

**1/2** XXXVIII (354/355)  
januar/februar 2009

## Vsebina

- Uvodnik**  
1 Ivo Kerže: Protislovje na Kapitolskem griču
- Vera in razum**  
3 Peter L. Berger: Desekularizacija sveta: globalni pregled  
15 Albert Mohler: Novodobni ateizem
- Filozofija**  
24 Vojko Strahovnik: Herbert McCabe o dobrem življenju, etiki in iskanju sreče
- Leposlovje**  
35 Brane Senegačnik: Belo na belem
- Pogovor**  
42 Ksenja Hočevar: Nezastarljivo v artefaktnem svetu je zgolj podnapis pod "nezastarljivostjo Boga"
- Slovenski katoliški shod**  
54 Lenart Rihar: Uvod v blok  
55 Robert Petkovšek: Neznosna lahkost bivanja  
70 Janez Juhant : Katoliški shodi II: Krščanska "organizacija"  
76 Stane Granda: Iz vprašljive kvantitete v kvaliteto  
83 Janez Dular: Besede in (ne)resnice
- 87 Tamara Griesser-Pečar: Historia semper reformanda  
97 Helena Jaklitsch: O odnosu politične in cerkvene oblasti do cerkvenega premoženja v letih 1945-1948  
108 Uroš Urbanija: Vzpon in propad medijev v Sloveniji po osamosvojitvi  
114 Zorko Pelikan: Kratka meditacija o Slovencih po svetu
- Duhovnost**  
121 Sebastjan Kristovič: Trpljenje v delih Dostojevskega, I.
- Presoje**  
133 Maksimilijan Matjaž: Raymond E. Brown, *Uvod v Novo zavezo*  
135 Helena Jaklitsch: Jože Rant, *Slovenski eksodus*  
138 Lenart Rihar: Marko Kremžar, *Časi tesnobe in upanja*
- Likovna oprema**  
140 Črtomir Frelih: Zagovor slike: prednosti zamejitev
- SLIKA NA NASLOVNICI:**  
Jožef Muhovič: **Prepadi navzgor**, 2006, tuš, olje in lak na papirju, 19,5 x 14,5 cm.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino  
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana  
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78  
E-pošta: info@društvo-skam.si  
Transakcijski račun: 02140-0012516781  
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4  
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  
preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Naklada: 800 izvodov

Revijo sofinancira Javna agencija za knjigo RS.

ISSN 1318-1238

**cena: 6,00 EUR**

### *Protislovje na Kapitolskem griču*

*Iz celotne monumentalnosti januarske prisege na Kapitolskem griču se mi je na poseben način vtisnil v spomin stavek, ki ga je izrekel novoizvoljeni predsednik Obama v svojem nagovoru: "Sojeni boste po tem, kar ste zmožni zgraditi, ne pa po tem, kar ste zmožni uničiti". Izrečen je bil v svarilo voditeljem terorističnih organizacij po svetu.*

*Stavek je dovolj lapidaren, da bi lahko prešel v zgodovino. U njem je povzet tisti, nika-kor ne samoumevni kriterij, po katerem je evropska civilizacija od Aristotela dalje ločevala dobro od zla: dobro gradi, bogati, poraja, oživlja, uresničuje, vodi k bitju, zlo pa uničuje, vodi v nič.*

*Usekakor stavek vreden nastopnega predsedniškega govora. Vendar se je vsa sojnost čezoceanskega dogodka prav ob tem stavku stehala na svoji bistveni ravni. Prav ob tem stavku se je namreč izkazala vsa neznosna puhlost tiste triumfalne predstave, vključno z možem, ki je stavek izgovoril, z aparatom, ki stoji za njim, in z nepreštevno množico, ki mu je ploskala. Uzporedno s tistim faraonskim obredom se je na taistem Kapitolskem griču izdajal ukaz za veliki pomor nerojenih. Zčudenjal se je čas velikega uničevanja in ne čas grajenja, čeprav se je samooznanjal kot čas grajenja.*

*Protislovje ni moglo biti bolj očitno in kričče, čeprav ga najbrž ni vsakdo opazil. Kdor ga je, morda deli z menoj občutek, da z Obamo prihaja korak naprej do svoje dopolnitve (a s tem tudi do svojega neizbežnega konca) čas, ki ga zahteva novoveški kult strpnosti, razumljene v smislu dopuščanja brezmejnne svobode, pa čeprav je to svoboda do ničā, do uničenja, do nasilja, do nestrpnosti. Lockova še aristotelsko zasnovana klasična liberalna zamisel samoomejene svobode, ki zahteva strpnost do strpnih in nestrpnost do nestrpnih, se s tem znova izkaže kot v temelju sprevržena, in to na samem Kapitolskem griču, v samem svetišču lockovskega koncepta demokracije. Sprevrženost je namreč v tem, da v percepciji sodobne avantgarde, katere paladin je Obama, je nestrpen tudi, ali zlasti tisti, ki odjemlje drugemu pravico do uničenja (do splava, evtanazije, drogiranja, vzgojne katastrofe, demografske katastrofe itd.). Do njega je zato v skladu z lockovsko definicijo treba biti nestrpen. Pri tem pa je seveda spregledano, da je ravno sleherno uničevanje bistvo nasilja in s tem bistvo nestrpnosti. Nestrpen je zato v resnici tisti, ki se odloči za nič in zoper bitje. In ravno do njega ne bi smeli biti strpni, če sledimo celotni Lockovi maksimi. Imeti za nestrpneža tistega, ki ne dopušča uničevanja, kot si to zamišlja sodobna avantgarda, je zato sprevrženo, saj temelji na odvzemu slehernega pomena (ne)strpnosti pa tudi svobodi sami kot tistemu, na kar se (ne)strpnost v temelju nanaša. Svoboda za nič je namreč nesvoboda, prav tako kot je gledanje ničā odsotnost gledanja in razmišljanje o ničū odsotnost razmišljanja. Takšna svoboda je protislovna in v zadnji posledici temelji na značilno novoveškem platonsko-heglovskem razumevanju bitja kot rodu, tj. kot popolne enovitosti in odsotnosti množstva, o čemer je bilo obsežno govora v zadnji številki naše revije, posvečeni tomizmu. Če v bitju pač ni prostora za množstvo, potem je svobodna izbira možna le kot pravica do prehoda (iz) bitja v nič, kot pravica do ničā, do samozanikanja, do protislovja.*

*U tem protislovju se ukinja moderniteta in njena politična izpostava: levica. Levica temelji na tem razglašanju pravice do nič. Imenuje jo sicer emancipacija. Zamolči, da je to emancipacija od postave biti in s tem emancipacija, ki se samoukinja, saj (je) ne more biti. Levica se tako samoseseda v tem protislovju. Ne le ameriška. Še bolj to velja za našo, slovensko. Ona, kot vemo, neposredno temelji na radikalni pravici do uničevanja, ki si jo je vzela sama in ji sicer rečemo revolucija '41-45'. U moči brezobzirnosti te pridobitve si jemlje pravico, da imenuje nestrpne vse tiste, ki (ji) odrekajo protislovno svobodo do uničevanja, ki jo seveda ona razglašča kot svobodo tout court. U moči te protislovne svobode obračunava z vsemi nasprotniki. A hkrati je ta protislovna svoboda način, kako obračunava sama s sabo in se s tem popravlja nazaj v nič. Temu postopnemu samosedanju levice lahko sledimo v Sloveniji vse od njenega revolucionarnega nastopa dalje, je pa postalo prav posebej očitno v dveh epohalnih dogodkih slovenstva: leta 1991, ko se je vase sesedla KPJ, in leta 2004, ko se je vase sesedla KPS. To, čemur smo priča danes, je poskus njene restavracije, ki pa vidimo, da vztrajno kaže iste avtodestruktivne poteze, ki so pripeljale do njenih že prej omenjenih sesutij.*

*Kako naj katoličani gledamo na to dogajanje? Prav gotovo si ne smemo delati utvar, da sami s svojo lastno politično težo povzročamo propad partijske moči na Slovenskem, saj te težje očitno nimamo. Izgubili smo jo leta 1945. Zmagi iz let 1991 in 2004 nista zmagi demokratičnega tabora v Sloveniji, pač pa avtogoli komunizma, ki izhajajo iz njegove protislovne zasnove. Vendar to tudi ne pomeni, da je način, kako katoličani vstopamo v politični prostor, brez posledic za dokončno samoodpravo slovenske levice. Dovolj je, če pogledamo, kako je na pretekle volilne rezultate vplival medijski slog vrha slovenske Cerkve, pa zlahka vidimo, kakšen odnos naj slovenski katoličani (s cerkveno hierarhijo vred) zavzamemo do politike, če želimo v njej uspevati: uspeh na volitvah 2004 in neuspeh na volitvah 2008 je namreč empirično-eksperimentalni dokaz, da od politike odmaknjen, do levice "strpen" odnos Cerkve ne obrodi ugodnih volilnih rezultatov.*

*Obenem nam daje lahko to misliti glede teme, ki jo prinaša osrednji blok v tej številki: gre seveda za temo katoliškega shoda, ki jo v naši reviji skrbno gojimo že kar nekaj časa. Po reakcijah katoliških intelektualcev na zadnje volitve, ki smo jih lahko prebrali v naši reviji in v drugi katoliški periodiki, je jasno, da izhodiščna zamisel katoliškega shoda kot refleksije slovenske zgodovine v 20. stoletju ne more zadostovati in jo je treba razviti dalje tudi v smer načrta bodoče katoliške politične dejavnosti. Tu se pa, zopet sodeč po odzivih v katoliški periodiki odpirata zlasti dve možnosti:*

*a) nekakšno samoukinjenje katoliške politične stranke, ki naj bi sprostilo prostor za anglosaško zamišljen dvostrankarski sistem na Slovenskem, kar bi razbremenilo slovenski politični prostor "kulturnobojnega" vzdušja, v katerem baje zmaguje predvsem levica;*

*b) izrazitejše razvitje značilno katoliškega sredinskega političnega profila (zlasti skozi poudarek na družinski politiki) v stranki, kar bi dalo tej stranki večjo prepoznavnost in s tem tudi večji uspeh nasproti levici.*

*Slovenski katoliški shod, ki se v bistvu v naši reviji na nek način že dogaja, se bo moral o tej dilemi vsekakor določneje izreči.*

Ivo Kerže

# Desekularizacija sveta: globalni pregled\*\*

Pred nekaj leti se je na moji mizi znašel prvi zbornik t. i. projekta o fundamentalizmu. Projekt je bil deležen velikodušne finančne podpore fundacije MacArthur, predsedoval pa mu je Martin Marty, ugleden profesor cerkvene zgodovine na Univerzi v Chicagu. Pri projektu je sodelovalo veliko število uglednih strokovnjakov in objavljeni izid je na splošno odlične kvalitete. A kljub temu me je kontemplacija o prvem zborniku pripeljala do nečesa, kar bi lahko opisal kot "aha! izkušnja". Knjiga je bila zelo velika, ko sem jo gledal ležati na moji mizi –, se mi je zdela "orožje-knjiga", s katero bi lahko nekemu povzročil resne poškodbe. Prav zato sem se vprašal, zakaj je fundacija MacArthur potrošila več milijonov dolarjev, da je lahko podprla mednarodno raziskavo o religioznem fundamentalizmu?

Domislil sem se dveh možnih odgovorov. Prvi je bil očiten in precej nezanimiv. Fundacija MacArthur je zelo progresivna ustanova; fundamentalizem razume kot anti-progresiven; in tako je projekt bil namenjen spoznavanju lastnega nasprotnika. Ampak prišel sem do bolj zanimivega odgovora. Smatra se, da je "fundamentalizem" sila nenavaden in težko razumljiv pojav; namen projekta je torej bil poglobitev v ta tuj svet z namenom, da nam postane bolj razumljiv. Vendar komu? *Kdo* (kurzive so avtorjeve (op. prev.)) smatra, da je ta svet tuj? Odgovor na *to* vprašanje je bil enostaven; ljudje, s katerimi se predstavniki fundacije MacArthur ponavadi pogovarjajo; profesorji elitnih ameriških univerz. In tukaj je nastopila aha! izkušnja. Problem, ki je bil

vzrok tega projekta, je temeljil na obrnjeni predstavi sveta, ki "fundamentalizem" (ki se, kadar je vse dorečeno, ponavadi nanaša na sleherno strastno religiozno gibanje) razume kot redko in težko razložljivo zadevo. Ampak pogled v zgodovino in v sedanji svet pokaže, da sam fenomen ni redek, ampak je redko poznavanje tega fenomena. Ni težko razumeti iranskih mul, ampak ameriške univerzitetne profesorje – in mogoče bi bilo treba začeti projekt vreden več milijonov dolarjev, ki bi poizkušal to razložiti!

## Zmote teorije sekularizacije

Trdim, da je domneva, da živimo v sekularnem svetu, zgrešena. Današnji svet je, z redkimi izjemami, ki se jim bom posvetil kasneje, tako silovito religiozen, kot je bil zmeraj. V nekaterih predelih celo bolj, kot je bil nekoč. To pa pomeni, da je celoten korpus literature, ki so ga napisali razni zgodovinarji in družboslovci, in ga označujemo z izrazom "teorija sekularizacije", v svojem bistvu zmoten. V mojih zgodnjih delih sem tudi sam prispeval k temu korpusu. Bil sem v dobri družbi, saj je večina sociologov religije imela podoben pogled na svet, in vsi smo imeli dobre razloge, zakaj smo ga zagovarjali. Nekatera dela, ki smo jih takrat napisali, še danes držijo. (Svojim študentom rad povem, da je prednost družboslovja v primerjavi s filozofijo ali recimo teologijo, da je lahko enako zabavno, kadar se vaša teorija izkaže za napačno, kot če se izkaže, da je pravilna!)

Čeprav se izraz "teorija sekularizacije" nanaša na dela, ki so nastajala v 50-ih in 60-ih

letih prejšnjega stoletja, lahko ključne ideje zasledimo že v dobi razsvetljenstva. Ideja je enostavna: modernizacija nujno povzroči upad religioznosti, tako v družbi kot pri posameznikih. Prav ta ključna ideja se je izkazala za napačno. Ampak preden nadaljujemo, moramo nekaj razčistiti; modernizacija je imela nekaj učinkov sekularizacije, ponekod bolj kot drugje, obenem pa je tudi povzročila močno proti-sekularizacijsko gibanje. Prav tako ne moremo sekularizacije na ravni družbe povezati s sekularizacijo posameznikove zavesti. Določene religiozne institucije so izgubile vpliv v marsikateri družbi, vendar so se tako stara kot nova religiozna prepričanja ohranila v okviru življenj posameznikov in včasih dobila novo institucionalno podobo, včasih pa je to vodilo do velikih eksplozij religijske vneme. Celo obratno, institucije, ki se identificirajo z neko religijo, lahko igrajo pomembno vlogo v družbi ali politiki, četudi zelo malo ljudi izpoveduje ali prakticira religijo, ki jo ta institucija predstavlja. Najmanj, kar lahko povemo, je, da je odnos med modernim svetom in religijo precej zapleten.

Trditev, da modernizacija nujno povzroči upad religije, je načeloma izrečena "brez pred-sodkov". To pomeni, da tej trditvi lahko pri-trdijo tako tisti, ki mislijo, da je to dobra no-vica, kot tisti, ki mislijo, da je to zelo slaba novica. Večina razsvetljenskih mislecev, in od takrat tudi večina progresivno mislečih ljudi, se nagiba k ideji, da je sekularizacija dobra stvar, vsaj do te mere, da opravi z religioznimi fenomeni, ki so "nazadnjaški", "vraževerni" ali "reakcionarni" (ostanek religioznega, ki bi bil očiščen teh negativnih lastnosti, bi se lahko smatral kot sprejemljiv). Vendar so tudi religiozni ljudje, vključno s takšnimi, katerih prepričanje je zelo tradi-cionalno ali ortodoksno, priznali povezavo med moderno in sekularizacijo in to na veliko objokovali. Nekateri so zaradi tega razglasili moderno za svojega nasprotnika, s katerim

se je treba bojevati, kadar je le možno, drugi so razumeli moderno kot nepremagljiv sve-tovni nazor, ki se mu morajo religiozna pre-pričanja in prakse prilagoditi. Povedano z drugimi besedami; zavrnitev ali prilagoditev sta dve strategiji, ki sta na razpolago reli-gioznim skupnostim v svetu, ki ga razumejo kot sekularnega. In kot se pogosto dogaja, kadar se strategije naslanjajo na napačno predstavo o terenu, sta obe strategiji obrodili vprašljive sadove.

Seveda je mogoče, da teoretično zavr-nemo številne moderne ideje in vrednote, ampak je mnogo težje, če postane to zavračanje se-stavni del življenja. Da to dosežemo, je po-trebno ubrati eno od dveh strategij. Prva je *religiozna revolucija*: kadar nekdo poskuša prevzeti celotno družbo in napraviti svoja last-na protimoderna stališča za obvezujoča – kar pa je težaven podvig v večini današnjih dr-žav. (Franco je to poskušal v Španiji in spod-letel, v Iranu in še ponekod pa se še zmerom trudijo). To je povezano z modernizacijo, ki s seboj prinese heterogene družbe in kvantni preskok v medkulturni komunikaciji, torej dva faktorja, ki sta naklonjena pluralizmu in sta nenaklonjena ustanavljanju (ali ponov-nemu ustanavljanju) religioznih monopolov. Drug način, s katerim se lahko ljudi prepriča, da načelno zavrnejo moderne ideje in vred-note, je ustvarjanje *religioznih subkultur*, ka-terih namen je preprečevanje vplivov zunan-je družbe. Ta način je malo bolj obetaven kot pa religiozna revolucija, a je tudi ta pristop težaven. Moderna kultura je močna sila in potreben je neizmeren napor, da se vzdržuje enklave z neprepustnim obrambnim siste-mom. Vprašajte Amiše v vzhodni Pensilvaniji ali pa kakterega izmed hasidskih rabinov iz williamsburgškem delu Brooklyna.

Zanimivo je, da so strategije prilagoditve religioznih institucij na nek način zavr-gle teorijo sekularizacije. Če bi namreč resnično živeli v visoko sekularizirani družbi, potem bi pri-

čakovali, da bodo religiozne institucije preživele samo tako, da se prilagodijo sekularnosti. To je tudi bila empirična domneva strategij prilagoditve. Dejansko pa se je zgodilo to, da so religiozne skupnosti preživele in celo rasle tako, da se *niso* poskušale prilagoditi sekularnemu svetu. Če to poenostavimo: eksperimenti sekularne religije so večinoma propadli; religiozna gibanja prežeta z reakcionarnim supernaturalizmom (tista, ki so daleč onstran gole vljudnosti samovšečnih fakultetnih družb) pa so praviloma uspela.

### **Rimskokatoliška cerkev proti moderni**

Spopad Rimskokatoliške cerkve z moderno lepo ilustrira težave različnih strategij. V času prebujanja razsvetljenstva in v času njegovih raznih revolucij je bil odgovor Cerkve militanten. Sledila je kljubovalna zavrnitev. Morebiti je bil vrhunec te kljubovalnosti leta 1870, ko je I. vatikanski koncil svečano razglasil papežev nezmotljivost in Marijino brezmadežno spočetje, in to v trenutku, ko je razsvetljenje v podobi Viktorja Emanuela I. dobesedno zavzemalo Rim. (Zavrnitev je bila obojestranska. Če ste si ogledali rimski spomenik bersaljerom, elitnim vojaškim enotam, ki so okupirale Večno mesto v imenu italijanskega *Risorgimenta*, ste mogoče opazili postavitev podobe heroja, ki je oblečen v bersaljersko uniformo – postavljen je tako, da je njegova zadnja plat obrnjena naravnost proti Vatikanu.)

Skoraj sto let kasneje je II. vatikanski koncil precej preoblikoval to zavrnitev, saj je bila rdeča nit koncila ideja o *aggiornamentu*, torej namen posodobiti Cerkev – se pravi, posodobiti glede na stanje sodobnega sveta. (Spomnim se, da sem pred začetkom koncila vprašal nekega protestantskega teologa, kaj meni, da se bo zgodilo. Odgovoril je, da ne ve, ampak da je prepričan, da ne bodo prebrali zapisnika zadnjega srečanja!). Ta koncil

naj bi odprl okna, predvsem okna katoliške subkulture, ki je nastala, ko je postalo očitno, da ne bo mogoče ponovno osvojiti celotne družbe. V Združenih državah je bila ta katoliška subkultura vse do nedavnega zelo impresivna. Težava odprtih oken pa je, da se ne da nadzorovati, kaj prihaja noter. In ogromno je prišlo noter – resnično, celoten turbulenten svet moderne kulture –, kar je Cerkvi povzročilo veliko težav. V času sedanjega pontifikata (Janeza Pavla II. (op. prev.)) je Cerkev ubrala previdno pot med zavračanjem in prilagoditvijo in dosegla različne rezultate v različnih državah.

Zdi se mi, da je primeren trenutek, da poudarim, da so vsa moja opazovanja opravljena “brez vključitve lastnih vrednot”; to pomeni, da poizkušam gledati objektivno na trenutno religiozno prizorišče. Za čas trajanja tega početja sem dal na stran svoja lastna religiozna prepričanja. Kot sociologu religije se mi zdi verjetno, da je Rim moral malo popustiti na ravni veroizpovedi in prakse v obdobju institucionalnih motenj, ki so sledile II. vatikanskemu koncilu. Nikakor pa ta moja izjava ne vključuje mojega teološkega pogleda na dogajanje v Rimskokatoliški cerkvi pod sedanjim papežem. Če bi sam bil rimskokatoliške veroizpovedi, bi imel veliko pomislekov glede tega razvoja. Vendar sem pripadnik liberalnega protestantizma (tukaj se pridevnik liberalen nanaša na moje versko prepričanje in ne na moj političen nazor) in dogodki znotraj rimskokatoliške skupnosti se me neposredno ne dotikajo. Tukaj govorim s položaja sociologa, zaradi tega pa lahko trdim, da imam določene kompetence; nimam pa nikaršnega teološkega zornega kota.

Z ozirom na svetovno religiozno prizorišče so skoraj povsod v porastu konzervativna in ortodoksna gibanja. Ta gibanja so pa prav ta, ki zavračajo *aggiornamento* z moderno, torej takšna, kot jih definirajo progresivni intelektualci. Prav nasprotno pa religiozna gi-

banja in institucije, ki so se prilagodile posredovani podobi moderne, skoraj povsod upadajo. V Združenih državah je bilo o tej temi že veliko rečeno, kot primer pa se je vzel upad osrednje veje protestantizma in velik porast evangeličanstva; vendar Združene države niso izjema.

Takisto protestantizem ni izjema. Konzervativni pridih Rimskokatoliške cerkve pod vodstvom Janeza Pavla II. je obrodil sadove. Veliko ljudi se je spreobrnilo in med katoličani, še posebej v ne-zahodnih državah, se je obnovil entuziazem. Po padcu Sovjetske zveze se je začel omembe vreden vzpon Ruske pravoslavne cerkve. V Izraelu in v diaspori je v največjem porastu ortodoksno ju-

dovstvo. Podobno močni vzponi konzervativnih religij se dogajajo v vseh večjih religioznih skupnostih – islamu, hinduizmu, budizmu –, kot tudi v manjših skupnostih (npr. šintoizem na Japonskem ali sikhizem v Indiji). Ta razvoj pa se razlikuje glede na učinke na družbo in politiko. Povezuje pa jih jasen *religiozen* navdih. Če to združimo, lahko zavrzemo trditev, da sta modernizacija in sekularizacija sorodna pojava. Najmanj, kar nam ti pojavi povedo, je dejstvo, da je protisekularizacija vsaj tako pomemben pojav kot sekularizacija.

V medijih in v šolskih knjigah se pogosto zgodi, da so ta gibanja uvrščena pod kategorijo “fundamentalizem”. Ta izraz pa ni



Jožef Muhovič: **Marijino rojstvo** (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akril in kolaž na papirju, 20,5 x 19,5 cm.

najbolj posrečen, ne samo zaradi svojega slabšalnega prizvoka, ampak ker sama beseda izvira iz ameriškega protestantizma, znotraj katerega ima specifičen pomen, ki pa se izkrivljeno prenaša na druge religijske tradicije. Izraz sam po sebi vsebuje določene predloge, kako lahko opišemo prej omenjene razvoje. Izraz vsebuje kombinacijo različnih lastnosti – veliko religiozno strast, izzivanje tistega, kar nekateri opisujejo z besedo *Zeitgeist*, duh časa, in vračanje k tradicionalnim religioznim avtoritetam. Dejansko so to skupne lastnosti, ki so prisotne v vseh kulturah, ki kažejo na prisotnost sekularizacijskih sil, saj jih moramo razumeti kot odziv *proti* tem silam. (V tem smislu lahko trdimo, da posredno drži vsaj del stare teorije sekularizacije). Zdi se, da je ta medsebojni vpliv sil sekularizacije in proti-sekularizacije najpomembnejša tema sociologa sodobne religije, vendar je prevelik zalogaj, da bi to lahko obravnavali tukaj. Lahko samo podam namig: moderna, zaradi popolnoma razumljivih razlogov, izpodrine vsako obliko starodavne gotovosti; negotovost pa je stanje, ki ga mnogi ljudje težko prenesejo; zato ima vsako gibanje (ne samo religiozno), ki obljublja, da nudi ali pa da bo obnovilo gotovost, velik trg.

### Razlike uspešnih trenutkov

Prej omenjene skupne lastnosti so sicer pomembne, vendar bo analiza družbenih in političnih učinkov raznovrstnih religioznih gibanj pokazala na medsebojne razlike. To postane jasno, če pogledamo dve nesporno najbolj dinamični religiozni vrenji v tem trenutku, torej islamsko in evangeličansko; prav tako bo primerjava pokazala na neprimerno uporabo kategorije “fundamentalizem”.

Zaradi svojega bolj očitnega neposrednega političnega učinka je islamsko vrenje bolj poznano. Vendar bi bila velika napaka, če bi nanj gledali samo iz političnega vidika, saj je tudi omembe vredno oživljanje empa-

tične *religiozne* zavezanosti. Zajema znatno geografsko področje ter ima vpliv na vse muslimanske dežele od Severne Afrike do Južne Azije ter pridobiva konvertite v podsaharski Afriki (kjer pogosto tesno tekmuje s krščanstvom). To postaja zelo očitno, če pogledamo nastajajoče islamske skupnosti v Evropi ali, sicer v manjši meri, v Severni Ameriki. Vsepovsod s seboj prinesejo obnovitev ne samo muslimanske veroizpovedi, ampak tudi lastnega muslimanskega načina življenja, ki se v marsikaterem pogledu ne sklada z idejami moderne – ločitev države in cerkve, vloga žensk, moralne norme vsakdanjega obnašanja in meje religiozne in moralne tolerance. Poživitev islama nikakor ni vezana na manj modernizirane ali “nazadnjaške” dele družbe, kot si to predstavljajo progresivni intelektualci. Ravno obratno, močno se odvija v mestih, ki imajo visoko stopnjo modernizacije in v nekaterih državah je ta pojav možno zaznati pri ljudeh, ki imajo visoko stopnjo izobrazbe v zahodnem smislu – v Egiptu in Turčiji marsikatera hčerka sekulariziranega profesorja nadane ruto in druge kose muslimanskih oblačil.

Vendar obstajajo razlike tudi znotraj tega gibanja. Celo znotraj Bližnjega vzhoda, ki velja za srce islama, je velika razlika med ponovno oživitvijo pri sunitih in pri šiitih – islamski konzervatizem pomeni nekaj drugega v Savdski Arabiji ali pa v Iranu. Če se pomaknemo malo proč od Bližnjega vzhoda, postanejo te razlike še večje. Tako je na primer v Indoneziji, največji muslimanski državi, najmočnejše gibanje za poživitev vere Nudhat’Ul-Ulama odkrit zagovornik demokracije in pluralizma, kar je pravo nasprotje tega, kar se razume z izrazom muslimanski “fundamentalizem”. Tam, kjer politične okoliščine to dopuščajo, se odvijajo zanimive razprave o odnosu med islamom in nekaterimi vidiki sodobne resničnosti, ki obelodanijo velike razlike med posamezniki, ki



so sicer enako zavzeti za ponovno oživitev islama. Kljub temu pa je treba priznati, da je imel islam, zaradi določenih razlogov, ki so globoko zakoreninjeni v tradiciji, velike težave, ko se je soočil s ključnimi institucijami moderne, torej s pluralizmom, demokracijo in tržna ekonomijo.

Evangeličansko vrenje je enako osupljivo na svojem področju. Geografsko gledano je to področje še večje. Pridobilo je neznatno število pripadnikov v Aziji – v vseh kitajskih družbah (in navkljub silovitemu preganjanju tudi na celinskem delu Kitajske) in Južni Koreji, Filipinih, v Južnem Pacifiku, vsepovsod v pod-saharski Afriki (kjer se pogosto spoji z elementi tradicionalnih afriških verstev), očitno tudi v delih držav, ki so bile pod komunističnim režimom. Vendar so največ privrženecv pridobili v Latinski Ameriki; po ocenah sodeč živi med 50 in 60 milijonov evangeličanskih protestantov južneje od ZDA in večina od njih pripada prvi generaciji protestantov. Najmočnejša veja evangeličanskega kipenja so binškoštniki, ki združuje biblično ortodoksno, rigorozno moralno življenje in ekstatično bogoslužje s poudarkom na duhovnem ozdravljenju. Še posebej v Latinski Ameriki pomeni prestop v protestantizem preoblikovanje kulture – nov odnos do dela in konzumacije, nov izobraževalni etos in silovito zavrnitev tradicionalnega *mačizma* (ženske imajo ključno vlogo v evangeličanskih cerkvah).

Izvor svetovnega evangeličanskega vrenja so Združene države, od koder so misionarji prvotno odhajali. Vendar je potrebno poudariti, da je to evangeličanstvo skorajda vsepovsod in še posebej v Latinski Ameriki neodvisno od podpore vernikov iz Združenih držav – dejansko cerkve iz Latinske Amerike pošiljajo lastne misionarje v hispanške skupnosti, kjer je prišlo do velikega števila spreobrnitev.

Ni potrebno posebej poudarjati, da je religiozna vsebina islamskega in evangeličan-

skega vrenja povsem različna. Enako velja za družbene in politične posledice (o katerih bi rad več povedal kasneje). Vendar pa se ta dva razvoja razlikujeta tudi v nekem drugem oziru: muslimansko vrenje se odvija najbolj v deželah, ki so že muslimanske, ali pa se odvija med muslimanskimi izseljenci (kot na primer v Evropi), medtem ko se evangeličansko vrenje dogaja po vsem svetu, celo v predelih, kjer je bila ta religija popolnoma neznan ali pa marginalna.

### Izjeme teorije desekularizacije

Dovolite mi, da ponovim, kar sem že prej povedal: današnji svet je v večini religiozen in je vse kaj *drugega kot* pa sekularen svet, ki so ga napovedovali (enim v veselje drugim v žalost) mnogi analitiki moderne. Obstajata pa dve izjemi, prva je dokaj nejasna, medtem ko je druga zelo jasna.

Prva očitna izjema je Evropa – natančneje zahodno od meje, ki se je imenovala železna zavesa (razvoj bivših komunističnih držav je zaenkrat premalo raziskan in nejasen). Stara teorija sekularizacije drži vsaj za Zahodno Evropo, če že nikjer drugje ne. S pospeševanjem modernizacije so se sorazmerno večali ključni indikatorji sekularizacije, tako na področju veroizpovedi (takšne, ki bi jo lahko imenovali ortodoksna v smislu protestantizma ali katolištva) in, dramatično, na področju verskega vedenja v povezavi s cerkvijo – obisk maš, privrženost cerkvenim pravilom glede osebnega vedenja (še posebej glede spolnosti, reprodukcije in porok), pridobivanju novega klera. Te fenomene so že dal časa opazovali v severnih državah kontinenta in so po 2. svetovni vojni bliskovito pahnile v prepad južni del Evrope. Tako sta Španija in Italija izkusili nenaden upad cerkvene religioznosti. Enako se je zgodilo v Grčiji in s tem se je ovrgla domneve nekaterih katoliških konzervativcev, da je za ta upad kriv II. vatikanski koncil. Tako imamo sedaj opravka

z dodobra sekularno evropsko kulturo, medtem ko se dogajanje na jugu lahko opiše (čeprav ne razloži) kot kulturno invazijo na te države. Tako ni preveč domišljavo, če napovemo, da se bo podobno dogajalo v nekdanjih komunističnih državah, čeprav ne na isti način in bo pogojeno s stopnjo integracije v to Novo Evropo.

Četudi ti podatki niso sporni, pa so se pojavila številna dela na področju sociologije religije, posebej v Franciji, Veliki Britaniji in Skandinaviji, ki postavljajo pod vprašaj termin "sekularizacija", s katerim se opisuje te pojave. Skupina podatkov namreč namiguje močno preživetje religije, ki je po večini krščanskega izvora, čeprav je odtujitev od organizirane cerkve zelo razširjena. Morebiti bi situacijo v Evropi bolje opisali kot premik glede na lokacijo institucije kot pa sekularizacija. Vsekakor pa se Evropa zelo razlikuje od ostalega sveta, nesporno od Združenih držav. Ena izmed največjih ugank sociologije religije je, zakaj so Američani bolj religiozni kot Evropejci in zakaj so *tudi bolj* cerkveni kot Evropejci.

Druga izjema sekularizacije je manj dvoumna. Obstaja namreč mednarodna subkultura ljudi z visoko zahodnjaško izobrazbo, še posebej na področju humanistike in družboslovja, ki je dejansko sekularna. Ta subkultura je prvotni "nosilec" progresivnih, razsvetljenjskih prepričanj in vrednot. In čeprav so številčno v manjšini, imajo velik vpliv, saj nadzorujejo institucije, ki podajajo "uradne" razlage resničnosti, predvsem izobraževalni sistem, množične medije in pravni sistem. Še danes so presenetljivo podobni, kot so bili nekoč, in to povsod po svetu (čeprav ima, kot smo prej pokazali, ta subkultura izjeme predvsem v muslimanskih deželah). Na žalost tukaj ne bom razglabljal, zakaj bi ljudje s točno določeno izobrazbo bili zagovorniki sekularizacije. Edino kar lahko izpostavim, je, da imamo opravka z globalno *elitno* kulturo.

Posledično imajo religiozna gibanja od države do države močan populističen značaj. Za čistimi religioznimi motivi tiči znak protesta *proti* sekularni eliti in t. i. kulturna vojna v Združenih državah ima ta značaj. Opazimo lahko, da je verjetnost teorije sekularizacije odvisna od te mednarodne subkulture. Kadar namreč intelektualci potujejo, pristanejo v intelektualnih krogih – torej med ljudi, ki so jim precej podobni. To pa lahko hitro vodi k napačnim sklepom, da so ti ljudje zrcalo neke družbe, kar pa je seveda velika zmotna. Predstavljajte si sekularnega intelektualca iz Zahodne Evrope, ki se spoznava s kolegi iz fakultetnega kluba Univerze v Teksasu. Morda se mu zdi, kot da je doma. Zdaj pa si ga predstavljajte, kako se prebija skozi nedeljski prometni zastoj v Austinu – ali pa ko bi, Bog ne daj, vklopil radio! To, kar bi takrat doživel, bi antropologi opisali kot pretresljiv kulturni šok.

### **Ponovno prebujanje religije: izvori in pričakovanja**

Po tej osupljivi *tour d'horizon* po svetovnem religioznem prizorišču se posvetimo nekaterim vprašanjem, ki jih pričujoča zbirka esejev izpostavlja (ta esej je prvo poglavje istoimenskega zbornika in predstavlja uvod v temo in sam zbornik (op. prev)). *Prvo vprašanje je vprašanje izvora svetovnega oživljanja religije?* že prej smo omenili dva možna odgovora. Prvi odgovor je, da moderna poskuša izriniti samoumevno gotovost, ki so jo imeli ljudje tekom zgodovine. To je neudobno stanje, ki je za nekatere nevzdržno in zato so religiozna gibanja, ki trdijo, da lahko vrnejo gotovost, tako privlačna. Drugi odgovor je ta, da ima sekularni pogled na svet svoj izvoren socialni položaj, torej globalno elito, ki pa ga zavrača veliko število ljudi, ki sicer ne spadajo med to elito, ampak občutijo nje posledice, ki jih povzročata (najbolj zaskrbljujoče je, da so njihovi otroci deležni izo-

brazbe, ki bodisi zavrača ali pa celo neposredno napada njihovo lastno vero in vrednote). Religiozna gibanja, ki imajo močan protisekularni pridih, nagovorijo ljudi, ki ne gojijo zamer iz religioznih razlogov.

Vendar bi rad priklical v spomin zgodnico, ki sem je povedal na začetku tega eseja, torej zgodnico o predstavnikih ameriške fundacije, ki so zaskrbljeni zaradi "fundamentalizma". Na nek način tukaj ni kaj dosti razlagati. Močno občutena religija je bila zmeraj prisotna: razlago bi potrebovala njena odsotnost in ne njena prisotnost. Moderna sekularnost je mnogo bolj težko razložljiva kot pa sleherni od teh religioznih fenomenov – če tako hočete, čikaška univerza je bolj zanimiva tema za sociologa religije kot pa islamska šola v Qomu. Z drugimi besedami; fenomen, o katerem tukaj razpravljamo, na nek način samo priča o kontinuiteti mesta religije znotraj človeškega izkustva.

*Drugo vprašanje je, kakšna je prihodnost te obujene religije?* Glede na raznolikost obravnavanih pomembnih religioznih gibanj v sodobnem svetu bi bilo nesmiselno, če bi podali svetovno napoved. Če si kdo drzne podati napoved, bo vsekakor bolj koristno, če bo podana za manjše primere. Kljub temu pa lahko podamo eno napoved, ki ima vsaj nekaj gotovosti: nesmiselno bi bilo pričakovati, da bo svet v 21. stoletju manj religiozen, kot je danes. Nekaj sociologov religije poskuša rešiti staro teorijo sekularizacije s tezo, ki jo sam imenujem teza zadnjega okopa: modernizacija *prinese* sekularizacijo, gibanja, kot so islamsko in evangeličansko, pa so zadnji okopi religije, ki pa ne bodo zdržali; sčasoma bo sekularizacija slavila zmago – oziroma, če to napišem z malo manj spoštovanja, bi to pomenilo, da bodo iranske mule, binkoštniški duhovniki in tibetanske lame mislili in delovali enako kot profesorji literature na ameriških univerzah. Osebnost se mi zdi, da je ta teza sama zase neprepričljiva.

Ker sem podal prejšnjo napoved – namreč, da svet enaindvajsetega stoletja ne bo bistveno manj religiozen, kot je današnji svet –, bom moral drugače razmišljati z ozirom na različne sektorje religioznega prizorišča. Tako se mi na primer zdi malo verjetno, da bi militantni islamisti uspešno obdržali svojo sedanjo držo *vis-à-vis* moderni, ko jim bo uspelo prevzeti oblast (tako se zdi, da se dogaja v Iranu). Prav tako mislim, da binkoštniki ne bodo uspeli obdržati nespremenjenega religioznega in moralnega značaja, saj se večina njihovih članov, ki so izvorno iz vrst nižjega sloja, povzpenja po družbeni lestvici (v Združenih državah so to razmeroma hitro opazili). Navadno so ta religiozna gibanja povezana z nereligioznimi silami, takšne ali drugačne vrste, zato bo prihodnost prvih vsaj deloma odvisna od prihodnosti slednjih. Tako je prihodnost militantnih evangeličanov v Združenih državah odvisna od tega, ali bodo njihova načela uspela v političnih in pravnih arenah ali bodo še naprej doživljali neuspeh na teh področjih. Prav tako je ključnega pomena človeško prizadevanje, ki igra v religiji vsaj tako pomembno vlogo kot na drugih področjih, kar pa mnogi družboslovci in zgodovinarji pogosto spregledajo. Mogoče bi v Iranu lahko prišlo do islamske revolucije brez ajatole Khomeinija, vendar bi izgledala popolnoma drugače. Nihče ne more napovedati pojava karizmatičnih likov, ki bodo sprožili močna religiozna gibanja na nepričakovanih krajih. Morebiti bo naslednja ponovna poživitev religije prišla iz vrst razočaranih postmodernih akademikov!

*Tretje vprašanje je, ali se ponovno oživljena religiozna gibanja razlikujejo glede kritike sekularnega reda?* Vsekakor, in sicer glede na lasten sistem verovanja. Kardinal Ratzinger in Dalai Lama se ubadata z različnimi vidiki sodobne sekularne kulture. Oba pa bosta soglašala, da je kultura, ki misli, da lahko shaja brez kakršnekoli transcendentne referenčne



Jožef Muhovič: **Marijino oznanjenje** (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akril in kolaž na papirju, 24 x 21,5 cm.

točke, plitva, in oba bosta imela dobre razloge za svoje trditve. Religiozni impulz, iskanje smisla, ki presega omejenost empirične izkustvenosti tega sveta, je stalna lastnost človeštva (in to ni teološka trditev, ampak antropološko spoznanje – filozof, ki je sicer agnostik ali ateist, zlahka soglašal). Potrebna bi bila skorajda mutacija človeške vrste, da bi ta impulz ugasnil. Bolj radikalni razsvetljenski misleci in njihovi nasledniki si to seveda želijo. Vendar se do sedaj kaj takšnega ni zgodilo in kot sem pred tem napovedal, je majhna verjetnost, da se bo. To, kar je vsem tem religioznim gibanjem skupno glede kritike sekularnosti, je trditev, da je človeško življe-

nje, ki je oropano transcendence, stanje siromašnosti in nevzdržnosti.

Zaradi dejstva, da ima današnja sekularizacija značaj moderne (prejšnje oblike sekularnosti so bile na primer nekatere oblike konfucianizma in helenistične kulture), sproži kritika sekularizacije kritiko najmanj teh vidikov moderne. Onstran tega pa se religiozna gibanja razlikujejo glede na svoj odnos do moderne; ponekod so popolnoma protimoderna ali celo nasprotujejo moderni, kot glede vloge žensk v družbi. V nasprotju s tem primerom pa se mi zdi, da lahko pokažemo, da evangeličansko vrenje pozitivno modernizira večino krajev, kjer se pojavi, kar se še posebej razvidno dogaja

v Latinski Ameriki. Novo evangeličansko gibanje je odpravilo večino ovir za modernizacijo – *mačizem*, na primer, in odpravo hierarhijske, ki je značilna za iberijski katolicizem. Njihove cerkve spodbujajo vrednote in vedenjske vzorce, ki prispevajo k modernizaciji. Če izpostavimo samo en pomemben primer: če hočete polno sodelovati v življenju kongregacije, se zahteva branje Svetega pisma; branje Svetega pisma spodbuja pismenost, kar posledično doprinese k pozitivnemu odnosu do izobrazbe in osebnega izpopolnjevanja. Prav tako zahtevajo, da se ljudje vključujejo v zadeve, ki se tičejo kongregacije, saj so skupnosti večinoma v rokah laikov (dejansko v rokah žensk); to sodelovanje v cerkvenih zadevah zahteva izobraževanje v administrativnih veščinah, vključno z vodenjem javnih zborovanj in financ. Tako ni pretirano, če rečemo, da s tem evangeličanske kongregacije služijo – seveda nenamerno – kot šola demokracije in socialne mobilnosti.

### **Ponovna obuditev religije in svetovne zadeve**

Druga vprašanja, ki jih ta knjiga zastavlja, zadevajo rezmerje med religijo in številnimi pomembnimi vprašanji, ki niso povezana z religijo.

– Kot prvo, *mednarodna politika*. Tukaj hitro pridemo ob bok tezi Samuela Huntingtona, da bo namreč po koncu hladne vojne postal ključen problem mednarodnih odnosov “spopad civilizacij” in ne spopad raznih ideologij. K tej tezi je potrebno podati nekaj pripomb. Veliki ideološki spopad, ki je poganjal hladno vojno, trenutno miruje, ampak sam ne bi stavil na to, da se je odrekel prestolu. Glede na dejstvo, da je nacionalizem ideologija (natančneje: vsak narod ima *svojo* ideologijo), lahko trdimo, da so ideologije žive in ohranjene na dolgem spisku držav.

Prav tako je verjetno, da zaradi odsotnosti vsesplošnega spopada med sovjetskim komu-

nizmom in Zahodom pod vodstvom Amerike na dan prihajajo anonimne kulture, ki so bile potlačene v obdobju hladne vojne. Nekatero od teh anonimnih kultur so prevzele podoba ideologije, kot je na primer izpovedovanje izrazite azijske identitete iz vrst številnih azijskih vlad in intelektualcev v Vzhodni Aziji in Jugovzhodni Aziji. Ta ideologija še posebej izstopa v povezavi z razpravami o evropocentričnem značaju človekovih pravic, ki ga zagovarjajo Združene države in druge zahodne vlade ter organizacije. Pretirano bi bilo, če bi te debate razumeli kot znamenje spopada civilizacij. Situacija, ki bi bila največji približek religiozno definiranemu spopadu civilizacij, bi nastala, če bi večji spekter držav prevzel svetovni nazor najbolj militantnih islamskih vrenj in bi ta postal podlaga zunanje politike teh držav. Vendar do česa takega še ni prišlo.

Če hočemo določiti vlogo religije v mednarodni politiki, bi bilo smotno, če razlikujemo med političnimi gibanji, ki so religiozno motivirana, in gibanji, ki uporabljajo religijo kot koristno sredstvo za legitimacijo političnih agend, ki izvirajo iz nereligioznih interesov. Takšno razlikovanje je sicer težko, ampak ni nemogoče. Tako ni dvomov, da samomorilski napadalci islamskih gibanj resnično verjamejo religioznim motivom, ki jih izrekajo. Nasprotno pa obstajajo dobri razlogi, da upravičeno dvomimo v dejstvo, da so bile vse tri strani, ki so bile vpletene v spopade v Bosni, ki se pogosto predstavljajo kot religijski spopad, religiozno motivirane. Mislim, da je P. J. O'Rourke podal opazko, da so vse tri strani iste rase, govorijo isti jezik in se razlikujejo le glede na veroizpoved, v katero pa nihče ne verjame. Podoben dvom v domnevno religiozno naravno spopada na Severnem Irskem lahko razberemo iz sledečega vica: Mož je hodil po ulici v Belfastu in naenkrat iz veže pred njega skoči oborožen moški in ga vpraša: “Si protestant

ali si katolik?”. Mož jecljavo odvrne: “Ateist sem”, “A, tako,” odvrne moški, “ampak si protestanski ali katoliški ateist?”

– Kot drugo, *vojna in mir*. Lepo bi bilo, če bi lahko rekli, da je religija vsepovsod glas miru. Na žalost pa temu ni tako. Veliko bolj verjetno je, da religija v sodobnem svetu pospešuje vojno, tako med narodi kot tudi znotraj naroda. Religiozne institucije in gibanja vzpodbujajo vojaške spopade in državljanske vojne na indijskem podkontinentu, na Balkanu, na Bližnjem vzhodu in v Afriki, če tukaj naštejemo samo najbolj očitne primere. Res je, da religiozne institucije občasno zavračajo vojni naklonjeno politiko ali prevzamejo vlogo mediatorja med sprtimi stranmi. Vatikan je uspešno posredoval v nekaterih mednarodnih sporih v Latinski Ameriki. Bilo je že več religiozno navdihnenih mirovnih gibanj (tudi v Združenih državah za čas vietnamske vojne). Na Severnem Irskem je poskušal posredovati protestantski in katoliški kler, vendar brez očitnega uspeha.

Vendar je verjetno napačno, če bi se osredotočili samo na dejanja formalnih religiozних institucij ali skupin. Do razpršitve religiozних vrednot v neki družbi, ki ima lahko za posledico nagnjenje k miru, lahko pride tudi brez formalnih dejanj cerkvenih teles. Tako nekateri analitiki trdijo, da je obsežna razpršitev krščanskih vrednot imela neposredno vlogo pri padcu režima apartheida v Južni Afriki, čeprav so se cerkve nagibale bodisi k eni ali k drugi strani konflikta, vsaj do zadnjih let, ko je Nizozemska reformirana cerkev spremenila svoje stališče glede apartheida.

– Kot tretje, *ekonomski razvoj*. Ključno delo glede razmerja religije in ekonomije je seveda delo nemškega sociologa Maxa Webra iz leta 1905 z naslovom *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Strokovnjaki so se dobrih devetdeset let prerekli glede glavne teze tega dela. Vendar se iz tega da nekaj razbrati (in

slučajno sem “ne-odkrit” weberjanec), namreč da nekatere vrednote bolj vzpodbujajo moderni ekonomski razvoj kot pa druge. Nekaj *podobnega*, kot je Webrova “protestantska etika”, je verjetno delovalo v prvi fazi razvoja kapitalizma – etika, ki je bodisi religiozno vzpodbujena ali pa ne in ki ceni osebno disciplino, trdo delo, skromnost in spoštovanje do izobraževanja. Novo evangeličanstvo Latinske Amerike skoraj očitno izpostavlja te vrednote tako zelo, da je bil moj osebni delovni naslov za raziskavo na to temo, ki smo jo opravljali na centru, ki ga vodim na Univerzi v Bostonu, “Max Weber je živ in zdrav ter živi v Gvatemali”. Ravno obratno pa ibernski katolicizem, ki je bil vzpostavljen v Južni Ameriki, ne vzpodbuja teh vrednot.

Ampak religiozne tradicije se lahko spremenijo. Španija je imela uspešno obdobje ekonomskega razvoja, ki se je začel v temnih časih Francovega režima in katerega eden izmed ključnih dejavnikov je bil prav Opus Dei, ki združuje rigorozno teološko ortodoksnost z odprtostjo za tržno gospodarstvo v okviru ekonomije. Prej sem namignil, da menim, da ima islam velike težave s sodobno tržno ekonomijo; kljub temu pa so se emigranti odlično privadili na način življenja v različnih državah (na primer v podsaharski Afriki) in v Indoneziji obstaja gibanje, ki se lahko izkaže podobno, kot se je Opus Dei v katoliškem svetu. Tukaj moram dodati, da poteka že več let trajajoča debata o prispevku konfucijanskih vrednot, ki so pripomogle k zgodbi o uspehu Vzhodne Azije, in če bi se izkazalo, da “post-konfucijanska” teza drži in če bi se konfucijanstvu priznal status religije, potem bi lahko govorili o pomembnem religioznem prispevku k ekonomski rasti.

Ena izmed moralnih težav je dejstvo, da nekatere vrednote, ki so v začetku ekonomskega razvoja učinkovite, kasneje niso več koristne. Vrednote “protestantske etike” ali nje-nega funkcionalnega enačaja so uporabne v

fazi, ki jo je Walt Rostow poimenoval "odskočno mesto", ampak taiste vrednote morabit nimajo enakega učinka v kasnejših fazah. Mogoče so za t. i. postindustrijske ekonomije Evrope, Severne Amerike in Vzhodne Azije bolj primerne manj stroge vrednote. Tako je na primer skromnost, ki je sicer moralno gledano vredna spoštovanja, iz ekonomskega vidika greh. Tako imajo hedonisti verjetno velike težave, da se dvignejo iz primitivne revščine, ampak se odlično izkažejo v visokotehnoloških ekonomijah sodobnih družb, ki jih žene znanje.

- In za konec, *človekove pravice in družbena pravičnost*. Splošno je znano, da so se religiozne institucije večkrat izrekle o človekovih pravicah in družbeni pravičnosti. Nekatere izjave so imele pomembne politične posledice, kot npr. v boju za državljanske pravice v Združenih državah in padec komunizma v Evropi. Vendar sem prej opozoril, da imajo različen religiozno artikuliran pogled, različne predstave o naravi človekovih pravic. Enako velja za družbeno pravičnost: kar velja kot pravično za eno skupino, je lahko popolnoma nepravično za druge. Včasih je razvidno, da stališča religioznih skupin o teh zadevah temeljijo na religioznih načelih; tak primer je načelno nasprotovanje Rimskokatoliške cerkve splavu in kontracepciji. V drugih primerih pa stališče o družbeni pravičnosti zrcali položaj religioznih funkcionarjev v tej ali oni mreži nereligioznega družbenega razreda ali interesov, četudi je retorika religiozna. Če ostanem pri tem primeru, bi rad povedal, da se mi zdi, da to velja za večino stališč ameriških katoliških institucij glede pomembnih vprašanj družbene pravičnosti, ki niso povezane s spolnostjo in reprodukcijo.

Obravnaval sem silno zapletene reči. Prosili so me, da pripravim svetovni pregled in to sem se tudi trudil narediti. Nikakor pa ne morem zaključiti s spodbujajočo pridigo. Obe strani, tako ta, ki goji veliko upanje o vlogi religije v zadevah tega sveta, kot tudi tista, ki se takšne vloge *boji*, sta verjetno razočarani z dejanskimi dokazi. Ampak če hočemo oceniti to vlogo, ni druge poti kot pa različne obravnave, ki sledijo vsakemu primeru posebej. Toda eno izjavo lahko podamo z veliko gotovostjo: tisti, ki ne vključijo religije v svoje analize sodobnih zadev, s tem veliko tvegajo.

Prevedel: Jani Šumak

\* Peter Ludwig Berger, rojen 17. 3. 1929 na Dunaju, je v Združenih državah Amerike živeči sociolog religije in luteranski teolog. Njegovo najbolj znano delo je *Družbena konstrukcija realnosti: Razprava iz sociologije znanja*, ki ga je napisal skupaj s Thomasom Luckmannom, prav tako dobro znanim sociologom religije, in velja za klasično delo sociologije. Med pomembnejša dela spadajo tudi *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience* (1997); *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka* (soavtor: Thomas Luckmann, 1995); *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality and Liberty* (1988); *The War Over the Family: Capturing the Middle Ground* (soavtorica: Brigitte Berger, 1983). Trenutno deluje kot profesor religije, sociologije in teologije in je predstojnik Inštituta za kulturo, verstva in svetovne zadeve na Univerzi v Bostonu.

\*\* Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, v: Peter L. Berger (ur.), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C., Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. Prvotno objavljeno v: *The national Interest*, št. 46, zima 1996/97, Washington D.C.

# Novodobni ateizem<sup>1</sup>

Ateizem ni popolnoma nov pojav. Celotno Sveto pismo omenja bedaka, ki v svojem srcu zatrjuje: "Ni Boga" (Ps 14,1). Ateizem se je kot organizirano in javno prepoznavno prepričanje pojavil s prebujanjem razsvetljenstva in vse od tedaj ostaja trdno zasidran v zahodni kulturi. Ne vera v Boga je postala del kulturnega prostora v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, ko je revija *Time* na svoji naslovnici objavila osrednjo temo z naslovom "Ali je Bog mrtev?", ki je zelo jasno nakazala, da se začneja nova sekularna doba.

Kljub temu pa se zelo malo Američanov v javnosti razglasa za ateiste. Javnomenjske raziskave kažejo, da sta v Ameriki le 2 odstotka ateistov, medtem ko se k večji skupini t. i. "versko neopredeljenih" posameznikov prišteva kar 15 odstotkov Američanov. Ateisti objavljajo književna dela, pripravljajo seminarje, svoje poglede predstavljajo v množičnih medijih in svoja stališča ostro zastopajo v javnih razpravah. Ker se ateizem premočno pojavlja med intelektualnimi elitami, ateisti predvsem (ne pa izključno) nagovarjajo prav to družbeno skupino, ki ji pripadajo tudi sami.

Do sedaj. Vkrcajte se na letalo, udobno se namestite za polet in opazujte, kaj berejo preostali potniki. Ko pogledujete po letalu, boste opazili književna dela, v katerih se odražajo značilnosti neke popolnoma nove struje ateizma. Tako imenovani "novodobni ateisti" namreč pišejo knjižne uspešnice, ki jih ne berejo zgolj tisti, ki so tovrstna dela brali že v preteklosti. Književna dela, ki sta jih napisala Richard Dawkins in Christopher Hitchens, se namreč več tednov in mesecev pojavljajo na seznamu največjih knjiž-

nih uspešnic, ki ga objavlja ameriški časopis *New York Times*. Očitno je, da se na tem področju nekaj dogaja.

Pri novodobnem ateizmu ne gre zgolj za ateizem, ki se ponovno uveljavlja, ampak je to gibanje, ki resneje ogroža krščanstvo kot katerokoli dosedanje ateistično gibanje. Pri tem pa ne gre zgolj za drugačen način ponujanja ideje postmoderne dobi. Novodobni ateisti so na svojstven način evangeljsko goreči pri širjenju svojih idej, pri čemer so trdno prepričani v to, da bodo mnoge uspeli prepričati vanje. Menijo namreč, da je ateizem edini verodostojni svetovni nazor današnjega časa, medtem ko je vera v Boga naravnost nevarna – to je neka umetna tvorba preteklosti, ki je ne smemo več dopuščati, še manj pa spodbujati. Prepričani so, da jih znanost podpira v njihovem prizadevanju in da je prav znanstveno spoznanje edino verodostojno spoznanje, ki je primereno za današnji čas. Trdijo namreč, da je vera v Boga organizirana nevednost, da se zaradi verskih prepričanj pojavlja nasilje, in da ateizem osvobaja človeštvo. Osupli in ogorčeni so namreč nad dejstvom, da Američani zavračajo napovedi teoretikov sekularizacije, ki so elitam nekoč že zagotovili, da bo moderna doba s svojo neizprosno izkoreninila vero v Boga. Sedaj so ateisti svojim argumentom dodali še nekatere nove (in zelo pomembne). Tako ateizem predstavljajo kot neko privilegirano prepričanje, pri čemer dobro vedo, na kakšen način morajo promovirati svoje ideje. Vedo namreč, da morajo še posebej poskušati pritegniti mlade, zato so izoblikovali argumente, s katerimi se jim bodo lahko približali.



## Napad na teizem

Potem ko je novodobnemu ateizmu uspelo prodreti v kulturni prostor, se le-ta sedaj pojavlja kot močan izziv krščanstvu. Obstajajo štiri pomembne osebnosti, ki še posebej utelešajo značilnosti novodobnega ateističnega gibanja in ki bi jih pravzaprav lahko poimenovali kar "štirje apokaliptični jezdecii novodobnega ateizma" – to so Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris in Christopher Hitchens.

Če poleg vseh del, ki so jih objavili pravkar omenjeni avtorji, natančno preučimo še dela nekaterih drugih posameznikov, kot sta npr. Michael Onfray v Franciji in A. C. Grayling v Veliki Britaniji, lahko v njih prepoznamo osem lastnosti novodobnega ateizma – osem značilnosti, po katerih se novodobni ateizem razlikuje od svojih starejših oblik in zaradi katerih predstavlja izziv krščanski veri.

1) Novodobni ateizem se ponaša z neko novo, neverjetno neustrašnostjo, ki je pri njegovih starejših oblikah do sedaj še nismo zaznali. V starejših oblikah ateizma sta bila običajno prisotna nekakšno hrepenenje in celo nek tragičen občutek izgube. Bertrand Russell je namreč v svojem razvpitem delu *Why I Am Not a Christian* (*Zakaj nisem kristjan?* (op. prev.)) izrazil nekakšno obžalovanje oz. občutek, da se je izgubilo nekaj pomembnega.<sup>2</sup> Tovrstnega občutka izgube pa nikakor ni moč zaslediti v novodobnem ateizmu, ki si noče več domišljati, da se je izgubilo nekaj pomembnega; novodobni ateizem za ničemer ne žaluje, ampak proslavlja svoje uspehe! Novodobni ateisti celo sramotijo tiste, ki sicer trdijo, da verujejo v Boga, v resnici pa sploh ne verujejo vanj. Ker Daniel Dennett poudarja, da obstaja pomembna razlika med vero v Boga in vero v prepričanje samo, vsi štiri zgoraj omenjeni pisci upajo, da jim bo nekatere posameznike, ki verujejo zgolj v *prepričanje samo*, uspelo prepričati, da je vera v Boga nevarna, in da bodo le-ti potem v jav-

nosti začeli zastopati popolnoma nasprotno prepričanje kot prej. Novodobni ateisti z neko novo neustrašnostjo neposredno napadajo vse, kar prepoznajo kot navidezni teizem.

2) Novodobni ateisti odkrito in odločno zavračajo krščanskega svetopisemskega Boga. Ateisti iz dvajsetega stoletja so se ukvarjali s filozofskim konceptom nekakšnega nadnaravnega bitja oz. nekakšnega hudobnega Boga, ki ne preprečuje moralnega zla. Zagovorniki logičnega pozitivizma in tudi nekaterih poznejših oblik postmodernizma so menili, da je "bog" zgolj neka *ideja*, ki je ni mogoče dokazati. Novodobni ateisti pa zagovarjajo stališče, da že samo Sveto pismo *Boga* prikazuje tako, da njegovega obstoja ne moremo dokazati. Slednji priznavajo, da je svetopisemskega Boga mogoče dokaj dobro spoznati, saj le-ta (po besedah tistih, ki verujejo vanj) v Svetem pismu spregovori in se predstavi. Za razliko od ateistov iz dvajsetega stoletja, ki so iz protesta takoj po končanem obdobju holokavsta trdili, da ne verujejo v nobenega Boga, novodobni ateisti trdijo, da je v sodobnem času celo *zlo* verovati v Boga – v tistega Boga, ki je prikazan v Svetem pismu.

B. B. Wakefield je vztrajno zastopal mnenje, da mora svetopisemski Bog prevzeti odgovornost za svoje stvarstvo, če je res njegov Stvarnik. Če mora torej Bog prevzeti odgovornost za svoje stvarstvo, potem je odgovoren za *mnogo stvari*. Po mnenju novodobnih ateistov se med branjem Svetega pisma ni moč izogniti zaključku, da bo večina ljudi, ki so kdajkoli živeli na Zemlji, trpela večne peklenke muke. Novodobni ateisti trdijo, da je, po vseh merilih, tak Bog hudoben, zato so vsi, ki bi utegnili verjeti vanj, tudi sami hudobni. To je še posebej poudaril filozof David Lewis, ki je dolga leta predaval na ameriški univerzi Princeton. V eseju, ki je bil objavljen po njegovi smrti leta 2001, je doktor Lewis zapisal: "Zdi se, da so mnogi kristjani dobri ljudje; ljudje, ki jih lahko občudu-

jemo vsi, ki nismo kristjani. Sedaj pa zgolj zaradi poenostavitve predpostavimo, da npr. ti kristjani sprejmejo nekega Boga, ki je kriv božjega zla – tistega, ki povzroča neizmerne muke vsem, ki ga ne sprejmejo. Ne glede na to, kaj menimo o kristjanih, se vprašajmo sledeče: So torej tisti, ki sprejmejo krivca za božje zlo, tudi sami hudobni?”<sup>3</sup>

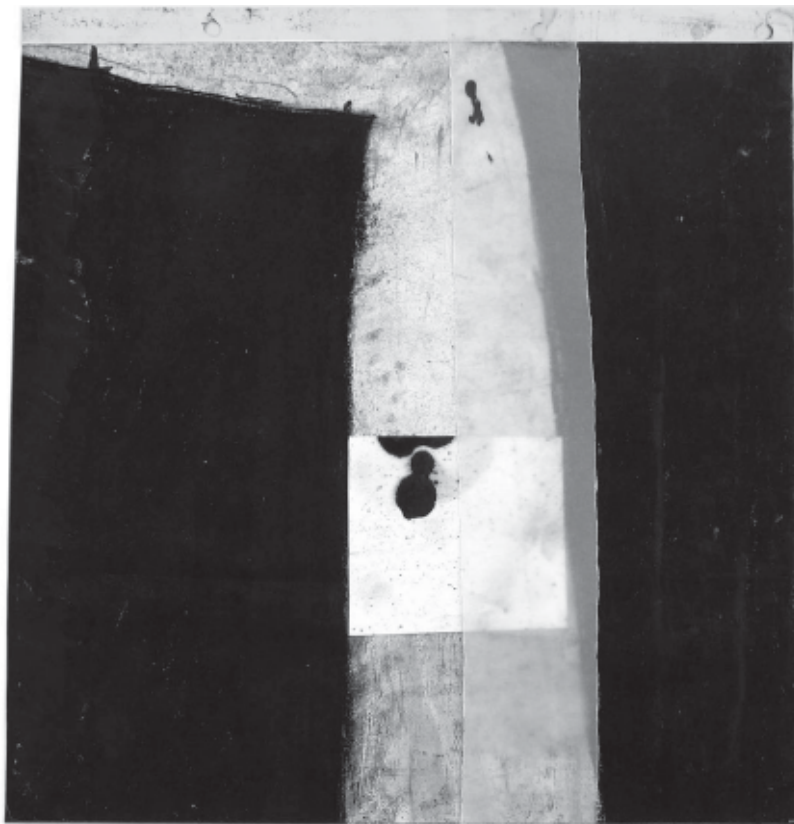
3) Novodobni ateisti odločno zavračajo Jezusa Kristusa. Tudi tega do sedaj nismo prav velikokrat zasledili (še posebej ne v tako intenzivni obliki). V preteklih obdobjih so se mnogi ateisti sklicevali celo na gnostike in Marciona in so trdili, da je v Stari zavezi predstavljen maščevalni Bog Stvarnik, medtem ko Nova zaveza prikazuje osvobajajočega, čudovitega, utelešenega, ljubečega, nežnega odrešenika, ki se daruje za druge – Jezusa. Novodobni ateisti se s tem nikakor ne strinjajo. Tako npr. Christopher Hitchens trdi, da je starozavezni Bog sicer pobil mnogo ljudi, vendar pa je Jezus, ki je prikazan v Knjigi razodetja, še mnogo bolj maščevalen kot Bog Stare zaveze. Po Hitchensonovem mnenju je Jezus tako nasilen, da se celo starozavezni Bog zdí kot pravi amater v primerjavi z njim.<sup>4</sup> Sam Harris še dodaja, da celo Jezus v štirih evangelijih trdno verjame v to, da gredo ljudje v pekel; v Evangeliju po Mateju celo prevzame odgovornost za vse, kar se je zgodilo v Stari zavezi, saj pravi: “ne bo prešla niti ena črka ali črtica postave” (Mt 5,18). Ker Jezus ni, kot želijo poudariti nekateri liberalni protestanti, nekakšno novo Božje obličje oz. nekaj, s čimer bi Bog lahko popravil slab ugled, ki si ga je pridobil, ga je potrebno zavriniti prav tako odločno kot maščevalnega Boga, ki je prikazan v Stari zavezi.

Richard Dawkins trdi, da se Jezusova hudobija predvsem kaže v njegovi politiki omejevanja.<sup>5</sup> Meni namreč, da vera resno ogroža sodobno družbo, saj po eni strani ustvarja skupino “verujočih”, po drugi pa skupino “neverujočih”, prav to pa je tisto, kar je zna-

čilno za politiko izključevanja. Tako na eni strani obstajajo tisti, ki verujejo, na drugi strani pa so tisti, ki vero zavračajo; zaradi tega se izoblikujejo določene ustaljene skupinske identitete, ki na koncu začno ogrožati družbo. Tako se na primer v Indiji nenehno pojavljajo konflikti med pripadniki hindujske religije in muslimani. Dawkins trdi, da se ta problem pojavlja pri vseh vrednostnih sistemih, ki na nek način posameznike omejujejo oz. izključujejo. Po mnenju novodobnih ateistov Jezus v tem pogledu ni prav nič boljši od drugih, saj v govorici, ki jo uporablja v štirih evangelijih, lahko zaznamo politiko izključevanja, ki so se je posluževali že starozavezni Izraelci. Ko Jezus govori o ljudstvu, ki mu pripada, ga razlikuje od drugih ljudstev, prav tako pa razločuje tudi med tistimi, ki verujejo vanj, in tistimi, ki vanj ne verujejo.

Ker se pojavlja razlikovanje med skupino “verujočih” in “neverujočih” in tudi zato, ker prihaja do zavračanja svetopisemskega teizma, lahko na koncu ugotovimo, da je celoten koncept monoteizma zelo problematičen. Stuart Hampshire, filozof z univerze Princeton, je trdil, da monoteizem resno ogroža človeštvo.<sup>6</sup> Podobno so menili tudi nekateri drugi pomembni intelektualci. Tako npr. romanopisec Gore Vidal trdi, da monoteisti verujejo v hudobnega “nebeškega boga”, ki jih poziva, naj v njegovem imenu opravljajo hudobna dejanja. Tu ne gre za nekakšno zavračanje banalne duhovnosti ali pa zgolj kodeksa religije iz viktorijskega obdobja. Tu gre dejansko za zavračanje teizma in monoteizma – za zavračanje določenih resnic o Troedinem Bogu, ki je prikazan v Svetem pismu.

4) Novodobni ateizem se pri svojih argumentih opira na znanost. Kar trije izmed štirih “apokaliptičnih jezdecev” so namreč poklicni znanstveniki, Hitchens pa prav tako trdi, da je tudi sam dobro poučen v znanosti.



Jožef Muhovič: *Umiritev Marije z Vstalim* (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, prešano oglje, črna kreda in kolaž na papirju, 36 x 34 cm.

Dennett, Dawkins in Harris so z vsem srcem predani znanosti in celo *scientizmu*. Vsi trije namreč verjamejo, da je s pomočjo znanosti v končni fazi zagotovo mogoče pojasniti vse, kar je moč pojasniti. Idejam naturalizma in materializma so predani tako popolnoma in neomajno, da se jim nikakor niso pripravljene odpovedati. To je morda najbolj opazno v raziskovalnem projektu, ki mu je Dennett posvetil svoje življenje, in s katerim bo poskušal na popolnoma fizičen način razložiti delovanje človekove zavesti. To pa je res velik izziv, saj bo Dennett v tem primeru na popolnoma materialističen način moral razložiti *vse, kar obstaja na svetu* – od materine ljubezni do otroka, do vzorcev vedenja na dr-

žavnih volitvah in, seveda, do vere v Boga. Dennett je prepričan, da je mogoče s pomočjo kemičnih spojin, ki medsebojno reagirajo v možganskih tkivih, razložiti prav vsako čustveno stanje, vsako posamezno odločitev in tudi vsako zavestno dejanje.

Novodobni ateisti trdijo, da znanost osvobaja in prinaša pravo spoznanje. Prav zato Richard Dawkins verjame, da se človeštvo lahko osvobodi in doživi *tisto pravo* spoznanje prav s pomočjo evolucijske znanosti. Daniel Dennett verjame, da je darvinizem tista univerzalna kislina, ki izniči vse drugo, tako da na koncu ne dopusti ničesar razen svoje vzročne razlage. Sam Harris je prepričan, da znanost človeštvu lahko prinese novo prihod-

nost, meni pa tudi, da prav kristjani ovirajo znanstveni napredek (kot so npr. raziskave na zarodnih matičnih celicah), zaradi katerega bi se lahko začelo to, novo obdobje v zgodovini človeštva. Vsi omenjeni posamezniki pravzaprav naravnost trepetajo pred dejstvom, da večina Američanov sploh ne verjame v evolucijo.

Eden izmed časnikarjev, ki veliko sodeluje v tovrstnih razpravah, je tudi Nicholas Kristof, ki piše članke za ameriški časopis *New York Times*. Kristof sicer ne prezira protestantov, čeprav je zelo jasno poudaril, da nasprotuje vsem "prezira vrednim" stališčem o javni politiki, ki jih le-ti zastopajo. Pred mnogo leti je namreč Kristof napisal rubriko, v kateri se je ne le začudil, ampak je tudi izrazil obžalovanje nad dejstvom, da je v Severni Ameriki več tistih, ki trdijo, da verujejo v Kristusovo deviško rojstvo, kot pa tistih, ki verujejo v evolucijo. Seveda v nadaljevanju članka omenjeni avtor poskuša ovreči deviško rojstvo Jezusa Kristusa in zatrjuje, da morajo vsi modri in razumni posamezniki sprejeti nauk o evoluciji.<sup>7</sup> Kljub vsemu pa novodobni ateisti nenehno in z velikim nezadovoljstvom ugotavljajo, da večina Američanov še vedno zavrača evolucijo.

5) Ena izmed novosti novodobnega ateizma je tudi v tem, da zavrača različne zmerne in liberalne oblike verovanj. Prav to pa je tisto, zaradi česar se lahko uresničijo pričakovanja njegovih pristašev. Za razliko od starejših oblik ateizma novodobni ateizem ne poskuša spodbujati različnih zmernih oblik teističnih verovanj. Teološki liberalizem si je v dvajsetem stoletju med drugim zadal pomembno nalogo, da bo krščanstvo poskušal ohraniti tako, da ga bo prilagodil novem kulturnemu duhu časa. Prav zato mu je nemudoma odvezel vse nadnaravne elemente, ki so bili prisotni v tradicionalnem krščanstvu (tj. čudeži, božje navdihnjenje, vstajenje). Pristaši sekularizacije so domnevali, da se bo

nato vse skupaj odvijalo v skladu z njihovimi pričakovanji, saj je celo ameriški časopis *Time* v drugi polovici šestdesetih let na naslovnici objavil zgodbo o smrti Boga,<sup>8</sup> zelo velike spremembe pa so se dogajale tudi znotraj najpomembnejših krščanskih cerkva.

Tako so npr. protestantski teologi iz različnih protestantskih denominacij drug za drugim pričeli sprejemati različne prilagodljivejše oblike teizma. Ker so ateisti in pristaši sekularizacije menili, da vse poteka v skladu z njihovimi pričakovanji, so tudi sami v javnosti zavzeto spodbujali te nove, zmernejše oblike krščanstva.

Vendar pa se to sedaj ne dogaja več, saj novodobni ateisti menijo, da zmernejše in liberalnejše oblike verskega prepričanja v družbi nič več ne predstavljajo nekega družbenega dobrega, ampak gre v tem primeru bolj za družbeno zlo. Čeprav se strinjajo s tem, da se pristaši zmernejših oblik krščanstva ne bodo z letali zaletavali v nebotičnike in da ne bodo poskušali nadzirati vašega spolnega življenja na način, ki bi ga verjetno pričakovali od evangeličanov, pa so tovrstni verniki po njihovem mnenju vseeno nevarni, saj ščitijo tiste, ki resnično "verujejo v Boga". Vera namreč prav zaradi teh kristjanov postaja družbeno bolj sprejemljiva vrednota. Novodobni ateisti ugotavljajo, da problema, s katerimi se soočajo, ne bodo mogli rešiti s pomočjo zmernih kristjanov, saj so prav slednji del problema samega. Ti kristjani sami morda menijo, da zato, ker so se prilagodili sodobnemu času, krščanstvo nima več take ostrine in da sistem vrednot, ki ga zastopajo, nič več ne ogroža družbe, vendar pa v resnici le ščitijo tiste "prave vernike" – fundamentaliste, ki zlahka ubežijo nadzoru, saj jih varujeta priljubljenost in strpnost zmernih kristjanov.

Zakaj pa je potem dobro, da vse to vemo? Vse naštetu nas namreč opozarja na to, da zmerni teizem ne vodi nikamor in da nikogar

ne navduši. Zanikanje svetopisemskega teizma je propadel intelektualni projekt, saj leta ne le zanika Boga, ki je prikazan v Svetem pismu, ampak tudi s pragmatičnega vidika ne doseže tistega, kar so od njega pričakovali njegovi zagovorniki. V novodobnem intelektualnem okolju namreč nekakšna prilagojena oblika teizma za predstavnike različnih kulturnih elit ni sprejemljiva nič bolj kot pa robustna svetopisemska vera.

6) Novodobni ateizem med drugim napada tudi strpnost. Mnogi novodobni ateisti namreč trdijo, da je ameriški poskus svobode izražanja preprosto preveč nevaren, saj zakonito dovoljuje določene vrste nevarnih vrednostnih sistemov, prav tako pa tudi ne prepozna varnih oz. nevarnih oblik religije. Sam Harris še posebej izrazito poudarja, da je sedaj nastopil čas, ko ne smemo več dovoljevati verske strpnosti, saj nas je poskus le-te preprosto stal preveč.<sup>9</sup>

7) Novodobni ateisti so se prav tako začeli spraševati o tem, ali imajo starši res pravico svojim otrokom vcepiti versko prepričanje, ki ga zastopajo; to naj bi bila namreč po njihovem mnenju (še posebej pa po mnenju Dawkinsa) oblika zlorabe otrok. To pa je res nevarna trditev, saj, gledano s političnega vidika, skorajda idealno zagovarja otrokove pravice in preprečuje ravnanje, ki bi utegnilo škodovati otroku. V današnjem času, ko se zaradi birokratske družbe in nadzora države postopoma izgubljata vlogi družine in staršev, bi kak levo usmerjeni (liberalni) pristaš sekularizma utegnil celo pomisliti, da je otroka morda mogoče opredeliti kot neko samostojno enoto. Takoj ko priznamo, da je otrok samostojno bitje, ki se o svojem prepričanju odloča neodvisno od svojih staršev, pa ni težko priti do zaključka, da gre v primeru, ko starši svojemu otroku poskušajo vcepiti svoje lastno versko prepričanje, za posebno obliko zlorabe otroka.

Podobno je na začetku dvajsetega stoletja trdil tudi John Dewey, ki je menil, da lahko Američani skupno demokratično kulturo izoblikujejo edinole tako, da potomce priseljencev ločijo od prepričanj, ki jim jih poskušajo vcepiti njihovi starši. S tem namenom so v vseh ameriških šolah uvedli poseben projekt, s katerim se je Dewey ukvarjal zelo predano, vendar pa ga (vsaj kolikor je meni znano) nikoli ni poimenoval zloraba otrok. Ta termin so v omenjenem kontekstu uporabljali edinole novodobni ateisti.

8) Nazadnje pa naj poudarim še to, da je po mnenju novodobnih ateistov vero potrebno izkoreniniti, če želimo ohraniti človekovo svobodo. Ker je za pristaše tovrstnega sekularizma prav svoboda tisto največje dobro, je kakršnokoli omejevanje le-te že samo po sebi napačno. Novodobni ateisti namreč trdijo, da se bo človeštvo lahko osvobodilo šele takrat, ko mu bo uspelo zrušiti moč in vpliv, ki ju uživata Bog in Cerkev. Torej tako kot pri vseh revolucionarnih gibanjih tudi tu obstaja nek moralni vzgib. Zagotovo pa ni nobenega dvoma o tem, da je novodobni ateizem *čisto pravo* revolucionarno gibanje.

### Argumenti v prid teizmu

Podoben pristop [kot ga zasledimo pri Alisteryu McGrathu, teologu iz Oxforda<sup>10</sup> (op. prev.)] je uporabil še eden izmed avtorjev, ki je Dawkinsa pogosto kritiziral v javnosti. To je Alvin Plantinga, ki je morda najbolj vpliven krščanski filozof sodobnega časa in je profesor filozofije na Univerzi Notre Dame. Najprej je dve desetletji predaval na fakulteti Calvin College, nato pa je začel poučevati na fakulteti, ki je del Univerze Notre Dame, kjer je usposobil generacijo krščanskih filozofov. Tako kot McGrath tudi Plantinga ne nasprotuje evolucijski teoriji kot taki, vendar pa trdi, da je Dawkins na absurden način ovrgel naturalizem. Plantinga je Dawkinsa ostro napadel v kritičnem eseju,

ki je bil leta 2007 objavljen v februarški izdaji *Books & Culture*.<sup>11</sup> V omenjenem eseju, v katerem poda svojo oceno Dawkinsovega dela *The God Delusion* (slo. prev. *Bog kot zablada*), Plantinga ne izbira besed, saj knjigo označi kot "oster protest zoper vero na splošno in še posebej zoper vero v Boga".<sup>12</sup> Po njegovem mnenju sta Richard Dawkins in Daniel Dennett sicer "tipična predstavnika sodobnega znanstvenega ateizma", vendar pa svojo kritiko naslovi na celotno gibanje.<sup>13</sup>

Tako kot McGrath tudi Plantinga ne le priznava, da Richard Dawkins slovi kot dober raziskovalec in pisec, ampak celo trdi, da je Dawkins "morda najbolj priljubljen pisec znanstvene literature" in da je "zelo nadarjen pisec".<sup>14</sup> Vendar pa kljub temu neomajno zagovarja dejstvo, da se Dawkins v svojem delu *The God Delusion* pravzaprav bolj malo posveča znanosti, ampak se predvsem ukvarja s filozofijo in teologijo, svoje delo pa "začini tudi z obilico družbene kritike, s katero obsoja vero in njene domnevno pogubne učinke".<sup>15</sup>

Plantinga je po eni strani miren univerzitetni profesor, ki ocenjuje delo nekega drugega univerzitetnega profesorja, ki je, morda le za kratek čas, izgubil občutek za akademsko uglajenost in učenost. Po drugi strani pa Dawkinsa kritizira zaradi "obilice žalitev, posmeha, norčevanja, jeze in ostrih besed", ki jih je moč zaslediti v njegovem delu *The God Delusion*,<sup>16</sup> drzne pa si celo izjaviti, da bi Dawkins nekoč utegnil zasloveti kot pisec kritičnih oglasov za politike.

Plantinga se v svoji kritiki predvsem osredotoči na dejstvo, da Dawkinsu ni uspelo dokazati, da vsaj v osnovi razume posamezna filozofska in teološka vprašanja, s katerimi se ukvarja teizem. Tako v nenavadno ostrem slogu zapiše: "*Morda bodo po vašem mnenju nekateri izmed njegovih kratkih filozofskih spisov v najboljšem primeru podobni tistim, ki jih pišejo dijaki ali študentje drugega letnika, vendar pa bi, če bi to trdili, tem dijakom oz. stu-*

*dentom delali krivico; dejstvo je (če pri tem odstejemo umetno zviševanje ocen), da bi mnogi izmed njegovih argumentov dobili negativno oceno pri predmetu filozofija, ki ga poslušajo omenjeni dijaki oz. študentje.*"<sup>17</sup> Plantinga priznava, da je bil med branjem Dawkinsovega dela tudi sam zelo besen, in skorajda izjavi, da je omenjeno delo premalo filozofsko poglobljeno in da se ga ne splača resneje preučevati. Ker pa se zaveda, da je Dawkinsovo delo v javnosti zelo pomembno, v nadaljevanju podrobneje preuči nekatere trditve omenjenega avtorja.

Plantinga se še posebej ukvarja z Dawkinsovo trditvijo, da Bog zagotovo ne obstaja, saj je, po Dawkinsovem mnenju, že sama ideja o obstoju Boga "zelo neverjetna". Dawkins vztrajno trdi, da je verjetnost Božjega obstoja resnično majhna, kajti, če je on res Bog, potem mora biti to zelo *kompleksno* bitje. V skladu z Dawkinsovim razumevanjem evolucijske teorije in njegovim naturalističnim pojmovanjem sveta je nekaj, kar je zelo kompleksno, tudi zelo malo verjetno. Plantinga, ki dobro razume tako filozofske kot tudi teološke vidike teizma, trdi, da je Dawkins v svoji izjavi naredil veliko kategorialno napako. Nobenega razloga namreč ni za to, da bi morali verjeti, da je Bog *kompleksen* na način, ki nam ga hoče vsiliti Dawkins. Res je, da po Dawkinsovem prepričanju v evoluciji ni prostora za nikakršen Božji načrt oz. za snovalca le-tega, vendar pa Plantinga kljub temu trdi, da Dawkins s svojo trditvijo zgolj privede naturalizem do absurdnega zaključka. Središče Plantingove kritike Dawkinsa pa je predvsem v tem:

*"Naj na začetku poudarim, da še zdaleč ni očitno, da je Bog kompleksen. Sedaj pa, zaradi argumenta samega predpostavimo, da Bog je kompleksen. Morda smo prepričani v to, da kolikor več neko bitje ve, toliko bolj je kompleksno; Bog, ki je vseveden, bi potemtakem moral biti zelo kompleksno bitje. Morda to drži; toda*

*zakaj potem Dawkins meni, da iz tega sledi, da obstaja zelo majhna verjetnost za to, da Bog res obstaja? Če izhajamo iz materializma in njegovega pojmovanja o tem, da so vsi osnovni sestavni delci v našem vesolju pravzaprav osnovni fizikalni delci, potem bi bil obstoj bitja, ki veliko ve, dejansko le malo verjeten – toda, kako bi se potem ti delci lahko razporedili tako, da bi iz njih nastalo bitje, ki vse to ve? Seveda, mi nismo posledica materializma. Dawkins trdi, da obstaja zelo majhna verjetnost za obstoj teizma; toda zagovarjati to, izhajajoč iz premise materializma bi bila logično nedopustna napaka. Seveda je zelo malo verjetno, da obstaja oseba, kot je Bog, če je materializem resničen; pravzaprav ima materializem za logično posledico to, da oseba, kot je Bog, ne obstaja; toda, če bi trdili, da je teizem bolj malo verjetno zato, ker je materializem resničen, bi s tem očitno zagrešili zмотo krožnega sklepanja.*<sup>18</sup>

Na koncu Plantinga povsem pravilno prepozna, da je ključni problem prav Dawkinsov naturalizem. Ker namreč Dawkins brezpogojno in nekritično sprejema naturalistični pogled na svet, mu na koncu ne preostane nič drugega kot samo materializem. Dejstvo, da mu pri tem primanjkuje intelektualne ponižnosti, pa se odraža v tem, da preprosto predpostavlja, da je prepričanje, ki ga zastopa on, edini možni oziroma verodostojni nazor, ki lahko obvelja v sodobnem času. Toda, kot pokaže Plantinga, je prav naturalizem tisti, ki na koncu ovrže samega sebe:

“Izhajajoč iz teističnega stališča bi pričakovali, da bodo naše kognitivne sposobnosti (v večjem delu in z določenimi usposobljenostmi in opozorili) vredne zaupanja. Bog nas je ustvaril po svoji podobi in pomemben del te bogopodobnosti je v tem, da smo sposobni izoblikovati resnična prepričanja in si pridobiti znanje. Izhajajoč iz naturalizma pa lahko v to, da so naše kognitivne sposobnosti zanesljive (da ustvarjajo pretežno resnična prepričanja), v najboljšem primeru le pobož-

no upamo. Zagovornik naturalizma [je lahko precej upravičeno prepričan, da je nevrofiziološka podlaga ustvarjanja prepričanj nekaj prilagodljivega, toda iz tega ne sledi nič glede resničnosti prepričanj, ki se nanašajo na to nevrofiziologijo. Pravzaprav bi izhajajoč iz nevodene evolucije moral trditi, da zaupanje našim kognitivnim sposobnostim ni upravičeno.]<sup>19</sup> Zaradi nevodene evolucije je podobno kot je verjetno to, da živimo v nekakšnem sanjskem svetu, le verjetno tudi to, da lahko dejansko nekaj vemo o samem sebi in našem svetu.

[Če je temu res tako, ima naturalist razlog za zavrnitev naravne predpostavke, da so njegove kognitivne sposobnosti vredne zaupanja – in to je razlog, da naturalizem zavrnemo in ga ne upoštevamo več. (Primer takšne zavrnitve: Predpostavimo, da mi je nekdo nekoč rekel, da ste se rodili v Michiganu,<sup>20</sup> in jaz sem mu verjel; sedaj pa vprašam vas, in vi mi odgovorite, da ste se rodili v Braziliji. In to mi da razlog za zavrnitev mojega prepričanja, da ste bili rojeni v Michiganu.) In če ima naturalist razlog za zavrnitev tega prepričanja, potem ima tudi razlog za zavrnitev katerega koli drugega prepričanja, ki izhaja iz njegovih kognitivnih sposobnosti. To pa so seveda vsa njegova prepričanja – vključno z naturalizmom samim. Naturalizem ima torej razlog za zavrnitev naturalizma; naturalizem torej ovrže samega sebe in mu zaradi tega ni mogoče racionalno verjeti.]

*Jasno je, da je pri tem glavni problem prav Dawkinsov naturalizem in njegovo prepričanje, da ne obstaja nobena takšna oseba, kot je Bog ali kaj Bogu podobnega. To pa zato, ker je po prepričanju naturalizma evolucija nekaj nevodena. Splošen zaključek bi zato lahko bil, da ni mogoče racionalno sprejeti obeh, tako naturalizma kot evolucije; naturalizem je potemtakem v nasprotju z osrednjim naukom sodobne znanosti. Tisti, ki zagovarjajo podobno kot Dawkins, trdijo, da obstaja nasprotovanje med*

znanostjo in religijo, ker so prepričani, da obstaja konflikt med evolucijo in teizmom; resnica pa je pravzaprav taka, da obstaja nasprotovanje med znanostjo in naturalizmom, ne pa med znanostjo in vero v Boga.”<sup>21</sup>

Plantinga trdi, da Dawkinsovo delo in naturalizem, povezana z novim ateizmom, niti približno ne moreta ovreči vere v Boga in dokazati, da so teistična prepričanja napačna oz. zavajajoča. Pravzaprav je “naturalizem, ki se ga oklepa Dawkins ... in, ki sam po sebi ni nič kaj prijazen, s svojim pesimističnimi zaključki o ljudeh in o njihovem mestu v vesolju tisti, ki samega sebe spravi v težave. Nobenega razloga ni, da bi mu verjeli; obstaja pa odličen razlog za to, da ga zavrnamo.”<sup>22</sup>

Prevod: Brigita Retar

1. R. Albert Mohler Jr., *Atheism Remix: A Christian Confronts the New Atheists*, Crossway Books, 2008, 11-13, 39, 54-63, 77-83.
2. Bertrand Russell, *Why I am Not a Christian*, Girard, KS, Haldeman-Julius, 1929.
3. David Lewis, *Divine Evil, Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Louise M. Anthony (ur.), New York University Press, 2007, 238.
4. Hitchens, *God is Not Great*, 109-122.
5. Dawkins, *The God Delusion*, 293.
6. Stuart Hampshire, *Justice Is Conflict*, Princeton University Press, 2000, 51-75.
7. Nicholas Kristof, Believe it, or Not, *New York Times*, 15. avgust 2003.
8. Is God Dead (Je Bog mrtev? (op. prev.)), *Time*, 8. april 1966.
9. Harris, *Letter to a Christian Nation* (Pismo krščanskemu ljudstvu (op. prev.)), XII.
10. Alister McGrath je le dve leti pred izidom Dawkinsovega dela *The God Delusion* (slo. prev. *Bog kot zabloda*) izdal delo z naslovom *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (slov. *Zaton ateizma: Vzpon in padec nevere v sodobnem svetu* (op. prev.)), (New York, Doubleday, 2004). Leta 2007 pa je McGrath kot neposreden odgovor na Dawkinsovo delo izdal še delo *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (slov. *Dawkinsova zabloda?: Ateistični fundamentalizem in zanikanje Božjega* (op. prev.)) (Downers Grove, IL, InterVarsity, 2007). Poleg tega je McGrath izdal še delo *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life* (Dawkinsov Bog; Izvor, kulturni pomen in smisel življenja (op. prev.)) (Oxford, Blackwell, 2007).
11. Alvin Plantinga, *The Dawkins Confusion*, V: *Books & Culture*, februar 2007, <http://www.christianity.today.com/bc/2007/002/1.21.html>.
12. Prav tam, 1.
13. Prav tam.
14. Prav tam.
15. Prav tam.
16. Prav tam.
17. Prav tam, 1-2.
18. Prav tam, 4.
19. Teksta v oglasem oklepaju ni v Mohlerjevem besedilu, je pa v Plantingovem originalnem članku (op. prev.).
20. Ime države v ZDA (op. prev.).
21. Alvin Plantinga, *The Dawkins Confusion*, 7-8.
22. Prav tam, 8.



# Herbert McCabe o dobrem življenju, etiki in iskanju sreče

Članek predstavi etiško misel filozofa in teologa Herberta McCabea (1926-2001), posebej z ozirom na njegovo knjigo *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče*, katere prevod smo nedavno dobili tudi pri nas. Najprej je nanašanih nekaj podatkov o McCabeovem življenju in delu. Sledi predstavitev osnovnih značilnosti njegove etiške misli. V drugem delu se članek ukvarja z odnosom med McCabeovimi izhodišči v etiški misli, etiko kreposti in stališčem t. i. situacijske etike, ki mu je McCabe nasprotoval.

## I. McCabeovo življenje in delo<sup>1</sup>

John Ignatius (Herbert) McCabe se je rodil 2. avgusta 1926 v Middlesbroughu v Veliki Britaniji. Leta 1944 je odšel na Univerzo v Manchester študirat kemijo, a je nazadnje diplomiral iz filozofije. Po diplomi je leta 1949 zaprosil za vstop v dominikanski red, kamor so ga sprejeli in kjer je prevzel redovniško ime Herbert. Leta 1955 je bil posvečen v duhovnika. Sprva je deloval v Newcastlu, kasneje v Manchestru. Postal je priljubljen učitelj, posebej so ga zanimala zlasti vprašanja miru in pravičnosti (bil je med drugim vnet nasprotnik vojne v Vietnamu). V svoji teologiji je sledil Tomažu Akvinskemu, in sicer na način, da je želel pokazati, kako lahko z njegovo mislijo odgovorimo na marsikateri izziv sedanjega časa ter jo postavimo v središče sodobne razprave. V letu 1964 ga je dominikanski red poslal v Cambridge, da bi tam pomagal vzpostaviti nov mesečnik z naslovom *New Blackfriars*, ki se je posvečal predvsem temam iz teologije in filozofije.<sup>2</sup>

Po dveh letih urednikovanja so ga pri reviji odstavili z mesta urednika, ker je v uvodniku v časopis napadel svojega prijatelja, Charlesa Davisa, ki je javno izstopil iz Katoliške cerkve in se odrekel duhovništvu, ker naj bi bila Cerkev "preprosto pokvarjena". McCabe je v uvodniku zapisal, da je slednje morda res, ampak da to še ni dober ali zadosten razlog, da bi jo človek zapustil. Za tri leta je bil odstranjen z mesta urednika in ko so ga leta 1970 ponovno imenovali za urednika te revije, je v svojem izjemno prodornem in neposrednem slogu prvi uvodnik pričel z besedami "Kakor sem želel povedati, a sem bil na tako čuden način prekinjen ...". Vsi ti dogodki so močno odmevali tudi v javnosti, sprožili so številne polemike in razprave ter postali znani kot t. i. "McCabeova afera". V tem času je McCabe pogosto obiskoval Irsko in tam tudi bival ter ponovno odkril svoje irske korenine. Nekaj let kasneje je tudi prevzel irsko državljanstvo.

Dolgo je pri dominikancih na univerzi v Oxfordu (Blackfriars) tudi predaval in v tem obdobju objavil štiri knjige. Prva, z naslovom *Novo stvarjenje: Študija o zakramentih (The New Creation, a Study of the Sacraments)*, je izšla leta 1964. Leta 1968 je izšla knjiga *Zakon, ljubezen in jezik (Law, Love and Language)*, ki obravnava osrednjost odnosov in jezika za moralnost. Obe knjigi temeljita na njegovih izjemno pronicljivih in pogosto tudi duhovitih predavanjih ter pridigah, ki jih je z veliko vnemo pripravljaval in naslavljal na svoje občinstvo. Nato je leta 1986 izšla še knjiga *Nauk Katoliške cerkve: Kratek katekizem (The*

*Teaching of the Catholic Church, a Short Catechism*) in zatem leto kasneje (1987) še zbirka njegovih člankov oz. esejev z naslovom *Bog je pomemben* (*God Matters*). Stanley Hauerwas je o knjigi *Zakon, ljubezen in jezik* (knjiga je v Ameriki izšla leta 1969 z naslovom *Zakaj pri etiki sploh gre?* (*What Is Ethics All About?*)), dejal, da je to ena izmed najpomembnejših knjig o etiki in teologiji v dvajsetem stoletju nasploh (Hauerwas 2005, 291).

Dva izjemno pomembna vpliva na McCabeovo filozofijo in teologijo sta bila Tomaž Akvinski in Ludwig Wittgenstein. Prvemu je bil McCabe glede poglavitnih idej in stališč povsem zvest, vseeno pa je njegovo misel posodobil v smislu, da jo je naredil za sogovornico (in to izjemno prepričljivo) drugim sodobnim stališčem na polju filozofije in posebej etike. Kot bomo videli v nadaljevanju, je vpliv Wittgensteina in njegove misli viden predvsem v osrednji vlogi jezika, kakor jo razume McCabe, tudi ko gre za moralnost. Jezik je razumljen kot nekakšen most med temeljno organsko plastjo človeka kot živega organizma in milostjo, ki je vezana na Boga.

McCabe je pogosto tudi kritiziral Cerkev, a nikoli na način odvrnitve od nje. Bil je izjemen mojster besede in še boljši mojster misli. Njegove ideje so prodorne, jedrnate in prepričljive. Mnogi so ga označili bolj za misleca kakor pa učenjaka. To vsekakor velja za njegovo pisanje, nikakor pa to ne pomeni, da se za jedrnatimi, prodornimi in pogosto zelo polemičnimi besedami ne skriva zelo obširno učenjaško bogastvo. Bil je izjemen sogovornik, jasen in premišljen v besedah, in še bolj izjemen nasprotnik v razpravi, kjer je znal pobiti še tako dober nasprotnikov argument, v kolikor se ni strinjal z njim. S svojim delom in duhom je vplival na celo generacijo mislecev, ki mu priznavajo, da je nanje imel izjemno velik vpliv. Med njimi najdemo filozofe, teologe, literarne kritike in pesnike; npr. slovita imena, kot so Alasdair

MacIntyre, Stanley Hauerwas, Terry Eagleton, Anthony Kenny, Peter Serracino Ingloft in Seamus Heaney.

Leta 1989 je McCabe prejel najvišje priznanje dominikanskega reda, tj. naziv *Sacrae Theologiae Magister* (S.T.M.), kar je ustrezno neke vrste nazivu častnega doktorata, ki ga podelijo le najzaslužnejšim in najprodornejšim učenjakom. Umrli je v Oxfordu 28. junija 2001 v štiriinšesdesetem letu starosti.

Po smrti so izšle še tri njegove knjige, ki jih je urednik Brian Davies uredil na podlagi njegove zapuščine neobjavljenega gradiva. Leta 2002 je tako izšla knjiga *Bog je še vedno pomemben* (*God Still Matters*), leto kasneje pa še knjiga *Bog, Kristus in mi* (*God, Christ and Us*). Leta 2005 je izšla knjiga *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče* (*The Good Life: Ethics and the Pursuit of Happiness*), ki smo jo v slovenskem prevodu dobili leta 2008.

## II. McCabeova etiška misel: O dobrem življenju

Izhodišče McCabeove etiške misli je v tem, da razume moralno vrednotenje kot racionalno oz. razumno dejavnost. Ko moralno hvalimo in grajamo npr. sebe ali druge oz. posamezna dejanja ali nagnjena, gre pri tem za razumno, na razlogih utemeljeno dejavnost, ki je sama lahko primerna oz. pravilna ali pa pretirana in neprimerna. V to dejavnost smo v našem življenju običajno vpeti in preučevanje etike ni nujni pogoj zanjo. Podobno preučevanje slovnice našega jezika ni nujni pogoj za to, da govorimo bolj ali manj slovnično pravilno oz. znamo prepoznati pravilno tvorjene stavke na eni in napake na drugi strani. Vseeno pa nas lahko tako etika kot preučevanje slovnice poučita in razsvetlita glede posameznih moralnih sodb oz. jezikovnih oblik.

V tem smislu moralnega vrednotenja kot razumnega početja McCabe ostro nasprotuje emotivizmu kot stališču, da so naše moral-

ne sodbe zgolj izraz čustev oz. naših narančnosti do predmetov teh sodb ter so s tega vidika podobne vzklikom navdušenja oz. veselja ali zgražanja oz. besa.<sup>3</sup> McCabe tej teoriji očita predvsem to, da na koncu koncev ne zmore razumno pojasniti moralnih presoj in jih zvede zgolj na osebna mnenja, o katerih razumna razprava ni mogoča oz. prepričevanje o (ne)pravilnosti njih ne more biti plodno.

McCabe zato pričinja iz izhodišča, da "je primerno hvaliti tista dejanja in nagnjenja, ki vodijo k človekovemu zadovoljstvu, ki obsega srečo, in ki takšno zadovoljstvo konstituirajo" (McCabe 2008, 19). Enako izhodišče nahajamo tudi v etiški misli Aristotela in Tomaža Akvinskega. Temeljna moralna pojma sta tako človekova srečnost in dobro življenje. Moralna načela in pravila imajo šele drugotno vlogo. McCabe namreč srečnost in dobro življenje razume kot dejavnost in ne zgolj kot golo izkušnjo. Sreča kot izkušnja je po drugi strani sicer osrednji pojem utilitarizma, ki npr. pritrjuje hvaljenju tistih dejanj, ki imajo najboljše možne posledice, ki jih lahko npr. opredelimo v okvirih največje sreče za največje število ljudi ali s presežkom ugodja nad bolečino. Toda sreča ne sme biti samo posledica krepstnega dejanja, takšno dejanje jo mora konstituirati.

Najlažje lahko to razliko v pogledih na srečnost ponazorimo z naslednjim primerom, ki ga uporabi tudi McCabe, njegov avtor pa je Robert Nozick. Zamislimo si, da nam nekdo ponudi napravo oz. komoro, ki lahko za nas simulira zunanji svet in v nas samih ustvari izkušnjo, ki je z vidika prve osebe povsem enaka kot izkušnja, utemeljena v dejanskem svetu. V tej komori si lahko odvrtno "program življenja", ki ga lahko poljubno izberemo po svoji želji in ki nam lahko npr. simulira izkušnjo vrhunskega umetnika, športnika, znanstvenika, svetovnega popotnika ali kakšno drugo zaželeno življenje. Z vidika izkuš-

nje je naše notranje življenje enako polno in enako bogato, kakor če bi vse to bilo res. Bi se pustili priključiti na takšno napravo oz. vstopili v komoro, če bi bil hkrati ob tem postavljen tudi pogoj, da boste morali ostati priključeni do konca vašega življenja? Tisti ljudje, ki na to vprašanje odgovorijo nikalno, razumejo vrednost srečnosti in dobrega življenja kot dejavnosti in ne zgolj kot izkušnje. "Naprava za izkušnje bi vam lahko omogočila izkušnjo, da pišete sijajen roman ali premagujete nevarnost ali ste izjemen kirurg. Toda, v resnici ne bi naredili ničesar in ko bi vam možgani dokončno razpadli, bi o vas rekli, da v resnici niste nikoli živeli." (McCabe 2008, 62)

Hkrati je McCabeova etika nasprotna tudi vsem tistim moralnim teorijam, ki v izhodišče moralnosti postavljajo moralna načela in pravila. Običajno takšne teorije pričenjajo s spiskom moralnih načel, iz katerega lahko izvedemo, katerih dejanj se moramo izogibati in jih grajati ter katera dejanja moramo izvrševati oz. jih hvaliti. Vendar takšni "zakoni" ne morejo biti temeljni; so pomemben, celo ključen gradnik moralnosti, vendar ne morejo biti postavljeni na prvo mesto, kjer je zasledovanje dobrega življenja in dobrega skupnosti. Zakoni so zgolj v vlogi doseganja tega dobrega.

McCabe se tudi takoj na začetku spopade z enim izmed najbolj zahtevnih vprašanj, ki ga lahko zastavimo vsaki etiki kreposti<sup>4</sup>, kakršna je med drugimi tudi njegova. Kritiki takšnih teorij jih ponavadi obtožijo, da se zgolj vrtijo v blodnem krogu. Npr. če se vprašamo, katera dejanja so krepstna oz. vrla, potem moramo odgovoriti, da so to dejanja, ki bi jih (v podobni situaciji) pač storil vrl človek. Toda, kako naj sedaj vemo, da je ta človek vrl, če po vrlosti šele vprašujemo? V podoben krog zaidemo, če vprašamo, kaj pravzaprav je sreča. Ali smo glede sreče lahko zaslepljeni oz. v zmoti? Kaj pomeni zares živeti "življenje, ki se poda člo-

veškemu bitju” oz. dobro življenje? Zagovorniki etike kreposti ponavadi na tem mestu za odgovor napotujejo na dobre ljudi. Toda kdo so ti ljudje in kako jih prepoznati? To so ljudje, ki glede sreče gotovo niso zaslepljeni in živijo življenje, ki se poda človeškemu bitju. Krog je spet sklenjen.

Vendar se človek pravzaprav nikoli ne nahaja v takšnem moralnem vakuumu, iz katerega bi moral vstopiti v ta domnevni blodni krog. Pri učenju oz. gojenju vrline sta ključni skupnost in tradicija, v katerih se že nahajamo, ter tako ponujata določeno predrazumevanje dobrega, kreposti in srečnega življenja. Ko enkrat vstopim v ta krog spraševanja o krepostih, srečnosti in življenju, ki se poda človeškemu bitju, pa lahko do tradicije in skup-

nosti zavzamem tudi kritičen odnos. To je lahko tudi temelj za moralni napredek. Blodni krog, ki ga očitajo etiki kreposti, tako pri McCabeu ni blodni, temveč hermenevtični krog. Vseeno pa ostajata še dve pomembni vprašanji, na kateri je potrebno odgovoriti. Prvo je, ali obstaja objektivni odgovor na vprašanje “Kakšno je torej življenje, ki se poda človeškemu bitju?”. Drugo pa je vprašanje, ali obstaja zgolj ene vrsta takšnega življenja. Prvo vprašanje meri na relativizem, ki bi lahko spodjedal predlagano etiko kreposti, ker bi bile vse izbire enako dobre, v kolikor bi jih neka skupnost in tradicija utemeljevali. Drugo vprašanje pa meri na moralni pluralizem, tj. na obstoj več enako primernih načinov doseganja srečnosti oz. dobrega.



Jožef Muhovič: **Pred pasijonom** (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akril in kolaž na papirju, 25 x 25 cm.

Pr eden odgovori na prvo vprašanje, poskuša McCabe najti vzroke za priljubljenost emotivizma, tj. zgoraj omenjenega stališča, da so moralne sodbe zgolj izraz naših čustev in naravnosti ter povsem subjektivne. McCabe je že pokazal, kako je takšno stališče v nasprotju z našimi intuicijami o moralnosti in našimi zdravorazumskimi prepričanji o njej. Toda, zakaj je tako globoko zakoreninjeno v sodobni moralni misli? Eden izmed poglobitnih razlogov za sprejemanje emotivizma je t. i. Humeovo načelo, da iz tega, kar je, ne moremo izpeljati tega, kar naj bi bilo. Svet kot tak je brez vsake vrednosti oz. vrednostnih določil. Dejanja, naravnosti, stanja stvari idr. so brez moralne vrednosti; slednjo šele ljudje sami projicirajo nanje. McCabe filozofom očita, da se tega načela oprijemajo kot dogme, čeprav ni dobrih razlogov zanj. Na področju moralnosti namreč ne nahajamo globoke vrzeli med "je" in "naj". Pogosto namreč našo sodbo, da je določena stvar dobra, zadostno utemeljimo ravno s sklicevanjem na, kaj ta stvar je. Npr. za izbrano dejanje lahko rečemo, da je bilo moralno pravilno, ker je predstavljalo pomoč osebi v stiski; za drugo pa, da je bilo moralno napačno, ker smo drugi osebi s tem povzročili bolečino ali ker ni bilo pravično.

McCabe prehod preko te navidezne vrzeli ponazori tudi s primerom umetnostnega drsanja. Sam pravi, da nikoli prej ni bil navdušenec nad tem športom in je ponavadi preklopil na drug televizijski kanal, če je nanj naletel. Potem je nekega dne ujel del nastopa plesnega para in prepoznal, kako izvajata neverjetno lepe like in sijajno drsata skupaj. Od tega trenutka dalje je začel bolj pozorno spremljati drsanje in njegov prijatelj, ki je drsanje mnogo bolj poznal, mu je razlagal težavnost posameznih likov in njihovo pravilno izvedbo. V tem primeru je McCabe uporabljal zgolj vrednostne izraze (ta ali oni lik mu je bil lep ipd.), medtem ko je njegov prija-

telj kazal na opisne značilnosti drsalcev in drsanja. In vmes ni bilo nobene vrzeli med opisom drsanja in sodbo, da je A dober drsalec oz. da gre za dobro drsanje. Dobra drsalka oz. dober drsalec sta bila torej tista, ki sta kar najbolj izpopolnjeno počela to, kar je naloga oz. vloga drsalcev. Ali ne bi mogli podobno trditi tudi za moralnost? Vprašanje, ali je A dober človek oz. ali živi življenje, ki se poda človeškemu bitju, je torej povezano z odgovorom na vprašanja, kaj je vloga, naloga oz. funkcija človeka. In pri tem ne sprašujemo, kakšna je npr. vloga človeka kot očeta ali kot matere, ali vloga kot tesarja, uradnika ali učitelja. Zanima nas vloga oz. funkcija človeka kot človeka.

Individualističen odgovor bi na tem mestu bil, da je človek v temelju posameznik, ki nima vnaprej določene vloge oz. naloge. To so med drugimi npr. trdili eksistencialisti, ki so človekov obstoj postavljali pred njegovo bistvo. Človek najprej zgolj *je* in šele preko svojih izbir in odnosov z drugimi si izbere svojo vlogo. (Spet, tukaj ne govorimo npr. o izbiri starševstva ali poklica, temveč vloge človeka kot človeka.) Nameni stvari in vloge ljudi so po tem pogledu vedno človeški izdelki. Neindividualističen odgovor, ki ga zagovarja tudi McCabe, pa po drugi strani zagovarja, da je človek že bitje s funkcijo. Biti človek pomeni namreč biti del družbe oz. skupnosti drugih človeških bitij. Človek je bitje skupnosti. *"Drugače povedano "dober človek" je opisen izraz prav tako kot "dober učitelj". In to trdim, ker trdim, da je vsak nujno političen. Razlog za to, da biti človek nujno pomeni imeti določene naloge, ki jih je treba opravljati, in vloge, ki jih je treba igrati (to je mogoče početi dobro ali slabo), je ta, da biti človek pomeni biti del družbe drugih človeških bitij."* (McCabe 2008, 39). Članstvo v skupnosti torej konstituira funkcijo človeka kot človeka in glede na opravljanje te funkcije lahko človeka presojava kot dobrega ali sla-

bega oz. presojava njegova dejanja kot pravična ali napačna.

Skupnost je vzpostavljena na temelju jezika in svojstvene racionalnosti, ki predstavlja način bivanja v skupnosti. Sprejemanje "racionalnih" odločitev ima tako smisel šele znotraj določene skupnosti. Človek ne more preprosto izstopiti iz tega, lahko pa se znotraj skupnosti razvija in jo preoblikuje. Tako je posameznik način, kako se skupnost zgodovinsko razvija. Kreposti oz. vrline so tako težnje posameznika po vključevanju v skupnost, v kateri nato razvija svojevrstne jezikovne, simbolne in racionalne odnose. Dobro človeško bitje je tako bitje, ki se dobro vključuje v skupnost v zgoraj omenjenem smislu. Znan je torej odgovor na prvo postavljeno vprašanje, ali obstaja objektiven odgovor na vprašanje o življenju, ki se poda človeškemu bitju.

Preostane še vprašanje po množtvu različnih možnih odgovorov. Spet moramo izhajati iz skupnosti, in sicer iz konkretne skupnosti. Ne obstaja namreč nič takšnega kot skupnost človeških bitij na splošno; ne obstaja samo ena politična skupnost. In ker tako ni ene same skupnosti, gre vedno za lokalno skupnost v najbolj pristnem pomenu te besede; skupnost določeno s tradicijo, življenjskim okoljem, zgodovino, specifičnim jezikom, simboli in kulturo. In ker obstaja več raznolikih skupnosti, nahajamo tudi več raznolikih načinov, kako biti dober človek in zasledovati srečno življenje. Pravičnost npr. terja v eni skupnosti drugačno ravnanje, kakor bi ga v drugi. Nahajamo torej pluralizem poti doseganja dobrega življenja.

Kako razumeti odnos med posameznikom in skupnostjo? *"Obstaja skupnost, ki ji pripadamo že samo zato, ker smo ljudje. To ni skupnost, katere člani bi postali prostovoljno, ni skupnost, ki bi jo mi konstituirali. To je skupnost, ki konstituira nas."* (McCabe 2008, 45). Odnos med posameznikom in skupnost-

jo je ključen za razumevanje vrline in dobrega življenja. Če se ozremo k živalim, lahko rečemo, da so določene s svojo biološko vrsto; so člani te ali one vrste v biološkem smislu. Slednja jih konstituira kot pripadnike te vrste npr. preko genskega zapisa ali načina vedenja. Skupnost ljudi pa ni zgolj takšna biološka vrsta. Gre tudi za jezikovno skupnost, ki se lahko ustvarjalno odziva na svojo konstituiranost. Ne gre torej za enostaven odnos med delom in celoto, kjer bi vsota delov predstavljal celoto, slednjo pa bi lahko brez preostanka spet razdelili na njene dele. Jezikovno skupnosti tvori tudi množstvo pomenov, ki jih posameznik kot član skupnosti ustvarja. Skupnost kot *polis* je torej tudi jezikovna skupnost in njej namen je, da lahko znotraj nje človeška bitja uspevajo in živijo dobro življenje. Bolj "zdrava" kot je skupnost, več krepostnih ljudi jo tvori in obratno.

Bistvo vrline oz. kreposti pa ni zgolj v delovanju v skladu z vrlino, temveč v tem, da so ljudje nagnjeni k takšnemu delovanju. Tako ni krepostna tista skupnost ljudi, v kateri bi bili njeni člani pravični, iskreni in darežljivi zgolj zaradi neke nagrade, ki se jim obeta, časti, ki bi jo jim zaradi tega drugi izkazovali, ali zaradi strahu pred kaznijo, ki bi jih lahko doletela. Šele ko se ljudje sami po sebi nagibajo k takšnemu delovanju, so pridobili ustrezne kreposti oz. vrline. McCabe to ponazori z naslednjo analogijo. Ko otroka učimo brati, bo sprva najbrž to počel zaradi tega, ker želi ustreči staršem ali pa učitelju in ker ima to zanj neke dobre posledice, npr. nagrado. Zato se bo lahko kdaj tudi zgolj pretvarjal, da bere ali se trudi brati. Toda ko z učenjem napredujemo, običajno otrok v branju odkrije nove dimenzije – preko njega lahko vstopa v številne domišljjske svetove in drugo. Tako bo odkril neko notranjo in neodnosno vrednost branja. Nobenega smisla ne bo več videl v pretvarjanju. Podobno je z moralno vrlino. Najprej delujemo dobro,

ker npr. želimo ustreči staršem ali družbi, kasneje pa moramo v krepostih odkriti njihovo notranjo vrednost ter si želeči biti osebe, ki ravnajo vrlo.

V vsem tem se skriva tudi odgovor na vprašanje, čemu biti moralen, npr. čemu biti pravičen, kakor je to v antiki zastavil Trazimah. Razlog je lahko zgolj v pravičnem delovanju samemu. Niti z govorjenjem niti z grožnjami kazni ali s pranjem možganom ne moremo ljudi narediti krepostne oz. pravične, kajti bistvo kreposti je ravno v izkustvu in dejavnosti, ki temelji na notranji vrednosti kreposti. Moralna vzgoja mora tako meriti na to, da pokaže, kako s krepostjo lahko postanemo bolj izpopolnjena in odlična oseba, s čimer bomo imeli tudi več možnosti in priložnosti za dobro življenje v skupnosti. Kot človeška bitja tako potrebujemo vrline, da bi lahko uspešno sodelovali v dejavnostih oz. praksah kot pomembnih sodelovalnih človekovih dejavnostih, kot so npr. ustvarjanje in vzdrževanje družine, ukvarjanje z umetnostjo, poklicno delo in podobno. Med te vrline sodijo npr. pravičnost, srčnost, zvestoba, vzdržnost in vztrajnost. Namerno negovanje teh vrlin je tako potrebno za gojenje omenjenih praks in pristno srečno življenje, ki ne bo zgolj posledica naprave za izkušnjo sreče, ki smo jo opisali zgoraj. McCabe torej zagovarja, da *“sta posedovanje vrlin (tako moralnih kot intelektualnih) ter intenzivnost in način njihovega udejanjenja ključna momenta v procesu razvoja polisa. Le na ta način lahko namreč kot člani družbe gradimo razmerja, ki bodo usmerjena v izgrajevanje skupnega dobrega ter v okviru katerih bo slehernemu posamezniku omogočeno svobodno definiranje lastnega pojmovanja dobrega življenja in posledično tudi njegovo aktivno doseganje.”* (žumer 2008, 113).

Na koncu te predstavitve McCabeove etike so bomo dotaknili še razmerja med pojmi organizma, jezika in milosti. Vsi trije pojmi na svoj način in na različnih ravneh od-

govarjajo na vprašanje, kaj pomeni biti živ. McCabe sledi Akvinskemu, ko pravi, da pomeni biti živ (kot organizem), biti “avtomobil”. Pri organizmu so njegovi organi kot sestavni deli na poseben način povezani z organizmom kot celoto. Se njeni funkcionalni deli, kar pomeni, da jih prvotno moramo razumeti prav v odnosu do te celote. Prav v prostoru med deli, npr. organi organizma, in celoto organizma je odprt prostor, kjer se ustvarja pomen. *“Čutila določene živali so nekaj, kar ji omogoča, da njen svet zanjo postane smiseln. Oblike in strukture sveta okrog nje se prenesejo v kompleksne biološke strukture živalskega telesa in za to žival postanejo pomeni.”* (McCabe 2008, 75). Podoben prostor za ustvarjanje pomena se pri človeku odpre z jezikom. Človek namreč ni vpet samo v biološko, gensko in evolucijsko strukturo, ampak ima tudi jezik na način, kot ga živali nimajo. Biti živ kot človek in ne zgolj kot žival, pomeni imeti jezik. Prav vpetost v jezikovno skupnost nam omogoča, da se do skupnosti kritično in ustvarjalno odzivamo (prim. Žumer 2008, 111). Pri človeku tako govorimo, da lahko ravna z razlogom oz. namenom ter se od svojega ravnanja tudi vzdrži. Zato je za človeško žival posebno, da ima svojo avtobiografijo, svojo življenjsko zgodbo, ko jo lahko pove sama in o sebi. *“Človekova svoboda, ki je vidik človekovega mišljenja, je odvisna od pripadnosti jezikovni skupnosti, svetu simbolov in jezikovnih pomenov (v nasprotju s čutnimi), ki so značilni za človeško žival, oziroma, bolje rečeno, ta pripadnost svobodo konstituira. Konstituira je to, da smo ljudje liki v zgodbi, naši lastni zgodbi.”* (McCabe 2008, 81). Hkrati lahko tudi Boga poznamo le kot avtorja avtobiografije. Ne moremo ga videti, misliti ali doumeti neposredno. Srečamo ga v zgodbi sami, zato je potrebno Sveto pismo razumeti kot avtobiografijo Boga; pogoj za njeno razumevanje pa je ta, da pripadamo skupnosti ljudi od Boga.

## III. Situacijska etika in etika kreposti

V nadaljevanju bomo McCabeovo etiško misel primerjali s t. i. situacijsko etiko, katere prizadeven zagovornik je bil Joseph Fletcher in ki je vzniknila v šestdesetih letih prejšnjega stoletja. Nato bomo ob koncu izpostavili še nekaj podobnosti in razlik med McCabeom in drugimi avtorji etike kreposti, med katerimi bosta osrednjo vlogo odigrala Alasdair MacIntyre in Iris Murdoch.

Razprava o situacijski etiki je vzniknila v letu 1996, ko je izšla Fletcherjeva knjiga *Situacijska etika: Nova morala* ter je hitro postala zelo odmevna tudi v širši javnosti. Fletcher je namreč ponujal svež pogled na metode moralne misli in z njim nove odgovore na tradicionalne moralne probleme ter s tem razburkal javno razpravo. V osnovi situacijska etika ne predstavlja nekega novega etični sistema, temveč je v svojem jedru metoda moralnega presojanja in odločanja. Situacijska etika zavrača absolutna moralna načela in pravila (kakršna koli naj že bodo) in sprejema zgolj zapoved ljubezni, razumljene kot *agape*; slednja je osnova za moralne sodbe. V situaciji je moralno pravilno tisto dejanje, ki ustvari največ *“dobrobiti izhajajoče iz ljubezni do bližnjega za kar največje število bližnjih”* (Fletcher 1966, 95). Ob tem sicer tradicionalna moralna načela niso povsem postavljena ob stran, saj je v večini njih zbrana moralna modrost stoletij. Odražajo namreč (pogosto najbolj) ustrezen vzorec odzivov na vrste situacij, v katerih so se pred nami znašli že mnogi drugi. A ta načela imajo v situacijski etiki zgolj vlogo nekakšnih opornih pravil oz. napotil za to, kako naj delujemo, ki pa jih lahko v dani situaciji tudi postavimo ob stran, v kolikor se bi pokazalo, da bi delovanje v skladu z nekim pravilom ne bi služilo zapovedi ljubezni do bližnjega. Če vzamemo npr. primer laži, potem Fletcher odgovarja, da je moralna vrednost oz. dopust-

nost laži pač odvisna od celote situacije, v kateri se ta laž nahaja. Če moramo lagati, da bi ohranili neko pomembno skrivnost, potem je to moralno pravilno, če smo s tem sledili tudi zapovedi ljubezni. Ne gre za to, da bi laž bila sicer zla ali moralno napačna, toda v tem primeru opravičljiva. Preprosto je moralno pravilna, kajti govoriti moramo resnico v imenu ljubezni in ne v imenu resnice same,

S tem se situacijska etika na eni strani izogne stališču strogega legalizma, kakršnega srečamo npr. pri Kantu in kakršnega Fletcher pripisuje tudi veliki večini tradicije krščanske etike. Legalizem v omenjenem smislu je stališče, da moralni status dejanj, nagnjenj in stanj stvari določa zbir absolutnih moralnih pravil. Moralna presoja tako sestoji iz uporabe teh pravil za vsak konkreten primer, ki ga razvrstimo pod posamezno pravilo. Na drugi strani nahajamo stališče antinomializma, ko zavrača vsakršno vlogo moralnih načel in pravil. Pod to vrsto stališča nahajamo raznolika prepričanja o tem, zakaj so moralna načela odvečna. Eno od njih je to, da osebe posedujejo posebno moralno vednost, ki jih lahko kakor posebna vrste vesti oz. nekakšen moralni radar vodi od situacije do situacije. Na drugačnih temeljih svoj antinomializem gradijo eksistencialisti, od katerih Fletcher posebej izpostavi Sartra. Za Sartra je temeljno izkustvo nekoherence, nepovezanosti stvarnosti. V vsakem trenutku moralne izbire oz. odločitve ostanemo brez opravičil za nazaj in brez upravičenj za naprej. Gre torej za diskontinuiteto, nepovezanost ene situacije z drugo in torej za njihovo partikularnost, ki izključuje vsakršna absolutne moralna načela in pravila. Tako smo vsakič znova prepuščeni svoji izbiri oz. izumljanju moralnega odgovora na dano situacijo.

Fletcher s svojo situacijsko etiko poskuša najti srednjo pot med obema skrajnostnima, pri čemer pa se v dosti večjem loku ogne legalizmu kakor pa antinomializmu. Kot je



bilo omenjeno, situacijska etika zvede vlogo moralnih pravil na nekakšne opomnike, ki nas lahko opozarjajo na moralno pomembne vidike situacije, a jih moramo v konkretni situaciji v presoji povoziti, če zapoved ljubezni do bližnjega od nas terja drugačno ravnanje. Kakor pravi Pismo Rimljanom (Rim 13,8-10): *“Ne bodite nikomur dolžniki, razen če gre za medsebojno ljubezen; kdor namreč ljubi drugega, je izpolnil postavo. Kajti zapovedi Ne prešuštvuj! Ne ubijaj! Ne kradi! Ne poželi! pa tudi vse druge zapovedi so obsežene v besedi: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Ljubezen bližnjemu ne prizadeva hudega; ljubezen je torej izpolnitev postave.”* Moralna pravila nam lahko osvetlijo situacijo, ne morejo pa narekovati naše moralne presoje te situacije.

McCabe je s svojo etiško mislijo podoben situacijski etiki, v kolikor je tudi sam na poti do iskanja nekaterih novih odgovorov in pogledov na moralna vprašanja in moralne dileme sodobnega časa. Vseeno pa je nastopil proti tej etiki ter vztrajal, da imajo moralna načela in pravila pomembno vlogo v moralnosti, in sicer vlogo zakona kot nekakšne vrste moralnega okvira vse naše moralne presoje. Podrobneje proti situacijski etike naperi troje ugovorov (prim. Owens 2005a).

Prvič, ljubezen kot *agape* je tudi za McCabea pomemben pojem v moralnosti. Je zgodovinski in biografski, kar pomeni, da o ljubezni vedno nujno govorimo tudi iz določene osebne perspektive. Kaj je zame ljubezen in delovanje iz ljubezni? Zaradi te zgo-



Jožef Muhovič: Pietà (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akril in kolaž na papirju, 26 x 26 cm.

dovinskosti in biografskosti je ljubezen nejasen pojem. In moralnost ne more temeljiti zgolj na tem. Obstajajo namreč dejanja, ki nikdar ne morejo biti dejanja ljubezni, ne glede na situacijo, v kateri se nahajam. Npr. posilstvo ali kruto pretepanje otroka nikoli ne moreta biti dejanji ljubezni in posledično moralno pravilni. Ravno zato morajo moralna pravila odigrati vlogo v morali, in sicer gre za vlogo absolutnih prepovedi.

Drugič, problematičen je odnos med ljubeznijo na eni in ravnanjem oz. dejanjem na drugi strani. Če ni ničesar, kar bi vnaprej štel kot dejanje ljubezni, potem situacijska etika razume ljubezen kot nagnjenje k delovanju kot oddeljeno od delovanja oz. ravnanja samega, kakor se to kaže na zunaj. Ljubezen se tako razkrije zgolj kot neko notranje doživetje, ki lahko spremlja moje delovanje ali pa tudi ne. In če tako razumemo ljubezen, potem je ta le težka osrednji pojem morale. McCabe tukaj v sledi tomizma in Wittgensteina zavrača dualizem med nagnjenjem oz. motivom in dejanjem samim. Če to dvojje ni na nek način speto, potem bo težko prepoznati, če neko na zunaj vidno dejanje spremlja tudi ljubezen kot notranje nagnjenje.

Tretjič, situacijska etika ima težavo v tem, da ne pojasni v zadostni meri, kaj sploh misli s posamično situacijo. Kje sploh so meje situacije; kje se ena konča in druga prične? Fletcher je ponavadi imel v mislih precej omejeno pojmovanje situacije, kjer je ta zvedena na odnose z bližnjimi osebami. Toda moje ravnanje je vedno tudi ravnanje v določeni skupnosti ljudi in celo v človeštvu kot skupnosti vseh ljudi. Toda če sedaj na ta način razširimo pojmovanje situacije, potem postane zapoved ljubezni do bližnjega pravzaprav izjemno težka za presojo ter na nek način prazna.

McCabe v svoji etiški misli tako ne more pristati na popolno odsotnost "zakona", tj. moralnih načel in pravil, kakršno je najti v si-

tuacijski etiki, čeprav tudi etika kreposti moralnih načel in pravil ne vidi kot osrednjih in edino pomembnih za moralnost. Pri McCabeu imajo moralna načela in pravila predvsem vlogo določanja moralnih prepovedi, ki določajo sam okvir moralnega življenja. McCabe primerja odnos med moralnimi načeli in moralnimi krepostmi kot dispozicijami z igro nogometa. V etiki je prostor za moralna načela in pravila, kakor je pri nogometu prostor za sodnikovo piščalko, katere pisk označuje, da z igro nekaj ni bilo v redu.

*"Pri igri, kakršna je nogomet, morajo igralci upoštevati dve različni vrsti omejitve: igro morajo igrati dobro in ne smejo goljufati. Prva vrsta je povezana z dispozicijami (spretnostmi), druga pa z določenimi dejanji in pravili. Učenje dobrega igranja je enako pridobivanju vrline; goljufanje ne pomeni igrati slabo: pomeni sploh je ne igrati, poskušati postati zmagovalec z dejanjem, ki v resnici sploh ni del igre, ampak zavaja, in je analogno grehu."* (McCabe 2008, 98).

Če kršimo absolutna moralna načela, tako stopimo izven igre življenja oz. moralne igre ter je sploh ne igramo več. Moralna načela in pravila, kor npr. deset božjih zapovedi, tako določajo meje te igre. Znotraj teh mej pa preko kreposti človek zasleduje dobro življenje in bolj kot je izmojstren v teh vrlinah življenja v skupnosti, bolj bo njegovo življenje primerno človeškemu bitju in bolj bo sotvorilo dobro skupnosti. Hkrati pa poznavanje moralnih prepovedi še ne pomeni dobro igrati moralno igro, podobno kot podrobno poznavanje pravil nogometa še ne pomeni, da smo vsled tega tudi izjemni igralci. Pri poznavanju pravil gre za teoretično in ne za praktično inteligenco. Da pa bi igro znali dobro igrati, potrebujemo gojenje vrline kot neke vrste urjenje, ki nam bo prineslo boljši vpogled v same moralne situacije in hkrati izziv, kako se najbolje spopasti z njimi. Na ta način bo krepost izhajala iz globine nas samih.

## IV. Zaključek

McCabeova etika se tako z naslonitvijo na Aristotela in Akvinskega uvršča med ponoven vzpon vrlinske etike, ki se je zgodil v drugi polovici dvajsetega stoletja. Ta vzpon je bil v veliki meri tudi odziv na metaetiko in analizo moralnega jezika utemeljeno etiko, ki je skoraj povsem spregledovala moralno psihologijo. Gre za vračanje moralne psihologije nazaj znotraj obzorja pozornosti moralne filozofije in obuditev vrlinske etike, ki je cvetela predvsem v starogrški etiški misli in pravzaprav nikoli ugasnila znotraj krščanske tradicije. Avtorji, kot so MacIntyre, McCabe in Iris Murdoch, so etiko kreposti v britanskem oz. širšem anglosaškem področju zagovarjali nasproti nezadostni in osiromašeni razlagi človekove narave in vrednot, ki jih je ponujala sodobna akademska analitična filozofska tradicija. MacIntyre in McCabe sta v antiki vzor našla predvsem v Aristotelu, medtem ko je Murdochova bližje Platonovi etiški misli. Vsi trije pa nas nagovarjajo z izjemno močno mislijo in prepričljivimi argumenti ter ponujajo izjemno berljive spise.<sup>5</sup>

### Literatura

- Ayer, A. J. 2004. Etične sodbe so zgolj izraz čustev. *Filozofija na maturi*, let. 11, št. 1-2, 18-21.
- Fletcher, J. 1966. *Situation Ethics: The New Morality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Hauerwas, S. 2005. An unpublished foreword. *New Blackfriars*, let. 86, šte. 1003, 291-295.
- MacIntyre, A. 2006. *Odvisne racionalne živali*:

*zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.

- McCabe, H. 2008. *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče*. Ljubljana: Študentska založba.
- Murdoch, I. 2006. *Suverenost dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.
- Owens, R. L. 2005a. The theological ethics of Herbert McCabe, OP: A review essay. *Journal of Religious Ethics*, 33 (3), 571-592.
- Owens, R. L. 2005b. Why Herbert McCabe still matters: Don't talk nonsense. *Christian Century*, 25. januar, 2005, 20-25.
- Žalec, B. 2005. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žumer, J. 2008. MacIntyrejevo in McCabeovo pojmovanje razmerja med politiko in vrlino. *Tretji dan*, let. 37, šte. 9-10, 111-119.

1. Kot vir za oris McCabovega življenja so uporabljene osmrtnice, ki so bile objavljene v časopisih *The Independent* (25. julij 2001; <http://www.independent.co.uk/news/obituaries/fr-herbert-mccabe-729262.html>); *Telegraph* (<http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/1337953/Herbert-McCabe.html>); in *Guardian* (<http://www.guardian.co.uk/news/2001/jul/16/guardianobituaries.socialsciences>).
2. Revija *Blackfriars* je pravzaprav obstajala že od leta 1920, a ko so ji leta 1964 pridružili revijo *Life of the Spirit*, se je prenovila in preimenovala v *New Blackfriars*.
3. O osnovni predstavitvi takšne emotivistične teorije glej npr. Ayer 2004.
4. Za odličen in celovit prikaz etike kreposti glej Žalec 2005.
5. Ta spis je deloma nastal na podlagi razgovora o etiki kreposti, dobrem življenju in iskanju sreče, ki sem ga imel z dr. Bojan Žalcem in ki se je pred občinstvom odvil 19. novembra 2008 v knjigarni Mohorjeve družbe v Ljubljani. Ob tej priložnosti se dr. Bojanu Žalcu zahvaljujem za njegove komentarje in plodno razpravo o vsebini tega članka.

# Belo na belem

## Alina

Na glasbo Arva Pärta

*Belo na belem.*

*Tiho na tihem.*

*Kaj ti bo ogledalo,  
ko oslepiš  
navzoter?*

*Solze.*

*Solze.*

*Pokrajina brez vetra.*

*Reka brez vode.*

*Pesem brez molka.*

*Človek brez sebe.*

*Očesa.*

*Očesa,*

*s katerimi te gleda nevidno,*

*s katerimi vidiš*

*sled tišine v tišini.*

*Belo na belem.*

## Izdane oči

*Kot kri  
se nabira  
v ustih,  
kar je bilo.*

*Kot pesek  
zasipa  
telo  
nedosegljivi jutri.*

*Če ne moje besede,  
če ne moje telo,  
naj pričuje  
moja izdajalska  
moja nepomogljava  
tesnoba*

*o upepeljeni duši  
v teh zenicah.*

## Mah

*Z zelenjem drobnih zvezd  
obrasla  
temna usta  
govorijo tišino.*

*Val  
za  
valom  
mi plivka v obraz*

*nikoli sanjano življenje.*

### Jasmin

*Na desetine drobnih lun  
se razcveta to noč na vrtu.  
Fontana,  
ki se z vsem življenjem zažene vame,  
obstane v zraku  
in se razlije v noč svojega izvora.*

*Brez giba,  
brez besede  
se ugreznem vase.*

*Moj molk žari odznotraj,  
kot da se v brezdnu zrcali  
na desetine drobnih lun.*

### Jesen

*Odprta  
skrinja tišine.*

*U razmolčanih oblakih  
sije svet.*

## Jesenski javori

*Tudi to je cvetenje:  
ti rumeni in rdeči kriki  
v zamolkli čas.*

*Tudi te mokre rjave kosti  
blagoslavljajo  
mrz okrog sebe.*

*Zato, ker vedo.  
Zato, ker vedo.*

*Tudi v tem molčanju  
je veter:  
molčijo sinjino.*

*Tudi to je svetloba:  
jesenske sence duš  
cvetijo onstran oči.*

*Zato, ker vedo.  
Zato, ker vedo.*

## Šipek

*Kam kažeš?  
Komu?  
Zakaj?  
Ni si to, kar si:  
s konicami prstov, rdečih od sanj,  
kažeš ven.  
U grafitno septembrsko daljavo.  
Na svoje izgubljeno življenje.  
Tako božaš to, česar nimaš.  
Tako brezupna odsotnost  
jedka  
tvoj resnični obraz.*

## Robidje

*Tu so dozorele  
visoke poletne noči.  
Meso skrivnosti.  
In bel spomin.  
Da se vrneš.  
Da skozi toliko minljivosti  
stopaš z okusom krvi  
in temnim žarom vetra v mislih.*

*©, kaj vse drhti  
v vsakem tvojem koraku!*

## Leska

*U imenu česa  
si tu?*

*Od nikogar poslana,  
nikomur namenjena:  
v neslišnem jeziku ponovljivosti  
se pregibljejo tvoji listi.*

*Med njimi: bronasto zrcalo –*

*U imenu česa?*

*Druga dežela,  
drugo nebo:*

*moj  
negotovi,  
moj  
nepriklicni,  
moj  
edini*

*žareči jutri vsega.*



## Zanos

*U tvojih žilah veter,  
ki ga nisi dvignil sam -*

*Pod tvojim molkom brezno,  
ki ga nisi izkopal sam -*

*Na smrtni čistini -  
ti nad teboj  
nebo*

## Vrh

Za Franceta Pibernika ob 80-letnici

*Par smrek -  
in ničesar več  
pred tabo in za tabo.*

*Zmeraj daljnješi -  
Zmeraj bolj ti -*

*U vetru,  
ki vrtinči besede v nič.  
Ničesar več.  
Ničesar.*

*Zmeraj globlje  
v vedrini.*

## Meditacija

*“Pusti vse!”*  
*zakliče slap rdečega listja.*  
*In vsi ti nepopisni prelivi,*  
*od žalosti do izpolnitve!*  
*Ti skoki! Ti gejziri!*  
*Ta mirujoča razkošja*  
*in neskončne igre!*  
*In mehki plameni daljave,*  
*ki se rojevajo iz bolečine ...*  
*“Poj, onemeli!”*  
*ti kličejo.*  
*“Poj s pogledom!”*

## Resničnost

*Na hrbtni strani misli:*  
*te smreke, te zvezde.*  
*In mi: smrtno položeni*  
*med včeraj in jutri,*  
*njuna oblika in izbrisujoči se smisel.*  
*U protoplazmo zgneteno nebo.*  
*Ki diha v večerno meglo*  
*brez konca.*

# Nezastarljivo v artefaktnem svetu je zgolj podnapis pod "nezastarljivostjo Boga"

Pogovor z dr. Jožefom Muhovičem

*Dr. Jožef Muhovič je redni profesor za likovno teorijo na Akademiji za likovno umetnost (ALU). Leta 1977 je diplomiral na ALU na Oddelku za slikarstvo, 1980 je zaključil specialistični študij slikarstva pri prof. Janezu Berniku in leta 1982 specialistični študij grafike pri prof. Bogdanu Borčiču. Leta 1981 je magistriral in leta 1986 doktoriral na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Ukvarja se z likovno teorijo, filozofijo, slikarstvom, grafikom, risbo in oblikovanjem. Je član več svetovnih združenj. Razstavlja na samostojnih in skupinskih razstavah doma in v tujini. Profesor Jožef Muhovič je tudi član umetnostno-gradbenega sveta ljubljanske nadškofije in član Medškofijskega odbora za kulturo (MOK) pri Slovenski škofovski konferenci. Del našega pogovora je bil objavljen v tedniku Družina.*

*Če potegnete črto in pregledate bilanco – kje je današnja umetnost?*

Oprostite, ker bom kar direkten: čas, v katerem imajo retorike ofenzivnega futurološkega optimizma tako rekoč enako maloprodajno ceno kot nergaške retorike najslabšega sveta in najslabšega boga, po moje ni primeren za delanje bilanc. Če ne znamo "razločevati duhov", kako naj vemo, kam knjižiti stvari, ki so bolj težke kot tehtne, in kam tiste, ki so, nasprotno, bolj tehtne kot težke? Poleg tega: nihče od nas ne živi izven toka družbenih in umetnostnih dogajanj in zato nima možnosti, da bi nanj zrl s pregledne pano-

ramske perspektive. Vse, kar o toku lahko spoznamo, je povzročeno in zastrto z njegovimi razpenjenimi po-etičnimi in tehnoinformatičnimi valovi. Mislim, da si je za začetek treba predvsem priznati, da živimo v vznemirljivi in nezadovoljujoči dobi prav zato, ker je v njej ogromno stvari negotovih ali ne več prepričljivih. Ker se nam dozdeva, da vse potrebuje novo definicijo, ker ne vemo, ali je zamenjevanje tradicionalne etike poslušnosti in odrekanja z modernim kultom individualizma in množičnega hedonizma dejansko tako blagodejno, kot predpostavljamo, prihaja iz črne luknje negotovosti nad nas nenehno kaj nevarnega. Se pravi takega, kar vznemirja, kar terja odločitev in z odločitvijo tveganje. Kdor dolgo živi v takem stresnem stanju, se ne čudi, če se v njem ideologije razbremenjevanja in lahkoživosti z največjo lahkoto uveljavljajo na škodo poetik napora in resnosti. Žal se to danes ne kaže več le v simboličnem prostoru umetnosti, ampak v realnih, *hard* segmentih sodobne družbe, kot so bančništvo in javne finance, v katerih drug za drugim pokajo prenapihnjene baloni fiktivnega razbremenjevanja.

*Veliko govorimo, slišimo, pišemo, kam gre slovenska politika, kam gospodarstvo ... kam pa plove umetnostni segment slovenstva?*

Strinjam se, da veliko govorimo o tem, kam gre slovenska politika in kam gospodarstvo. Vendar o tem redko povemo kaj novega,

saj so smernice tovrstnega govorjenja tako rekoč javna skrivnost. Politika z novo vlado in s slabimi časi na grbi nujno bolje kot prejšnja potuje v boljše čase, enako predvidljivo je z ekonomijo, ki tudi že od nekdaj neutrudno roma proti novim in novim decimalkam gospodarske rasti. Za umetnost prihodnosti pa si želim, da bi ne bila tako vtirjena in predvidljiva: da bi, prvič, ne verjela, kako je edina možna os sveta, če povem s Petrom Sloterdijkom, v tem, da do nadaljnjega potrpimo v postmodernih dekoncentracijskih taboriščih kot obsojenci na zabavo, in da bi, drugič, iz zaloge svoje konstruktivne kondicije iztisnila intelektualno sproščenost in moč, celo pogum, da se z dobo sooči zares in ne implodira kar avtomatično med njene trenutne horizonte. V veri pač, da ljudje moderne dobe ne sklepamo povsem drugače kot naši predhodniki, ampak drugače, tako Sloterdijk, le pretiravamo.

*Kje torej vidite problematičnost oziroma krizo današnje umetnosti?*

Telegrafsko rečeno v treh točkah. Najprej v tem, da je bolj kritična kot konstruktivna. Se pravi, da forme lažje kontekstualizira in problematizira kot ustvarja. Drugič v tem, da v njenem kritičnem impulzu narašča nesorazmerje med tem, kar človek z umetnostjo želi kritizirati, in tem, kar bi bilo *treba* kritizirati. To nesorazmerje postaja postopoma tako veliko, da nobena miselna sposobnost in nobena oblikotvornost ne moreta več iti v korak s problematičnim, kar vodi po direktni poti v nesenzibilnost za problematično. Kjer namreč vse postane problematično, postane prejkoslej vse tudi nekako vseeno. In tretjič v tem, da jo prav ta ugrez v nesenzibilnost za stopnje problematičnega in njihovo urgentnost dela ... enostavno premalo problematično. Se pravi, preveč v soglasju s površinsko, premalo pa s kompleksno in globinsko dinamiko sveta. Posledica tega je, da

ima težave s porajanjem novih otvarjanj sveta, novih dramatičnih predočenj duhovnih nujnosti in oblikovnih adekvatnosti, v katerih bi se bilo nam, ljudem njenega časa mogoče zadrževati z verodostojnimi motivi.

*Naš prostor je bil dolgo nasilno zaprt, nepriznan kot kulturnen in zmožen kvalitetne umetniške ustvarjalnosti. Zdi se, da slovenskemu kulturnemu prostoru manjka duhovna alternativa ...*

S tezo, da je bil slovenski kulturni prostor v drugi jugoslovanski državi – predpostavljam, da je v vprašanju mišljen prvenstveno ta čas – nasilno zaprt, nepriznan kot kulturnen in zmožen kvalitetne umetniške ustvarjalnosti, se v Sloveniji iz različnih razlogov ne bi strinjalo mnogo ljudi. Eni zato, ker preteklost idealizirajo, drugi zato, ker jo vidijo v še bolj črnih barvah, tretji pa zato, ker menijo, da jih lahko zanima prihodnost brez povezave s preteklostjo. Takšno rezoniranje je v končni konsekvenci po mojem mnenju v vseh treh primerih napačno, toda na površinski ravni ga ni mogoče povsem ovreči, saj je del realnega življenja ljudi in očitno še vedno poraja frontalne napetosti, ki bi jih bilo najslabše pometati pod preprogo. Ne glede na to pa, kako mislimo in govorimo o času, po katerem sprašujete, mu po mojem mnenju s kulturnega zornega kota ne more manjkati nek težko ovrgljivi skupni imenovalec – namreč pečat določenega *dinamičnega avtizma*. Iz katerega so, kot se pač v avtizmu zgodi, mestoma izšle celo genialne stvari, ideološke mono-kulture pa niso mogle razkleniti. Mnenja sem, da imamo s preteklim časom še celo polnoletnost po njegovem izteku toliko opraviiti natančno zato, ker se ta avtistični ideološki skupni imenovalec svojemu teoretičnemu zanikanju še vedno tako uspešno postavlja po robu s praktičnim samodokazovanjem. Kar bodo lahko verjetno resetirale šele do ideologij preteklosti nonšalantne tehno-informatične generacije za nami.

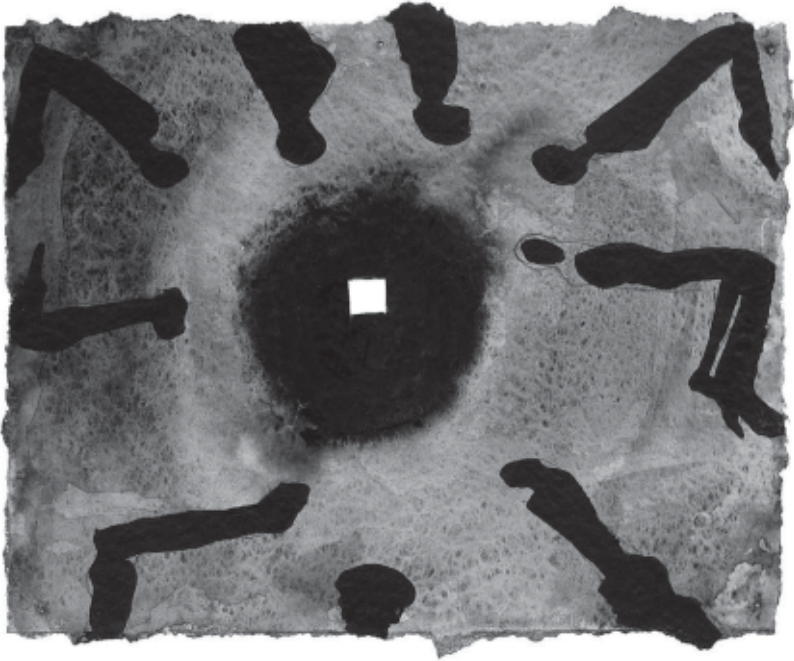
*Pa vseeno: kako razširiti ta slovenski kulturni prostor, ki mu "domnevno" nekaj manjka?*

Po moje tako, da se v prvi vrsti vprašamo, kam bi ga bilo treba razširiti, in da pri tem niti ne pomislimo na obliko kakšnega "alternativnega gibanja". Alternativna gibanja – še posebej samorazglašana – se mi na področju kulture in umetnosti zdijo sumljiva, ker se, kot kaže praksa, nikakor ne znajo otresti dveh preizkušenih skušnjav: skušnjave nekega netreznega, tercijskega razsvetljevanja in skušnjave, da bi ne bila več alternativna ... ampak mainstreamska. Vprašanje smeri razširjanja oziroma poglobljanja kulturnega prostora pa je po mojem mnenju dandanes ne le v Sloveniji ampak povsod po zahodnem svetu v neposredni zvezi s centralno neenačbo naše kulture, tj. z neenakostjo med novostjo in izvirstnostjo, o čemer je veliko pisal literarni teoretik George Steiner. Umetniška dela niso *nova*, kakor so nove novice, ki jih prinaša žurnalizem, ampak izvirstna, se pravi arhaična oziroma arhetipična, kot pove etimologija. Originalnost teh del, trdi Steiner, je v odnosu do novosti medijske novice v antitetičnem razmerju. Za množične medije je vsak predmet ali pojav interesanten le kot novica, ki je atraktivna in do te mere nazorna, da jo lahko konzumiramo do konca dneva, saj moramo biti jutri spet polni pričakovanja. V tržni ekonomiji je medijski diskurz strukturiran tako, da sledi pojavom le tako dolgo, dokler so novosti, te novosti pa potem po najkrajši poti zastara. Glede na to sta kultura in umetnost interesantni v popolnoma nasprotnem smislu. Njuno bistvo je stava na trajnost, na *nezastarljivost*. In preverljivo dejstvo je, da je ta stava – ker *ipso facto* postavlja pod vprašaj temeljno postmoderno sugestijo, da je to, kar je medijsko promovirano in samo s seboj zadovoljno, svetu in času tudi najbolj ustrezno – dandanes tako neskončno redko sprejeta. In še redkeje dobljena.

Smer se zdi torej na dlani: od novice k izvirstnosti, od podatkovnih baz k izvirstom, od zastarljivega k trajnemu, od atraktivnega k bistvenemu. Če je smiselna ali ne, možna ali utopična, pa ne bomo vedeli, dokler ne bomo imeli za vredno ponovno praktično stopiti vzdolž njenega kažipota.

*Kulturno življenje, ki zajema temeljno ustvarjalno moč iz krščanstva, je v naši družbi, še posebej pa v umetniški javnosti, še vedno pojmovano kot ideološko, konzervativno, ozko in obrobno dejstvo. Ali tako pojmovanje prepogosto prevzemamo tudi kristjani sami in se v kulturi omejujemo na tradicionalne preizkušene vzorce in nevtralni folklorizem, ki "izziva" le malokoga?*

Ko je filozof Karl Popper, ki je bil do religije, milo rečeno, skeptičen, razvijal svojo teorijo umetnosti, je kritiziral nezmožnost modernih umetnikov, da bi ljubili velike stvaritve preteklosti, mojstrovine človeštva. Ko so ga vprašali, na katere mojstrovine pravzaprav misli, je na svoje popolno presenečenje naštel sama dela sakralne in krščanske provenience: katedrale, Sikstinsko kapelo, Matejev pasijon, Mozartovo Veliko mašo, Beethovnovno Misso solemnis, Schubertovo Mašo v a-molu. Primer kaže, kakšen je akcijski radij pogosto slišanih počeznih ocen o konzervativizmu in inferiornosti krščanskega momenta v umetnosti, pa tudi, kako spontano do takih ocen pride. Krščanstvo je v umetnosti – pa ne le v preteklosti, ampak tudi v sedanosti, saj bi lahko Popper serijo mirno potegnil tudi do Chagala, Rothka, Messiaena in Tadaa Anda – nesporen inspirativni atraktor. O tem ni dvoma. Še najbolj prepričljiv razlog za to dejstvo najdem v izjavi pisatelja B. Pasternaka, ki pravi, da je krščanstvo pač vedno tam, kjer je življenje najbolj intenzivno. In umetnost je rada tam, kjer je življenje intenzivno. Tega pa ni potrebno narobe razumeti. Krščanstvo ne ustvarja umetnosti, ampak zbuja vero, in tudi velike, ne-



Jožef Muhovič: **Oznanilo pastirjem** (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akvarel in tuš na papirju, 29 x 36,5 cm.

zastarljive krščanske umetnosti, kot kaže realnost, ne ustvarijo vedno institucionalno verni kristjani in visoko religiozni umetniki. Zgleda, da evangeljska sintagma "duh veje, koder hoče" dejansko ni voda. Sam si sicer težko predstavljam, da bi Duh zavel skozi popolnega antireligiozneža, čeprav je po prevratni evangeljski logiki, izgleda, tudi to statistično možnost potrebno dopustiti, zlahka pa si predstavljam, da vera ni zadosten, sploh pa ne avtomatičen pogoj za ustvarjanje velike religiozne umetnosti. Če bi namreč ne bilo tako, bi bili po logičnem sklepu, vsaj tako si predstavljam, največji ustvarjalci religiozne umetnosti pač – svetniki.

*Torej ideološke ozkosti ne zaznate?*

V religiozni, krščanski umetnosti visokega ranga lahko vidi konzervativizem, ideološko ozkost in kulturno obrobnost samo nekdo, ki zgodovini interakcij med kultom in

kulturo ni pridržal niti plašča. To je eno. Drugo pa je, da v odnosu do umetnosti, kot korektno konstatirate, dandanašnji kristjani prav mazohistično radi zavzemamo defenzivne in defetistične pozicije. Še posebej v Sloveniji. Na tem mestu me ne mika pogrevati klišejev o objestnosti nabožnega kiča, ki mu nihče ne postavlja meja, o solzavem folklorizmu in vseh vrst provizorijih, ki mimo naše volje pripovedujejo, da je v sakralnem prostoru za Boga konec koncev vse dobro, če le pride od "čistega in preprostega srca". Bi pa povedanemu hotel dodati tole: staro in preizkušeno ni nujno nezastarljivo, in nezastarljivo v artefaktnem svetu je zgolj podnapis pod "nezastarljivostjo Boga". Med stari in preizkušenimi so nezastarljive, arhetipične stvaritve, ki s svojimi oblikami in vsebinami ustvarjajo navdihujoč notranji svet, v katerem se z dolžnostmi in bremenami "solzne doline" vendarle da živeti. In kadar imamo

privilegij, da smo z njimi v osebni stiki, to intenzivno občutimo. Vendar vse staro ni tega ranga. In četudi bi bilo, bi nam – iz korenin evangelija – še vedno odzvanjal apel po iskanju nezastarljivosti; po samostojnem iskanju nezastarljivega danes. Iz preprostega razloga: ker samostojno iskanje oblikuje iskalca in ker preteklost gotovo še ni našla vseh oblik nezastarljivosti, ki jih je “Bog pripravil tem, ki ga ljubijo”. Se motim, ko mislim, da lahko prav ta diskretni apel, tako v osebni življenju kot v umetnosti današnjega časa, požene temperaturo proti vrelišču?

*Razne kulture in subkulture, med njimi tudi sekte, ki se imajo za alternativo in nosilce kulturnega napredka v Sloveniji in se pojavljajo pod različnimi imeni, sicer dajejo vtis pluralnosti, v resnici pa gre za isti ludistični ali nihilistični skupni imenovalec, ki človeka zapira vase. Kako v našem slovenskem kulturnem prostoru povečati avtentično kulturno alternativo, ki bi presegala silnice avtodestrukcije in predvsem samozadostnosti?*

Zdi se mi, da sem na najbolj razbeljeno jedro tega vprašanja, tj. na to, kako v našem kulturnem prostoru “povečati avtentično kulturno alternativo” deloma že odgovoril, ko je tekla beseda o smeri poglobljanja kulturnega prostora in, pravkar, ko je bil govor o izzivu iskanja nezastarljivega. Verjamem, da jih bo precej, ki se z odgovorom te vrste ne bodo strinjali, precej, ki jih bo zjezila njegova tавтоloškost, in še več takih, ki me bodo pocukali za rokav in vprašali “kako se to naredi?”. Na to pričakovano vprašanje seveda nimam odgovora, kar je razvidno že iz vprašanja: če bi ga namreč imel, bi ne našel časa za odgovorjanje, ampak bi naredil, kar priporočam.

To, kar v zvezi s “povečevanjem avtentične kulturne alternative” v slovenskem kulturnem prostoru sedanosti lahko napravim z odgovorjanjem, pa je opozorilo na nek pozabljeni scenarij za “prekinjeni dialog med

krščanstvom in kulturo”. Globinska značilnost postmoderne kulture je po mojem mnenju dejstvo, da temelje in merila išče in najde v človeku. V nasprotju s tem pa religije, zlasti krščanstvo, do današnjih dni uporno vztrajajo pri iskanju temeljev delovanja in meril vrednotenja izven človeka, v tem, kar človeka presega. Religijsko stališče pri tem izhaja iz prastarega – a še vedno aktualnega – uvida, da tega sveta ni mogoče razumeti in zadovoljivo pojasniti iz njega samega, in da so nekatera vprašanja, ki transcendirajo človeški jaz, družbo in celo svet, neobhodna. Umetnostno in kulturno stališče pa zelo verjetno izhaja iz postmodernega izkustva, ki mu daje intonacijo in takt t. i. “breztemeljnost” postmodernega mišljenja in življenja.

*Kakšne so posledice te razlike?*

Če stvari skrajno poenostavim, je odgovor na dlani: z zatrjevanjem, da je temelj – ideal, merilo, vrednota – v človeku, ostaja človek sam v sebi. Z zatrjevanjem, da je temelj – ideal, merilo, vrednota – izven človeka, pa je človek, po Chestertonu, poklican k temu, da samega sebe preseže. Ugotovim lahko, da umetnost in kultura z zatrjevanjem, da sta temelj in merilo v človeku, dejansko ostajata zaprti “sami vase” in da se pod pokrovom te emancipacije danes počutita čedalje bolj utesnjeno, kot bi ne mogli razviti svojih potencialov. Ugotovim pa lahko tudi, da je krščanstvo z zatrjevanjem, da je temelj in merilo vsega izven človeka, res zagledano v drugega (občestvo) in v radikalno Drugost (Boga), vendar mu danes v praktičnem pogledu le s težavo uspeva vzdrževati prepričljivo prisotnost in občutenje, tj. čutno nazornost te drugosti in tega Drugega v življenju ljudi. In ko to ugotovim: se ne ponuja tu sama od sebe neka izmenjava? Bi sodobna umetnost ne mogla pomagati sodobnemu krščanstvu pri prepričljivejši čutni prisotnosti Drugega v življenju, in sodobno krščanstvo, bi s svojim transcendentalnim Polom privlač-

nosti, ki se po eni strani nahaja v prostoru-času, po drugi pa mu uhaja, ne moglo navdušiti sodobne umetnosti, da bi od znotraj prebila okop svojega larpurlartističnega avtizma?

*Ali se vam zdi v umetnosti normalna zastopanost tematik (količinsko in problemsko), ki izhajajo iz nedavnega totalitarnega obdobja?*

Vprašanje je na pogled videti epizodno, a bi si glede na to, da je mogoče dokazati, da se v Sloveniji odnos do totalitarnega obdobja še vedno izgubljen išče v bermudskem trikotniku med simpatijo, antipatijo in frivolnostjo, zaslužilo resno obravnavo, za katero pa na tem mestu ni ne znanja ne prostora. Zato zgolj anekdotični namig. Ob nekem simpoziju sem se po Ljubljani sprehal s pomembnim avstrijskim filozofom. Njegovo pozornost so pritegnili grafiti s Titovo podobo in mladci, ki so na majicah nosili partijski simbol srpa in kladiva. To se mu je zdelo očarljivo in zdravo znamenje duhovne klime v Sloveniji. Ko sem ga povprašal, če tudi v Avstriji videva grafite s Hitlerjevo podobo in mladce s kljukastimi križi na majicah, je presenečeno in malo nejevoljno odgovoril, da seveda ne, saj je to pri njih prepovedano. Vidite, sem rekel, pri nas pa Titove slike in partijski simboli niso prepovedani. Že, že, je povzel, a morate upoštevati dejstvo, da Tito ni dal pobiti niti približno toliko ljudi kot Hitler. Koliko pa bi jih moral, da bi ga tretirali enako? Moje vprašanje je neprijetno obviselo med nama.

*Umetniki pogosto povedo, da je na področju kulture veliko izločanja in zamolčevanja. Določeni trendi si pridobijo oblast, samo nekateri krogi umetnikov imajo dostop do elitnih galerij, do nagrad, do finančne podpore ... Kdo to vodi: lobiji, poznanstva, ideološka pripadnost?*

Mislím, da vse tri komponente po malem. Če se da tudi v spevnem akordičnem soglasju. Vzrok za to pa je neobstoj normalnega umet-

nostnega trga in umetnostnega sistema, deficit naročil in odkupov, predvsem pa centraliziran ter politično kontroliran sistem proračunskega subvencioniranja v kulturi.

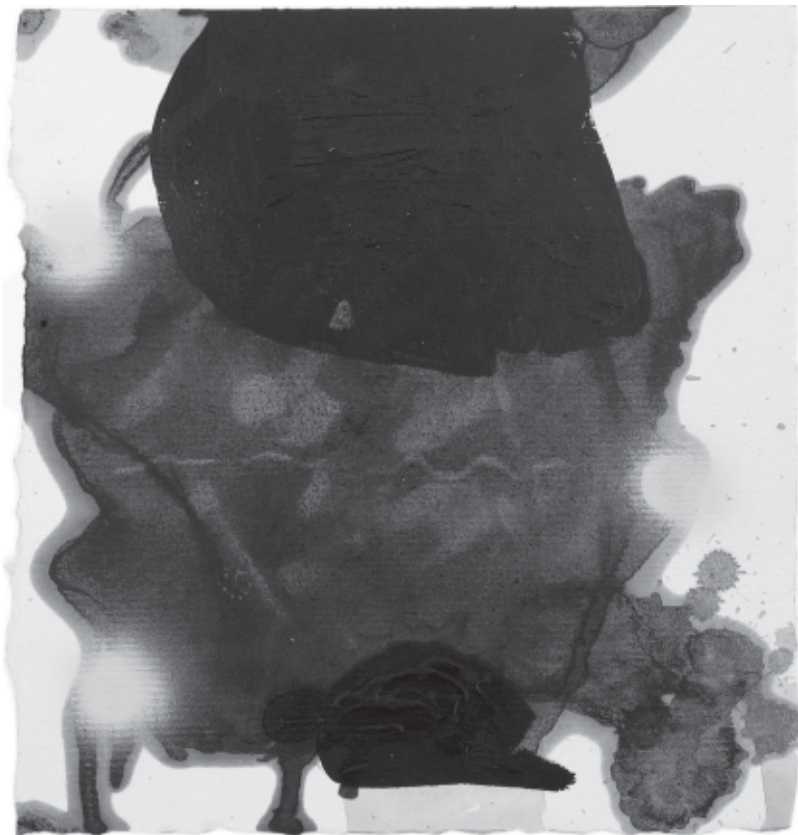
*Poplava psevdoumetnosti, ki hoče predvsem ugajati in zabavati, je tako vsepričujoča, da se o njej enostavno ni mogoče kar naprej vrednostno izrekati. Kje so razlogi, da ne gojimo dovolj umetnostne kritike, da premalo zavzemamo stališča, s katerimi bi lahko vnašali v kulturo več pozitivnih kriterijev, pripomogli k razločevanju in jo s tem bogatili? Preprosto vprašano: zakaj smo tako nekritični?*

Vprašanje je izjemno kompleksno, a ima razmeroma preprosto jedro: kjer ni kriterijev, ni kritike. In če je danes ni, če vlada nekritičnost, to kaže samo na očiten manko kriterijev. Še posebej operativnih. Pa ne le v krščanski sferi, ampak tudi v profesionalni. Umetnostna kritika je, vsaj na likovnem področju in v Sloveniji, dandanes tako rekoč v zadnjih zdihljajih, in to kljub temu, da lahko načini konciznega govorjenja o umetnosti, kot piše kolega Harry Lehmann v nedavno izdani razpravi *Deset tez o umetnostni kritiki*, umetnost naknadno spreminjajo in v pomembnem pogledu kompleksificirajo njen inovacijski potencial. Pa tudi orientacijski potencial recipienta, ki se srečuje s poplavo dogodkov, ki se mu predstavljajo kot umetnost.

*Jeseni 2008 ste bili kustos odmevne razstave Slika/Painting v organizaciji Društva likovnih umetnikov Ljubljane (Galerija Kresija), kjer ste želeli javnosti, kot ste dejali, "na nazoren način pokazati, kaj se je – če se je sploh kaj – dogajalo s tradicionalno slikarsko sliko v času njenega eksodusa na obrobje kulturnih zanimanj". Kakšne "rezultate" je pokazala razstava? Je tradicionalna likovna govorica danes še sposobna nagovoriti sodobnega človeka?*

Odkar je anticiklon sodobne elektronske tehnologije v kulturo zanesel možnosti izjem-





Jožef Muhovič: O Marijini smrti - prvi prizor (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akril, asfalt in lak na papirju, 25 x 25 cm.

no hitrega in fleksibilnega operiranja z digitaliziranimi podobami – pomislimo pri tem samo na priročne kamere na naših mobilnikih -, se je tradicionalna, “slikarska” slika pomaknila na obrobje zanimanj. Naenkrat se je zazdelo, da s svojo oblikotvorno počasnostjo in svojim rokodelskim artritismom ne sodi več k viziji sodobnega sveta, ampak kvečjemu v dom za ostarele. Večino tradicionalno njenih podobotvornih in reprezentativnih funkcij so prevzeli konkurenčni mediji, od fotografije preko videa in računalniško generirane podobe do različnih multimedijskih manifestacij ... Vendar se je razmeroma hitro tudi pokazalo, da obstaja majhna, a pomembna razlika med resničnostjo, ki ima svojo podobo, in med digitalizirano podobo, ki

praktično nima več “resničnosti”, med neposredno in posredovano izkušnjo, da obstaja razlika med pomenom in realno prisotnostjo nečesa. Odtlej se o klasični “slikarski sliki” znova govori in piše. Zdi se, kot da bi digitalizirani eri brez nje vendarle nekaj manjkalo. Ne nekaj velikega, vendar vsekakor nekaj, kar pogreša. Nenazadnje je to pokazal tudi nepričakovano velik odziv avtorjev, ki smo jih povabili na razstavo v Galerijo Kresija, odziv, ki ga znotraj prostorskih omejitev niti nismo mogli predstaviti, in ki po svoje dokazuje, da je tradicionalna slika še kar precej daleč od prognozirane smrti, ki ji je bila prerokovana. Mediji, kakršni so digitalizirane podobe, so namreč dobri nosilci pomena, pa slabi nosilci prezence, torej tega,

kar, enako kot mi, obstaja v resničnem svetu in lahko zato z njim vzpostavimo kompleksen in neposreden – telesni, čutni, emocionalni, duhovni – odnos, ne pa le odnosa “pomenjenja”. Naj to razložim s pomočjo neke zgodbe. – Ko sem še študiral na umetniški akademiji, mi je v akademski knjižnici prišla v roke revija *Artforum*. Ne spomnim se več leta, številke zvezka, ki sem ga imel v rokah, ne člankov v njem, le neka karikatura je do danes ostala v mojem spominu. Karikatura prikazuje obiskovalca med stenami velikega galerijskega prostora, na katerih visijo razstavljene t. i. abstraktne slike. Obiskovalec je zmeden spričo odsotnosti ikonografije in neprepoznavnosti vsebin in ob vsaki sliki obupano sprašuje: Kaj to predstavlja? Kaj to pomeni? Z litanijami spraševanj počasi napreduje od slike do slike ... dokler neki sliki nazadnje ne prekipi in z uperjenim prstom vanj ne zavrta ogorčenega vprašanja: *What do you represent?* Kaj pa ti predstavljaš?

*Pravijo, da je naš čas težka ura za sodobno umetnost, ker je težka ura za človekovo srce. Ali lahko iz likovne govorice razberemo znamenja časa?*

Nedvomno. Umetnost je v odnosu do časa prvovrsten “lakmusov papir”, čeprav nam njegova barva pogosto ni prav nič všeč. V umetnosti se to, kar se v življenjski praksi dejansko dogaja, pogosto pokaže prej in bolj radikalno kot v življenjskem izkustvu povprečnega človeka. Ker so umetniki praviloma nadpovprečno občutljivi za vplive svojega okolja, časa in družbe, so v svoji umetnosti sposobni zelo kmalu reagirati na v družbi sicer komaj zaznavne premike v ravnovesju med znanim in neznanim, med uveljavljenim in uveljavljajočim, med konzervativnim in razsvetljujočim, med tem, kar bi ljudje želeli “kritizirati”, in tem, kar bi bilo *treba* “kritizirati”. In to praviloma brez sprenevedanja in taktiziranja, tako, da nam ta “ne-ravno-

vesja”, da jih ne bi zgolj “razumeli”, ampak “občutili na lastni koži”, v vsej radikalnosti demonstrirajo. Ker inteligenca najprej ni teoretična postavka, ampak kvaliteta ravnanja, mora skozi didaktiko takih demonstracij, saj jih le tako “vzame zares”. Tudi v umetnosti našega časa. Še posebej radikalno tam, kjer zbuja ta umetnost največ nelagodja in zgražanja. Prepričan sem, da umetnost našega časa ni ekscentrična iz objestnosti, da ji metafizičnega obzorja ne manjka iz zabave, da nima težav s konstruktivnostjo iz zlobe, ampak da je taka, kakršna je, zato, ker je ekscentričen, brez metafizičnih horizontov in dekonstruktiven čas, ki ga živimo.

*Čas pa je v krizi – pomeni, da je tudi umetnost v krizi?*

Če rečem prozaično: umetnost je toliko trajna, kolikor je trajen njen nosilec, in toliko v krizi, kolikor so v krizi sistemi, o katerih govori, ker v njih živijo umetniki, ki jo ustvarjajo. Umetniki si za svoje delovanje ne morejo “najeti” idealnega ali nevtralnega okolja, iz katerega bi v svet pošiljali idealna in brezčasna sporočila. Živijo v duhovnozgodovinsko določenem času in zmorejo avtentično govoriti samo “skozi” ta čas. “Izmaknejo” se mu lahko samo toliko – in ravno to je v umetnosti najbolj cenjeno –, kolikor ga s “prečiščevanjem” njegove površinskosti, njegove prepotentnosti, njegove nebrzdanosti in nagnostnega življenja, njegove lakote trebuha in genitalij v smeri *bistvenega* preživijo.

*Včasih je umetnost opozarjala na bistveno v življenju, danes pa se zdi, kot da ločnice med pomembnim in nepomembnim sploh več ni ...*

Res je. V času izjemne podatkovne gostote človekovega vsakdanjika je težko “razločiti duhove”, pomembno od manj pomembnega in manj pomembno od nepomembnega. Še posebej, ker si mnogi družbeni sistemi, od ekonomije preko komerciale, medijev in po-

pularne kulture do politike naravnost priza-devajo, da bi nam za pomembno predstavili to, kar je v zvezi s "pomembnim za nas" v njihovem interesu. "Kupna moč" kapitala gre danes tako daleč, da je sposoben tudi neekonomske vrednosti – čast, prepričanje, talent, krepost, resnico – z močjo zapeljevanja povleči v posel. Svojo moč ta kapital izvaja nad tistimi, pri katerih so želje, potrebe in življenjski načrti dobili "kupljivo obliko", kot pravi filozof Peter Sloterdijk. "Vaja srečne smrti", kjer vse nepomembno odpade, nastopi danes praviloma šele takrat, ko ni več vaja. Na stran je postavljena tudi v umetnosti. Sicer pa: bi umetniki, ki bi danes opozarjali samo na bistveno, sploh koga nagovorili? Bi kdo opazil, da govorijo o bistvenem? Umetnik, ki želi danes govoriti o čemer koli, pa četudi je to le najpomembnejši surogat najpomembnejšega, mora najprej zbuditi pozornost. To pa je v času vsakovrstne prenasičenosti z dražljaji in hiposenzibiliziranega občinstva vse težja naloga.

*Od tod torej zbujanje pozornosti s provokacijo?*

Seveda. Vendar problem ni v provokaciji, ampak v tem, da zmanjkuje provokativnega, torej vrednot, katerih "prevrednotenje" bi bilo za publiko še izzivalno. Poleg tega ima provociranje v postmodernem miljeju še dodatno težavo: če bi hotelo biti globinsko, bi zahtevalo pozornost in čas. "Bratje Karamazovi" so na primer izjemna globinska provokacija subjekta – vendar za globinski izteg zahtevajo čas, bralčevo pozornost, voljo do poglobljanja, predznanje ... Vsega tega pa danes obupno primanjkuje. Umetnik publike s takimi karakteristikami praktično nikjer več ne najde.

*Zakaj umetniki za lastno promocijo z ekscesi napadajo tisto, kar je za mnoge ljudi najbolj sveto?*

Ekscesov ni, če ne napadeš nečesa, kar ima mnogo ali vsaj nekaj ljudi za zaresno, eksistencialno pomembno vrednoto. Napad na

nekaj, kar nihče ne brani, je entropija in nesmisel. Zato velja opaziti, da je napad na nekaj, kar povzroči eksces, najprej implicitno priznanje družbene avtoritete in suverenosti napadanega. In v tem pogledu ni naključje, da so dandanes ravno religiozne vrednote in Cerkev tarča mnogih napadov, tudi z umetniške strani. Vse je tako videti, kakor da so samo še vrednote in institucije te vrste danes suverene in avtoritativne, medtem ko so druge vrednote in institucije že "prevrednotene" in dekonstruirane do mere, ko jih še napadati ni več relevantno.

*Kako vi kot umetnik in hkrati kristjan reagirate recimo ob zmaličeni podobi brezjanske ali ptujskogorske Matere Božje, čemur smo bili priča v bližnji preteklosti?*

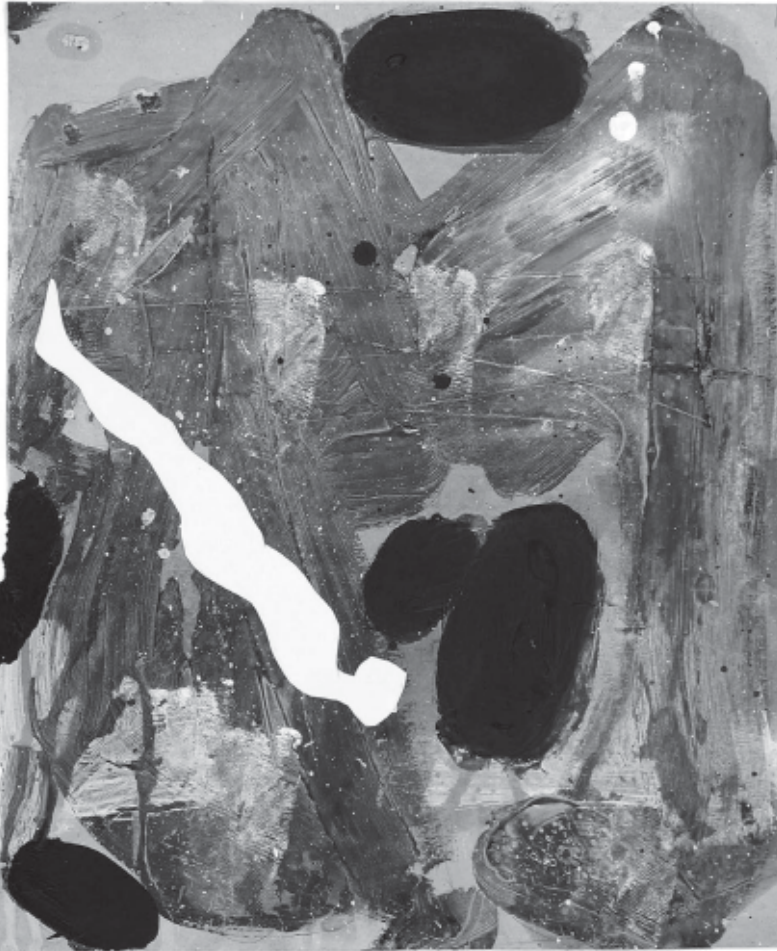
Najprej vsekakor tako, da skušam travestije in glosiranja različnih stopenj "inventivnosti" razumno razmejiti od sakrilegija. Vsakdo ve, da duhovni podvigi te sorte stvarnostim, ki jih travestirani simboli reprezentirajo, ne morejo "ničesar dodati in ničesar odvzeti", lahko pa seveda žalijo ljudi, ki se s temi simboli identificirajo. To pa v demokratično zreli družbi vsekakor ni samo stvar "kulture", ki je vsakdo ima, kolikor je ima, ampak stvar zajamčenega spoštovanja temeljnih človekovih pravic, ki ne dovoljujejo nezakovanega kršenja. Podoba Matere božje je v krščanskih okoljih izraz potencirano avtoritativnih vrednot, zato ne čudi, "da na visoki vrh lete iz neba strele". Vse "strele", četudi ne prihajajo "z neba", ampak iz doline, pripovedujejo že skicirano zgodbo: obstaja vsaj ena avtoritativna in suverena vrednota, ki še ni bila dekonstruirana. Nadalje so škandali, ki merijo na prevrednotenje vrednot z njihovim razvrednotenjem, vselej dobra priložnost za ponoven razmislek o teh vrednotah, predvsem za ponoven premislek našega praktičnega odnosa do njih. Se niso morda nanj naložili sedimenti rutine, naivnosti ali

celo malikovanja? Najslabša od vsega pa se mi v tej zvezi gotovo zdi pretirana emocionalna reakcija, ki po moje ni zdrav znak ne zdrave demokracije ne zdrave vere.

*Vendar neke meje moramo postaviti!*

Drži. Človek mora to, v kar verjame, in kar ga navdihuje, na dostojen način braniti tudi navzven, če kdo neupravičeno posega v njegov najgloblji "eksistencialni teritorij". Osebnosti meje demokracije pri tem zadostujejo, čeprav je suverenost in nedotakljivost človekove vrednostne in orientacijske matrice v nevar-

nosti v vseh sistemih, od tiranskih do demokratičnih, in jo je glede na izkušnje mučencev, svetnikov, političnih zapornikov, inovatorjev in nenazadnje umetnikov mogoče ubraniti le "od znotraj" in praviloma za zelo visoko ceno. – Umetniki, ki se poslužujejo ekscesov, to pogosto počnejo zato, da bi z ekscesi otoplelo javnost opozorili bodisi na pomembna življenjska vprašanja bodisi na frivolen odnos do njih. Morda z njimi samo preverjajo "potresno trdnost" vrednot, ki jih postavljajo pod vprašanj. Še posebej pri tistih, ki se jim zdi njihovo početje škandalozno in ga kritizirajo. Žal



Jožef Muhovič: *O Marijini smrti - tretji prizor* (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akril in kolaž na papirju, 55 x 46 cm.

pogostokrat tako, da ravno z obliko ali z brezobzirnostjo kritiziranja najbolj pritrjujejo upravičenosti tovrstnega testiranja vrednot. Pri tem po mojem mnenju izrazito manjka konstruktivne kritike, ali pa je sploh ni. Imamo veliko kritičnih kritikov, za katere je značilno, da kritizirajo vse, kar jim nekdo vrže kot kost – in ubogljivo tudi v isti smeri, iz katere je kost priletela. Njihovi horizonti so povsem zamejeni s horizonti tega, do česar se opredeljujejo, ne znajo pa pogledati širše. Mor-da jim je kdo vrgel kost samo zato, da bi preusmeril njihovo pozornost z bistvenega na nepomembno. Kritični kritiki so se vajeni zgolj opredeljevati do tega, s čimer jih sprovcirajo drugi. Nasprotno pa so konstruktivni kritiki tisti, ki proizvajajo stvari, do katerih se potem opredeljujejo drugi. In umetniki so v svojem bistvu vedno bili in so konstruktivni – vedno proizvedejo nekaj, do česar se morajo drugi opredeljevati. V tem smislu je umetnost vedno *neprijeten* korak spredaj. A čas, v katerem živimo, je našel “orožje” tudi za njihov prisilni “imperativ opredeljevanja” – namreč *brezbržnost* in *neodziv*, ki umetnike popolnoma imobilizira.

*Ali ni ta neodziv tudi posledica splošne duhovne praznine oziroma otopelosti?*

Eno je povezano z drugim. Umetniki prejšnjega časa so bili “samotni jezdec”, v nenehnem sporu z družbo, ker se njihove vrednote običajno niso pokrivalo z družbenimi vrednotami. Bili so pripravljene pretrpeti leta prostovoljnega marginalstva za ideje, svoj uspeh pa so projicirali v posmrtno slavo. Čas zanje ni igral posebne vloge. Tudi ideal lepote in predsodek perenialnosti zanje še nista bila uničena. Obstajala je, kot pravi pesnik Paul Valéry, “neke vrste etika forme”, ki je peljala k neskončnemu delu, za katerega so vsi, ki so se mu prepustili, vedeli, da je veličina navora obratno sorazmerna s številom ljudi, ki ga bodo razumeli in cenili. Umetniki so tedaj delali za ma-

loštevilne. Takih umetnikov danes praktično ni več. Danes morajo umetniki odziv na svoje delo dobiti še v tem življenju, če želijo preživeti. Za kaj takega pa morajo biti svoji lastni menedžerji in to pije kri njihovi ustvarjalnosti. Tako zelo se je spremenil čas. Če želi umetnik danes producirati, če želi promovirati svoje delo, da bi od njega nazadnje tudi profitiral, nima časa za poglobljeno delo.

*Koliko časa taka umetnost “preživi”?*

Iz take “matrice” težko izide umetnost, ki bo trajna, umetnost, s katero se bodo lahko identificirale prihodnje kulture in bodoče generacije. Ampak veliko je že to, če umetnost avtentično pripoveduje zgodbo svojega časa; da ne “blefira”, da ne dela razlike med tem, kar pripoveduje in tem, kar dejansko je. Vsako umetnost določa stopnja transcendiranja pogojev, v katerih je nastala. Poznamo umetnosti, ki se do te mere “identificirajo” s specifičnimi problemi svojega časa, da ugasnejo z njimi vred. Ko opravijo svojo artikulacijsko in animacijsko funkcijo, niso več potrebne. Če pa se je v konkretnih okoliščinah umetniku pod srečnimi okoliščinami posrečilo artikulirati kakšno *arhetipično* stanje, občutje in pojmovanje – taka umetnost preživi, ker se arhetipična podstat v človeštvu ne spreminja, ampak se kot globinski tok vleče skozi vsa obdobja. V družbi in v človeku se zelo spreminjajo predvsem vrhnje plasti; imamo občutek, da se je od časa naših starih mam vse spremenilo. Vendar je to iluzija. Dejansko vsa bistvena človekova vprašanja ostajajo enaka: Kdo sem? Od kod in zakaj? Kako naj si najdem pravega partnerja in vzgajam otroke? Kako naj opravim z Damoklejevim mečem neizogibne minljivosti? itd. Vsaka nova generacija je postavljena pred ta stara vprašanja in mora nanja najti svoje izvirne odgovore. Umetnost se teh vprašanj spontano loteva, ker izhaja iz človeškega izkustva, kakor se nam neposredno in intuitivno kaže v življenju. Ka-

dar je pri artikulaciji smiselnih izhodišč za samostojno odgovarjanje na omenjena vprašanja uspešna, deluje inspirativno tako na ravni občutenja kot na ravni pojmovanja, saj so njena izrazna sredstva istočasno čutna in duhovna. "Vroča faza" današnje družbe je v tem, da subjektu nobena zunanja opora ne pokaže več "merila" za odgovarjanje na ta globinsko ključna vprašanja, da mu nobena zunanja instanca pri tem ni več prepričljivo v pomoč. Kriza umetnosti pa je v tem, da, če parafraziram pesnika Czesława Miłosza, v luči gornje "breztemelnosti" tako s težavo prihaja na sled potrebi po redu, ritmu in obliki, tem trem stvarnostim, ki se zoperstavljajo kaosu in niču.

*Torej je prepad med svetom vere in svetom umetnosti le navidezen?*

Če gledamo na stvari od daleč in od zunaj, se zdi, da defilira postmoderna umetnost mimo vere, na primer postmodernega krščanstva v popolni indiferenci. Slika pa se radikalno spremeni, če poleg zunanosti upoštevamo tudi notranost obeh pojavov. Indiferenca tako rekoč izhlapi. Neposredni dokaz za to je že fenomen poudarjene *ritualizacije* ustvarjalnih in promocijskih procesov v umetnosti in popularni kulturi, pri nas pa morda še bolj pojavi travestiranja in sakrilegiranja religioznih simbolov in institucij. Ta fenomen kaže, da postmoderna umetnost in kultura spontano iščeta kontakt z religijo, čeprav se morda niti ne zavedata točno zakaj. Videti je, kakor bi njuni ustvarjalci podzavestno čutili, da modernistična *sublimnost*, kulturno kreiranje lastnega imidža, komercialni uspeh ipd. niso (več) ideali s takšno potenco, da bi v soju njihovih regulativ v ustvarjalnem procesu lahko dali vse od sebe. In kot bi čutili, da bi ta manko utegnile zapolniti simulirane religijske forme in strategije.

*Moderna umetnost ostaja pri čutnem videzu, dražljivem ugajanju, banalnost vsakdanjika se prepleta s sentimentalnostjo. Manj-*

*ka presežno, transcendentno. Kaj nam želi Bog povedati, citiram vas, "skozi to kričavo postmoderno praznino"?*

Ko se povprečni moderni kristjan, ki ni strokovnjak za umetnost, sreča s takim negativom resnosti, smisla, etosa in iskanja absolutnega, kakor ga razbira iz umetnostne ponudbe svojega časa, sem davno tega že zapisal v Tretjem dnevu, se v njem avtomatično dvigne refleks, ki meji na pohujšanje. Refleks, v katerem se nostalgija po umetnostni klasiki meša s sklicevanjem na večne, a abstraktne vrednote, oboje skupaj pa z nervozno željo po korigiranju "stanja stvari". Ker kristjan bolj misli na to, kar bi po njegovem mnenju umetnost "morala" biti, ne vidi, kakšna je in zakaj je takšna. Ne posveča se ji in zato ne odkrije, kaj mu pripoveduje ... Toda kaj, če nam Bog danes skuša nekaj povedati prav skozi te cinične surogate smisla, prav skozi ta novodobni umetnostni šamanizem? In terja od nas, da vse to razumemo? Kristjan bi ob tej možnosti moral biti zadnji, ki bi ga to presenetilo. Jezusove besede so preveč nedvoumne: "Kadar vidite, da se na zahodu dviga oblak, takoj pravite: »Dež prihaja,« in tako se zgodi. Kadar pa piha jug, pravite: »Vročina bo,« in je res. Hinavci! Obličje zemlje in neba znate presojeti, kako da ne znate presojeti tega časa?" (Lk 12,54-56). Ga znamo mi? Našega, postmodernističnega. Prav zanima me, kaj bi pokazal evangelijski rentgen, če bi njegove vrtajoče žarke usmerili na postmoderno umetnost in naravnali ostrino? Mar res samo to, da je njena hedonistična nezmernost, njen anarhizem in hermetizem le kaprica vsega presitih umetnjakarjev? Ali pa morda to, da je vse naštetu veliko prej znamenje časa: hedonistična nezmernost odmev splošnega pomanjkanja prave mere v našem življenju, anarhizem parafraza naše nesposobnosti, da bi sami sebi postavili razumne meje, in hermetični individualizem zadnji azil človekove potrebe po osebnem dostojanstvu?

*Nekoliko me je presenetil izziv, ki ga je v tokratnem uvodniku dr. Ivo Kerže izrazil z besedami, da se v Tretjem dnevu slovenski katoliški shod na nek način že dogaja. Vendar bo misel v smislu nekakšne priprave, detektiranja nevrvalgičnih tem, soočenja prvih razmislekov in poudarkov bržčas držala.*

*Pred par leti sem imel možnost povezati nekatere ljudi, ki se niso osebno poznali, gojili pa so sorodno misel o nujnosti novega katoliškega shoda. Čutil sem se torej bolj posrednik, vseeno pa sem takrat ponudil možnost, da vprašanje sprožimo v naši reviji. Od obljubljenega tematskega sklopa dalje tako ni izšla številka Tretjega dne, ki bi ob tej ali oni temi ne prinesla vsaj omembe "shoda". Odzivi na te objave so zelo pozitivni. Kritiki, ki razlage in tekstov po vsej priliki niso brali, pa se zvečine navdihujejo pri poimenovanju. Priznati je treba, da je ime slovenski katoliški shod sila prikladno za to, da vleče nase bodisi semantične bodisi zgodovinske aluzije na pompozni zunanji triumf. To pa seveda v položaju, ki ga kristjan ta hip živi v Sloveniji, deluje ne samo anahronistično ampak tudi mazohistično in groteskno.*

*Žato naj bo še enkrat poudarjeno, da katoliškega shoda v smislu pozunanjenosti absolutno nikoli nismo jemali v misel. Spominjam se, da je profesor Otmar Črnilogar Descartesov cogito prevajal oz. razlagal kot miselno nevihto, vihar, pretres, potres, ki se je šele po mukotrpnem naporu in negotovosti lahko učvrstil v ergo sum. Morda je to primerna prispodoba za tisto, kar čaka katoliški shod. Študij in kontemplacija torej. Žato smo za to številko znova zbrali nekaj člankov, razmeroma raznorodnih tako po vsebini kot po pristopu, ki za novo ped razpirajo pahljačo slovenskih tem.*

Lenart Rihar



Jožef Muhovič: Meditacija v prostoru-času, 1991, svinec na pločevini, 199 x 275,5 cm.

# Neznosna lahkost bivanja

## Sploščenost sveta

O tem, kdo smo, govori naša kultura. Kultura je duh, kakor se kaže navzven v besedi, v delih in dejanjih vtisnjenih v materijo sveta. Z vso gotovostjo smemo trditi, da se je ljudska kultura v zadnjih desetletjih močno – pravilneje rečeno: korenito! – spremenila. Najbolje se to kaže v našem odnosu do knjige in ostale tiskane besede. V domovih naših prednikov so še pred desetletji imele svoje stalno mesto knjižne zbirke, ki so jih z veliko kulturnega čuta izdajale družbe, kakor na primer Mohorjeva. Poleg kolarja, namenjenega lahkotnejšemu branju, je bilo med zvezki moč najti dela z visoko umetniško vrednostjo, pa tudi tistih za intelektualno zahtevnejše bralce ni manjkalo. Prebiranje in pregledovanje knjig je nato zapolnjevalo prosti čas med letom. V spomenu mi je “stara mama”, ki se je vedno znova vračala k prebiranju istih mohorjev. V tem vračanju k premišljevanju, prisvajanju in poglobljanju vedno istih, a velikih in duhovno neizčrpnih vsebin se kaže meditativna drža, ki je bila nedvomno ena temeljnih sestavin kulture naših prednikov.

Knjigo je danes v ljudski kulturi zamenjala plehka medijska vsebina, sama pa je postala industrijski izdelek. Kriterij, ki ga ima pred očmi založnik v poplavi knjižnih ponudb, ni toliko kulturna vsebina kakor ekonomsko preživetje. Zato mesto kulturne vsebine v knjigi vse bolj prevzema vsebinska praznina. Knjiga ni več ogledalo tiste notranjosti, ki ostaja skrita pred očmi sveta. Usoda knjige pa je le zunanji izraz globlje stiske duha v sodobnem svetu, ki se kaže najprej v krizi besede. Poznavalci poudarjajo, da sodobna glo-

balna kultura nima več čuta za tisto najglobljo notranjost človeka, ki se – skrita pred svetlobo sveta – lahko izraža le prek besed in umetnosti. Človeka je omejila na zunanost in ga “sploščila”. Tej logiki sveta, ki je pozabila na vertikalno razsežnost duha (notranjost), nezadržno pa se širi po horizontalni (zunanost), sta podrejeni tudi beseda in knjiga. Beseda kot izraz notranjosti je danes izgubila pomen; človek jo dojema z uporabnega vidika, instrumentalno, kot nosilko vedno novih informacij o svetu. S tem se je sodobna civilizacija preselila na breg, nasproten tistemu, na katerem se je rodila. Sokrat je svoje življenje najprej podredil notranjemu glasu «daimonion», pa tudi Platon je dialoge, ki jih je napisal, razumel kot pomoč zorenju človekovega jaza. Victor Goldschmidt (1963, 3), eden najboljših poznavalcev Platonovega dela, je zapisal: “Dialogi niso imeli namena informirati, ampak formirati.” Pomembnejša od prenosa informacij je bila za Sokrata in Platona vloga, ki jo je imela beseda pri duhovnem oblikovanju človeka, brez katerega si Platon ni več mogel predstavljati javnega in političnega življenja. Dobro je vedel, da preživetje in blaginja *polisa* nista odvisna od množice informacij, ki bi jih posameznik pridobil, ampak od notranje moči duha. Takó je Sokrat brez slehernega zadržka na atenske rojake naslavljal besede, za katere je menil, da oblikujejo duha, četudi niso bile mile: “Priatelj moj ljubi, Atenec si, meščan največjega, po znanosti in moči najslavnejšega mesta na svetu, pa te ni sram, da se péhaš samo za tem, kako bi si pridobil čim več denarja pa slave in časti, na sprevidevnost in resnico in spopolnitev duše pa niti v sanjah



ne misliš? In če bo kateri tajil in zatrjeval, da teh reči ne pozablja znémar, ga ne bom kar tako odslovil ne sam odšel, ne: na rešeto ga bom del pa dodobra presejal pa do dna preizkusil” (*Apol.* 29 D).

V našem “bornem času”, kakor ga je označil Heidegger (1981, 47), se stiska duha kaže na posebno pereč način v besedi. Sploščenost sodobne kulture je posledica izkoreninjenosti duha iz njegovega izročila, kar ima za posledico amnezijo, tj. izgubo zgodovinskega spomina, brezimnost in beg iz vsebine v formalnost. Duh zato postane lahek plen različnih interesov, med katerimi danes prevladuje tržni interes. Habermas (2006, 11) poudarja, kako trg, ki ga ni “mogoče demokratizirati kakor državno upravo, vse bolj prevzema vodilno vlogo na področjih življenja, ki so jih do sedaj v skladu z normami povezovala politične ali predpolitične komunikacijske oblike”. Nezadržno širjenje rumenega, pogrošnega tiska in drugih plehkkih medijskih vsebin, ki se skrivajo za pravico do svobode govora in informiranja, je simptomatično za duha, ki je vsebinsko izpraznjen, ki je izgubil svoje korenine in ime. Rumeni tisk je rezultat dveh, na videz nasprotnih silnic, ki sta krojili razvoj modernega človeka: naraščajoča sla po svobodi (permisivizem) in nekritično popuščanje moderni tiraniji egalitarizma. Permisivizem je odprl pot individualizmu, egalitarizem totalitarizmu. Za obe družbeni obliki velja, da gresta v skrajnosti in sta za človeškost in človečnost uničujoči. Na videz gre za povsem nezdržljivi silnici, v resnici pa sta le dva obraza enega in istega pojava, človeka, ki je izgubil svojo identiteto, ime, korenine. Človek ni bil še nikoli na zunaj tako svoboden in notranje tako nesamostojen, kakor je v našem bornem, četudi tehnično visoko razvitem svetu. To je bilo dano videti že Rousseauju (*Du contrat social*, pogl. 15): “Vi, moderna ljudstva, nimate več sužnjeve, ampak vi to ste!” Ko uveljavlja zahtevo po absolutni

svobodi, je obenem ujetnik notranje nemoči, ki je posledica njegove izkoreninjenosti.

Kako se ta antinomična logika duha kaže v vsakdanji praksi, je iz svoje vsakdanje izkušnje pronicljivo povzel urednik enega najbolj branih slovenskih tabloidov: “Tega ‘folka’ ne moreš nikoli dovolj podcenjevati.” Njegova ugotovitev je resda brutalna, a zgovorna. V njej se kaže ena najbolj temeljnih resnic človekove narave: brez kulturnih in religijskih mehanizmov, ki človeka dvigujejo nad njega samega, nad njegovo naravo, ga odpirajo za presežno in dialog z drugim, drsi kultura navzdol v naturalizem, v zmanjševanje razlik, v istost in egalitarizem, v kaos in pomešanost, v nezmožnost odločanja in razločevanja med dobrim in slabim. Rezultat silnice “prostega pada”, ki človeka vleče za seboj prav s svojo lahkostjo, je naturalizem, življenje, ki izhaja iz nagona, nezmožno, da bi se pogledalo v ogledalu drugosti, ki zahteva, da stopim iz sebe in se dam posredovati. V ozadju nenasitnega iskanja senzacij, ki polnijo bulvarski tisk, je ta skrivnostna nemoč človeka pred lahkostjo. Urednika preseneča ta paradokсна logika človekovega bivanja, ki na račun zahtevnih kulturnih vsebin izbira privlačno, čeprav neznosno lahkost bivanja. Gre za začudenje, da je sodobni duh – tudi na Slovenskem – postal gojišče misli, ki je zasvojena od senzacij in škandalov. Logika te misli, ki išče senzacijo zaradi senzacije, škandal zaradi škandala, in jo zato lahko imenujemo “škandalizem” ali “senzacionalizem”, pa je samozajedavska in gre po poti samouničenja, ker spodjeda svojo lastno substanco: večja ko je negativnost dogodka, bolj je privlačna; bolj je dogodek škandalozen, z večjo slastjo navdaja bralca in ga hromi. Toda, pozor! Negativnost – zmožnost zanikanja – je po svoji vlogi le instrument, ki omogoča razlikovati med različnimi vrstami pozitivnega, ne more pa biti substanca. Logika škandalizma in senzacionalizma pa je prav posledica dejstva, da



Jožef Muhovič: Skica za »Fingerprints«, 1991, olje na platnu, 274 x 195 cm.

je sodobna kultura negativnost integrirala kot svojo substanco. Zato se ugotovitev urednika ne naša na enega ali drugega bralca, ki bi z naslado nad škandali zapolnjeval svoj prosti čas, ampak na epidemijo, ki se je polastila sodobne kulture brez zgodovinskega spomina in lastnih korenin. Prvotno gibalbo te epidemije pa ni – kakor bi mislili – ekonomski, tržni interes, ampak logika sveta. Ta je veliko globlja in prvotnejša.

### **Svet kot skušnjava**

Kaj naj bi izraz “logika sveta” pomenil? Evangelist Janez je dobro doumel, da svet, *kosmos*, ni “nevtralna cona” med različnimi

interesnimi sferami, ampak ima svojo logiko, svojo smer, za katero Jezus pove, da ni njegova. Zase pravi Jezus, da “ni od tega sveta” (Jn 8,23), za učence, da so “od tega sveta”; zase pravi, da ga svet sovraži, ker razodeva hudobna dela sveta, za učence, da jih svet “ne more sovražiti” (7,7). Svet ima svojega vladarja (12,31), ki mu s svojo lučjo kaže pot, ga usmerja, mu postavlja cilje in ideale. Ta svet Jezusa Kristusa ni sprejel. S tem se je Janez dotaknil temeljne resnice sveta, ki je v luči našega vsakdanjega, naravnega, zgolj površinskega dožemanja sveta ne moremo razumeti, resnico namreč, da bivanje človeka v svetu ni nevtralno in je človeko-

vo srce razcepljeno. Svet človeka usmerja v eno, Jezus Kristus v drugo stran, vsak s svojo lučjo. Janezov pogled na svet ni več predmeten, naraven; sveta ne vidi "naravno" kot seštevek vseh stvari in predmetov, ki so pred menoj, ne da bi mi "kaj zlega hoteli", ampak kot silo – globljo od predmetov, prostora in časa -, ki preži name, da bi me vzela zase, mi odvzela svobodo in me pogubila. Tako globoko seveda naravno spoznanje, prevzeto in zaslepljeno od predmetnega, naravnega sveta, ne vidi. "Naravno spoznanje", ukrojeno po merilih sveta, ne sluti nevarnosti, ki preži nanj iz sveta. Takó evangelist Janez o logiki sveta!

Naravnemu, pozunanjenemu dojemanju sveta stoji nasproti eksistencialno, "ponotrano" razumevanje sveta. To izhaja iz človeka. Zaveda se, da sveta ne bi mogel poznati, če ne bi najprej imel zavesti o sebi. Zaveda se tudi enkratnosti bivanja; zaveda se nevarnosti, ki morejo ogroziti človeka v njegovem bistvu, v njegovi človečnosti in eksistenci. Od tu tesnoba, smrtni strah, zavest, kako ozka je pot med Scilo in Karibdo, kako hitro lahko človek zapade v njemu nelasten, neavtentičen način bivanja, kako hitro lahko "odpade" od sebe in pozabi na svoje človeško dostojanstvo in poslanstvo.

To temeljno nevarnost človeškega bivanja v svetu je Heidegger (1997, §38) opisal z besedo "skušnjava". "Biti-v-svetu je sama na sebi *skušnjavska*." Biti-v-svetu ni nevtralno dejstvo, ampak je že vrednostno zaznamovano. Nagnjenje do lažjega, do tistega, kar od človeka zahteva manjši napor, ima vrednostne posledice. Tudi v primeru etičnih izbir je zato človek vedno pred skušnjavo, da dobremu ne bo dal prednosti pred slabim, ampak bo podlegel skušnjavi in izbral pot, ki je lažja, četudi etično slaba.

Skušnjavi, ki je lastna "biti-v-svetu", se pridružuje tudi skušnjava, ki je lastna "spoznanju v svetu". Gre za spoznavanje predmet-

nega sveta, ki ga imenujemo "teoretično spoznanje" in je nagnjeno k poenostavljanju, formaliziranju, sistematiziranju. Teoretično spoznanje teži k objektivnosti, k temu, da bi se ločilo od subjektivnih, eksistencialnih, življenjskih pogojev, od katerih je subjekt spoznavanja odvisen. Obenem pa to spoznanje teži tudi k poenostavljanju, k temu, da bi zajel vedno več z vedno manj. To je temelj moderne tehnične racionalnosti, ki danes prevladuje. V očeh sodobnega človeka se zdi samoumevna in vredna najvišjega mesta. V resnici pa je teoretično spoznanje, ki teži k "vsevednosti", v nevarnosti, da se oddalji od življenja, od življenjskih resnic, nenazadnje tudi od etičnih in moralnih okvirov življenja.

To past je človek zaznal že v svoji pradavnini, kakor pripoveduje zgodba o Edenskem vrtu. Bog je dal, da je v vrtu pognalo vsakovrstno drevje, dobro za jed, tudi drevo življenja in drevo spoznanja dobrega in hudega. Človeku, ki ga je v vrt postavil, pa je prepovedal jesti z drevesa spoznanja dobrega in hudega, ker bo tisti dan gotovo umrl. "Spoznanje dobrega in hudega" pomeni "spoznanje vsega", "vsevednost", védenje, pridržano le Bogu. Z vsevednostjo bi človek postal enak Bogu. Od samega začetka človeške zgodovine je bila to največja skušnjava, ki pa po pričanju svetopisemskega pisatelja s seboj prinaša tudi pogubo in smrt. Žena se ni odločila za življenje, za drevo življenja, ampak je sad utrgala z drevesa vsega spoznanja. Ta je bil namreč vabljev, dober za jed, mikaven za oči, vreden poželenja, ker je dajal spoznanje (1 Mz 2-3). Zgodba o Edenskem vrtu vnaprej prikaže dramo človeštva, ki je nenehno skušano, da bi namesto z drevesa življenja jedlo z drevesa vsevednosti. Zgodba Jezusa Kristusa je povsem drugačna! Odpovedal se je enakosti z Bogom in takó postal odrešenje sveta!

Dilema, ki jo je postavil svetopisemski pisatelj v podobi dveh dreves – drevesa življenja in drevesa spoznanja -, izraža eno temeljnih

dilem v odnosu do življenja: ali izbrati lažjo ali težjo pot. To dilemo je zaznal tudi pisatelj Milan Kundera, ki jo je v romanu *Neznosna lahkost bivanja* (pogl. 2) opredelil takole: "Ali je teža res strašna in lahkost lepa? /.../ Kaj torej izbrati? Težo ali lahkost? /.../ Najtežje breme je obenem podoba najgloblje življenjske dovršitve. Težje ko je breme, bližje zemlji je naše življenje, bolj je stvarno in resnično. Nasprotno, čista odsotnost bremena dela človeško bitje lažje od zraka, da lahko poleti, se oddalji od zemlje, od zemeljskega bivanja, da je le še na pol resnično in so njegovi gibi tako svobodni kakor tudi nepomembni. /.../ Ena sama stvar je gotova. Nasprotje težek-lahek je najbolj skrivnostno in najbolj dvoumno od vseh nasprotij." Izbira sadu z drevesa spoznanja je bila izbira lahkotnejše poti. Spoznanje, ki ga prinaša sad z drevesa spoznanja, je učinkovitejše, obsežnejše, jasnejše in tlakuje pot človeka z lahkostjo, ne prinaša pa življenja. Nemški romantični pesnik Friedrich Schlegel (1971, 300) je zapisal, da je bila zapeljiva kača iznajditeljica prvega silogizma. Racionalizem, ki ga beseda "silogizem" ponazarja, je spoznanje, ki je slepo za breme življenja. Predstavlja krajšo, lažjo pot. Ta pot, razbremenjena življenja, pa po prepričanju svetopisemskega pisatelja vodi v smrt. Podobno odkriva sv. Pavel, da se od življenja ločeno spoznanje ne more izogniti "napihovanju" in dodaja: "Če si kdo domišlja, da je kaj spoznal, še ni spoznal, kakor bi bilo treba spoznati. Če pa kdo ljubi Boga, ga je on spoznal" (1 Kor 8,1-3). Pred nenehno preizkušnjo padca ni samo svet; skušnjava ogroža tudi spoznanje v njem samem. Ljubezen do Boga pa je po Pavlu moč ozdravljenja, ki spoznanju vrača moč pravega spoznanja.

Heideggrova teza, da svet usmerja skušnjava in zato svet človeka nenehno skuša, je po izvoru avguštinska. Heideggrova zgodnja misel je v marsičem prevod avguštinske teo-

logije v jezik eksistencialne filozofije. To velja tako za pojem skušnjave kakor za pojem skrbi (Greisch 2000, 219-251). Za sv. Avgušтина je svet nenehna skušnjava, da se človek v njem izgubi in odtuji samemu sebi, splošči in razvodeni «defluxus». Naštevava različne skušnjave: poželenje mesa «concupiscentia carnis», poželjivost oči «voluptas oculorum», sla po védenju «libido sciendi» ali hotenje po uveljavitvi «ambitio saeculi». Vse te skušnjave človeka vlečejo v svet, ga delajo raztresenega in ga odtujujejo njemu samemu. V *Božjem mestu* (14, 28, 1), kjer govori o dveh mestih – zemeljskem in nebeškem –, je Avguštin logiko sveta razložil tudi s pojmom "ljubezni do sebe". Za razliko od "ljubezni do Boga", na katerem temelji Božje mesto, temelji zemeljsko mesto na egoistični "ljubezni do sebe". "Dve ljubezni sta ustvarili dve mesti: zemeljskega je ustvarila ljubezen do sebe «amor sui», ki gre vse do prezira do Boga; nebeškega pa ljubezen do Boga «amor Dei», ki gre do prezira do samega sebe."

Zdravilo proti skušnjavam sveta je *skrb* «cura», ki ohranja življenje neokrnjeno in pristno. Prav tako je Avguštin poudaril, da resnica prebiva v notranjosti človeka (*De vera religione* 49, 72). V nasprotju z resnicami sveta, ki so za življenje slepe, je opozarjal na trdo delo, ki do resnice vodi po poti življenja in preiskovanja svojega jaza. Odrešilna spoznanja niso ločena od življenja, človek pa jih pridobi v "potu svojega obraza". "Trudim se s samim seboj: postal sem si nehvaležna gruda in vzrok obilnega znoja," je zapisal v svojih *Izpovedih* (10, 16, 25). Spoznanje, ki ga vodi skrb za življenje, je resda polno napa, a vodi do resnic, ki so za življenje temeljne in jih ni mogoče pridobiti iz sveta. Zato Avguštin spodbuja: Ne hodi ven! Noli foras ire! Še pred njim je po tej poti šel apostol Pavel, ki je notranjega človeka postavil pred zunanjega. Za razliko od zunanjega človeka, ki "razpada, se naš notranji iz dneva v



Jožef Muhovič: *Pieta*, 1995-2001, olje na ponjavi, 274 x 390 cm.

dan obnavlja” (2 Kor 4,16). Zato se je treba “utrditi v notranjem človeku” (Ef 3,16). Kakor grška filozofija pred njim je bilo tudi krščanstvo usmerjeno navznoter, k notranjemu jazu, h krepostim. V tem je videlo skrb za osebno rast, za kreposti, za osebno identiteto, za svojskosti, za tisto, kar me dela nenadomestljivega in ostaja skrito pred lučjo sveta. Nasprotno, novi vek je kljub močnemu razmahu subjektivizma ta notranji svet pozabil in prenesel težišče navzven, na spoznavanje sveta, na naravoslovne znanosti. To je tudi pomen besede *saeculum* v latinščini: “zunanji čas”, “zunanji svet, v katerem živimo”.

### Krščanstvo in sekularizacija

Doslej smo poskušali prikazati usodo kulture z vidikov, ki življenje delita na notranjost in zunanost. Moderni svet je izbral zunanost in pozabil notranjost. Tako je človek postal funkcija zunanjega sveta in njegovega tehnično-znanstvenega razvoja. Slednji je postajal čedalje hitrejši, družba pa vedno bolj uniformna in brezimna. Življenje, intima, ki sodi v

človekovo notranjost, se je vedno bolj selilo v zunanost, v areno sveta. Poleg notranjosti je človek vedno bolj izgubljal tudi odnos do presežnega. Novoveški razum si je za cilj postavil razložiti svet iz sveta, človeka iz človeka. Kriteriji sveta so postali tudi merilo za vrednotenje človekove notranjosti.

Sodobna kultura je posledica tega procesa sekularizacije. Sekularizacijo pa je – kakor je poudaril protestantski teolog Friedrich Gogarten in za njim mnogi drugi, med njimi Rémi Brague (2003) – sprožilo krščanstvo. Za razliko od predkrščanskih kultur je krščanstvo naredilo jasno razmejitev med področjem sakralnega in področjem profanega, tj. med svetim in svetnim, ne da bi zapadlo v dualizem. Spomniti se velja kristoloških sporov v začetnih stoletjih krščanstva. Kalcedonski koncil (leta 451) je definiral nauk o “hipostatični uniji”, tj. resnico, da sta v isti osebi Jezusa Kristusa *nepomešano* navzoči dve naravi, *človeška* in *božja*. Predkrščanske kulture niso poznale jasne ločnice med svetnim in svetim; sveto in svetno sta se v njih pre-

pletala v eno, edino področje življenja. Evan-geljski nauk o učlovečenju božjega Sina pa takšen pogled na življenje preseže. Sveto, ki je po poganskem prepričanju razpršeno po naravi, je v evangelijskih osredotočeno v osebi Jezusa Kristusa. Edino Jezus Kristus je Bog. Gregor Nazianski (PG 36, 313b) je to spoznanje o osredotočenju božjega in svetega v osebi Jezusa Kristusa povzel v misel: "Beseda se je zgostila." Božje ni več razpršeno po prostoru in času, ampak je zgoščeno, zbrano, osredinjeno v osebi Jezusa Kristusa. S tem svet ne velja več za nekaj svetega, postane avtonomen in razpoložljiv. Ker ni več podrejen magičnim, skrivnostnim, nadsvetnim silam, ga je mogoče začeti razlagati iz njega samega. To je eden temeljnih pogojev za razvoj znanosti.

"Odčaranje" sveta (Entzauberung), kakor je ta obrat poimenoval sociolog Max Weber, je sprožilo proces sekularizacije. "Odčaranje" odreši tudi človeka: nad njim ne bedi več skrivnostna sila neznanih magičnih sil in usode. Še pri stoikih, helenističnih filozofih, ki so veljali za racionaliste, je zavest usode prevladujoča: "Če boš privolil, te bo usoda vodila; če ne, te bo prisilila" (Seneca, *Ep.*, 107, 11). Celo v najgloblji notranjosti vlada nad človekom usoda: "Naša notranja dejanja so le izpeljana iz tistega, kar naklepa usoda" (Arnim II, 272, 25). Krščanstvo pa človeka osvobodi, da lahko deluje v skladu s svobodno izbranimi cilji. Začetke takšnega notranjega osamosvajanja je mogoče najti že v grški filozofiji, resnično avtonomijo pa svet in človek prejmeta šele z jasno ločitvijo naravnega in nadnaravnega, svetnega in svetega v evangelijskih.

Krščanstvo širitve svobode in avtonomije ni razumelo kot nekaj, kar bi bilo z njim v nasprotju, ampak kot uresničevanje evangelijskega projekta, ki izhaja iz nauka o učlovečenju božjega Sina. Ta nauk ima svoj temelj v sporočilu, da se Jezus Kristus ni "oklepal

svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem" (Flp 2,6-7). Dogodek božjega učlovečenja je temeljni kamen avtonomije človekove osebe in zemeljskih stvarnosti. Novoveška ideja o ločitvi Cerkve in države je le izpeljava tega nauka. Dovolj se je spomniti Jezusovega naročila, da je treba "dati cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega" (Mt 22,21; Mr 12,17; Lk 20,25). Za razliko od drugih religij, ki ne ločujejo med svetnim in svetim, je Cerkev na Zahodu to ločnico med svetnim in svetim nenehno ohranjala, kar se je kazalo v nenehni napetosti med Cerkvijo in svetno oblastjo. Ta napetost je posledica temeljnega dejstva, da se ti dve oblasti na Zahodu nista zlili v eno, ampak sta v skladu z Jezusovim naročilom ohranjali avtonomijo vsaka na svojem področju. Po prepričanju Roberta Schumana (2003, 45), enega od očetov sodobne Evrope, je prav ta napetost omogočila nastanek novoveške demokracije in tudi zagotavlja njeno prihodnost: "Demokracija bo ali krščanska ali pa je ne bo."

Sekularizacija ima torej svoj temelj v ločevanju med področjem svetega in področjem svetnega. Ta ustvarja med obema področjema dinamično napetost, ki je v zgodovini tega odnosa dobila tri izrazitejše oblike, odvisne od vsakokratnih zgodovinskih in političnih razmer. Prvi dve obliki sta neuravnoteženi, tretja pa temelji na vzajemnosti.

1) Prvi model po vzoru predkrščanskih kultur dopušča prepletanje obeh področij in prevlado enega nad drugim. Takšno prepletanje, ki ni v skladu z Jezusovim naukom, da sta svetna in verska oblast avtonomni vsaka na svojem področju in na svoj način, ogroža avtonomijo enega in drugega področja. Takšno pomešanost najdemo v bizantinskem cezaropapizmu ali v občasnem prepletanju "trona in oltarja" na Zahodu.

2) Za drugi, sekularistični model pa je značilen dualizem, ki religijo izključuje iz javnega življenja kot moteči in odvečni tujek. Ta model nekateri označujejo kot bojeviti sekularizem s koreninami v radikalnem razsvetljenstvu. Ta model ni ostal zgolj na ravni teorije, ampak se je uresničil v nekaterih novoveških evropskih političnih sistemih. Religiji je odrekal upravičenost, zanimal je avtonomijo njenega epistemološkega statusa, jo razglasil za nadomestek, ki prikriva človekovo odtujenost (nevednost, zabloda, prevara, zaostalost itd.), in ji napovedal izumrtje takoj, ko bodo pomanjkljivosti in odtujenost odpravljene. "Prihodnost, h kateri se religija razvija, je izginotje. /.../ Vera v nadnaravne moči je obsojena, da bo po vsem svetu izumrla kot posledica vedno večje ustreznosti in razširjenosti znanstvenega védenja" (Wallace 1966). Takšen negativen, izključujoč odnos do religije je bil posledica razsvetljenske filozofije, ki je pot do resnice videla le v čistem, teoretičnem, znanstvenem razumu. Razsvetljenje je takó ukinilo bogastvo izrazov, prek katerih se resnica razodeva. Ta model je imel v zadnjih desetletjih tudi najmočnejši vpliv na slovensko stvarnost. Med posledicami, ki jih je prinesel s seboj, je bilo tudi oblikovanje enoumnega miselnega prostora in iz njega izhajajočih totalitarnih sistemov 20. stoletja. Ta obrat, do katerega je pripeljal razsvetljenje, je politični filozof Jürgen Habermas (2006, 7; II) označil za "iztirjeno sekularizacijo" oz. "iztirjeno modernizacijo". Po njegovem prepričanju je sekularizacija prestopila svoje meje in zavila v smer, ki je bila za zahodno in globalno kulturo usodna. Z izključitvijo religije in njenih moralnih norm iz javnega prostora se je ustvarila možnost, da je tudi na področje politike prodril vpliv neoliberalizma in ogrozil demokracijo.

Porušenje ravnotežja je imelo za posledico patološke oblike religije in politike.

3) Tretji model, ki ga predlaga Habermas, vzpostavlja primerno ravnovesje med sekularno družbo, ki se utemeljuje avtonomno, in religijami, ki sekularni družbi prinašajo potrebne podlage za normalno delovanje. Ta model opiše Habermas (2006) kot "vzajemni in dopolnjujoči se učni proces" in je značilen za sodobno, post-sekularno družbo.

K tretjemu modelu se bomo vrnili v sklepnem delu našega razmišljanja, tu pa bomo sedaj izpostavili nekaj značilnosti drugega, sekularističnega modela, ki ga zaradi njegovega močnega vpliva v preteklosti slovenski duh še vedno ni povsem prerasel.

### **Sekularizem – stranpot v evropski kulturi**

Sekularizacija ima svoje temelje v evangeljskem nauku, ki naglašava avtonomijo človeka, zemeljskih stvarnosti in svetne oblasti. S tem, da je sprožilo sekularizacijo kot proces odčaranja sveta, je krščanstvo ustvarilo okvire, znotraj katerih se je že v antiki začel oblikovati nov tip kulture, na katerem je v srednjem veku zrasla kulturna in družbena tvorba, imenovana Evropa. Krščanstvo je zahodnemu izročilu dajalo močan pečat vse od cesarja Konstantina, ki je leta 313 po Kr. z milanskim ediktom ustavil preganjanja kristjanov, in cesarja Teodozija, ki je leta 380 po Kr. razglasil krščanstvo za uradno religijo rimskega cesarstva. Na konstitutivno vlogo krščanstva v evropskem kulturnem izročilu je v pismu evropski škofovski sinodi pred leti opozoril Romano Prodi, takrat predsednik Evropske komisije: "Evrope ni mogoče dojeti, če pozabimo na njen spomin. In v njenem spominu je stalen odtis krščanstva" (9. oktobra 1999). Krščanstvo je kakor mavrični lok povezal ta časovni interval – od Konstantina do sodobne, razkristjanjene Evro-

pe – v enoten miselni, kulturni in doživljajski prostor. Brez evangelija bi bila današnja – ne samo evropska, ampak globalna – kultura radikalno drugačna.

Sekularizacija, ki jo je sprožilo krščanstvo, je v poznejšem razvoju privzela cilje, nasprotne prvotnim. Prvotni cilj sekularizacije je bila promocija človekovega dostojanstva. Krščanstvo opozori, da človek ni sredstvo narave, ampak njen cilj. “Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote” (Mr 2,27). Takó je človek v razmerju do narave postajal vedno bolj svoboden. Sekularizacija ga je osebno osvobajala. To videnje pa se je z razsvetljenstvom spremenilo. Že racionalizem je v začetku novega veka dal razumu prvenstvo pred drugimi spoznavnimi možnostmi, razsvetljenstvo v drugi polovici 18. stol. pa je šlo še dlje in ga razglasilo za edino veljavno normo delovanja in verovanja. To je privedlo do kopernikanskega preobrata v zahodni misli. Avtonomija, ki jo je krščanstvo že izkazalo človeku, dobi tu še bolj radikalno vlogo. Bog ni več človekov sogovornik, ampak zgolj ideja, ki služi človeku v njegovih miselnih procesih. Ideja Boga nič ne pove o obstoju Boga; je le sredstvo, ki usmerja misel. Misli ne omejujejo več zunanje meje, postane brezmejna, avtonomija in svoboda človeka še radikalnejši. Tu zdrsne poudarek s človekovega dostojanstva na njegovo svobodo. Cilj, ki mu razsvetljenstvo sledi, ni dostojanstvo človekove osebe, ampak svoboda. Po evangeljskih merilih naj bi svoboda človeku služila, razsvetljenstvo pa postavi človeka v službo svobode. Moderni človek bo odslej iskal svobodo zaradi svobode. Iz tega iskanja so se razvile radikalne, fundamentalistične oblike razsvetljenstva.

Kaj je ta novi okvir pomenil za religijo? “Razsvetljenski fundamentalizem,” pravi Habermas (2008, 8), “se bori za barvno slepo politično inkluzijo vseh državljanov ne glede na njihov kulturni izvor ali pa versko pripad-

nost. Ta stran opozarja pred posledicami politike identitete, ki bi pravni sistem preveč odprl zaradi ohranitve svojskosti manjšinskih kultur. Iz tega laičnega zornega kota se religijo razume kot izključno privatno zadevo.” Zagovorniki razsvetljenjskega fundamentalizma – “sekularisti” (Habermas) oziroma “militantni sekularisti” (Blair 2008, 20) – v imenu enakosti ukinjajo “svojskost”, “identiteto” posameznika ali skupine in s tem pluralnost in različnost v javnem prostoru. Temelj družbene enakosti vidijo v uniformnosti, tj. v enakosti brez različnosti, sredstvo ureničevanja enakosti pa v uravnalovkah. Ukinjanje različnosti seveda ustvarja enoumne politične sisteme, gotovo pa je, da uniformna, slepa enakost ni skladna z idejo pravičnosti. Boginja *Iustitia*, ki je simbol prava, nima le zavezanih oči, da bi nepristransko – ne glede na osebo – delila vsakemu enako, ampak ima v rokah tudi tehtnico, simbol preudarnosti in odgovornega razmisleka, ki pretehta vsak posamičen primer. Uniformizem, ki ga militantni sekularizem pristransko uveljavlja, zato ni zmožen uveljaviti pravičnosti v javnem prostoru.

Temeljna iluzija sekularistov je vera, da je nevtralnost, iz katere izpeljujejo družbeno enakost, v javnem in političnem prostoru možna. A takšne nevtralne točke ni. Po prepričanju Lewisa (1986, 44) je vsaka točka sveta mesto hude borbe med dobrim in slabim. “V svetu ni nevtralnega mesta; vsak kvadratni centimeter, vsako sekundo terja Bog zase in jo – njemu nasproti – terja zase satan.” Zato ni nevtralne držice; tudi če se nekdo izbire vzdrži, že izbira, nekoga podpira proti drugemu, nekaj dopušča proti nečim drugim itd. Podobno kakor tudi med barvami ni nevtralne barve; vse so zgolj barve. In če bi kdo za nevtralno razglasil sivo, bi bilo to dejanje rezultat njegove poljubne izbire: tudi siva ni nič manj barva kakor vse ostale. Tako tudi ideja, ki razglašča religijo za privatno zadevo, ni nevtralna.



Je rezultat odločitve *nekoga, enega* med *mno-gimi*. Ideja, da religija ne sodi v javni prostor, ne zasluži nobene prednosti pred njej nasprotno idejo o tem, da religija sodi v javni prostor. Razsvetljenski fundamentalizem, ki je izključil religijo iz javnega prostora, da bi omogočil enakost, svobodo in bratstvo, je v resnici prinesel rezultate, nasprotne načrtovanim ciljem. Odprl je pot enoumju, ki se je že v drugi polovici 19. stol. začelo širiti v obliki različnih izključujočih ideologij (na primer scientizem, darwinizem, sociologizem, psihologizem) in je postopoma ustvarilo pogoje za nastanek političnih totalitarizmov v 20. stol.

S padcem političnih totalitarizmov se je končalo le politično, ne pa kulturno enoumje. Že Aldous Huxley je leta 1946 v predgovoru k ponatisu svojega romana *Krasni novi svet* napovedal, da novi totalitarizmi ne bodo spominjali na stare. "Vladanje s pendreki in strelskimi vodi, umetno povzročeno lakoto, množičnim zapiranjem in izgoni ni le nehumano, ampak dokazano neučinkovito – in v dobi visoke tehnologije je neučinkovitost greh zoper Svetega Duha." In k temu Huxley dodaja: "Propaganda je najučinkovitejša taktika, ko česa ne stori. Resnica je sicer čudovita, zamolčana resnica pa je s praktičnega stališča še veliko učinkovitejša" (Huxley 2003, 253-262). V sodobni neoliberalni družbi je zamolčana resnica ta, da se pod videzom skrajno svobodnega človeka skriva nemočen ujetnik močnih, nevidnih interesov, ki ga z "nevidnimi nitkami" vodijo močnejše in zanesljiveje, kakor so vodili človeka nekdanji totalitarni sistemi. Sodobni totalitarni sistemi delajo življenje vedno lažje, bolj urejeno, učinkoviteje; vse "funkcionira"; zagotavljajo visoke materialne standarde. Učinek, ki ga v človeku ustvarjajo, je "sreča", a ta sreča je zgolj zunanji okvir brez vsebine. Takšna funkcionalna, zgolj zunanja sreča je navidezna. Huxley je pravilno napovedal, da bo v teh-

nično in znanstveno visoko razviti prihodnosti človek srečo razumel v takšnem okrnjenem, funkcionalnem smislu kot zadovoljstvo, ki izvira iz zunanjega udobja. Že Demokrit (DK, fr. 171) pa je vedel, da je prava, resnična sreča notranja, duševna, in ne materialna kategorija: "Sreča ne domuje v lastništvu čred in zlatu; domovanje srečnosti je v duši." Po Huxleyevih napovedih naj bi v prihodnosti notranjo, duševno srečo, ki temelji na samouresničevanju in kreposti, nadomestila zunanja, funkcionalna sreča, ki z notranjo krepostjo nima nič skupnega. Sreča postane takó merljiva z vatli zunanjih življenjskih standardov. Samo v njih vidi sodobni človek vir sreče. Ko izgubi notranji prostor osebne svobode in odločenosti, postane človek lahko vodljiva funkcija zunanjih okoliščin. Ta napoved se danes uresničuje. V opoju zunanje svobode je človek slep za dejstvo, da njegove notranje odločitve niso njegove, ampak jih vlečejo nevidne niti neznanih sodobnih diktatorjev. Besede z grafito opišejo takšnega človeka kot "zadovoljnega sužnja", ki je nezmožen za demokracijo. V zameno za visoke materialne standarde se odreče notranjosti in kreposti, svetu vrednot, svetovno-nazorskih in etičnih prepričanj. Takšen človek brez korenin je brez imena, obenem slehernik in nihče, in dela, kar "se dela", govori, kar "se govori", misli, kar "se misli" itd.

To stanje sodobnega duha je papež Benedikt XVI. lucidno povzel v besedah "diktatura relativizma". Relativizem se odpoveduje razločevanju. Reči, da je vse relativno – to beseda "relativizem" tudi pomeni –, je isto kakor reči: "Vse je vseeno". Nič se od ničesar ne razlikuje. Med "A" in "ž" torej ni nobene razlike; "A" je tudi "ž" in "ž" je "A". Še več, ker je vse vseeno, je lahko "A" celo "ne-A". Relativizem se torej odpoveduje temeljnemu miselnemu načelom, kakor sta načeli identitete ali protislovja. Če je mišljenje zmožnost razločevanja, je relativizem odpo-

ved tej zmožnosti. Iz tega sledi pomešanost vsega z vsem, ki dopušča, da ima vsak enako prav, tako tisti, ki trdi "A je A", kakor tisti z nasprotno trditvijo, da "A ni A". To je pomen stavka: "Vsak ima svojo resnico." Nadalje to pomeni, da ni razlike niti med resnico in neresnico niti med dobrim in zlim. Čemu torej še etika, nauk o razlikovanju med dobrim in zlim? Ta postane odvečna, nepotrebna. A ne pozabimo, da prav etični in religijski čut za dobro, ki postavlja dobro nad slabo in moč zakona nad zakon moči in džungle, človeka dela človeka in ga ločuje od živalskega naturalizma, ki deluje nagonsko. Etični in religijski čut pa človeka postavlja pred ogledalo vrednot, kakor so dobro, ljubezen, upanje, Bog itd. S tega zornega kota lahko človek vrednoti svoje življenje in delovanje. Brez možnosti, da pogleda nase skozi oči Boga, drugih ljudi ali kultur, bi izgubil kulturo in ostal ujetnik slepega naturalizma v kraljestvu gonov.

Kulturni analitiki (Gauchet 2008, 8; Henry 1987) ocenjujejo, da je zahodna kultura na nekaterih področjih že doživela zlom in zdrsnila v nekulturo, v barbarstvo. Zdrs v nekulturo – dekulturnacija – je posledica nezmožnosti, da bi človek pogledal nase skozi oči drugega in drugosti. S tem opuša visoke kulturne, religijske in etične standarde, ki jih je ustvarila zahodna civilizacija. Nasprotno, vrednotenje samega sebe skozi oči drugega in drugosti ga dela kritičnega do sebe, rešuje ga subjektivizma in naturalizma ter usposablja za spoznanje resnice. Nekritičnost v razmerju do sebe vodi v drugo smer, v narcisizem, v voluntarizem, nezmožen razlikovati med resnico in neresnico, dobrim in zlim. To omogoči pospešeni materialni razvoj, zapira pa vrata v svet duhovne kulture.

Naturalizacija sodobnega življenja je posledica dveh prevladujočih silnic v razvoju modernega sveta. Ena se je razvijala v smer enoumja in totalitarizma, druga v smer re-

lativizma in individualizma. Nespoštovanje in zavračanje resnice je bil njun skupni izvor. Ker eno-umje ne prenese kritičnosti, je tudi mišljenje v enoumju nepotrebno, odvečno; nasprotno, zaželeno je "ne-umje". "Ne-umje" je prav nezmožnost razlikovanja, ki prinaša s seboj relativizem. Totalitarno enoumje in individualistični relativizem sta torej le dve plati ene in iste medalje. Ker enega ni brez drugega, je tudi prehod iz enega v drugega nenaden in samoumeven.

Odpovedati se resnici pa pomeni odpovedati se "svetlobi", v kateri spoznavam samega sebe in svet. Zavest identitete in avtonomije, ki jo človek ima, izhaja iz zavesti o zmožnosti spoznanja resnice. Nasprotno, izrazi, kakor sta "konec človeka" (J. Derrida) ali "ukinitve človeka" (C.S. Lewis), razodevajo nemoč, ki jo doživlja človek ob izgubi identitete in avtonomije. Nad takšnim izkoreninjenim "človekom" zlahka zavladava sodobna ekonomistično-potrošniška tiranija, ki izgubljeno notranjo avtonomijo, svobodo in osebno dostojanstvo nadomešča z zunanjo, funkcionalno, zgolj navidezno ali virtualno srečo. V tem je skrivnost paradoksnе diktature, ki jo je napovedal Huxley. Vnaprej je videl, da bo z zunanjim zadovoljstvom in svobodo, ki ju človeku ponuja, sodobna diktatura v človeku uničila notranjo svobodo, ko bo obenem v njem uničila notranjega človeka, občutek za osebno dostojanstvo, zmožnost samorefleksije in samokritike.

Parola "Vsi drugačni – vsi enaki" na spreten način izraža prav paradoksnó stanje sodobnega duha: poplavo zunanje drugačnosti in uniformiranje notranjega človeka. Prvi del parole "vsi drugačni" razglašá pravico vsakega do drugačnosti. Te pravice ni mogoče nikomur odrekati. Drugi del parole "vsi enaki" pa razveljavlja pravico do kritike in tiste, ki kritično razmišljajo o eni ali drugi obliki drugačnosti, razglašá za nestrpne, kakor da bi slednji ne imeli pravice do drugačnega miš-

ljenja. Torej, "Da!" zunanji drugačnosti, "Ne!" miselni drugačnosti. Parola je torej propagandni trik neoliberalizma. "Vsi enaki" ne pomeni drugega kakor enakomiselnost, brezimnost, ki v zgodovini človeka še nikoli ni tako triumfirala kakor danes: sosed ne pozna sosed, človek je tujec samemu sebi. Triumf lahkosti na vseh področjih življenja – od lahkotnih medijskih vsebin, ki v vrtničastem toku vsrkavajo vase vedno širše množice, do "umetniških" performansov – izraža kruto resnico: sodobni človek je na begu pred svojo notranjostjo, pred samim seboj. Poplava zunanjih oblik drugačnosti je le zunanja stran notranje uniformnosti, ki jo prazne kulturne vsebine le še utrjujejo in regenerirajo. Te notranje pustošijo duha, ga praznijo, delajo neprepoznavnega samemu sebi in nezmožnega za kreativno ustvarjalnost. Duhovno "kreativnost" so nadomestili performansi, nenasitno in brezmejno iskanje različnosti zaradi različnosti, ki so zunanji izraz notranje nemoči. Res je, tolikšne drugačnosti svet še ni poznal, žal pa ta poganja na pogorišča notranjega človeka. Takšen človek, "produkt" sekularizma, je človek, ki ga je svet vsrkal vase in oblikoval po svoji podobi. Vzel je le njegovo horizontalno razsežnost, vertikalno – njegovo odprtost do transcendentnega, drugega in skrivnostnega – pa je razglasil za odmrli ud, ki je v procesu evolucije opravil svojo vlogo in ga prihodnost ne bo več potrebovala.

### **Evangelij – možnost nove renesanse**

Zahodna kultura se je začela v antiki z velikimi duhovnimi uvidi, ki veljajo za klasično, tj. za neizčrpna spoznanja o veličini človeka, skrivnosti njegovega bivanja, lepoti njegovega poslanstva. Z ugotovitvami o "koncu človeka", o "izbrisu človeka", o nesmislu bivanja stopa danes taisto izročilo na nasprotni breg. Opisane figure sodobnega duha, kakor so individualizem, egalitarizem, anonimnost

ali formalizem, ki kulminirajo v medijskem senzacionalizmu in škandalizmu, imajo – se zdi – nekakšno vlogo pogrebcev tega izročila. So njegov izraz, obenem ga regenerirajo in utrjujejo.

Sekularizacija, ki jo je v zahodnem izročilu sprožilo krščanstvo, je omogočila, da sta stvarstvo in človek v tem izročilu dobivala vedno večjo avtonomijo. Z avtonomijo se je širilo področje človekove svobode, raslo je število pridobljenih pravic, večal se je čut za humanistično kulturo s poslušom za človekovo dostojanstvo in izjemnost. Eksistencializem in personalizem, ki sta se razvila v 19. in 20. stol., pričata o izjemnem občutku, ki ga je zahodno izročilo razvilo v odnosu do človeka. A to je le en, šibkejši vidik kulturnega razvoja Zahoda.

Druga pot je šla v nasprotno smer in je v ljudski kulturi prevladala. Vedno večja avtonomija je prerasla v mit o napredku, ki je postal malik modernega sveta. Z "odčaranjem" sveta je krščanstvo naravi odvzelo njen sakralni značaj in češčenje z narave preneslo na osebo Jezusa Kristusa. Takó se je razmerje narava-človek obrnilo v prid človeka. V zavesti, da ni njen gospodar, ampak le upravitelj, je človek začel svobodneje upravljati z naravo. V novem veku pa se je človek razglasil tudi za "gospodarja in lastnika" narave (Descartes, *Razprava o metodi*, VI). Iz želje po posesti sveta je razsvetljenstvo naredilo za svoj glavni cilj svobodo zaradi svobode, avtonomijo zaradi avtonomije. V nasprotju z evangeljskim projektom sekularizacije, ki si je postavil za cilj promocijo človekovega dostojanstva, postavi razsvetljenski model sekularizacije avtonomijo in svobodo nad človeka in ga jima podredi. Moderni razvoj, katerega pot je vodila prek individualizma in totalitarizma, je končno privedel do sodobne diktature svobode, ki je svobodo porinila do skrajnih, nesmiselnih meja. V duhu takšne, diktatorsko uvedene svobode si sodobni člo-

vek vrtoglavo izmišlja nove in nove oblike drugačnosti, ki so v nasprotju z naravo človeka in z vrednotami, ki so sad življenjskih spoznanj tisočletnih izročil. "Diktatura svobode" je figura, ki najgloblje in najširše določa sodobnega globalnega duha.

Iz zahodne kulture lahko izluščimo dva principa, ki sta – ne da bi se po naravi izključevala – bila postavljena v antagonistični vlogi: dostojanstvo človeka in svoboda človeka. Ni dostojanstva brez svobode in ni svobode brez dostojanstva; drug drugega omogočata in vsebinsko izpopolnjujeta. Toda, svobo-

da zaradi svobode, ki je postala malik in gibalno modernega razvoja, je porušila razmerje med dostojanstvom in svobodo. Svoboda je razširila svoj prostor na račun dostojanstva in iz njega tudi ni več črpala svoje vsebine. Svoboda sodobnega duha je zato največkrat vsebinsko prazna. Sodobni človek ima svobode na pretek, a ne ve, kaj bi z njo počel. V tem je izvir krize smisla.

Smer razvoja, ki je privedla v sodobno krizo smisla, ni naključna. Tudi njen začetek je treba iskati pri izviru sekularizacije, v krščanstvu. Krščanstvo je religija svobode. Iz-



Jožef Muhovič: *Nokturno*, 2001, olje na platnu, 390 x 274 cm.

haja iz avtonomije človeka. Človeku nalaga na njegova pleča breme svobode, odgovornost za njegovo eksistenco in poslanstvo. V tem je tudi dostojanstvo človeka. Samo kot svobodno bitje lahko človek v polnosti uresničuje svoje dostojanstvo, enkratnost in nepovnljivost, bogupodobnost. Svoboda pa ne bi bila svoboda, če ne bi v sebi nosila možnosti izbire, odklona, padca, nesmisla, poti, ki vodi v smer, nasprotno od smisla bivanja. Še več, svoboda je toliko bolj svoboda, kolikor močnejša je skušnjava, navzoča v njenem samem bistvu. Močnejša ko je skušnjava, ki jo nekdo premaga, večji je dokaz o tem, da je svoboden.

Zdi pa se, da je moderna kultura svobodo začela dojemati v sprevrženem smislu: ne kot najvišjo možnost uresničevanja človekovega dostojanstva, ampak kot upravičenost do brezmejenosti. Ta ideja se je izkristalizirala v liberalističnem načelu "laisser faire, laisser passer". V skladu s tem načelom lahko svoboda širi svoj prostor do vseh skrajnosti. Prepovedano ji je le eno: prizadeti drugo svobodo. To širjenje svobode pa je sledilo najbolj notranji logiki svobode, ki hoče biti povsem svobodna, tudi svobodna od dostojanstva. Ta logika je šla vrtinčasto v smer lažje izbire. Posledica tega razvoja pa je bila izčrpanje kulturne substance, tj. dekulturnacija ali zdrvs v novo barbarstvo. Z drugimi besedami: človek stoji v svetu, oropan kulture, ki je rezervoar življenjskega smisla in omogoča preživetje človeka.

Po načelu, da se pridobljenih pravic ne odvzema, se tudi moderni človek svojim pravicam ne bo odrekel. Zgodovina je ireverzibilen proces, ki ga ni mogoče obrniti nazaj. To pa še vedno ne pomeni, da je pot dokončno zaprta in zapečaten. Duh preseneča s svojo iznajdljivostjo in zmožnostjo, da premaga tudi najbolj brezizhodne situacije.

Kultura je nastala iz prepovedi, iz upora naravi in naravnemu teku stvari. Na tak-

šnem uporu, strnjeno povzetem v desetih božjih zapovedih, temelji zahodna civilizacija: Ne ubijaj! Ne prešuštvuj! Ne kradi! ... (5 Mz 5). Prepovedi so temelj kulture. Od prepovedi, ki človeku pravijo "nimaš pravice, da ...", je šel razvoj k pravicam, ki mu dovoljujejo, da nekaj stori ali opusti ("imaš pravico, da ..."; "imaš pravico, da ne ..."). Vrhunec pa je ta razvoj dosegel v času razsvetljenstva s padcem še zadnjih omejitev, ki jih je imela svoboda posameznika v Bogu in naravi. Svoboda tu postane cilj sama sebi in se ne sprašuje več po smislu, po "čemu?" pravic, ki jih zahteva v vedno večjem obsegu. V tem je tudi izvir pospešenega, a etično in politično nekontroliranega tehničnega in družbenega razvoja, pred katerim človek nemočno stoji. Ob vsem tem je moderni človek pozabil na dolžnosti. Izgubil je občutek zanje.

Če je vzrok sodobne krize v brezmejnem širjenju svobode in pravic, je odgovor na krizo v "kulturi dolžnosti". Govoriti o dolžnostih ne pomeni zavrteti kolesa zgodovine nazaj k prepovedim. Dolžnost ni prepoved. Dolžnost je nadgradnja pravice; pomeni postaviti pravico drugega pred mojo pravico. To mi pravi: "Nimam pravice, da ne bi ..." Res je, da ima dolžnost navzven podobno obliko kakor prepoved "nimam pravice, da ...". A ta prepoved ima svoj smisel: med mnogimi pravicami, ki so mi na voljo, mi pomaga izluščiti tisto, ki je najpomembnejša in je nimam pravice opustiti. Tu je prepoved v službi tiste pravice, ki je nimam pravice opustiti. Dolžnost mi veva, da nimam pravice, nečesa ne storiti. Z drugimi besedami: storiti moram nekaj za ...: za sočloveka, zase, za naravo, za Boga itd. In če pogledamo še globlje v naravo dolžnosti, vidimo, da dosega svoj smisel le v luči evangelija. Kjer gre za prave, resnične dolžnosti, človek ugotavlja: "Še premalo sem naredil." To je evangeljska zaveza o tem, da dobro ne pozna meja, da dobrega ni mogoče konsumirati in izčrpati. Pra-

vico do "delati dobro" je pred pravico do "prepuščati stvari njihovemu naravnemu teku". To je logika, ki gre v smer, nasprotno od tiste, v katero je šel moderni politični razvoj, ki je z vsččnostjo širil prostor svobode in pravic na račun dolžnosti, dokler se duh ni iztrošil v sodobnem nihilističnem brezpup. Razvoj, ki je šel v smer lažjega in poenostavljenega življenja, je z nihilizmom dosegel tisto točko lahkosti, ki je neznosna.

Krščanstvo je dalo odločilen impulz kulturi svobode, ki se je stopnjevano razvijala v zahodnem izročilu. Nasprotovanje, ki ga je danes deležno s strani sodobnega sveta, ki je iz njega izšel, dokazuje to genealoško povezavo. V razvoju vsakega duhovnega bitja pride trenutek, ko se upre svojemu predniku, se poskuša od njega ločiti, si ustvariti lastno identiteto in se postaviti na samostojne noge. To potrjuje rodovitnost krščanstva. V tem smislu moramo razumeti misel Réneja Girarda: "Krščanstvo je danes grešni kozel svojega lastnega razodetja" (Girard 2004, 247). Ta negativnost, ki jo trenutno Zahod izkazuje do svojega duhovnega izvora, je samoumevna. Obenem dokazuje, da je duh, ki ga je krščanstvo porodilo, živ.

Zdi se, da je Hegel imel prav, ko je zgodovinski proces razložil dialektično s prehajanjem iz ene figure duha v drugo, nasprotno. Brezmejno širjenje svobode in nepregledna množica pravic, ki sta značilna za moderni svet, sta privedla v krizo, ki ima samo en izhod, namreč obrat v smer pravic, ki so kakovostne, ki služijo dostojanstvu človeka in si zaslužijo, da se zanje odločamo. V svojem jedru je takšen izhod evangelijski, ki je več kakor duh dolžnosti in si pravi: "Še premalo sem storil!" Duh evangelija predstavlja možnost nove renesanse sodobne kulture. Odon Vallet, profesor verstev na pariški Sorboni, je možnost nove krščanske renesanse izrazil na zanimiv način: "Če bi bil tip človeka, ki kupčuje z delnicami in obveznicami, bi kupil

krščanstvo. Njegova cena je sedaj nizka, zato - menim - bo porasla" (Allen 2008).

### Seznam referenc:

- Allen, John L. 2008. Religion in Europe. *National Catholic Reporter*, 13. 6.
- Arnim, Hans Friedrich August von, in Maximilianus Adler. 1964. *Stoicorum veterum fragmenta*. Editio stereotypa editionis primae. 4 zv. Stuttgart: Teubner.
- Blair, Tony. 2008. Vera in globalizacija. *Tretji dan* 37, št. 9/10 (november-december), 14-21.
- Brague, Rémi. 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Girard, René. 2004. *Les origines de la culture: Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Gogarten, Friedrich. 1958. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit die Säkularisierung als theologisches Problem*. 2. Aufl.. Stuttgart: Vorwerk.
- Gogarten, Friedrich. 1963. *Was ist Christentum?* 3. izd. Göttingen: Vandenhoeck.
- Goldtschmidt, Victor. 1963: *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. 2. izd. Pariz: P.U.F.
- Greisch, Jean. 2000. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne, 1919-1923*. Paris: Editions du Cerf.
- Habermas, Jürgen. 2006. Predpolitične podlage demokratične pravne države? *Tretji dan* 35, št. 3/4 (marec-april), 7-14.
- Habermas, Jürgen. 2008. Dialektika sekularizacije. *Tretji dan* 37, št. 9/10 (november-december), 3-13.
- Heidegger, Martin. 1981. *Gesamtausgabe. Zv. 4, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Henry, Michel. 1987. *La barbarie*. Paris: B. Grasset.
- Huxley, Aldous. 2003. Predgovor k izdaji leta 1946. V: *Krasni novi svet*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lewis, C. S. 1986. Christianity and Culture. V: *The Seeing Eye and Other Selected Essays from Christian Reflections*. New Work: Ballantine Books.
- Schlegel, Friedrich. 1971. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Zv. 19, Philosophische Lehrjahre 1796-1806, Teil 2*. Ur. Ernst Behler. München: Schönningh.
- Schuman, Robert. 2003. *Za Evropo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Wallace, Anthony F. 1966. *Religion. An Anthropological View*. New York: Random House.

## Katoliški shodi II: Krščanska "organizacija"

Za bolj dejavno usmeritev kristjanov, predvsem za izgradnjo njihovega preroškega profila v tranzicijski postmoderni družbi Slovenije so nujni duhovni in strateški premisleki o mestu in vlogi kristjanov v tej družbi. O tem sem že pisal in govoril na različnih ravneh, tudi v prvem prispevku v Tretjem dnevu, ki ga tu nadaljujem. Tako družbenopolitični, predvsem pa duhovni profil kristjana v tej družbi zahteva zelo temeljite razvide v idejna ozadja teh problemov, če hočemo na podlagi presoje sedanjosti načrtovati svojo krščansko prihodnost v Sloveniji in posredno v svetu.

Vsi katoliški shodi so posvetili veliko pozornost krščanski organizaciji. Pri tem so imeli katoličani v mislih presojo katoliškega življenja na vseh področjih: na duhovnem, izobraževalnem, kulturnem, gospodarsko-socialnem in političnem področju. Po razpadu totalitarnega sistema je pri nas nujna presoja duhovnega stanja, z njo pa je povezana tudi presoja organizacijskih možnosti uveljavljanja krščanskega duhovnega življenja in delovanja. Kristjani ne bomo sposobni uspešno uveljaviti svojih načel brez dobre duhovne poglobitve in organizacijske sheme. K pregledu stanja Katoliške cerkve in problemom kristjana v postmoderni družbi lahko pristopimo v treh korakih: pogled v polpreteklost, duhovna in idejna presoja krščanskega življenja danes ter možnosti za prihodnost.

### **Pomen in mesto kristjanov v komunistični državi**

Brez dvoma je za lastno samopodobo katoličanov pri nas nujno izpostaviti in upo-

štetvati prispevek, ki smo ga dali kristjani za ohranitev krščanskih vrednot v komunistični družbi. Kljub porevolucionarnemu izgnanstvu številnih katoličanov iz dežele, ob vseh vrstah zapostavljanja, onemogočanja in ustrahovanja so kristjani v svojem osebnem, družinskem in družbenem življenju tudi v tem obdobju ohranjali krščanske vrednote. Žal so te zaradi režimskega pritiska in ustrahovanja izgubljale družbeni vpliv, ker se je, kot je zapisal Berdjajev, uveljavljal nov tip "surovega človeka". Cerkev kot ustanova je ostala edino zatočišče in opora ne le za kristjane, pač pa za vse, ki so čutili in mislili drugače, čeprav je bila ravno zaradi tega statusa, ki ji ga je med narodom podarilo preteklo izročilo, deležna tudi najhujšega pritiska in družbenega zapostavljanja. To držo in te napore doma, v begunstvu in zdomstvu je treba zgodovinsko čimbolj realno ovrednotiti. Obstoja že veliko pričevanj, dokumentov, uradnih zapisov in knjig o tem dogajanju, čeprav še zdaleč nismo napravili celovite bilance vsega, kar se je dogodilo kristjanom in Slovencem z vojno in revolucijo. Posebno občutljivo in še vedno tabuizirano vprašanje je vloga kristjanov pri komunističnem odporu, ker se ta odpor veže na prisilno iskanje pomoči pri okupatorjih zaradi komunističnega terorja nad kristjani. Na drugi strani se povečuje osvobodilni boj, ki ga njegovi zagovorniki izločajo iz revolucionarnega okvira, čeprav je bila revolucija odločilni dejavnik tega procesa. Zaradi nje se je začelo že koncem leta 1941 in posebno v letu 1942 množično pobijanje pre-

težno krščanskih in drugih domoljubnih Slovencev, ki so se uprli partijskim metodam in bi bili sposobni organizirati odpor mimo KP.

Takšno prikazovanje zgodovine tudi otežuje kritično presojo delovanja odločilnih ljudi v teh zapletenih, tveganih in za usodo posameznikov in naroda ključnih razmerah. Velikokrat se kristjani pritožujemo, da se o tem ne uči v šolah in se to malo ali nič ne upošteva pri medijskih in drugih dejavnostih. Vprašati se moramo, koliko smo katoličani in predstavniki Cerkve sami pri sebi izostrili svoja merila za resničnost teh dogajanj in se zavzeli za njihovo posredovanje. Ravno naša naloga bi bila, da mimo državnih komisij, posebno pa mimo družbenopolitičnih dejavnikov: strank, politikov in celo (zgodovinske) stroke tu napravimo kritične zaključke in omogočimo resnici pot, najprej v katoliško in potem tudi širšo družbeno zavest. Včasih se celo kak cerkveni predstavnik sramuje, da bi sprejel farne plošče, kljub temu da te predstavljajo večinoma ljudi, ki so bili v revoluciji pobiti zaradi vere. Nismo še izdelali stališč, ali in kako lahko tvegamo pouk o vlogi in delovanju katoličanov med vojno in po njej pri verouku, torej pri katehetskih dejavnostih. Malo govorimo, pišemo, se posvetujemo o teh problemih in travme morajo reševati prizadeti sami. Gotovo bi bila dejavna obdelava teh problemov tudi pomembno področje pastoralnega in duhovno-svetovalnega delovanja Cerkve. Tudi pridige bi se ob ustreznih smernicah lahko dotaknile teh in podobnih problemov, upanj, hotenj in odločitev ter njihovih posledic za katoličane v omenjenih prelomnih in težkih časih. Kakšna zmeda vlada v glavah, potrjuje tudi npr. (načrtovani?) primer podpisovanja peticije o tako imenovanem "Vovkovem pismu obsodbe", ki so jo uprizorili (katoliški?) intelektualci, na podlagi "odkritja", ki pa se je izkazalo za navadno izmišljotino.

### Sodelovanje z režimom

Razčlemba delovanja in trpljenja kristjanov v bivšem sistemu pa ne bi smela iti mimo druge, še bolj občutljive plati življenja katoličanov in Cerkve v tem obdobju, tj. sodelovanja katoličanov z režimom. Ta je toliko bolj aktualna, ker se je nadaljevala tudi v času demokracije. Zato ne bi smeli zanemariti tudi kritičnih stvari, ki zadevajo vlogo katoličanov v bivšem sistemu, čeprav, žal, to raje puščamo ob strani, kljub temu da se tega zavedamo in prihaja zato do negotovosti in zmede med nami.

Vprašanja odnosa vernih do totalitarnih režimov je obdelovala tudi mednarodna raziskava *Aufbruch* (slovensko *Prelom*), ki je zajela deset tranzicijskih držav (iz Slovenije smo sodelovali štiri raziskovalci s Teološke fakultete). Poseben problem te študije je bil odpor kristjanov do režima oziroma njihovo sodelovanje s totalitarnim sistemom (Juhant 2001).

Objava Lajovčevega seznama "Udba-net" in njegove knjige, v kateri ta pojasnjuje ozadja režimskega zasledovanja ljudi, sta v Sloveniji vzbudila veliko nejevolje in povzročila tudi marsikatero zamero. Žal pa je bilo malo pojasnjeno in je ostalo veliko stvari še v megli, ki so jo ustvarjali komunistični nadzorniki (udbovci) in jo deloma ustvarjajo še danes, ko v družbeni prostor usmerijo podtikanja, predvsem, da je bil kdo član partije ali sodelavec UDBE itd. Še vedno vlada "zarota molka", posebno ker so se nekateri tovrstni arhivi "izgubili". Malo je bilo tako prisebnih žrtev, ki so sogovorniku še v tistih časih že vnaprej povedal nekako takole: "Zavezan sem o tem, kar se bova pogovarjala, natančno poročati naprej, tako da boš vedel," kakor je praviloma dejal v sodelovanje prisiljeni, ki si je le tako rešil življenje.

Ker torej ne družbenopolitični ne cerkveni dejavniki nikoli niso uradno pojasnili seznama "Udba-net", je ostalo na obeh področjih vse nejasno in predvsem moralno





Jožef Muhovič: Job, 2004, olje na ponjavi, 80 x 120 cm.

zmedeno. Zato le polagoma prihajamo do uvidov o tem nemoralnem početju. Kljub spoštovanju ljudi in njihovih človeških pravic, ni mogoče zagovarjati takih sodelovanj. Ker tudi v Cerkvi ni bilo nobenih lustracijskih postopkov, so problemi ostali nerazrešeni. Razen tega so nekateri postali sodelavci režima tudi kasneje in niso na seznamu "Udba-net", nekateri z ljudmi bivšega režima sodelujejo na različne načine še danes, predvsem seveda za ustrezno nagrado, kar je še bolj problematično. Takih primerov je v zgodovini slovenske demokracije kar nekaj; ljudje se vedno bolj razkrivajo, ko v odločilnih trenutkih stopajo na določeno stran ali zastopajo stališča, ki podpirajo le določene politike in njihove tranzicijske interese. Zaradi karierizma, bivših povezav, ki so preživele tranzicijo, kot eksemplarično potrjuje naloga mag. Emeršiča o delovanju UDBe med katoliškimi verniki in duhovniki v Nemčiji, so ljudje pripravljani na različne vrste sodelovanja tudi danes.

Pri obdelavi teh vprašanj gre predvsem za nedvomno stališče Cerkve oz. njenih uradnih komisij, npr. komisije Pravičnost in mir, da

poda nedvoumno izjavo. V njej je treba obsojati tako delovanje režima kakor tudi sodelovanje udeleženih, obenem pa izpostaviti tudi človeško plat teh tragičnih zgodb ter tako omogočiti ustrezno očiščenje.

### Kadri v Cerkvi

Naslednji sklop problemov preteklosti je notranjecerkveni in zadeva kadrovske politike v Cerkvi na Slovenskem. Pred leti je bila pri Škofovski konferenci ustanovljena Komisija za ureditev kadrovskih vprašanj, v kateri smo predstavniki vseh škofij (kleriki in laiki). Ko smo razpravljali in prišli do zaključka, da je treba napraviti natančen posnetek finančnega stanja Cerkve na Slovenskem, da bi lahko potem opredelili kadrovske prioritete in temu primerno nastavljali ljudi, so slovenski škofje odgovorili, da tega (še) ni mogoče napraviti, ker Cerkev še ni dobila vsega premoženja nazaj. Tako je delo komisije zamrlo in vse je ostalo pri starem. Ali je zdaj ta čas že napočil?

Vemo, da je totalitarna polpreteklost ravno glede gospodarskega poslovanja pustila zelo hude posledice: nepreglednost gos-

podarsko-finančnega poslovanja, prilagodljivost razmeram v državi, kjer je bilo vse "naše", in praviloma malo odgovornosti. Laikistrokovnjaki na teh področjih so bili odri-njeni in niso smeli sodelovati v teh procesih. Zaradi nestrokovnosti se še danes dogaja-jo vprašljive naložbe, ki so v tranziciji pov-zročile veliko slabe volje med katoličani in vnesle nezaupanje v delovanje ustanov. Še danes niso uveljavljeni standardi na teh po-dročjih. Tako npr. lahko vsakdo dokaj pol-jubno posega v zgradbe in prostor in spre-minja posege predhodnikov. Te in podobne zadeve povzročajo včasih tudi upravičene sume o preglednosti cerkvenega gospodar-skega poslovanja. Za razliko od demokra-tičnih držav, kjer cerkve načrtno, skrbne-je in predvsem bolj pretehtano poslušajo, se zaradi polpreteklosti pri nas le počasi uva-jajo pravila in odprtost poslovanja, ki naj ga vodijo predvsem tudi za to usposoblje-ni laični strokovnjaki. Potrebno bi se bilo strateško dogovoriti, na kakšen način bi lah-ko bogatejše župnije, ki so dobile mnogo premoženja nazaj, podpirajo tiste, ki nimajo nič. Treba se bo dogovoriti tudi, kako finančna sredstva bolj obrniti v ljudi, ne le v zgradbe, ki jih bomo nekoč prodajali za druge namene, ker ne bo več vernikov, ki bi jih vzdrževali. Denimo tudi, ali ne bi bilo iz premoženja bogatejših župnij mogoče za-poslitati dejavne izobražene laike, ki bi po-živili in okrepili dejavnost Cerkve? Finančna kriza tudi cerkvenim ljudem narekuje brez-kompromisno preglednost.

Poleg omenjenih lahko naštejemo še dru-ge probleme in usedline, ki zadevajo občut-ljiva vprašanja posameznikov in celotne verne skupnosti, kot npr. karierizem pri kadrova-nju, (ne)možnosti delovanja laikov ali nji-hovo nedejavno vključevanje v delovanje Cerkve, kar je tudi posledica režima, ki je lai-kom preprečeval delovanje v Cerkvi. Danes je to vprašanje čutenja klerikov do laikov in

seveda tudi finančno vprašanje. Avstrijska lai-kinja, ki deluje v rimski kuriji, je dejala, da se klerikalizem v Cerkvi celo poglablja. Tu ne gre za politično vlogo klerikov, pač pa za prevladujočo miselnost klerikov, da v Cerkvi odločajo sami, medtem ko so laiki le izvrše-valci njihove volje. Kako bo Cerkev ob zmanjševanju števila duhovnikov v prihodnje shajala brez laikov, je seveda drugo pomem-bno vprašanje, s katerim je povezana odgo-vornost škofov za prihodnost Cerkve. Dej-stvo, da v nekaterih državah verniki nima-jo več maše, to odgovornost pristojnih za pri-hodnost Cerkve le še stopnjuje.

### Duhovna in idejna presoja

Zdi se, da se življenje kristjanov na Slo-venskem odvija po statistikah, po uspešnosti vrnjenega premoženja ali po medijskih škan-dalih, ki zajemajo bodisi kakšne stranpoti ozi-roma zlorabe duhovnikov bodisi posebnosti njihovega delovanja, ohranjanja ljudskih izročil, kot je blagoslov konj, vina in podob-no. Cerkev in katoličani so predmet prazni-kov, ko se poleg običajev prikazuje tudi neko duhovno sporočilo. Povprečen katoličan živi v tem vzdušju. Tukaj se pretežno vidi stati-stični, delno pa tudi moralni oziroma pripad-nostni vidik katoličanov, čeprav lahko iz tega vidimo tudi določen duhovni profil sloven-skega katoličana. Ne gre torej le za merjenje obiska maš ali zakramentov ali kakih drugih cerkvenih dejavnosti, pač pa za globlji uvid tega, kaj je katoličan danes, oziroma kaj smo danes kristjani. Da se iz tega lahko vidi tudi določen družbeni model, potrjuje ideolog Socialnih demokratov, ki je pred predsedniš-kimi volitvami poslal oglednike v cerkve, da bi izvedeli, kaj mislijo duhovniki in verni-ki o kandidatu(ih).

Drugo gledanje je gledanje škofov, ki pri-hajajo na župnije birmovat ali opravljat druge slovesnosti: blagoslavljat, posvečevat in po-dobno. Pri svojih prihodih najdejo zaenkrat

še številno množico, posebno pri birmah, kjer je zaradi birmancev udeleženih več ljudi. Škofova zaznava življenja katoličanov ima glede na množičnost in pripravljenost za poslušanje izkušnjo, ki se nagiba v smer: vse je v redu. Ta slika zaradi upadanja duhovniških poklicev že zdaj postaja bolj vprašljiva, saj je število duhovnikov, ki jih ima škof na razpolago, ključno za organizacijo in posredovanja krščanskega življenja vernikom.

Drugačno sliko verskega stanja imajo duhovniki. Razpeti so med vpetost v ta postmoderni, potrošniški svet in med zahtevo za posredovanje duhovnega sporočila, ki jim ga nalaga Cerkev, in težko najdejo združitev teh dveh raznolikih svetov. Bili naj bi vsestranski strokovnjaki za zadeve tega sveta, a obenem duhovni temeljni kamni, sposobni voditi in usmerjati ljudi, kar postaja danes vedno bolj zahtevno. Statistično in pri vseh pastoralnih dejavnostih ugotavljamo, da katoliška vera nima več takega odmeva, posebno pri mladih. Ti ne zaupajo več avtoritetam, pač pa le osebnim izkušnjam in različnim vabljenim "duhovnim" ponudbam trga. Seveda pa statistični podatki slabo prikazujejo resnično duhovno podobo življenja, ker tudi statistiki nimajo predstav, kaj to pomeni. Razen tega so statistike pri nas v rokah sociologov, ki jim je bilo prvenstveno, kako odpraviti religijo. Danes taisti delujejo na tem, kako čimbolj zmanjšati vpliv Cerkve v družbenem življenju. V ozadju so težnje, kako kristjane med seboj politično spreti in jih izkoristiti za naloge tako imenovane tranzicijske "levice". O teologiji in Cerkvi pa naj bi vendarle govorili predvsem teologi oziroma katoliški verniki, ki se zavedajo, kaj to pomeni; čeprav so kritični pogledi drugih dobrodošli in potrebni, pa ne potrebujemo več enostranskih ideoloških presoj. Obnem pa gre s stališča sociološke znanosti seveda tudi za vprašanje njene verodostojnosti.

### Krščanske vrednote?

Pomembno vprašanje današnje vernosti nasploh in vernosti katoličanov je zavzemanje za krščanske vrednote v naši družbi. Ne gre le za vprašanje vloge Cerkve, katoličanov in njihovih vrednostnih temeljev v družbi, pač pa tudi za vprašanje uresničevanja vloge krščanskih, a tudi demokratičnih vrednot v naši družbi sploh. To vprašanje je zapleteno tudi zaradi omenjene polpreteklosti in je še vedno tabu, zato je potrebna toliko večja zavzetost za to razpravo. Za katoličane je to tudi razprava o vplivih sekularizacije, o pomenu sprememb, ki so se dogodile v naši družbi zaradi preteklih totalitarnih sistemov, pa tudi zaradi družbenih sprememb v smeri postmoderne družbe, kjer se religija vedno bolj individualizira in tako tudi subjektivizira, ustanove kot Cerkev pa izgubljajo svoj pomen in vpliv na življenje njenih članov (Beck 2008). Za vse državljane te države pa je življenjsko vprašanje, na kakšnih vrednotah naj temelji ta družba in kakšno vlogo naj imata religija in Cerkev pri reševanju njihovih življenjskih problemov, ki se z gospodarsko-finančnimi zapleti le še stopnjujejo. Pozitivni prispevek k reševanju teh vprašanj naj bi dali tudi katoličani v tej družbi, kar je tudi njihova možnost, s katero lahko prispevajo k dobrobiti vseh državljanov, s tem pa uveljavijo svoja vrednostna stališča v družbi. O sposobnosti, pripravljenosti in zavzetosti kristjanov za to uresničevanje pa je potrebna zelo široka in poglobljena razprava. Ta vključuje vprašanje, koliko smo kleriki ali laiki z ostalimi verniki (dialog) oz. nevernimi družbenimi skupinami sposobni razreševati ta problem naše družbe.

To je povezano tudi z vprašanjem enega ključnih ciljev Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, namreč z vprašanjem uresničevanja svobode v Cerkvi in v družbi. Šele sprememba sistema in odprava spon totalitarizma je omogočila reševanje tega za katoličane in ostale člane družbe pomembnega problema. Človek potrebuje za svojo uresni-

čenje, kot pravi B. Russel, najboljše možnosti za razvoj svobode. To je še danes ostal problem tranzicijske družbe. Svoboda pa ostaja tudi problem sodobne globalizacijske, enostransko ekonomistično usmerjene družbe. Sveto pismo pravi, da nas je "za svobodo oprostil Kristus", torej bi kristjani morali biti zares svobodni in samostojni ljudje.

### Pogled v prihodnost

"Sociološki" prerez stanja. Tukaj ne gre toliko za statistike, pač pa za vsestransko ugotovitev in dogovor, kje smo. Sociologije religije se počasi izvijajo iz preteklih spon. Koliko smo pri nas npr. že sposobni presojati stanje po izročilih slovenskih mislecev na tem področju: Kreka, Ušeničnika, Gosarja. Ušeničnik na 840 straneh *Sociologije* leta 1910 razčlenjuje stanje, probleme in možnosti družbe in Cerkve v razumljivi in še danes aktualni govorici sociologije kot empirične znanosti, obenem pa daje duhovne uvide v temelje in dileme človeka in družbe, s katerimi se spoprijemamo še danes. Imamo svetovno znane sociologa Luckmanna, ki ga omenjeni marksistični sociologi do nedavna prav tako niso upoštevali.

Dogovor med kristjani terja torej zelo podrobno razčlenitev naše preteklosti in polpreteklosti in posebno vloge kristjanov v njej. Kristjani potrebujemo dogovor o našem duhovnem izročilu, njenih nosilcih, mučencih za vero. Do teh ljudi in izročil se moramo skupaj opredeliti, da bo lahko to postalo temelj naše osveščene krščanske duhovne zavesti in podlaga za naše konkretno osebno in družbeno opredeljevanje. To je tembolj nujno, ker živimo v času razpada nekega sveta, ki je zadnja stoletja ogrožal krščansko srž in jo skušal izriniti iz družbene zavesti. Zlom finančno-gospodarskih sistemov ni le nek gospodarsko-politični vmesni dogodek, vrinek (gr. *episódion*, epizoda), pač pa prilika, primeren trenutek (gr. *kairós*, znamenje ča-

sov), da potrebujemo novih temeljev za reševanje vprašanj človeka in družbe. Kdo bo ponudil te temelje, če ne verni, ki se zavedamo omejenosti tega sveta in nosimo sporočila, ki osmišljujejo in dajejo smernice njihovim kratkotrajnim in kratkoročnim učinkom. Ne smemo si utvarjati, da Bog ne bo našel poti za sporočilo teh smernic ljudem današnjega časa. A če mi ne bomo dojemljivi zanje, bodo to storili drugi mimo nas in mimo Cerkve. To se je včasih v zgodovini že zgodilo, zakaj se torej ne bi danes. Verjetno pa človeštvo še nikoli ni bilo v tako kočljivem položaju, kar vsem – posebno pa "osveščenim" nalaga tudi primerno odgovornost, da ga človeško prisebno rešujejo. Brez globljih uvidov v temeljna človeška izročila rešitve niso mogoče. Zato pa odgovornost kristjanov, drugih verujočih in neverujočih za razrešitev teh zadev postaja aktualna in pereča. Od nas kristjanov to zahteva prisebno poglobljanje v duhovni svet, natančno razčlenitev stanja človeštva in sveta in dogovor o možnostih naše udeležnosti pri reševanju teh zadev. Vloga slovenskih katoličanov v teh procesih se zdi neznatna, a vsaj za slovenski prostor najbrž ne menimo, da se te zadeve lahko rešujejo kar brez nas. Če pa smo v to prepričani, potem so potrebni ustrezni ukrepi.

### Literatura:

- Beck, Ulrich. 2008. *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt/Leipzig: Weltreligionen.
- Juhant, Janez. 2001. Konformizem in odpor: Cerkve na Slovenskem med odporom režimu in konformizmom. V: Kvaternik, Peter (ur.). *V prelomnih časih: rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995-2000): Cerkve na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945-2000)*, (Znanstvena knjižnica, 4). Ljubljana: Družina: TEOF, 257-276.
- Juhant, Janez. 2005. *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, (Theologie Ost – West, Bd. 2). Münster: Lit.-slovensko: (2009- v tisku)
- Občutek pripadnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Ušeničnik, Aleš. 1910. *Sociologija*. Ljubljana: Katoliška bukvarna.

# Iz vprašljive kvantitete v kvaliteto

Družbeni in politični položaj slovenskih katoličanov je ob izteku drugega desetletja obstoja samostojne slovenske države zelo ne- navaden. V družbi jih kot take skoraj ni ču- titi. Volilni izid na zadnjih državnozborskih volitvah je v tem primeru manj pomemben, saj katoličanov ne gre enačiti s strankami. Ne samo, da takega stanja ni nihče pričakoval, ampak bi vsakega, ki bi kaj takega napove- doval, razglasili za slaboumnega. Ko človek razmišlja o dogajanju v Sloveniji v zadnjem stoletju, pa se zdi marsikaj bolj razumljivo. Seveda se zavedamo upravičenosti očitka, da je za nazaj lahko biti pameten.

Nedavno je nek ugledni diplomat spra- ševal, kako je mogoče, da je v Sloveniji, kot večinsko katoliški deželi tako majhen druž- beno vpliv in ugled katoličanov. V njej si lah- ko marsikaj, le (izpostavljen) katoličan ne smeš biti, če želiš delati politično kariero. V tem primeru te lahko vsakdo brez trohice strahu in odgovornosti žali, ti očita, kar mu pride na misel; skratka diskvalifikacije na vsa- kem koraku. Družba si prizadeva za strpnost na številnih področjih, ne velja pa to za odnos do katoličanov. Bajе naj bi bil tak odnos do njih posledica njihove številčnosti, dejstva, da jih zaradi tega ni mogoče prištevati k ogro- ženim, ki jim velja posebna družbena skrb. Kljub vsemu pa človek ne razume, zakaj so potrebne žalitve, zakaj se v bistvu nadalju- je praksa prejšnjega režima, da je katoličan avtomatično drugorazreden državljan. Zani- mivo je dejstvo, da jih vse od nastanka in- štituta varuha človekovih pravic še nobeden ni vzel v bran. Od sedanje varuhinje bi bilo kaj takega neresno pričakovati, toda dejstvo je, da glasu v njihovo obrambo ni povzdignil

niti tisti, ki se je razglašal za katoličana. V nekem smislu je bil celo najslabši! Koalicijska pogodba sedanje vladne koalicije nakazuje, praksa ob primeru Bled pa že dokazuje, da se razmere slabšajo, da so na oblasti ljudje, ki jim obračunavanje s katoličani ni tuje. Vze- mimo v roke samo osrednje dnevnikе. Bolj tragično je dejstvo, da je v tem pogledu med najbolj skrajnimi upokojska stranka, ki jo (ali res?) vodi katoličan.

## **Kaj pravzaprav pričakujemo in hočemo slovenski katoličani?**

Na kratko povedano samo to, kar dolo- čajo ustava in mednarodni pravni akti, po- vezani s človekovimi pravicami ter temeljna načela bontona. Svobodni katoličani v svo- bodni državi. Nič več! Marsikateri nekato- ličan, pa tudi katoličan bo sicer rekel, da za- radi svojega verskega prepričanja nima nihče težav v tej družbi. O tem lahko govorijo samo tisti, ki jih imajo. Sam se sicer ne prištevam mednje, moti pa me obravnava katolicizma in vernikov v javnosti, ki je še vedno v duhu učenja utemeljitelja sociologije religije na Slo- venskem, ki jo je razumel kot drugo ime za borbeni ateizem in mu med drugim ni bilo tuje niti uničevanje dokazov o zažigu škofa Vovka. Zanimivo je dejstvo, da nekateri us- merjevalci tovrstne politike v tem pogledu zlorabljajo celo pravoslavno-katoliška in pro- testansko-katoliška nasprotja, za kar vodstva vseh, zlasti pa prve, ne nosijo nikakršne od- govornosti. To je v temeljnem nasprotju z ustavo, toda nikomur se nič ne zgodi.

Upam, da se v Sloveniji nikoli več ne bo zgodilo, da bi se pojavila kakšna katoliška stranka. V popolnosti se strinjam s pokojnim

nadškofom Alojzijem Šuštarjem, ki mi je ob nekem razgovoru rekel, da je zelo nesrečen zaradi uporabe oznake krščanska pri strankah. Preveč je bilo zlorab v preteklosti, tudi pri nas. Sam moram poudariti zelo pogost primer, da bolj ko neka stranka poudarja svojo krščansko ime, manj je v njej krščanstva. Krščanstvo je nekaj tako tako izjemnega v zgodovini človeštva, da bi morala biti njegova politična zloraba razglašena za greh. Seveda pa to ne pomeni, da v javnosti ne smemo zastopati krščanskih vrednot. Ravno nasprotno. Če resnično verjamemo, da je vera milost, potem naš cilj v nobenem primeru ne pomeni, da želimo ljudi rekatolizirati, se truditi za njihovo vključitev v versko skupnost. V teh kriznih časih, ko je ljudi po svetu, in med nami še posebno, strah jutrišnjega dne in bližnje prihodnosti, bi bilo naše praktično krščanstvo od ljubezni do bližnjega preko zavzemanja za socialno pravičnost in svetost življenja velika pomoč družbi. Optimizem je čudovito zdravilo. Seveda mora biti ta realen, saj v nasprotnem primeru le smešimo sebe in svoje versko prepričanje. Ljudje brez vere v življenje so največje breme sebi in družbi.

### **Pomanjkanje samozavesti kot posledica krute preteklosti**

Ko smo v preteklem letu ob 500-letnici Trubarjevega rojstva temu velikemu možu slovenske zgodovine vzklikali raznovrstne hvalnice in zahvalnice, so mnogi slovenski katoličani to občutili kot nekakšno samokritiko. Ob omenjanju zaslug reformacije se ne znajo otresti nelagodja. Niso sposobni videti, da je v tem veliko priznanje slovenskemu katolicizmu. Trubar je s svojo naslonitvijo na slovenski jezik visoko nadgradil dotakratno prakso v Katoliški cerkvi. Če ta ne bi v verskem, neliturgičnem življenju, prakticirala naše materinščine, je oče prve slovenske knjige gotovo ne bi izbral. K "pravi" veri je lahko vodil svoje vernike le po jezikovni poti, ki

jo je tlakovala Katoliška cerkev. Gotovo namreč ni slovenskega jezika ne izumljal ne obujal od mrtvih. Katoliška cerkev je potem v knjižnem pogledu s precejšnjo zamudno njevogo delo nadgrajevala in postala osnovni nosilec slovenskega kulturnega oziroma političnega razvoja. Že toliko obrekovani škof Hren je kulturni fenomen reformacije dojel bistveno drugače kot mnogi drugi. Žal mu ni uspelo, da bi svoje načrte uresničil. Tako je lahko le reševal Dalmatinovo Biblijo. Japljevo Sveto pismo je dejansko izšlo iz nje.

V drugi polovici 19. stoletja, zlasti do nastanka političnih strank so bili slovenski katoličani v prizadevanjih za slovensko emancipacijo, če se izrazim v jeziku kolesarskih dirk, predvsem donašalci vode, liberalci pa so bili na njihovem čelu. Šele ljubljanski škof Missia in njegov naslednik Jeglič sta s sodelavci postavila stvari tja, kamor sodijo. Pri tem so izjemni mobilizacijski in vsebinski preboj opravili katoliški shodi. Seveda pa jih je treba gledati in ocenjevati kot zgodovinski dogodek. Za današnji čas je bolj kot njihov manifestativni značaj pomembna njihova vsebina.

Stara Jugoslavija je bila za Slovence v mnogih pogledih nedvomno veliki napredek. Slovenski jezik je bil uraden, kratek čas je uradno obstajala Slovenija, univerza in druge kulturne slovenske institucije so prinesle nedvomen napredek. Ob nedavnem obisku ameriškega Slovence Joa Valenčiča v Sloveniji in njegovem opisovanju slovenskih kulturnih razmer v ZDA v času med obema svetovnjima vojnama smo lahko prišli do spoznanja, da je ta veliki prelom s preteklostjo onkraj "luže" mogoče celo bolj odmeval kot doma. Tam so se dogajale čudovite stvari. Slovensko kulturno življenje se je zelo razmahnilo. Doma je bilo drugače. Na eni strani je bil nekronani kralj Slovencev dr. Anton Korošec, zaveden Slovenec, ki pa je dajal prednost političnemu delovanju. Na drugi

strani je bila realnost. Ob njem je bila resda še vrsta ljudi, od katerih pa so se mnogi videli predvsem kot voditelji, učitelji, zanimalo so jih funkcije, politični in družbeni vpliv, ne pa vsakdanje praktično politično delo z ljudmi. Niso želeli spreminjati obstoječih političnih razmer, premamil jih je "ministerializem". Niso dojeli velikih sprememb, ki jih je s seboj prinašal gospodarski in po-

litični razvoj. Poleg konkurence liberalizma, ki ga je pogosto podpiral beograjski dvor, je vse močnejši, predvsem pa privlačen, zlasti v krogih mladih intelektualcev, začel postajati socializem. Zaradi njegove skrajnosti v obliki komunizma in predvsem boljševizma so ga kot ideologijo katoliški ideologi izrinjali na obrobje in onkraj njega, zanemarjali pa njegove vzroke. Zato tudi ogromne investicije



Jožef Muhovič: *Ko noč prodira vame*, 2001, olje na platnu, 274 x 195 cm.

v razne katoliške tečaje, manifestacije in tisk niso dale tistih rezultatov, kot jih prinese vsakodnevno in neposredno delo s političnimi somišljeniki. Pomen slednjega nam najbolje pokaže zgodovina komunistov. Namesto da bi socialne razmere, zlasti v času gospodarske krize v začetku tridesetih let postale predmet neusmiljene kritike s krščanskih socialnih stališč, so se teh zaradi nekaterih podobnosti s komunističnimi stališči ustrašili in zgubili pobudo na socialnem področju. Premalo je bilo praktičnega in preveč političnega krščanstva. Tudi odnos do Jugoslavije je bil kontraproduktiven. Namesto da bi bili do nje zaradi njenih centralističnih načel in praks skrajno kritični, so gojili do nje bistveno manj kritičen odnos kot nekdaj do Avstrije. Na njenem čelu ni bil več apostolski cesar, ampak pravoslavni kralj, ki se svojega nezaupanja do katoliških "popov" nikoli ni mogel otresti. Nekritičnost slovenskih katoličanov do nekdanje jugoslovanske monarhije je podpisanemu ena najbolj nerazumnih stvari v slovenski zgodovini. Mnogi Slovenci, rojeni v njej so bili hujski Jugoslovani kot na primer Srbi, ki ne le niso nikoli opustili imena, ampak so jo tudi spremenili v svojo veliko molzno kravo.

Ob kapitulaciji Jugoslavije in okupaciji je sicer nekatere prebudil hrvaški in še bolj slovaški zgled, toda za njegovo uresničitev je bilo prepozno, če je že bilo kdaj karkoli mogoče. Namesto iskanja lastne slovenske poti iz velike krize so reševali kraljevino Jugoslavijo. To so komunisti v številnih primerih izrabili, vsilili državljansko vojno in prisilili svoje ideološke nasprotnike, kot take so jih opredelili sami, da so se zatekli k okupatorju po pomoč oziroma zaščito. Prof. Lambert Ehrlich je bil eden redkih, ki je dojel bližnjo tragedijo in to plačal s smrtjo. S sprejemanjem okupatorjeve pomoči je bila narejena ogromna napaka, ker je svet postavil drugačne vrednote. Mednarodna hierarhija vred-

not je bila drugačna, kot so jo videli mnogi na Slovenskem. Tudi tu so premalo upoštevali vseslovenske razmere in preveč izhajali iz onih pod italijansko okupacijo. Prvi cilj svetovne demokracije je bil uničenje fašizma in nacizma, za kar se je bilo "moralno" povezati tudi s komunisti. Churchill naj bi bil prepričan, da sta prva dva bistveno bolj nevarna, ker nista bila tako idealistična kot komunizem, za katerega je bil trdno prepričan, da bo slej kot prej sam propadel. S tem v nobenem primeru ne obsojamo tistih, ki so zaradi komunistične revolucije reševali gola življenja. Odkrito povedano, ravno zaradi tega ne tvegam nikakršnega podučevanja, kaj bi morali v konkretnem primeru storiti. Lahko je biti pameten za nazaj! Bojim se, da med samo drugo svetovno vojno za mnoge ni bilo druge poti.

Slovenskim komunistom je šlo, kljub velikim žrtvam, vse na roke. Kljub njihovem neskončnemu sovraštvu do zahodne demokracije so postali njeni sopotniki. Izkoristili so svojo priliko in se znali prodati Zahodu kot pred dobrim desetletjem talibani v Afganistanu. Tudi ti so prejeli veliko ameriško pomoč pri boju proti Rusom in njihovem prodiranju v Indijski ocean. Kasneje so postali in so še danes največji sovražniki ZDA, ki so še danes proti njim v veliki meri brez moči.

Obračun po drugi svetovni vojni ni bil obračun s kolaboracijo, ampak pričakovanimi nasprotniki revolucije, zlasti kolektivizacije. Iz sovjetskih izkušenj, te so posnemali ne le v načelih, ampak tudi v praktičnih podrobnostih, so komunisti vedeli, da bo majhen kmet njen največji nasprotnik. Drugi vidik obračuna so bili katoličani. K temu so nekaj prispevali tudi nekdanji liberalci, vendar se ni bilo treba truditi. Bili so sredstvo, ki so ga komunisti uničili takoj, ko jih niso več potrebovali. Če je bilo delu slovenskih katoličanov na Dolenjskem in Notranjskem mo-



goče očitati nasprotovanje revoluciji (nekoč bo treba analizirati, kdo in kako jih je dejansko vodil), to za veliko večino slovenskih katoličanov ne drži. Še več. Njihovi najvidnejši pripadniki s Štajerskega in Gorenjskega so bili po prihodu iz okupatorskih taborišča in izgnanstva preganjani in številni celo pobiti. Obnašanje nekaterih pastorjev v Prekmurju je pozabljeno, tako kot hrvaška okupacija dela slovenskega ozemlja. Ob pomanjkanju razrednih sovražnikov so komunisti postavili v prvo vrsto za obračunavanje katoličane, in to ne glede na dejstvo, da je katoliški veri pripadala tudi večina partizanov. Njihov ideološki teror nad borci je bil tolikšen, da ti ne le niso poizkušali zaščititi Cerkve in vere, ampak so se začeli od nje oddaljevati, z njo prekinjati kakršnekoli stike. Nekateri prvaki Katoliške akcije v manjših krajih so postali najožji sodelavci Zdenka Roterja. Teror nad katoličani je v različnih oblikah trajal vse do osamosvojitve. Zanj se jim ni nikoli nihče opravičil, kaj šele popravljaj krivice. Eden izmed zadnjih šefov slovenskih komunistov nikoli ne izpusti prilike, da ne bi na tak ali drugačen način blatil slovenskih katoličanov. Stalno zahteva od njih neka opravičila, sam pa ne zmore niti najosnovnejšega obžalovanja. Še več. Tudi po tujih ocenah je največji generator nestrpnosti na Slovenskem. Katoličani so pod komunizmom izgubili toliko samozavesti, da so bili komunistični oblasti neskončno hvaležni za drobtine, ki so jim pripadale po takratni ustavi in zakonodaji. Zgubili so samozavest in ponos, ki sta temeljna pogoja za demokracijo. Številni danes enostavno niso zreli zanjo. Preteklost jih je pohabila. To ne odtehta dejstva, da jih je velik del ostal zvest veri in Cerkvi.

### Iz kvantitete v kvaliteto

Vtis, ki ga imamo slovenski katoličani sami o sebi, je varljiv. Na eni strani nas navdušuje naša statistična številčnost, na drugi

strani nas strašita naša neprepoznavnost in nevlivnost. Druge svetovne vojne, zlasti časov po njej, morije slovenskih katoličanov, o kakršni niso mogli sanjati niti Turki, begunstva in izseljevanja – vse to je pustilo posledice, ki bi jih težko prenesli tudi veliko številčnejši narodi –, ne smemo podcenjevati. Posledice so veliko hujše, kot smo jih pripravljeno priznati. Kljub temu ne gre prezreti številnih izvrstnih katoličanov, ki pa se kot taki ne želijo izpostavljati. K temu jih ne moremo ne prisiliti ne preprostiti. Njihova popularizacija bi marsikateremu verniku zravnila hrbtenico. Predvsem to velja za podeželje in manjše kraje, ki so preveč izločeni iz slovenske kulturne smetane. Mediji, zlasti pa šola, so jim v preteklosti dopovedovali, da so verni samo še preprosti, neuki ljudje. Pretrese me, ko nekateri katoličani navzven branijo svojo vero zgolj s pripadnostjo tradiciji in spoštovanjem vzgoje svojih staršev.

Sedanji čas je čas stalnega izobraževanja. Med nami je te zavesti absolutno premalo. Katoličani imamo danes sijajno ponudbo v slovenskem jeziku, vendar veliko tega običi na policah, tudi domačih. Davek televiziji in rumenemu tisku je prevelik. Zavedati se moramo, da moč skupine in posameznikov ni v številčnosti, ampak njihovi kvaliteti. Ta ni samo v kulturi, umetnosti, znanosti, je tudi v povsem vsakdanjem življenju. Koliko pomeni za nek kraj človek, ki zna organizirati življenje v soseski, da je vsem prijetno, ki zna gospodariti, da ga vsi posnemajo, skratka, da je Človek. Tisti, ki je najpozitivnejši in najsocialnejši v okolju, ki živi in dela kot pravi kristjan.

Veliko pripomb imam tudi na nezmožnost spoznanja velikih sprememb v slovenski družbi. Slovenskega klasičnega kmeta skoraj ni več. So veliki veleposestniki, ki poslujejo popolnoma po kapitalističnih načelih, brez odnosa do narave in predmeta svojega gospodarjenja, zanima jih le velikost dobička,

so mali kmetje, ki niti to več niso, in so maloštevilni kmetje, ki skušajo združiti eno z drugim, kar pa je praktično nezdržljivo. Ker ni več klasičnih kmetov, ni več klasičnega podeželja in ni več podeželske vernosti. Naše vasi so postale spalna naselja meščanov, ki živijo na podeželju; naše vasi so postale naselja delavcev, ki se v prostem času pogovarjajo o tovarni ali RTV programih, vaška solidarnost je praktično zamrla. O vernosti teh ljudi ne bi sodil, toda vtis imam, da ni v skladu z njihovim socialnim položajem. Njihovi življenjski problemi so povsem drugačni, kot so bili v njihovem otroštvu, njihovo dojemanje sveta je povsem drugačno, kot ko so odraščali. Sodobne komunikacijske možnosti so jim bližje kot agrarna problematika. Ti ljudje, večinoma ne klasični proletarci ne možje in žene, ki so obupali nad perspektivami kmetovanja, ampak kvalificirani, šolani delavci oziroma strokovnjaki so nova stvarnost našega podeželja. Pristop do njih mora biti popolnoma drugačen, kot je bil do njihovih staršev. Ti so bili veseli, če je šla župnijska skupnost na skupno romanje na Brezje, oni to lahko individualno storijo, kadar jih je volja. Na teh in takšnih ljudeh je prihodnost slovenske družbe.

Slovenski katoličani so se v javnosti, ali če hočete v politiki, uveljavili kot krščanski socialisti. Zaradi praktičnega, ne fundamentalnega krščanstva. Slovenska značilnost v nekdanji Avstriji je bila, da so bili delavci krščanski socialisti, predelavci socialisti oziroma kasneje komunisti, drugod je bilo ravno obratno. V stari Jugoslaviji je ta slovenska značilnost, tudi zaradi nove države in novih mednarodnih političnih razmer začela izginjati, vendar ni izginila. V bistvu so jo kasneje nadgradili. V imenu delavcev so se povzpeli nad njih in po osamosvojitvi zoper njih. Slovenski "turbokapitalisti" izhajajo iz vrst najuglednejših "tovarišev" in njihovih sorodnikov, večina direktorjev bank iz otrok

uslužbencev posebne službe, ki je v imenu delavskega razreda bdela nad nami. S spremembo političnega režima, ko je totalitarno oblast zamenjala demokratična, taka je bila kljub številnim pomanjkljivostim, ni prišlo tudi do ustreznih mentalnih premikov v naših glavah. Kapitalizem smo začeli enačiti z demokracijo, brezobzirno bogatenje z enakimi možnostmi, socialne razlike kot priznavanje različnih sposobnosti. Dejansko smo stopili v kapitalizem in demokracijo s totalitarnim odnosom do njiju. Zato se toliko ljudem "kolca" po Titovih časih!

Socialno vprašanje je v sodobni slovenski družbi nekakšna tabu tema. Na dan prihaja predvsem ob volitvah, sicer pa se z njo maha kot z nekakšnim okrasom in strašilom brez realne vsebine. Pa je v njem skrita velika družbena moč. Za kristjane socialno vprašanje ni le vprašanje človečnosti, ampak tudi praktičnega izkazovanja vere. Vera brez del je mrtva. Kljub vsemu pa le ne razumem velikih zadržkov do socialnega gibanja. Pravzaprav smo pozabili, da je France Tomšič začel slovenski komunizem rušiti z delavci, s socialnim vprašanjem. Po njegovem umiku v zasebnost je "slovenska pomlad" na delavce popolnoma pozabila in potem se čudi volilnim izidom. Pomladnih sindikatov praktično nimamo. Večina se jih še oklepa starih komunističnih, vključno z njihovimi nekdanjimi voditelji, kolikor niso pobegnili med "turbokapitaliste". Tega niso krivi oni, ampak tisti, ki ne dojemajo socialnega in delavskega vprašanja. To postaja z gospodarsko recesijo znova aktualnejše. Samo vprašanje časa je, kdaj bo ugotovljeno, da je bila njihova umrtvitev prvi korak v sedanje težke gospodarske razmere. Kapitalizem ni imel socialnega korektiva. Janez Pavel II. je zamanj opozarjal na nevarnosti, ki jih prinaša nekritičen odnos do kapitalizma in potrošniške družbe. Nekdanje komunistične države so na tem področju, tudi za-

radi komunističnih zlorab sindikalizma, odpovedale oziroma niso ponudile alternative. Zato se nekdanji komunisti, zlasti pa njihove satelitske stranke tako pogosto povzpenjajo v vlade ali pa postajajo članice demokratičnih koalicij. Delavsko in socialno vprašanje sta veliko upanje demokracije in perspektiva katolicizma. Nekdanja ministrica ga. Cotmanova je to razumela.

### Po zadnjih državnozborskih volitvah

Volilni izid me ni navdušil, izpad NSI iz parlamenta še manj. Nekaterim ljudem se je s tem podrl svet.

Slovenska družbena tranzicija še zdaleč ni končana. Dejansko vse od diktature kralja Aleksandra v stari Jugoslaviji nismo živeli v demokraciji, vmes smo imeli še zunanjo in notranjo okupacijo, revolucijo in demokratizacijo ter slovensko osamosvojitvev. Veliko za poldrugo generacijo Slovencev. Zadnji del naše zgodovine je skoraj prezgoščen.

Obstajajo še tri stranke demokratskega porekla. V javnosti so označene kot desne, kar niso. Konzervativno desne so one, ki so izšle iz nekdanje oblasti in imajo svojo podlago v kapitalu, nekdanjih komunističnih politikih in onih, ki so jih (sistematično!) pripravljali za svoje dediče in naslednike. O tem, ali so leve ali desne, jih opredeljujejo zgolj po odnosu do vernih in kulturnega boja. Slovenska iznajdba, na katero bi bil ponosen še Edvard Kardelj.

Slovenski katoličani volijo vse, ki se pojavljajo na politični sceni. Tudi one, ki bi jih brez pomisleka znova poslali v Kočevski rog. Zaradi tega ne smemo kriviti konkretnih strank, ampak se moramo vprašati o političnem profilu in izobrazbi katoličanov. Vse-

kakor se preveč ukvarjamo z drugimi in premalo sami s seboj. Krivda za razmere je na naši strani, ne na nasprotni. Njim lahko priznavamo le uspešnost.

Katoličan, ki se želi politično uveljaviti, mora to storiti kot državljan, ne kot vernik. Dolžan pa se je ravnati po temeljnih načelih vere. To se razume samo po sebi in tega ni treba razglašati. V preteklosti je bilo glede tega veliko napak, zlorab in tragično je poslušati razočaranca, ki si želi kadrovskega "cunami" sedanje vlade. Sam imam takšne izkušnje s Peterletovo vlado. Krivde ne pripisujem svojemu sošolcu, kolegu in prijatelju, toda to dejstva ne spremeni. Zaradi tega svojega prepričanja nisem menjal, lahko pa s prstom pokažem na ljudi iz nekdanje demoseve koalicije, ki se demokratični politiki ne bi smeli približati niti na kilometer. In tu je jedro problema. Demokratične stranke nimajo dolgoročne in natančne kadrovske politike, ki je bistvo uspeha. Janševa vlada je dokazala, da je lažna trditev, da v Sloveniji poleg ljudi iz kroga "12 na 45 let podlage" ni ljudi, ki bi bili sposobni vladati. S takim govorjenjem si je nekdanja politična elita, ki je trenutno zopet v vladi, hotela ohraniti trajnost mandata. Zato lahko sedanja koalicija le osebno blati nekdanjo, saj o podobnih gospodarskih dosežkih lahko le sanja. Po uspešnem demantiju takega videnja slovenskih razmer smo lahko optimisti glede prihodnosti. Potrebno je delo, trdo, sistematično, odgovorno. Zazrto v prihodnost, predvsem pa v skupno dobro. Odpreti se je treba novim tehničnim možnostim v komuniciranju z ljudmi in jih maksimalno izrabiti. Prisluh-nimo sedanjosti in prihodnosti, ne bodimo hlapci preteklosti. Novega vina ne gre nalivati v stare mehove.

# Besede in (ne)resnice

Grobo izzivalna sopostavitve svetopisemskega izreka *Beseda je meso postala* ter vsakdanjega izreka *Beseda ni konj* nas opozarja na neznanse razdalje med mogočimi vrstami pojmovanja in vrednotenja besede *beseda*. Četudi odmislimo večino tistega, kar so filologi, filozofi in teologi povedali o grškem *logosu* in slovenski *besedi*, ostaja celo za laičnega govorca očitno razločevanje: svetopisemska (božja) Beseda se pojmuje kot ustvarjalna in zavezana resnici, celo resnicotvorna (*Bog je rekel: Bodi svetloba!* In nastala je svetloba), ona druga (človeška) pa kot plehka, šibka in uporabna za vsakršno manipuliranje z resnico, tako da se uveljavlja v široki pahljači govornih položajev – od zasebnega opravljanja in obrekovanja prek lahkotne publicistike (*Papir vse prenese; Hitreje pišem, kot mislim*) do političnih ali ideoloških kampanj (*Tretjič ponovljena laž postane resnica*) in do “filozofsko poglobljenega” razpravljanja (*Resnic je več; Resnica o resnici je, da resnice ni*).

V Svetem pismu je nekaj ostrih svaril pred manipuliranjem z besedami in resnico (“Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu!” – 1 Mz 20,16; “Sploh ne prisegajte! /.../ Vaš govor naj bo ‘da’, ‘da’, ‘ne’, ‘ne’; kar je več kot to, je od hudega.” – Mt 5,33-37), znansstveno jezikoslovje pa upošteva ontološko razliko med božjo in človeško besedo ter se pri svojem razčlenjevanju in razlaganju jezikovnih pojavov trezno omejuje na podatke in aspekte človeškega. Zato v jezikoslovnih definicijah pojmov “beseda”, “jezik”, “besedilo” ipd. ter v jezikoslovnem razpravljanju sploh zlepa ne bomo naleteli na besedo *resnica*; ena najpopularnejših definicij pojma jezik pravi, da je to “sredstvo za sporazumevanje”, ne pa

npr. sredstvo za razkrivanje (spoznavanje, sporočanje) resnice.

V jezikoslovju bomo naleteli le na dosti ohlapnejši pojem “resničnost”, pa še pri tem je že celo stoletje uveljavljena semiološka teorija o simbolih kot popolnoma prevladujoči vrsti znamenj človeškega jezika, načelno neodvisnih od zunajjezikovne resničnosti. Simboli ne temeljijo na naravno zavezujoči skladnosti med predmetom in znamenjem, ki predmet “zastopa”, temveč na naravno poljubnem, le z omahljivo in ideološko obarvano družbeno konvencijo vzdrževanem razmerju med zaznamovanim in zaznamujočim (natančneje: med socializiranimi predstavami o delih zunajjezikovne resničnosti in socializiranimi predstavami o govornih oziroma pisnih ustreznikih tistih delov resničnosti). Delež in vloga drugih, nesimbolnih vrst znamenj (ikon, indicev in simptomov kot resničnostno motiviranih znamenj na podlagi oblikovne podobnosti, naravne vzročno-posledične ali prostorsko-časovne povezanosti ipd.) sta sistemsko obrobna.

Ker je torej (človeški) jezik glede zunajjezikovne resničnosti “po naravi” nevezan, je z njegovim izrazjem mogoče enako gladko izrekati resnične in neresnične trditve. Jezikovno sporazumevanje zato ni območje razkrivanja resnice, temveč območje družbene sprejemljivosti in človekove svobode – s tem pa tudi osebne odgovornosti. Odgovornost je predvsem na osebi, ki trditve izreka, deloma pa tudi na osebi, ki neresnične ali dvomljive trditve nekritično sprejema ter s tem brez ugovaranja dopušča ali celo spodbuja nadaljnje manipuliranje z resnico oziroma širjenje neresnice. Za kritično poslu-

šanje ali branje (razumevanje) ter za učinkovito ugovarjanje se deloma usposabljam v spontanem učno-vzgojnem procesu, deloma tudi v organiziranem šolskem izobraževanju (medijska vzgoja, razčlenjevanje besedil, kultura dialoga), vendar za ustrezno ravnanje ob (dez)informacijskih cunamijih, ki smo jim izpostavljeni na domači in svetovni ravni, bistveno premalo. Resolucija o nacionalnem programu za jezikovno politiko, sprejeta v Državnem zboru RS maja 2007, zato na več mestih opozarja na povečane sporazumevalne potrebe sodobnega človeka in poziva k večji skrbi za njegovo sporazumevalno zmožnost. Ta pomeni preseganje jezikovnega znanja (in jezikoslovja) v ožjem pomenu besede ter upoštevaje vraščenosti govornega dejanja v govorni položaj kot življenjsko totaliteto. Šele iz nje je mogoče sklepati, ali je izrečena trditev (ne)resnična, za katero vrsto morebitne neresničnosti gre in kateri način odzivanja nanjo bi bil najustreznejši. Prepoznavati je treba dobesedne in prenesene pomene besed, povedi in celotnega besedila ter jih vrednotiti na osi: zmota (*fikcija brez namena*) – resničnost – neresničnost – umišljenost (*fikcija v znanstvenem, umetnostnem ipd. oblikovanju*) – laž (*fikcija z namenom zavajanja*).

Posebno zahtevno je obravnavanje t. i. delnih resnic kot zmote ali kot laži. Delne resnice so lahko sad avtorjeve umske nezmožnosti ali tehnične oviranosti za popolno spoznavanje in izražanje resnice (nedostopnost podatkovnih virov, časovna stiska, pomanjkljiva splošna ali strokovna izobrazba, podvrženost ideološkemu stereotipom), lahko pa tudi sad namenskega zamolčevanja nekaterih podatkov, znanega kot prikrivanje resnice, cenzura, uradna (poslovna, vojaška ipd.) skrivnost, selektivnost, tabu idr., ali sad zaspiranja z resničnimi, vendar nebistvenimi podatki za preusmerjanje naslovnikove pozornosti (zamegljevanje, prekrivanje resnice z gostobesednostjo, ponavljanjem stereotipov,

rabo tujk in drugih pomensko manj jasnih izrazov ter s parajezikovnimi sredstvi, kot so npr. gibanje, barve in glasba v televizijskih oglasih; besedna inflacija, logoreja).

Zaradi velike razširjenosti takih pojavov smo danes v Sloveniji daleč od uveljavljanja Havlove maksime *živeti v resnici*. Naj navedem nekaj primerov, kako so z neresnico kontaminirana obsežna področja naše družbene zavesti in zlasti medijskega poročanja.

\* \* \*

Nadaljuje se raba "samoupravne" in druge podedovane družbenopolitične terminologije (npr. prekinitev dela, družbena lastnina, časovno umeščanje zgodovinskih dogodkov "po našem štetju" ipd.), hkrati pa se vpeljujejo novi izrazi politične korektnosti (npr. pravice državljanov in državljanek, doživljenjski zapor, drugačna spolna usmerjenost, medijski pluralizem, poprava krivic iz polpretekle zgodovine) in mehanično preneseni izrazi iz izročila zahodnih parlamentarnih demokracij (npr. pojma levica in desnica brez ustreznih referenc v socialni, politični in kapitalski podlagi).

Zdaj veljavni Zakon o medijih je zaradi določbe o obvezni objavi popravka oziroma odgovora na objavo neresničnih trditev (tudi "delnih resnic") deležen hude kritike, češ da preveč omejuje svobodo tiska ter zaničuje uredniško strokovnost in odgovornost. Po dosedanjih primerih objave zahtevanega popravka oziroma odgovora in primerih zavrnitve take zahteve je mogoče reči, da zaradi uveljavljanja omenjene določbe ni bil do slej noben medij oškodovan, verjetnejša pa je domneva, da je kritika določbe podobna pretakanju krokodiljih solza, ker se gospodarji "četrtve veje oblasti" ne bi radi odpovedali monopolu pri medijski konstrukciji realnosti in pri vplivanju na javno mnenje.

Odzivi na nedavno policijsko afero zaradi Vojnovičevega romana *Čefurji raus* so pripomogli k širokemu razčiščevanju pojmov

“fikcija”, “realizem” in “literarna resnica” na področju besedne umetnosti. Razkrila se je stara zmota mešanja izjav in stališč posamezne literarne (fiktivne) osebe z avtorjevimi stališči. Če se ob tej priložnosti samokritično ozremo v slovensko katoliško preteklost, naj omenimo podobno zmoto pri obravnavanju Cankarjevih *Hlapcev* (še pred desetimi leti jo je ponavljal visok cerkveni predstavnik): Kakor pri romanu *Čefurji raus* ni dopustno obravnavati izjav imaginarnega lika Marka Đordića o policiji kot stališče njegovega avtorja Vojnoviča, tako Jermanovih ostrih izjav o protireformaciji v drami *Hlapci* ni mogoče mehanično identificirati s Cankarjevim mnenjem, saj gre za izjave literarne osebe, potrebne za stopnjevanje dramskega konflikta (vemo pa, kako se je ta konflikt v drami končal in da npr. Josip Vidmar z njegovim iztekom nikakor ni bil zadovoljen). – Fikcija je za besedno umetnost resda bistven, ne pa tudi zadosten pogoj; ni vsaka fikcija umetnost in celo znotraj iste besedne umetnine se lahko znajdejo tudi resnično problematični odlomki. Ob razčiščevanju razmerja med fikcijo in resničnostjo v literaturi je Tomo Virk omenil Tavčarjev roman *4000* kot primer resnične (namerne) žaljivosti na Mahničev račun, Združenje policistov pa se je v izjavi o Vojnovičevi knjigi (*Dnevnik* 27. 1.) vprašalo, kakšen bi utegnil biti družbeni odziv, “ko bi naslednji literarni junak skozi fikcijo povelečeval pedofile, holokavst ali pa genocide v bližnji zgodovini”. Does anything go? Zato prej omenjena potreba po dodatnem usposabljanju za kritično branje in razumevanje ter za učinkovito ugovarjanje neresničnim trditvam obsega tudi potrebo po izbiri ustreznega načina odzivanja – na ravni estetske kritike, morale, političnega odločanja ali kazenskega prava. Treba je obvladati strategije, po katerih se nestrinjanje z izrečenimi trditvami lahko izteče v ugotovitev nesporazuma ali pa v ugovarjanje, spor in celo spopad.

Z veliko neresnic in delnih resnic je kontaminirano slovensko izrekanje o slovenščini in o razmerju Slovencev do nje. Slovenci imamo zadosti razlogov za moralno zavezanost in simpatijo do svojega jezika, saj je v naši jezikovni zavesti živ spomin na zgodovinsko izkušnjo s strateškim pomenom simbolne vloge jezika v obdobjih državnopolitične nesamostojnosti in kulturne zatiranosti. Za naše doživljanje identitete je ključna lastnost pripadnost skupnemu maternemu jeziku, slovenščina naj bi veljala za vrednoto in jedrno sestavino narodne kulture in prav zavezanost tej vrednoti je bila v 20. stoletju kar trikrat med poglavitnimi razlogi za slovenske državotvorne poteze, ko je postajalo očitno, da je slovenščina v tedanjih državnih okvirih zapisana hiranju in izginitvi. Kljub temu je v jezikovni zavesti in ravnanju številnih Slovencev opaziti nekakšno razcepljenost: deklarativno priznavajo in čustveno poudarjajo ključni pomen jezika za slovensko kulturno identiteto ter zagotavljajo svojo že kar sladkobno ljubezen do “klene slovenske besede”; ko pa bi bilo treba to potrditi z dejanji ali za slovenščino celo “kaj žrtvovati”, se hitro pokažejo neodgovornost, nesamozavest, izgovori, dvom o potrebnosti njene rabe in hitra pripravljenost, zamenjati svojo “ljubljeno materinščino” s katerim tujim jezikom. Težko bi bilo razložiti, kakšna miselnost in kateri interesi so bili v ozadju uradnih predlogov, ki so zakonske predpise o obveznem upoštevanju slovenščine v visokem šolstvu in na nekaterih delovnih mestih v gospodarstvu, zdravstvu idr. uvrstili med “administrativne ovire” in “birokratske ovire”, češ da nedopustno otežujejo pretok znanja in inovacij, določba o slovenščini v imenih podjetij pa da otežuje “mednarodno prepoznavnost gospodarskih subjektov” (čeprav je med najmočnejšimi slovenskimi podjetji in izvozniki vrsta takih s slovenskimi imeni: Iskra, Belinka, Gorenje, Krka, SIJ,

žito, Lesnina ...). Upoštevanje slovenščine da povzroča nepotrebne stroške (npr. za tiskanje slovenskih plakatov ali navodil za uporabo izdelkov), jezikovno ustvarjanje posebej za slovenski trg pa se “sploh ne izplača” (nepreseženi sindrom Stanka Vraza v slovitem pismu Francetu Prešernu: tiskanje slovenskih knjig v nizkih nakladah, danes pa razvijanje ali prevajanje slovenskih računalniških aplikacij). Slišati je bilo celo trditve o izrazni nezadostnosti in estetski manjvrednosti slovenščine: sam nekdanji predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti je rekel, da “ni mogoče pisati vrhunskih znanstvenih člankov v slovenščini” (*Zvon* 2006/I, str. 16.), urednik Radia Slovenija pa izjavil, da slovenska skladba za evrovizijsko tekmovanje “v angleščini enostavno zveni boljše” (*Dnevnik* 10. 5. 2006). Do javnega ugovaranja takim izjavam prihaja redko, celo krčenje zagotovljene rabe slovenščine kot učnega jezika na slovenskih univerzah ob uveljavljanju bolonjskih reform in ob pripravljanju novega zakona o univerzi se ne zdi posebno spotakljivo. Med 39 zahtevami slovenske študentske organizacije vladi (*Delo* 19. 4. 2006) ni bilo zahteve po izrecno zagotovljeni možnosti niti za opravljanje izpitov v slovenščini. Če do javnega odzivanja na neustrezno obravnavanje slovenščine

vendarle pride, se prevečkrat ponuja v dveh skrajnostih: v togo obrambniški ali anarhični. Prva usmeritev bi bila za jezikovno politiko nerealna in neuspešna, druga pa za slovenščino pogubna. Kompromis med njima se zdi skoraj nemogoč, saj je bilo tudi ob upravičenem vztrajanju pri uresničevanju politične enakopravnosti slovenščine (in drugih “manj razširjenih” jezikov) v okviru Evropske zveze ter ob drugih primerih zavzemanja v prid slovenščini kar med Slovenci samimi slišati očitke o ksenofobiji in omejevanju prostega pretoka ter zaviranju tehnološkega razvoja ali posmehovanje (“romantizem”). Slovenstvo kljub pridobljeni državnosti ne bo nikoli imelo zagotovljenega obstoja brez boja, navedena dejstva in izjave pa kažejo, da lepo število Slovencev ni samoumevno pripravljenih na trud ali celo boj (učenje, stroške, politično izpostavljanje idr.) za odgovorno spoznavanje, priznavanje in nadaljevanje trubarjevsko-prešernovskega jezikovnega izročila. Slovenščina za številne Slovence še zdaleč ni vrednota najvišjega ranga, vrazi in dežmani niso le stvar slovenske preteklosti. V tem nihilizmu – in ne v neugodnih objektivnih okoliščinah – je razlog, da izraza “ogroženost slovenščine” danes – kljub lastni državi – ne bi smeli izrekati samo s podcenjevalnim nasmeškom.

# Historia semper reformanda

## Kaj se je (ni) moč naučiti iz novejšega slovenskega zgodovinopisja?

Ob praznovanju šestdesete obletnice konca druge svetovne vojne je bolj kot kdaj prej postalo očitno, da tega časa niso povsod dojeli na isti način. Razmeroma jasno je, da so v državah, ki so bile na strani zmagovalcev in v katerih je po drugi svetovni vojni vladal demokratični sistem, praznovali osvoboditev. Poraženci, povzročitelji gorja med letoma 1939 in 1945, se najprej niso čutili osvobodjene. Šele po govoru predsednika države Richarda von Weiszäckerja pred dvajsetimi leti prevladuje tudi v zahodni Nemčiji mnenje, da pomeni maj 1945 tudi za Nemce osvoboditev od nečloveškega totalitarnega sistema. V deželah pa, v katerih je eno nasilje nadomestilo drugo, to se pravi, da je posredno ali neposredno nacionalsocialistični oblasti sledil sistem, ki je temeljil na novi diktaturi, namreč komunistični, je stvar povsem drugačna. Ker je Sovjetska zveza na podlagi sporazuma med Hitlerjem in Stalinom 23. avgusta 1939 in "Mejne in prijateljske pogodbe" 28. septembra 1939 zasedla baltske države, pol Poljske itd. in še do danes svoje krivde ni priznala, na proslavi v Moskvi ni bilo predstavnikov Litve in Estonije. Govorimo torej o *"deljenem evropskem spominu"*. Justin Stanovnik je v svojem kulturnopolitičnem komentarju v *Zavezi* napisal: *"Ena polovica Evrope se spominja zmage nad nacizmom in fašizmom in demokracije, ki je tej zmagi sledila, druga polovica se tudi spominja zmage nad nacizmom in fašizmom, a se hkrati spominja tudi tega, da se je namesto pod nebom demokracije in člo-*

*vekovih pravic znašla pod oboki totalitarne-ga boljševizma, ki se je od premaganega nacizma in fašizma razlikoval predvsem v tem, da je imel daljši zgodovinski staž in bolj radikalno ideološko fakturo."*<sup>1</sup>

To velja tudi za Slovenijo, ki je bila do razpada Jugoslavije 1990/91 del večnacionalne države Jugoslavije. V Sloveniji, ki je postala šele 25. junija 1991 neodvisna, demokratična država, so ostre politične kontroverze o tem, kako naj gledamo na dogajanje med drugo svetovno vojno in – povezano s tem – časa po njej, oz. kako naj to dogajanje vrednotimo. Mnenja se razhajajo diametralno. To debato vodimo zelo intenzivno predvsem zgodovinarji, začela pa se je tudi med pravniki in tistimi, ki jih zgodovina iz katerih koli razlogov zanima.

Opažamo predvsem tri interpretacijske tokove. Na eni strani so zagovorniki nekoliko modificiranega starega režimskega "zgodovinopisja", ki povečuje narodnoosvobodilni boj in negirajo državljansko vojno – popolnoma v tradiciji agitprop preteklih dni. Na drugi strani pa je vedno več tistih, ki ideološko interpretacijo zgodovine dosledno zavračajo, predvsem je med temi vedno več zgodovinarjev, ki so zvesti metodam znanosti. To pomeni, da si prizadevajo za največjo možno objektivnost. Med obema skupinama pa so še tisti, ki se pod vplivom politikov in medijev zavzemajo za novo varianto zgodovinopisja, namreč za neke vrste notranji mir in domnevno spravo, kar bi naj dosegli



s tem, da bi se odpovedali dosledni in nepri-zanesljivi obdelavi preteklosti. Ne glede na to, da prikrivanje resnice iz kakršnih koli proklamiranih aktualnih političnih razlogov še nikoli ni vodilo k resnični spravi in trajajo-čemu miru, mora seveda zgodovinarja motiti predvsem to, da pomeni taka spravna mani-pulacija konec poštenega zgodovino-pisja, da se s tem zgodovino-pisje poslovi od znano-sti in postane ponovno inštrument ideoloških in aktualnih političnih ciljev.

Kdor presoja zgodovinsko in pravno situacijo v Sloveniji med drugo svetovno vojno, se ne sme omejiti na črno-beli prikaz oku-pacije in upora. Objektivnost zgodovinske vede od njega zahteva, da ne selektira, da ne moralizira enostransko, da ničesar ne zata-ji, da ne prikriva relevantnih pojavov, da jih tudi ne razvrednoti in obsoja, ne da bi upo-števal specifičnih okoliščin časa, pa tudi da ničesar nekritično ne glorificira.

Več kot pet desetletij je prevladovala in-terpretacija NOB in povojnega časa, ki jo je potrebam komunistične oblasti prikrojilo re-žimsko zgodovino-pisje, kar je bilo usodno predvsem na šolskem področju. Več generacij je zraslo s to falsifikacijo, ki je mnogim narodnozavednim katoliško usmerjenim Slo-vencem vtisnila pečat kolaboracije. Upor pro-ti okupatorju pod vodstvom OF oz. parti-zanov je bil prikazan kot edini obstoječi. Tega ni bilo moč postaviti pod vprašaj. Seveda je razumljivo, da imajo mnogi politiki in zgo-dovinarji, ki so bili prej v službi režimske po-litike, težave. Mnogi še vedno menijo, da mo-rajo služiti političnim ciljem, ki jih imajo za pravilne. Po drugi strani pa marsikje prevla-duje mnenje, da naj pozabimo ali vsaj zati-snemo oči pred določenimi dejstvi. To pa je napačna pot pri pospeševanju miru in sode-lovanja. Nič ne sme ostati zamolčano in po-zabljeno, ničesar ne smemo že kar vnaprej opravičiti ali omiliti. Kajti ravno takrat, ko pošteno razkrijemo in izrečemo grozljive stva-

ri, vodi tudi temno ozadje, ki ga ima vsaka dežela, v več svetlobe, k več skromnosti, k manj ošabnosti do drugih in tako k boljše-mu osebnemu razumevanju.

Prav v zvezi z mednarodnopravno študi-jo prof. Blumenwitza *Okupacija in revoluci-ja 1941-1946* in z monografijo *Razdvojeni na-rod*<sup>2</sup> so nekateri skušali kritično obravnavo pol-pretekle zgodovine ustaviti s trditvijo, da ti-sti, ki odklanjajo režimsko zgodovino-pisje, s tem zmanjšujejo nacistične in fašistične zlo-čine, oz. da hočejo revidirati potek druge sve-tovne vojne.<sup>3</sup> Nekateri so šli celo tako daleč, da so avtorjema podtikali zanikanje holokav-sta. Kako absurdna je ta trditev, bi bilo sicer zelo lahko ugotoviti, če bi kritiki prebrali obe deli, ki ju kritizirajo. Če so ju prebrali in vse-no postavljajo take trditve, potem je nekaj zelo narobe z njihovo intelektualno poštenostjo. Že v uvodu – pa seveda v ustreznem poglavju – opozarjam na vojaške napade in tujo upravo, na to, da so okupacijske oblasti preseljevale, izganjale in mobilizirale dele prebivalstva, na streljanje talcev, koncentracijska taborišča itd. In seveda na to, da v Sloveniji ni nobenega večjega razhajanja mnenj “o nadvse nizkotnih in mednarodnopravno ter moralno neopravič-ljivih dejanjih okupacijskih sil.”<sup>4</sup> Prof. Blumen-witz prikaže tematiko iz pravnega zornega kota. Opozarja na nelegalni začetek vojne s strani sil osi aprila 1941 in predstavi ustrezne mednarodne konvencije. Po Haaški konvenciji je stran, ki je kršila mednarodne pogodbe, dolžna povrniti škodo. Piše, da je nemški na-pad Jugoslavije kršitev Briand-Kellogovega sporazuma (27. 8. 1928), ki ga je ratificirala ve-čina držav, tudi Nemčija. Opozarja pa seveda na to, da je tudi prepovedana vojna vojna v smislu mednarodnega prava, “in da se vojno pravo uporablja ne glede na legalnost vojne.”<sup>5</sup> To načelo je sicer splošno priznано in uvedeno v prakso in mednarodnopravno literaturo. Tu-kaj izstopa mnenje prejšnjega režimskega prav-nika Ljuba Bavcona, ki trdi, da se ni mogo-

če sklicevati na mednarodno vojno pravo, ker so sile osi napadle Jugoslavijo, kar je bila protipravna agresija.<sup>6</sup> To zadnje seveda poudarja tudi Blumenwitz, vendar opozarja, da je kljub temu tudi tisti, ki se vojskuje nelegalno, vezan na mednarodno vojno pravo. Seveda, tako Blumenwitz, mednarodno pravo ob začetku druge svetovne vojne še ni bilo tako razvito, kot je danes. Takrat je bilo marsikaj še dovoljeno, kar danes ni več – npr. jemanje talcev pod določenimi zelo omejenimi pogoji. Šele četrta ženevska konvencija o zaščiti civilnih oseb med vojno leta 1949 absolutno prepoveduje jemanje talcev.<sup>7</sup> Nesporno pa je, da je Nemčija prekorala vsa tudi takrat veljavna mednarodna pravila. Prof. Blumenwitz navaja nedopustnost represalij, prepoved ponemčevanja, deportacij itd. V uvodu Četrte haške konvencije iz leta 1907 je tudi Martensova klavzula, pod katero so bili 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. Ta klavzula je bila tudi del poznejših konvencij.

Po prof. Blumenwitzu je tudi načrtno sistematično preganjanje drugačemislečih med državljansko vojno do trenutka, ko so zavezniki partizane priznali za vojskujočo stran, mednarodnopravno pomembno. Je namreč “kaznivo dejanje zoper človečnost”. Po priznanju so bili Titovi partizani kot vojskujoča stran prav tako vezani na mednarodno pravo. “*Napade Oddelka za zaščito naroda (OZNA) na slovensko civilno prebivalstvo, pomore celih skupin prebivalstva, moramo oceniti kot vojne zločine.*”<sup>8</sup> Vsa ta kazniva dejanja bi po mnenju Bavcona morali utajiti, da ne bi oskrunili pomena narodnoosvobodilnega boja. Upor proti uporu oz. kot on formulira “*silobran proti silobranu*” po njegovem ni legitimen – in to ne glede na sredstva, ki se jih poslužuje.<sup>9</sup> Tukaj zastopa Blumenwitz drugačno, pravilno sta-

lišče, da se morajo tudi tisti, ki se upirajo velikim krivicam, držati določenih etičnih in pravnih norm. Ne smejo zagrešiti zločinov in po lastni presoji preganjati in moriti. Komunisti so upor proti okupatorju zlorabili za prevzem oblasti – in to od 16. septembra 1941, ko je Vrhovni plenum OF monopoliziral upor (sklep SNOO) in je vsakega, ki je deloval izven OF in partizanov, pa četudi je deloval proti okupatorju, označil za izdajalca in ga lahko obsodil na smrt, ne da bi ga sploh zaslišal (zaščitni odlok). Prav ta pravna akta pa sta po oceni strokovnjaka za ustavno pravo Lovra Šturma “*v svojih bistvenih sestavinah že v njenem nastanku v očitnem nasprotju s splošnimi, od civiliziranih narodov priznanimi pravnimi načeli, ki jih je človeštvo strnilo v kodeks etičnih vrednot in pravil družbenega sožitja. Presoja njune dejanske uporabe v resničnem življenju tako oceno ne samo potrjuje, ampak jo še dodatno zaostri.*” Njegov zaključek je: “*Gre za tipičen primer zlorabe prava.*”<sup>10</sup>

Ne samo pri nas, tudi drugod po Evropi je bilo opaziti podoben fenomen. Črna knjiga komunizma, ki je, kot se je izrazil Courtois, “*poročilo o zločinski dimenziji komunizma*”, je sprožila debato o primerjavi totalitarnih režimov, ki je sicer obstajala že prej, vendar pa je danes ne moremo več ustaviti. Pomembne prispevke k tej debati so napisali poleg že omenjenega francoskega zgodovinarja tudi François Furet, švicarska zgodovinarja Nicolas Werth in Philippe Burin, pa tudi nemški zgodovinar Ernest Nolte ... Furet piše npr.: “*Stalin umori v imenu boja proti meščanstvu milijone ljudi, Hitler iztrebi v imenu rasne čistosti arijske rase milijone Judov. V dinamični političnih idej 20. stoletja leži misterij zla ...*”<sup>11</sup> Zgodovinarjem, ki so se ukvarjali z zločini komunizma, so očitali, da so militanti antikomunisti. Courtois v poglavju “*Konec nekega tabuja*” v Črni knjigi 2 sprašuje, ali dobi raziskovalno delo, če je sistematično poglobljeno, avtomatično

militantni karakter? So zgodovinarji zato, ker se ukvarjajo z nacionalsocializmom in genocidom proti Judom, avtomatično militantni? *“Od kdaj se mora znanstvenik odpovedati kritični presoji?”*<sup>12</sup>

Primerjava seveda ne pomeni enakosti, saj je vsak dogodek edinstven. Različnih fenomenov pa sploh ne moremo definirati, uvrstiti in jih klasificirati, če se ne poslužujemo primerjav. To je splošna praksa, ki se je poslužujejo politologi, sociologi, zgodovinarji, juristi itd. Gre za to, da na podlagi enakih kriterijev ocenjujemo fenomene v zgodovini-pisju, torej tudi totalitarizme oz. totalitarne pojave.

Seveda gre tukaj za nekaj več. Prof. Janko Prunk je v odgovoru nekdanjemu ustavnemu sodniku ter nekdanjemu rektorju ljubljanske univerze in prvemu predsedniku Državnega sveta prof. dr. Ivanu Kristanu odgovoril, da le-ta *“v svojem članku navaja le ideološka stališča iz nekdanjega komunističnega obdobja, s katerimi je režim legitimiral svojo oblast, osvojeno v teku narodnoosvobodilnega boja in revolucije.”*<sup>13</sup>

Courtois opozarja na to, da komunistom prav pride, če se tragedija Judov v 20. stoletju obravnava kot zločin čisto posebne vrste. *“Tako dolgo kot se nacionalsocializem karakterizira kot absolutno zlo, se s tem avtomatično relativirajo komunistična grozodejstva. Komunisti veljajo za manjše zlo in so se s tem – ker so bili pri zmagi nad Hitlerjem bistveno udeleženi – umili svojih lastnih zločinov. Je že čuden postopek, če se uporabi genocid nad Judi, da se v kategoriji ‚kazniva dejanja zoper človečnost‘ zgradi hierarhija. S tem obrnemo hrbet tako zgodovinski resnici kot tudi splošnoveljavnim načelom morale. Ravnanje, ki ga zgodovinar ne sme sprejeti, ker mora ta ugotoviti dejstva – in sicer vsa dejstva.”*<sup>14</sup> Poudarja, da je sicer potrebna posebna senzibilnost napram tragediji *“Shoah”*, vendar s tem spomina na druge žrtve 20. stoletja ne smemo zastrteti.

Pri nas je neke vrste nenapisano pravilo, ki vsakega, ki se tega pravila ne drži, postavi v kot t. i. *“reakcije”*.<sup>15</sup> Pravilo se glasi, da je kritika NOB nedopustna in to ne glede na zločine, ki so bili storjeni v njenem imenu. Če si nekdo vseeno dovoli nepristranski pogled na vojno dogajanje, ga diskvalificirajo. Umetno se zgradi neka pozicija, ki gre sicer popolnoma mimo argumentacije diskusijskega nasprotnika, potem pa se domnevno nasprotstvo temu stališču pobija. Naenkrat se znajde kritik v kotu zagovornikov fašizma in nacizma, kamor sploh ne spada, čeprav se je prav nasprotno, v vsem svojem delu zavzemal za to, da se kršitve človekovih pravic in totalitarnih sistemov ocenjuje po enakih kriterijih. Tega mehanizma se poslužujejo nepošteni debaterji po vsem svetu, v politiki in na drugih področjih. Seveda se neodvisni zgodovinar ne more in ne sme ozirati na politično vremensko napoved, ostati mora zvest samo dejstvu. Namenoma ne sme zamolčati ničesar. Zgodovinarica Jera Vodušek Starič je to v *Magu* tako formulirala: *“Komunisti pravijo: vsi, ki napadate komunizem, s tem napadate antifašizem in ste se tako znašli na isti ravni z revizionisti italijanskega fašizma ... Po tej preverzni logiki ste torej slovenski revizionisti zavezniki fašistov. Kdor, izhajajoč iz demokratičnih vrednot, analizira ali vrednoti komunistični sistem, je naenkrat fašist. Mi lahko pojasnite, kako je to mogoče?”*<sup>16</sup>

Ženja Leiler je v komentarju strnila vzorec takih kritikov: *“Rečeno grobo: kadar polpreteklo zgodovino stroka ovrednoti pozitivno (res so se dogajale tudi nekatere nepravilnosti in napake), potem je znanstvena, strokovna in objektivna. Kadar pa jo zgodovinski pregled preiskuje skozi optiko demokratičnih načel in razgalja tudi temno stran rdečega meseca, potem je neznanstvena in podrejena točno določeni (ve se, kateri) politiki.”*<sup>17</sup>

Slovenija je ena od redkih držav in edina v Evropski skupnosti, ki do danes na državni ravni še ni obsodila komunističnega to-



Jožef Muhovič: **Memento**, 2004, olje na ponjavi, 218 x 146 cm.

talitarizma. Tudi na strokovni ravni zgodovinarjev zaenkrat še ni bilo temeljne debate o totalitarizmih. Kadar kdo načne to tematiko, je takoj ustavljen z argumentom, da je to delo že opravljeno, oz. da taka debata nikogar ne zanima. Nasploh je odprta diskusija, izmenjava mnenj na strokovni ravni brez deljenja med “naše” in “vaše” pri nas na zelo nizki ravni. Ko je na 33. Zborovanju Zveze zgodovinskih društev Slovenije oktobra 2006

v Kranju skoraj prišlo do tega, da bi se predstavniki različnih pogledov vendarle enkrat soočili v odprtem dialogu, so prireditelji to preprečili s tem, da so “nezaželene” porinili v posebno sobo, zato, da so “pravoverni” lahko ostali med seboj.<sup>18</sup> Razprava v slovenskem zgodovinopisju pa je ne samo dobrodošla, temveč izredno potrebna – seveda na določenem nivoju brez osebnih napadov. To pa nikakor ne pomeni, da moramo biti vsi

istega mnenja, oz. da ponovimo prakso preteklih dni in zapremo usta drugačemislečim, tudi ne takrat, kadar je njihov prikaz otipljiva neresnica.

Tudi ob ustanovitvi Študijskega centra za narodno spravo (ŠCNS), ki ima za nalogo proučitev kršitev človekovih pravic in nasilja na Slovenskem, se je izkazala nepripravljenost zgodovinarjev leve tranzicijske opcije za obravnavo totalitarizmov, posebno tudi zato, ker je največ odprtih vprašanj prav pri obravnavi komunističnega totalitarizma. ŠCNS, ki ga je vlada ustanovila spomladi 2008 in je začel delovati 1. maja 2008, nadaljuje delo "Odseka za popravo krivic", ki ga je ustanovil minister za pravosodje dr. Lovro Šturm in ki je bil do takrat sestavni del Ministrstva za pravosodje. Tukaj se je pokazalo, da nekatere zgodovinarje, predvsem iz leve opcije moti že sama eksistenca takega centra, čeprav so podobne inštitucije v domala vseh nekdanjih komunističnih državah. Tukaj se je predvsem zelo angažiral *Dnevnik*, med zgodovinarji pa Božo Repe in Aleš Gabrič.<sup>19</sup>

Kako težko se zgodovino pisje poslavlja od starih navad, kažejo nekatere novejšje publikacije – tudi članki v časopisih – ter filmi na televiziji. Na slovenski televiziji smo že dvakrat gledali serijo filmov z naslovom "Dnevnik nekega naroda", katere produkcija je bila za slovenske razmere izredno draga – stala je okoli 70 milijonov tolarjev. Avtor filma prof. dr. Jože Pirjevec je pripravil komaj modificirano verzijo režimskega falsifikata. Aprila 2005 smo brali, da je šestnajst zgodovinarjev objavilo v slovenskem časopisju protestno izjavo, v kateri so izrazili "zaskrbljenost", da se zgodovinska stroka pod novo oblastjo politizira. Med temi zgodovinarji so bila imena takih, in to je bilo res presenetljivo, ki so ali služili komunističnemu režimu, torej vsaj delno podlegli totalitarizmu, ali pa vsaj niso nastopili proti komunistični interpretaciji zgodovine, danes pa prav to

očitajo tistim, ki se zavzemajo za drugačno tolmačenje zgodovine. Protestirali so seveda predvsem zato, ker je bil ogrožen njihov položaj v interesnih strukturah in razmerjih do oblasti. Šlo je takrat med drugim za mesto direktorja Muzeja novejšje zgodovine, ki je po namestitvi Jožeta Dežmana postal resnično prizorišče prave, kulturne debate. Tam je bila po otvoritvi v Celju tudi razstava Mitje Ferenc "Prikrito in očem zakrito" in prvič tudi razstava o nasilju proti Katoliški cerkvi, "Boj proti veri in Cerkvi", skupni projekt Arhiva Slovenije, Nadškofijskega arhiva Ljubljana, Muzeja novejšje zgodovine in založbe Družina. Razstava potuje po Sloveniji in se po Ljubljani, Mariboru, Celju in Kopru seli v Prevalje, v Novo mesto in še kam.

Tem zgodovinarjem se je pridružil tudi Oto Luthar, ki se je vehementno obrnil proti reinterpretaciji novejšje slovenske zgodovine, češ da gre tukaj za zamenjavo ene resnice z drugo.<sup>20</sup> Na prvem mestu je kritiziral interpretacijo tako imenovanih konvertitov, torej tistih, ki so spoznali svoje zmete in zato revidirali svoje poglede. Seveda je tudi on pristal pri Jožetu Dežmanu. "*Konvertiti*" pa motijo tudi nekatere druge zgodovinarje, tako je znan slovenski zgodovinar z istim argumentom odklanjal francoskega zgodovinarja Courtois-ja. To je razumeti tako, da je po mnenju teh kritikov veliko boljše, če zgodovinarji do konca življenja vztrajajo v svoji zmoti, ker nimajo moralne moči, da bi svojo zmoto priznali in popravili.

Luthar pa je kritiziral tudi tiste zgodovinarje, "*ki se želijo prilagoditi novim političnim razmeram*". Pri tem pa polemizira, da pozabljajo, "*da pod nobeno zgodovinsko dogajanje ni mogoče potegniti dokončne črte ali zanj izdelati dokončne bilance ali da je vsako zavzemanje za končno interpretacijo ali izravnalno in spravljivo interpretacijo ali izravnalno in spravljivo interpretacijo t. i. travmatičnih, prelomnih, izjemnih dogodkov in pro-*

cesov stvar zgodovinske politike, ne pa tudi zgodovinopisja.“<sup>21</sup> Ne vem kdo, razen režimskih zgodovinarjev, ki tudi na podlagi novih dokazov niso pripravljene postaviti pod vprašaj svojih interpretacij, govori o končni interpretaciji. Vsak nov vir dopolnjuje sliko in jo približuje temu, kar je bilo, čeprav končne slike morda nikoli ne doseže. Zgodovinopisje se torej vedno spreminja, zgodovina pa ostane vedno ena in ista.

Potrebna je nova interpretacija zgodovine, in sicer interpretacija, ki odstrani potvorbe in odloži plašnice na očeh – taka, ki je zastavljena nepristransko, brez predsodkov in brez vnaprej določenega rezultata. Zgodovinopisje kot znanost, to je vsekakor konsenz resnih znanstvenikov v celotnem svobodnem svetu, pa je zadolženo samo resnici. Za zgodovinarja obstaja ena sama vsepresegajoča smernica: zvestoba dejstvom, z drugimi besedami, zgodovinska resnica. In resnica je ena in nedeljiva. Ne obstajajo, kot je mnogokrat rečeno, različne zgodovinske resnice. Kakor je  $2+2=4$ , tudi ne moremo negirati Auschwitzta, Katyna in Kočevskega roga. Obstajajo samo različne interpretacije dejanskosti, različni sklepi in različne moralne ocene dejanskega stanja. Za neodvisnega zgodovinarja je merodajen prikaz dejstev, ne glede na to, komu ta prikaz služi in komu škoduje. Zato mora biti zgodovinar že po svojem poklicu nasprotnik vsake nesvobode in vsakega totalitarizma.

Sedanja diskusija v Sloveniji pa se je vnela predvsem okoli določenega poglavja slovenskega zgodovinopisja, namreč prikaza vloge Katoliške cerkve, katero režimsko zgodovinopisje – pa vsi tisti, ki želijo prav njeno interpretacijo ustoličiti tudi v svobodni državi – pavšalno obdolžuje kolaboracije z nacional-socialističnimi in fašističnimi okupatorji. Številni predstavniki Cerkve na Slovenskem so bili po koncu druge svetovne vojne obsojeni na visoke zaporne kazni, celo na smrtne, ker jim je “*ljudska oblast*” očitala, da so v letih 1941

do 1945 sodelovali z okupatorji in s tem izdali slovenski narod. Komunističnim nasprotnikom Cerkve sploh ni šlo za to, da bi iskali resnične izdajalce in jih kaznovali, temveč za to, da bi v očeh vernikov onemogočili Cerkev kot edino še preostalo organizacijo, ki je nasprotovala komunističnemu režimu oz. komunistični ideologiji in ki je imela velik vpliv. Ključni proces proti Cerkvi na Slovenskem, na katerem so postavili na sramotilni steber njeno celotno organizacijo in hierarhijo, je bil proces proti ljubljanskemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu avgusta 1946, ki je bil v odsotnosti obsojen na 18 let odvzema prostosti s prisilnim delom, na izgubo političnih in državljanskih pravic za dobo desetih let po izteku zaporne kazni in zablembo celotnega imetja, po pritožbi pa še na odvzem državljanstva. Revizija sodbe je bila v svobodni Sloveniji trikrat zavržena.<sup>22</sup> Spremljala jo je prava, delno zelo nizkotna, publicistična kampanja. Oglasili so se številni zagovorniki prejšnjega sodstva iz vrst publicistov, zgodovinarjev, sociologov, pravnikov. Vrhovno sodišče je 1. 10. 2007 ugodilo ljubljanski škofiji, ki je po spremembi zakonske podlage lahko vložila zahtevo za varstvo zakonitosti, in razveljavilo sodbo iz leta 1946 zaradi bistvenih kršitev kazenskega postopka. To je bila sicer že druga taka zahteva na sodišču, prvo je vložil generalni javni tožilec Anton Drobnič pred potekom mandata novembra 1998, vendar jo je njegova naslednica Zdenka Cerar, takoj po nastopu mandata, umaknila z argumentom, da ni v interesu države. Iz tega lahko sklepamo, da se je zelo dobro zavedala, da bo prišlo zaradi kršitve materialnega in procesnega prava leta 1946 do razveljavitve sodbe, če tega ne stori. V pričakovanju izida zahteve se je polemika začela že nekako leto prej, ob 60-ti obletnici procesa, ko je med drugim Ranka Ivelja v *Dnevniku* postavila trditev, da bi z rehabilitacijo Rožmana rehabilitirali tudi esesovca Rösenerja.<sup>23</sup> Pozabila je omeniti, da nihče ni vložil zahteve za varstvo zakonitosti

za SS-general in da je bil konstrukt montiranega procesa. In vedno bolj je postajalo jasno, da je bil Rožmanov proces montiran, prav na ta način, da senca resnično krivega pade na tiste, katerim krivde ni moč dokazati. Po tem ko je razveljavitev sodbe prišla v javnost, je predsednik Zveze borcev Janez Stanovnik takoj pohitel z mnenjem, da bo škof Rožman po vnovičnem sojenju dobil na podlagi novih dokumentov še višjo kazen. To sicer po zakonu sploh ni mogoče. Zgodovinar Božo Repe pa je poudaril, da ima zgodovinopisje svojo oceno, ki se ne bo spremenila, da pa sodišča gledajo z drugačnimi očmi in da je od tega, če bo sodba v pravnem smislu analize vzdržala, *“odvisno, koliko imamo spolitizirana sodišča”*. Pravnik Ljubo Bavcon je izrazil pričakovanje, da bo tožilstvo popravilo *“formalne napake”*, dodal pa je takoj tudi, da je *“formalno vzeto ... obtožnica utemeljena”*.<sup>24</sup> V prispevku v *Mladini* je Bavcon potem razložil, da razveljavitev sodbe iz formalnih razlogov ne pomeni, da je sodba vsebinsko zgrešena, ker so kar štiri različni sodni senati sodbo vojaškega sodišča proti Rožmanu spoznali kot *“zakonito in za tedanji čas pravično”*.<sup>25</sup> Sicer je res, da varstvo zakonitosti odloča samo o formalnih kriterijih – prav zaradi tega je generalni javni tožilec Drobnič zahteval revizijo procesa -, vendar lahko vsak, ki je bližje spremljal odločitve omenjenih senatov, pritrdi oceni Pavla Ferluge v *Demokraciji*, da *“ima današnje slovensko pravo dvojna merila in to prav zaradi tistih ‘intelektualcev’ (v sodstvu, šolstvu, zgodovinopisju itd), ki še vedno sledijo črednemu nagonu pretekle ideološke indoktrinacije zločinske partije, ki bi morala biti v demokraciji upravičeno na zatožni klopi skupaj z apologeti.”*<sup>26</sup>

Na IV. forumu za dialog med vero in kulturo z naslovom *“Gregorij Rožman in njegov čas”* smo navzoči sprejeli izjavo proti *“instrumentalizaciji škofa Rožmana in medvojnega dogajanja”*. Samo po sebi se razume, da bi naj to veljalo tudi za instrumen-

talizacijo vsake druge zgodovinske osebnosti, ki je bila predmet diskusije. Seveda se lahko samokritično vprašamo, zakaj je bila taka izjava sploh potrebna, saj znanstveno delo, da ne govorimo o etičnih razlogih, tako zlorabo samo po sebi prepoveduje. Objavljena je bila skupaj z delom pisma, ki bi ga naj napisal generalni vikar Anton Vovk duhovnikom konec leta 1945 in ga je v svojem referatu prebral zgodovinar dr. France M. Dolinar.<sup>27</sup> To pismo, ki v pisni obliki v Lovranu ni bilo predloženo, ni bilo mišljeno kot del izjave. V nasprotju z duhom izjave je prišlo do zlorabe Vovka za ideološke namene v raznih medijih, predvsem pa je bila objava povod za nediferenciran napad na Katoliško cerkev in seveda njeno medvojno delovanje. Višek je bil prispevek sopodpisnice izjave v Lovranu, Spomenke Hribar, v katerem je uvrstila katolicizem med tri totalitarizme, *“ki smo jih premagali”*.<sup>28</sup> Ponovno se je uvrstila med tiste sociologe, zgodovinarje in publiciste, ki govorijo o *“klerofašizmu”* oz *“katoliškem”* ali *“klerikalnem totalitarizmu”*, da opravičijo komunistične zločine, samo da večina teh govori o štirih totalitarizmih, ker vendar razlikuje nacionalsocializem in fašizem. Že po razveljavitvi sodbe se je obširno oglasila Spomenka Hribar, ker jo je *“prestrelil sovražni pogled”* pokojnega beograjskega škofa Franca Perka, in sicer v podobnem stilu kot že leta 1998, v treh zaporednih *Sobotnih prilogah Dela* po izidu knjige *Rožmanov proces*.<sup>29</sup> Takrat je bilo njeno sporočilo, da bi bila rehabilitacija škofa Rožmana *“narodna sramota”*.<sup>30</sup> Tokrat je sicer potrdila, da je prav, da je bila sodba razveljavljena, ker je *“zelo verjetno prišlo”* do procesnih napak, da pa *“zmagoslavje”* Cerkve ni na mestu, ker je bil Rožman *“pri nas soustvarjalec ali celo glavni akter, vsekakor pa simbolna točka vseh faz sodelovanja z okupatorji in je zato soodgovoren za medvojno katastrofo in moralno sokriv je tudi za povojni pomor*

*vrnjenih razoroženih domobrancev in civilistov.*” In: “*Varovanje lastnih interesov Cerkve (klera) je bilo temeljni vzrok njenega protikomunističnega ravnanja.*”<sup>31</sup> V tem stilu je bil tudi njen prispevek v Lovranu, pri tem pa je bila prav tako nedostopna za argumente in dejstva, ki so v nasprotju z njenimi trditvami, kot že v preteklosti. Seveda se postavi vprašanje, kaj je vzrok njenih nediferenciranih izpadov proti Katoliški cerkvi in zakaj se udeleži foruma, na katerem bi naj bil v ospredju dialog.

Kaj se torej lahko naučimo iz (novejšega) slovenskega zgodovinopisja?

Ker ni več samo enega uradnega sodobnega slovenskega zgodovinopisja, se vprašanje nanaša na vse obstoječe vrste zgodovinopisja: na staro ideološko režimsko zgodovinopisje, na zgodovinopisje, ki se zavzema za neke vrste notranji mir in domnevno narodno spravo naravnano na selektivno in po možnosti žametno obravnavo tematike, in končno na objektivno zgodovinopisje, vezano samo dejstvom, torej zgodovinski resnici in neodvisno od aktualne politične situacije, predvsem pa nepodkupljivo. Samo ta zadnja vrsta zgodovinopisja ustreza zgodovinski znanosti veljavni na celem svetu, ki je vezano na to, kar je bistvo znanstvenosti.

Naučimo se torej lahko, da se mora slovensko zgodovinopisje, še bolj kot se je do sedaj, oddaljiti od prejšnjega, znanosti sovražnega zgodovinopisja in se osvoboditi iz jarma ideologije in aktualne politike ter se razvijati v smer resnične znanosti.

Če se vprašamo, kaj nas zgodovinopisje lahko nauči, se moramo obrniti prvič na zgodovinarje, drugič na vse Slovence in tretjič na vse, ki živijo v svobodni deželi.

Mi zgodovinarji moramo stremeti k temu, da se naša stroka čimprej osvobodi od zunanjih – ideoloških in aktualnopolitičnih – vplivov. Samo tako bomo napredovali in pridobivali bodoči znanstveni naraščaj, ki ne bo

vpleten v včerajšnje politične bitke in ki bo stremel po resnicoljubnosti. Pri tem moramo položiti na mizo vse, kar nam je znano! Kajti zgodovinski trud mora biti temeljit. Zgodovino lahko primerjamo z mozaikom. Čimveč delov sestavimo, tem bolj avtentična je naša slika. Če zgodovinarji služijo političnim strategijam, postanejo propagandisti in se prekršijo proti temeljem zgodovinopisja: zvestobi dejstvom, demokraciji, svobodi znanosti. Njihovo delo, če ustreza prizadevanju za največjo možno objektivnost – in samo v tem primeru lahko govorimo o korektnem zgodovinskem delu –, ne more biti v skladu z vnaprej predvidenimi rezultati, tudi ne sme biti vezano na določeno smer, njihov cilj ne more biti opora določene svetovnonazorske države ali celo podpiranje določene organizacije. Kaj takega je seveda možno samo v svobodni družbi.

Mi Slovenci se moramo naučiti, da ne moremo doseči notranjega miru in sprave s tem, da posiljujemo zgodovino, da zamolčimo pomembna dejstva, jih popačimo ali pa da poenostavimo pojave, ki potrebujejo diferenciran prikaz, seveda da tudi nekritično ne glorificiramo ali obsojamo.

Mi svobodni ljudje pa moramo spoznati, da potrebujemo resno zgodovinopisje, ki je vezano izključno na resnicoljubje. V neki meri je zgodovina hrbtnica domoljubja, kar nima nič skupnega z nacionalizmom in fanatizmom. Brez zgodovine ni patriotizma. Kdor ne ve, od kod prihaja, ne more vedeti, kje stoji in kam gre. Ljudje morajo poznati zgodovino svoje dežele z vsemi pozitivnimi in negativnimi stranmi in razvoji. Prav zaradi tega se ne smemo slepo podati v odvisnost od politikov in oblikovalcev javnega mnenja in se ne zadovoljiti s selektivnim prikazom, zahtevati moramo izčrpane informacije tega, kar je bilo – tudi če to različnim skupinam, ki so na vplivnih mestih ali celo na oblasti, ne ugaja.



Smo na tej poti, čeprav bo še dolga, strma in polna zaprek. Pritrdimo lahko Courtoisju: "Čeprav se prevladajoče vzdušje v času razpada komunizma močno razlikuje od situacije na koncu nacionalsocializma, se tudi tukaj začnajo procesi v imenu pravičnosti, spomina in zgodovine. Čisto enostavno zato, ker nobena družba ne more preživeti brez čuta za pravičnost, spomina in zgodovine ..." <sup>32</sup>

1. Justin Stanovnik, Aktualni kulturnopolitični komentar revije Zaveza, *Zaveza*, št. 71, december 2008, 4-5.
2. Dieter Blumenwitz, *Okupacija in revolucija (1941-1946)*, Celovec, Mohorjeva založba, 2005; Tamara Griesser-Pečar, *Razdvojeni narod. Slovenija 1941-1946. Okupacija, kolaboracija, državljanska vojna, revolucija*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 2004. Študiji sta bili skupen projekt na pobudo Jožeta in Marije Bernik. Izšli sta tudi v nemškem jeziku pri založbi Böhlau, in sicer *Razdvojeni narod* leta 2003, Blumenwitzova pravna študija pa 2005.
3. Glej npr. članke in pisma bralcev v *Sobotni prilogi Dela* v prvi polovici leta 2006, v kateri sta se za režimsko zgodovinopisje in pravo posebno postavila prof. Ljubo Bavcon in prof. Ivan Kristan. Med drugim glej npr. Ljubo Bavcon, Okupacija in revolucija. Revizija II. svetovne vojne, 21. 1. 2006, Ivan Kristan, Uzakonitev revizionizma. NOB=revolucionarno nasilje?, 11. 3. 2006. Prav tako: Ljubo Bavcon, Sprevrženost in aroganca, *Mladina*, št. 15, 15. 4. 2008 in Poskusi revizije poteka druge svetovne vojne in kriminalizacije narodnoosvobodilnega gibanja, *Škof Rožman v zgodovini*, Ljubljana: Društvo piscev zgodovine NOB Slovenije, 2008, 41-45.
4. *Razdvojeni narod*, 11 in 31-52.
5. Dieter Blumenwitz, *Okupacija in revolucija v Sloveniji*, 54-57.
6. Ljubo Bavcon, Okupacija in revolucija, 21. 1. 2006.
7. Blumenwitz, 72-75.
8. Blumenwitz, 172.
9. Ljubo Bavcon, "Okupacija in revolucija".
10. Lovro Šturm, Pogledi na vsebinsko pravno pravilnost dveh aktov SNOO z dne 16. septembra 1941, *Pravnikov odnos do polpretekle zgodovine, Podjetje in delo*, 6-7/1998/XXIV, 1094-1095.
11. François Furet, *Das Ende der Illusion*, München, 1996, 45-46.
12. *Das Schwarzbuch des Kommunismus* 2, 79.
13. Prof. Janko Prunk, *Sobotna priloga Dela*, 18. 3. 2006.
14. *Das Schwarzbuch des Kommunismus* 2, 79.
15. Npr. Oto Luthar v članku Marije Zidar, Obvladovanje sedanosti, ne reinterpretacija preteklosti, *Delo*, 29. 4. 2006; Mile Šetinc, Strokovnjakinja za kolaboracijo, *Dnevnik*, 14. 1. 1999.
16. *Mag.* 23. 2. 2005. Glej tudi: Janko Prunk, Umirimo že enkrat bolne politične strasti, *Delo*, 14. 5. 2005.
17. Ženja Leiler, Čigava zgodovina?, *Delo*, 22. 4. 2005.
18. Zbornik referatov: *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino*, zbirka Zgodovinskega časopisa 32, Ljubljana, 2006.
19. *Dnevnik*, 5. 5., 26. in 27. 9. 2008; *Demokracija*, 22. 10. 2008.
20. Oto Luthar, Konvertitstvo. Boj za zgodovino, *Delo - Sobotna priloga*, 23. 4. 2005.
21. Luthar, 23. 4. 2005.
22. Več o tem: Tamara Griesser-Pečar, *Cerkev na zatožni klopi. Sodni procesi, administrativne kazni, posegi "ljudske oblasti" v Sloveniji od 1943 do 1960*, Ljubljana, Družina, 2005; Tamara Griesser-Pečar in France M. Dolinar, *Rožmanov proces*, Ljubljana, Družina, 1996.
23. Ranka Ivelja, Z rehabilitacijo Rožmana bi rehabilitirali tudi esesovca Rösenerja, *Dnevnik*, 16. 9. 2006.
24. Radio Slovenija 1, Radijski dnevnik, 11. 10. 2007, 19h; TV Slovenija 1, Odmevi, 11. 10. 2007, 22h; TV Slovenija, 12. 10. 2007, Dnevnik, 19h in Odmevi, 22h; *Delo*, 13. 10. 2007, str.2. itd.
25. Ljubo Bavcon, Sprevrženost in aroganca, *Mladina*, št. 15.
26. Pavel Ferluga, Čredni nagon, *Demokracija*, 28. 9. 2006. Več o poteku sodbe in revizije glej: Tamara Griesser-Pečar, *Cerkev na zatožni klopi*, 138-152.
27. Po formalni in vsebinski analizi celotnega pisma teden dni po posvetu v Lovranu sem prišla do zaključka, da do sedaj ni tehtnega dokaza, da je avtor objavljenega pisma, oz. pravilno rečeno, nepodpisanega, nedatiranega in neoštevilčenega osnutka, ki je spravljen v zapuščini škofa Vovka v Nadškofijskem arhivu, generalni vikar Anton Vovk. Več o tem: Tamara Griesser-Pečar, Vprašljivi osnutek pisma, *Družina*, 4. 5. 2008.
28. Spomenka Hribar, Priložnost za novi začetek, *Delo- Sobotna priloga*, 12. 4. 2008.
29. Tamara Griesser-Pečar, *Rožmanov proces*, Ljubljana: Družina, 1996.
30. Spomenka Hribar, Druga stran medalje, *Delo - Sobotna priloga*, 7., 14. in 21. 3. 1998.
31. Spomenka Hribar, O rehabilitaciji škofa Gregorija Rožmana. Politika in pieteta, *Delo- Sobotna priloga*, 17. 11. 2007.
32. *Črna knjiga komunizma* 2, 174-175.

# O odnosu politične in cerkvene oblasti do cerkvenega premoženja v letih 1945–1948

Preučevanje časa po drugi svetovni vojni na Slovenskem je za zgodovinarja zagotovo izredno zanimivo. Pri tem je dobro, da poskuša čas, ki ga preučuje, spoznati iz različnih zornih kotov. Ena od možnosti je zagotovo tudi pogled skozi oči tedanjega časopisja. Prav preko tega želim tudi prikazati odnos politične in cerkvene oblasti do cerkvenega premoženja v letih po vojni, in sicer v času od 1945 do 1948. Ker se tudi preko poročanja izraža odnos tistega, ki piše, oz. tistega, ki časopis izdaja, je potrebno, da se pri tem ne osredotočimo samo na časopis, ki ga je takrat izdajala država oz. republika, temveč tudi na tiste časopise, ki so izhajali s strani Katoliške cerkve (glede na to, da nas zanima odnos med politiko in Cerkvijo). Z izbiro časopisa, ki bi odražal predvsem politiko takratne politične oblasti, nisem imela težav. Izbirala sem namreč lahko med kar dvema dnevnikoma, ki sta izhajala v obdobju, ki ga želim predstaviti. Brez kakšnega posebnega razloga sem se odločila za *Slovenskega poročevalca*<sup>1</sup>.

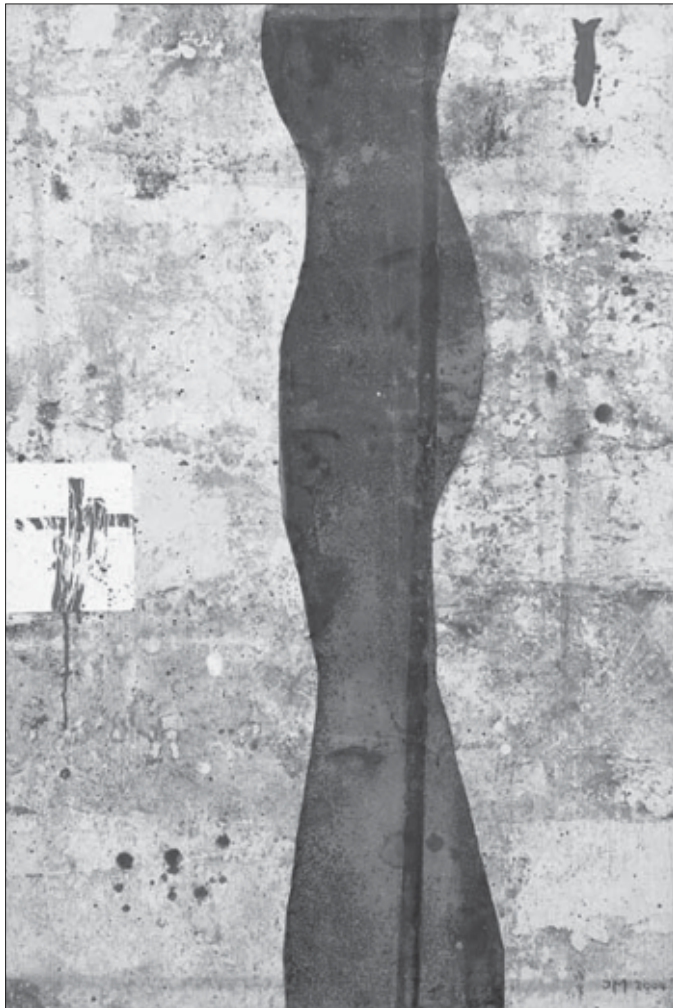
Težje je bilo pri izbiri cerkvenega časopisa, iz katerega bi lahko izluščila odnos cerkvene oblasti do ravnanja z njenim premoženjem s strani politične oblasti, saj zaradi strogih omejitev, ki jih je oblast postavila pri izdajanju dovoljenj za tiskanje, Cerkev praktično ni imela publikacije, ki bi jo v tem času redno izdajala. Še tisto, kar je prišlo iz tiskarn, pa je bilo zaradi strogih pravil, cenzure in sankcij v največji meri omejeno zgolj na ver-

ske vsebine. Zaradi tega sem v pretres vze-la dve verski publikaciji, ki sta izhajali v času, s katerim se ukvarjam v tej razpravi, in sicer *Oznanilo*<sup>2</sup> ter *Okrožnice*<sup>3</sup>.

## Prva nacionalizacija (1946–1948)

Že med drugo svetovno vojno se je v Sloveniji začelo prvo obdobje v procesu podržavljanja zasebne lastnine, t. i. patriotična nacionalizacija, ki se je zaključila decembra 1946. V tem obdobju je tako nova oblast obvladovala “celotno bančništvo, zunanjo trgovino, zavarovalništvo, promet ter večji del industrije, trgovine, gostinstva in gradbeništva”. Pristojni državni organi so začeli pripravljati podržavljeno premoženje za vključitev v nov gospodarski sistem, tisto zasebno premoženje, ki pa ni bilo podržavljeno, pa je bilo “omejeno in pod popolnim nadzorstvom”.<sup>4</sup>

Tej nacionalizaciji je z izdajo Zakona o nacionalizaciji zasebnih gospodarskih podjetij od decembra 1946 do leta 1948 sledila t. i. prva nacionalizacija. Z omenjenim zakonom so bila nacionalizirana vsa velika in pomembna gospodarska podjetja v državi,<sup>5</sup> s čimer je socialistični ali državni sektor postal vodilni in je pomenil osnovni temelj za uvedbo načrtnega gospodarstva ter začetek pospešene industrializacije države. Takratni minister za industrijo Boris Kidrič je predlog Zakona o nacionalizaciji 5. decembra 1946 predstavil zvezni skupščini, ta pa ga je še isti dan po krajši razpravi po nujnem postopku sprejela. Za-



Jožef Muhovič: *Brez naslova*, 2004, olje in valjana pločevina na ponjavi, 120 x 80 cm.

kon je bil naslednji dan že objavljen v Uradnem listu.<sup>6</sup>

V razpravi pred sprejetjem zakona se je prvi oglasil poslanec dr. Dragoljub Jovanovič, ki je dejal, “da zakonski predlog potrjuje načela, ki jih vsebuje ustava FLRJ”, zaradi česar bo za zakon glasoval, obenem pa je v svojem nagovoru tudi dodal, da pa se ne strinja s tem, da predlog zakona pred tem ni bil dan v širšo razpravo ter da se “sprejema zakon preveč na hitrico”. Svoje strinjanje z zakonom je potrdil tudi poslanec Miloš Raškovič, ki

je v njem videl “utrđitev in zavarovanje svobode in neodvisnosti naših narodov”. K besedi se je javil tudi takratni predsednik vlade LR Slovenije ter poslanec v zvezni skupščini Miha Marinko, ki je med drugim dejal: “*Ta zakon je nov dokaz, da nam je narodno osvobodilna vojna prinesla pravo narodno osvobojenje, predvsem zato, ker je bilo delovno ljudstvo v prvih bojnih vrstah in ker se je na čelu borila Komunistična partija s svojim vse-ljudskim voditeljem, ker je združevala v sebi bistvene elemente socialnega osvobojenja.*” V

svojem govoru je tudi navedel vrsto primerov, ko so delavce pred osvoboditvijo izkoriščali različni industrijalci in kapitalisti, ki pa so večino dobička odnesli v tujino. O cerkvenem premoženju ni spregovoril niti besede, enako tudi ne ostali razpravljavci, za kar pa tudi ni bilo potrebe, saj zakon v nobenem členu ne omenja cerkvenega premoženja.<sup>7</sup>

O predlogu zakona o nacionalizaciji je v zvezni skupščini spregovoril tudi podpredsednik vlade FLRJ Edvard Kardelj, ki je ostro obsodil pomisleke poslanca dr. Jovanoviča o tem, da se zakon sprejema s preveliko naglico: “*Če smo hoteli zavarovati izvajanje nacionalizacije, ki naj bi bilo v resnici učinkovito in ne bi iztirilo vsega razvoja našega gospodarstva in če hočemo doseči, da ne bi povzročila izvedba nacionalizacije nobene škode za splošno narodno gospodarstvo, tedaj je potrebno, da se odločimo prav za takšen nujen postopek. ... Ta zakon ne bo izdan “predčasno” in hitrost, ki jo je naša vlada pokazala v tem slučaju ni dokaz, da prinaša nekaj predčasno, temveč nasprotno, dokazala je, da je dobro razmišljala o tem zakonu prej<sup>8</sup>, kot ga je izdala in da je podvzela vse ukrepe, da bo učinkovito izveden.*”<sup>9</sup>

Z zakonom je država sprejela tudi več vrst finančnih obveznosti do nekdanjih lastnikov, med katerimi je bila za slednje zagotovo najpomembnejša odškodnina za nacionalizirano premoženje. V 8. členu Zakona se je tako oblast zavezala, da bo “lastnikom podjetja, nacionaliziranega po tem zakonu, dala država odškodnino za nacionalizirano imovino”. Odškodnina naj bi se izplačevala na podlagi vrednosti premoženja na dan prevzema s strani države. Za pripravo podrobnejših navodil in predpisov, na podlagi katerih bi se do deljevala odškodnina, je bila v tem zakonu zadolžena zvezna vlada, kar je še posebno določeno v tretjem odstavku 10. člena ter v 16. členu zakona.<sup>10</sup> Vendar pa je oblast odškodnino na podlagi nacionalizacije smatrala za neupravičeno, zaradi česar so bili prvi pred-

pis (sicer v zelo splošni obliki) izdani šele konec leta 1947.<sup>11</sup>

Zanimivo je, da je isti dan, ko je bil zakon objavljen v Uradnem listu, v *Slovenskem poročevalcu* že najti prve odzive državljanov glede sprejetega zakona, kar kaže na to, da je bila tudi medijska podpora sprejetemu zakonu že vnaprej pripravljena. Tako je sindikalna podružnica tovarne Lajovic s sedežem v Ljubljani v *Slovenskem poročevalcu* 6. decembra 1946 objavila resolucijo, ki so jo člani sindikalne podružnice sprejeli na izrednem sestanku istega dne, ko je bil zakon dan na glasovanje. Pri tem ne smemo pozabiti, da je bil zakon do tega dne (5. 12. 1946) strogo varovana državna skrivnost, kar lahko pomeni le, da o samem zakonu tudi sindikalna podružnica pred tem dnem ni bila seznanjena. To priča o izredno hitri (politični) mobilizaciji delavcev po vsej Sloveniji, pa tudi Jugoslaviji, saj je bila sprejeta resolucija sindikalne podružnice tovarne Lajovic le ena izmed mnogih, ki so nastale na dan sprejetja zakona. Tako so poleg njih resolucijo med drugim izdali tudi delavci državnega podjetja Jugopetrol, delavci tovarne Kolinska, delavci tovarne kovinskih izdelkov Eka.<sup>12</sup> Poleg teh so svoje resolucije izdali tudi delavci tovarne Pivovarna Laško, železarne Štore, tekstilne tovarne A. Božič iz Kranja, pivovarne Union, podjetja Jaš, delavci tiskarne Grafika, tovarne verig v Lescah ter mnogi drugi.<sup>13</sup> V vseh resolucijah so pozdravili sprejeti zakon, ki naj bi pomenil “temelj za odpravo izkoriščanja človeka po človeku”.<sup>14</sup>

Glede na to, da se prva nacionalizacija ni dotaknila neposredno cerkvenega premoženja, je razumljivo, da v odzivih v časopisih Cerkev ni nikjer omenjena, čeprav morda preseneča, da je niti enkrat ne omenjajo, ko naštevajo tiste, ki so v preteklosti izkoriščali delavce. Morda je temu botrovala predvsem narava nacionalizacije, ki je bila usmerjena v proizvodne obrate, medtem ko je bilo cerk-

veno premoženje predvsem agrarnega značaja (gozdovi, polja in pašniki s spremljajočimi objekti razdeljeni na množico cerkvenih subjektov: škofija, župnije, redovi, cerkvene ustanove ipd.). Politična oblast je sicer po vojni najostreje nastopala proti Cerkvi ter ji je skušala vzeti vsako družbeno moč, kar se kaže preko številnih sodnih procesih zoper duhovnike, z agrarno reformo leta 1945, kjer Cerkvi vzame večino njene posesti, ter z različnimi drugimi pritiski. O vsakem bolj ali manj pomembnem sodnem procesu zoper duhovnike so tudi poročali v vseh večjih časopisih, tudi v *Slovenskem poročevalcu*,<sup>15</sup> kjer so podrobno opisovali zločine, ki naj bi jih obsojeni duhovniki storili med drugo svetovno vojno. Pri tem so vedno znova poudarjali, da je bila Cerkev ter njeni duhovniki med vojno na strani okupatorja ter izdajalcev, da je nasprotovala narodnoosvobodilnemu boju, da je organizirala in skupaj z okupatorjem vodila boj proti domačemu prebivalstvu, da je spodbujala protinarodno propagando, da je nasprotnikom izdajala imena udeležencev NOB. Skratka, vsak proces so izkoristili za boj proti Cerkvi. Poleg tega so v *Slovenskem poročevalcu* v tem obdobju objavljali posamezne prispevke, ki so analizirali dejavnost Katoliške cerkve na Slovenskem v času med vojno.<sup>16</sup> V teh prispevkih je Cerkev predstavljena v izrazito slabi luči. Kot sem že omenila, so taki prispevki služili predvsem spreminjanju javne podobe Cerkve iz pozitivne, moralne predvojne avtoritete v izdajalko naroda. To spremembo mnenja je namreč politična oblast potrebovala za kasnejši, bolj odkrit in bolj neposreden boj proti Cerkvi kot instituciji. Kljub temu pa v prvih treh letih v *Slovenskem poročevalcu*, kot osrednjem slovenskem časopisu, ni mogoče najti niti enega članka, ki bi govoril o odnosu politične oblasti do cerkvenega premoženja ter da bi bil morda razlog nacionalizacij tudi v tem, da se zmanjša finančna moč Cerkve. Največ-

krat kot razlog slabega položaja delavca pred in med vojno omenjajo kapitaliste ter okupatorja. Tako so kmetje s Ptujskega polja pisali *Slovenskemu poročevalcu*: “*Naši agrarni kraji so v stari Jugoslaviji bedno živeli. ... To je bila posledica kapitalističnega gospodarstva, ki je v enako meri udarjalo ter izkoriščalo delavca in kmeta. Med okupacijo pa je sadove našega dela pospravljajal okupator. Zdaj smo vsi veseli, ker ste z zakonom o nacionalizaciji do kraja vmesena v naše gospodarstvo red in načrtnost. Ta zakon je očistil naš gospodarski stroj peska in odstranil največjo oviro urejene preskrbe.*”<sup>17</sup>

Tudi v *Oznanilu*, verskem časopisu, ki je izhajal sicer zelo neredno in v majhnem obsegu, nista bili niti z besedo omenjeni ne patriotična ne prva nacionalizacija. Niti v enem prispevku ni mogoče razbrati, kaj si je takratno cerkveno vodstvo mislilo o zakonih, ki so neposredno ali posredno vplivali na premoženje Cerkve. Še najbolj se temu približa odstavek, ki je bil objavljen v *Oznanilu* v prvi polovici leta 1947, pa še tu je potrebno veliko domišljije, da prepoznamo v njem mnenje Cerkve o dogajanju okoli nje: “*Cerkev ni človeška, ampak božja ustanova. Cerkev se ne ozira na mnenja ljudi, ki se spreminjajo od danes na jutri. Ne ozira se na besnenje sovražnikov, pa tudi se ne da speljati od lastne pohvale. ... Sicer ji je napovedano, da bo preganjana in to je njena predpravica, da se množično napreduje sredi viharjev. Če mora Cerkev zavzeti v določeni zadevi svoje stališče, se to ureja po notranjih načelih Cerkve v smislu skrivnostnega telesa Kristusovega, ne po kakih drugih zemskih vidikih.*”<sup>18</sup>

### Druga nacionalizacija (1948–1950)

Dve leti po prvi nacionalizaciji je leta 1948 sledila druga nacionalizacija, ki je trajala do leta 1950. Čeprav je bil motiv zanjo, tako kot za prvo nacionalizacijo, tudi gospodarske narave, pa ta ni bil edini ali najpomembnejši. V tem času je namreč prišlo do zaostrovanja

odnosov med Sovjetsko zvezo in Jugoslavijo, zaradi česar je slednja hotela dokazati svojo "ortodoksnost" ter tako zanikati obtožbe, ki so prihajale z Vzhoda.<sup>19</sup> Tako sta Zvezni svet in Svet narodov Ljudske skupščine FLRJ 29. aprila 1948 sprejela zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o nacionalizaciji privatnih gospodarskih podjetji, ki je poleg že nacionaliziranih privatnih gospodarskih podjetij nacionaliziral tudi vsa tista podjetja, "ki imajo po svojem pomenu ali po svoji kapaciteti splošni pomen za zvezno ali republiško gospodarstvo, za zaščito ljudskega zdravja ali za kulturni razvoj ljudskih množic": vsa kreditna in zavarovalna podjetja, vse rudnike in podjetja za iskanje rude, vse elektrarne s samostojnim pogonom, vsa podjetja, ki so skrbeli za železnice, vse morske ladje, ribiške in potniške ladje (z določenimi omejitvami glede teže in števila potnikov, ki jih lahko prepelje), vsi sanatoriji, bolnišnice, javna kopalnišča, termalna kopalnišča in zdravilišča s pripadajočimi objekti, vse tiskarne in litografije, vse kinematografi, vsa podjetja (industrijska, trgovska, prevozna, gradbena, hoteli), ki jih je ljudska skupščina tri dni po objavi zakona označila pomembne za gospodarstvo. Po tem zakonu so bila nacionalizirana tudi vsa skladišča, z zmogljivostjo 100 in več ton. S to dopolnitvijo zakona o nacionalizaciji so v državno last prešle tudi vse nepremičnine tujih državljanov, ustanov ali tujih zasebnih in javnopravnih oseb.<sup>20</sup>

Tudi ta nacionalizacija se v tekstu ni neposredno dotaknila Cerkev in njenega premoženja,<sup>21</sup> zaradi česar tudi po objavi le-te v *Slovenskem poročevalcu* ni mogoče zaslediti opredeljevanje oblasti do cerkvenega premoženja. Tudi v samem poročanju časopisa v času dopolnilne nacionalizacije ni niti enkrat moč najti navedbe Cerkev kot tiste, ki je izkoriščala delavca in kmeta in ji je zato potrebno odvzeti premoženje. Tako so lahko bralci v obrazložitvi zakona o spremembah in dopolnitvah za-

kona o nacionalizaciji brali, da bo ta zakon pripomogel h krepitvi gospodarske neodvisnosti države, saj so v preteklosti "tujci z izkoriščanjem pridobivali nepremičnine in so s pomočjo teh nepremičnih ... to izkoriščanje še dopolnjevali in večali. Ni razloga, da bi te nepremičnine, ki so si jih tujci pridobili z izkoriščanjem našega ljudstva, ostale še nadalje v njihovih rokah".<sup>22</sup> Tudi pri podrobnejšem naštevanju preteklih izkoriščevalcev v govoru predsednika zveznega Gospodarskega sveta in zvezne planske komisije Borisa Kidriča, ki ga je imel v Ljudski skupščini FLRJ dan pred sprejetjem dopolnilnega zakona Cerkev ali duhovnikov ni omenil niti z besedo<sup>23</sup>, kar zagotovo priča o tem, da vsaj v tem obdobju politična oblast na področju premoženja ni želela zaostrovati odnosov s Cerkvijo ali katerokoli drugo versko skupnostjo. Edini, ki je v svojem govoru omenil duhovščino in da je to povzel tudi *Slovenski poročevalec*, je bil dr. Marijan Breclj, organizacijski sekretar IOOF, ki je v obeh nacionalizacijah videl velik napredek za gospodarstvo Jugoslavije, ki so ga jugoslovanski delavci z veseljem sprejeli. Pri tem pa ugotavlja, da je odnos do nacionalizacije predvsem na vaseh vendarle manj navdušujoč kot drugod. Razlog za to vidi v stari miselnosti, "ki se je odražala v nezaupanju do novega gospodarskega sistema in v stremljenju po vsem individualističnem gospodarskem življenju. Tako mentaliteto so hoteli ohraniti pri našem kmetu reakcionarni elementi, ki so na čelu z reakcionarnim klerom skušali v vrstah našega kmečkega prebivalstva dobiti podporo za svoje škodljivo delo."<sup>24</sup> Praktično samo na tem mestu je politična oblast v proces nacionalizacije vključila tudi vlogo duhovnika, medtem ko se temu, kot sem že omenila, drugje vedno izmakne.

V tej dopolnilni nacionalizaciji je tako v Sloveniji v državno last po poročanju *Slovenskega poročevalca* prišlo 636 podjetij,<sup>25</sup> in sicer 63 podjetij kovinske stroke, 72 podjetij tek-

stilne stroke, 19 podjetij kemične stroke, 22 podjetij živilske stroke, 4 pekarn, 31 usnjarskih podjetij, 48 žag, 13 grafičnih podjetij, 28 lesno predelovalnih podjetij, 80 hotelov in penzionov, 20 elektrarn, 40 podjetij za gradbeni material ter 6 gradbenih podjetij, 21 prevoznih podjetij, 72 mlinov, 3 rudniki, 44 vinskih kleti, 7 bolnišnic in sanatorijev, 3 kreditna podjetja, 26 trgovskih skladišč, 10 kinematografov in 2 podjetji radijske stroke.<sup>26</sup> Med naštevanjem nacionaliziranih objektov nikakor ni mogoče razbrati, ali je med njimi tudi kakšno podjetje, ki je bilo v neposredni lasti Cerkve ali kakšne druge verske skupnosti.

### Tretja nacionalizacija (1958–1963)

Po obeh nacionalizacijah je v obdobju od leta 1958 do 1963 sledila še tretja nacionalizacija, ki pa ni predmet te razprave, saj pretega zastavljeni časovni okvir, zato jo tu samo bežno omenjam. Glavni razlog za njeno izvedbo je bil tokrat predvsem ekonomske narave. Že vse od časa po vojni je v Sloveniji primanjkovalo bivalnih površin, torej stanovanj. Ko se je z letom 1947 začelo obdobje pospešene industrializacije ter nasilnega in hitrega spreminjanja socialne strukture prebivalstva, je postal stanovanjski problem še toliko bolj pereč. Iz tega razloga je Zvezna ljudska skupščina 26. oz. 28. decembra 1958 sprejela Zakon o nacionalizaciji najemnih zgradb in gradbenih zemljišč, ki je nacionaliziral tri lastniško-premoženjske kategorije: stanovanjske hiše z njenimi posameznimi deli; poslovne zgradbe, ki so bile namenjene za gospodarske, upravne, prosvetne, kulturne, zdravstvene in podobne dejavnosti; ter gradbena zemljišča.<sup>27</sup>

Ta nacionalizacija se je neposredno najbolj dotaknila cerkvenega premoženja, oz. stanovanjskih in poslovnih objektov, ki so bili v lasti verskih skupnosti. Po mnenju Izvršnega sveta LS LRS so se v tem obdobju odnosi s Kato-

liško cerkvijo že nekoliko izboljšali, zato so menili, da se ne sme dopustiti, da bi se napačno uporabljal sprejeti zakon z razlogom omejitve materialne baze Cerkve. Zaradi tega so bile iz te nacionalizacije izvzete nepremičnine, ki jih je Cerkev uporabljala za opravljanje cerkvene dejavnosti. Sama merila za določanje nepremičnin verskega značaja, ki naj bi bile nacionalizirane, je Republiška komisija za nacionalizacijo sprejela aprila leta 1959. Kljub temu je prihajalo pri nacionalizaciji cerkvenega premoženja do številnih problemov, ki pa jih je Republiška komisija za nacionalizacijo v sodelovanju s cerkveno oblastjo reševati za vsak primer posebej.

### Agrarna reforma<sup>28</sup>

Odnos politične oblasti do Cerkve in posredno do njenega premoženja se je kazal tudi preko agrarne reforme, ki je v veliki meri vplivala na velikost cerkvenega premoženja v času totalitarizma. Osnovo zanjo sta predstavljala zvezni Zakon o agrarni reformi in kolonizaciji z dne 23. avgusta 1945<sup>29</sup> ter republiški Zakon o agrarni reformi in kolonizaciji z dne 17. decembra 1945<sup>30</sup>. S tretjo<sup>31</sup> in hkrati najbolj radikalno agrarno reformo so bila razlaščena predvsem veleposestva, zemljiška posestva bank, podjetij, delniških družb, cerkva, samostanov in verskih ustanov.<sup>32</sup>

Za razliko od nacionalizacije pa je *Slovenski poročevalec* vedno, ko je poročal o agrarni reformi, omenil tudi Cerkev ter njen "doprinos" k izkoriščanju slovenskega kmeta v času pred drugo svetovno vojno ter med njo. Ko je bil osnutek zakona o agrarni reformi predan v razpravo zakonodajnemu odboru začasne narodne skupščine, je o tem poročal tudi osrednji slovenski dnevnik, ki je največ pozornosti namenil razmišljanju zveznega ministra za kmetijstvo dr. Vase Čubriločiča, ki je ugotavljal, da "znatne površine naše zemlje pripadajo mrtni roki cerkve, cerkvenih in drugih ustanov".<sup>33</sup> To je bil tudi eden izmed razlogov, da se je

vlada odločila, da mora zemlja pripadati tistemu, ki jo obdeluje, kar pomeni, da jo je bilo potrebno vzeti tistemu, ki mu kmetijstvo ni glavni poklic. Ob tem se je tudi pojavilo vprašanje o odškodnini tistim, ki naj bi jim bila zemlja odvzeta. Politična oblast je pri tem zavzela stališče, da je socialno pravično, da skupnost vzame zemljo brez odškodnine predvsem tistim, ki so imeli svojo posest organizirano "na eksploataciji tujih delovnih moči", ki so imeli posest, ki je pomenila "ostanek fevdalnih odnošajev", ter posesti "mrtve roke". Čubri-

lovič, kot predstavnik politične oblasti, je poudaril, da je to socialno pravično, "ker ta posestva niso osebni zaslužek, temveč so rezultat izkoriščanja tuje delovne sile ali pa so prispevek narodnih dobrotnikov, kakor so samostanska posestva in posestva cerkvenih ustanov". To so bila, po mnenju oblasti, tista posestva, ki jih je skupnost pred časom dala tem ustanovam in jih ima zato skupnost tudi pravico vzeti brez odškodnine.<sup>34</sup>

Za ljudi je bil to zagotovo zelo prepričljiv dokaz, da sme država brez slabe vesti ali ob-



Jožef Muhovič: Tau, 2004, olje na ponjavi, 120 x 80 cm.



čutka krivde vzeti Cerкви njene posesti. Da se je ta miselnost "prijela", dokazuje tudi to, da se je enak argument pogosto pojavljal tudi v razpravah o zakonu o denacionalizaciji, ki ga je slovenska vlada sprejela leta 1991,<sup>35</sup> oz. je ta argument še vedno prisoten v slovenskem prostoru. Ob tem je ugotoviti, da vendarle veliko manj, kot pred leti, kar je verjetno posledica tega, da je večina denacionalizacijskih zahtevkov že rešenih in denacionalizacija ni več (pogost) predmet političnih debat.

Zvezni zakon o agrarni reformi in kolonizaciji iz leta 1945 je v 3. členu določal, da se med drugim vzamejo zemljiška posestva Cerkv, samostanov, verskih ustanov in vseh "vrst ustanov, posvetnih in verskih" ter da vsa ta posestva preidejo v posest države. Kot sem že omenila, je oblast v četrtem členu tega zakona tudi določila, da se celotna posestva Cerкви odvzamejo brez vsake odškodnine, saj se z zakonom samo vrača skupnosti tisto, kar je ta nekoč dala v uporabo cerkvam in verskim ustanovam. Kljub temu pa je zakon dovoljeval nekaj izjem pri odvzemu cerkvenih posestev. Tako je osmi člen določal, da se "od obstoječih posestev posameznih cerkev, samostanov in verskih ustanov odvzame samo višek nad 10 ha njihove skupne površine njiv, vrtov, vinogradov, sadovnjakov, ledine in gozdov" ter da se verskim ustanovam ter samostanom večjega značaja ali večje zgodovinske vrednosti pusti "dosedanje njihove posesti do 30 ha obdelovalne zemlje in do 30 ha gozdov".<sup>36</sup>

Cerkveno vodstvo kot tudi duhovniki agrarne reforme zagotovo niso sprejeli z navdušenjem, čeprav tega ne v *Oznanilih* ne v *Okrožnicah* ni mogoče zaznati oz. temu ne posvečajo veliko prostora. V vseh štirih letih le pet *Okrožnic* omenja agrarno reformo.<sup>37</sup> Številni duhovniki so se očitno po nasvet glede postopanja zaradi agrarne reforme obrnili tudi na Škofjski ordinariat, vendar ta duhovnikom ni dal nobenih konkretnih navo-

dil. Tako so v *Okrožnico* januarja 1946 zapisali: "V zadevi agrarne reforme naj župnijski uradi ne iščejo nasvetov in pomoči pri škofijskem ordinariatu, ker od nikoder ne prejema kakšnih tozadevnih navodil ali posebnih določil."<sup>38</sup> Iz tega lahko sklepamo, da tudi generalni vikar Anton Vovk ni vedel, kako naj se odzove na agrarno reformo in kako naj v tem primeru ravna. V napisanem je moč tudi razbrati nekakšno nemoč Cerkv in njenega vodstva ob ravnanju oblasti glede agrarne reforme, ki se kaže tudi v tem, da so se, namesto da bi izdali samostojno mnenje o tem, opirali na pismo pastirsko pismo jugoslovanskih škofov z dne 20. septembra 1945.<sup>39</sup> Ob tem so tudi naročili duhovnikom, da naj v zadevi agrarne reforme "ne dajejo nikjer nikakršnih koli izjav".<sup>40</sup>

Kot omenja *Slovenski poročevalec* iz leta 1945, Zakona o agrarni reformi večina ljudi ni sprejela z navdušenjem, o čemer so tudi pisali v eni izmed števil. V prispevku so skušali ljudem dopovedati, da bo zakon rešil mnoga vprašanja, ki jih "danes opozicija izkorišča v svoje politične reakcionarne namene in bega kmete, ki so premalo zavedni ali pa premalo razgledani". Še enkrat povedo, da z zakonom ne jemljejo zemlje kmetu, temveč predvsem tistim, ki je sami ne obdelujejo, med drugim tudi Cerкви.<sup>41</sup>

Očitno so kmetje kljub tem pojasnilom ostali še vedno skeptični do agrarne reforme, saj je *Slovenski poročevalec* čez teden dni objavil še obsežnejši prispevek o koristnosti letе. Zanimivo v tem prispevku je predvsem to, da Cerkv ne prikazuje kot zatiralca, ki bi ji bilo treba nujno vzeti njeno materialno premoženje, s katero bi zmanjšali njeno moč ter da bi jo tudi na tak način kaznovali za njeno "izdajalsko vlogo" v času druge svetovne vojne. V tem prispevku "bijejo boj za staro pravdo" predvsem napram "najbolj mračnim silam reakcije narodne izdaje in tuje nadoblasti - uničila bo fevdalno in kapita-

listično veleposest". Tu bi sicer lahko prepoznali Cerkev v "najbolj mračni sili reakcije", glede na to, da je bila podobna besedna zveza velikokrat uporabljena pri poročanju o duhovniških procesih ter medvojni dejavnosti Cerkve s strani različnih časopisov, vendar, kot sem že rekla, te povezave iz celotnega teksta ni moč razbrati, delno pa to misel razbremeni tudi nadaljevanje, ki govori o fevdalno-kapitalistični posesti. V prispevku cerkvene posesti omenjajo le, ko govorijo o agrarni reformi po prvi svetovni vojni, ki naj bi bila preveč prizanesljiva do vseh, tudi do Cerkve.<sup>42</sup>

*Slovenski poročevalec* je konec leta 1945 objavil prispevek o odzivih na zakon o agrarni reformi, ki ga je 17. decembra izdala slovenska vlada. Ljudje naj bi zdaj zakon končno z navdušenjem sprejeli, obenem pa naj bi tudi predlagali, da se razlasti celotna cerkvena zemlja, saj bo Cerkev, kljub ločitvi od države, živela od podpore države, ki "jo bo dobila, če bo delala v interesu ljudstva, v primeru, da bi ne delala v ljudskem interesu, pa zemlje tako ne rabi".<sup>43</sup> Iz tega, sicer kratkega stavka, lahko razberemo, kako je oblast v odvzemu zemlje Cerkvi videla možnost za njen nadzor oz. podreditev. Zavedajoč, da je brez materialne podpore težko preživeti, je računala na to, da se ji bo Cerkev, ko bo ekonomsko popolnoma zlomljena, podredila. Kljub temu se je Cerkev, oropana praktično vsega premoženja, naučila preživeti, ne da bi se ji bilo treba udinjati oblasti.

V *Slovenskem poročevalcu* je nato še nekajkrat omenjena agrarna reforma, njeno izvajanje ter vpliv reforme na Cerkev, vendar gre vedno samo za povzetke že napisanega.<sup>44</sup> Iz tega izstopa le prispevek, ki je bil objavljen sredi septembra 1946. V njem časopis poroča, da se je v Stični 8. septembra ob 10. dopoldne zbralo okoli 300 ljudi, ki je zahtevalo, da oblast v celoti razlasti stiški samostan. Ljudska oblast je namreč hotela stiški samostan kot

kulturnozgodovinsko znamenitost zaščititi in je zato samostanu, v skladu z zakonom o agrarni reformi, pustila 30 ha zemlje ter vsa gospodarska in stanovanjska poslopja, vendar pa naj bi ljudje ugotovili, da si samostan sploh ne prizadeva za ohranitev svojih stavb. Kot primer so navedli nepopravljivo poškodovan relief v desnem trdnjavnem stolpu, ki naj bi ga uničila vlaga. Zbrani demonstranti so bili tudi mnenja, da je za vzdrževanje tako velikega kompleksa v samostanu pre malo patrov ter da zaradi tako majhnega števila dejansko ne potrebujejo tako veliko prostora. V članku je še navedeno, da so ob koncu zborovanja ljudje izbrali pet zastopnikov, ki naj bi te zahteve prebivalstva prenesli oblastem.<sup>45</sup>

Ob prebiranju tega članka se človeku nehote postavi dvom o spontanosti takega zborovanja. Katoličani 8. septembra namreč praznujejo praznik rojstva Device Marije ali mali šmaren. Za katoličane je to še danes velik praznik, po vojni, ko je bil slovenski prostor še veliko bolj prežet s katoliško tradicijo, pa je imel zagotovo še večjo težo. Če bi preverjali, kdaj je bila tisto nedeljo maša, bi me ne čudilo, če bi se izkazalo, da ravno takrat, ko se je začelo to zborovanje. Iz vsega tega lahko sklepamo, da je pri sami pobudi in izpeljavi shoda imela vlogo tudi oblast, ki se je pogosto posluževala takega načina organiziranja "spontanih" zborovanj in protestov.

### Zaključek

V prvih letih po vojni, ko si je nova politična oblast šele utrjevala oblast, se je ta zavedala, da bi neposredni spopad s Cerkvijo zanj lahko pomenil ravno nasproten učinek, kot si je želela. Prav zato si je v prvih povojnih letih politična oblast predvsem prizadevala, da uniči Cerkev kot moralno avtoriteto, to pa je najlažje dosegla (vsaj tako so bili prepričani) tako, da je pred sodišča postavljala duhovnike, ki so med vojno odkrito nastopali proti komunizmu oz. so se distancirali

do med (in po) vojne komunistične oblasti. Na teh sodnih procesih, ki so jih največkrat tudi javno prenašali, so duhovnike obtoževali najhujših grozodejstev (umorov, požigov, posilstev), organiziranja protirevolucionarnega tabora, sodelovanja z okupatorji itd. Večina časopisov, med njimi tudi *Slovenski poročevalec*, je o teh procesih obširno poročal. Občasno so objavili tudi podlistke, ki so opisovali delovanje duhovnikov med vojno, pri čemer so jih, tako kot na sodnih procesih, obtoževali najhujših zločinov.

Da bi si oblast pridobila tudi gospodarsko moč, je izvedla tri obširne nacionalizacije, v katerih je popolnoma izginil privatni sektor, ter agrarno reformo, s katero je pridobila ogromna zemljiška posestva. Delno je bila v oba procesa vključena tudi Cerkev, predvsem v agrarno reformo, s katero je praktično izgubila vse svoje posesti, vendar o tem tudi politična oblast, kot je možno razbrati iz odzivov v *Slovenskem poročevalcu*, ni želela veliko poročati, saj, kot sem omenila, v prvih letih še ni želela neposredno zaostrovati tega odnosa.

*Slovenski poročevalec* kot tudi oba verska časopisa, tako *Oznanilo* kot *Okrožnice*, odnosu med politično in cerkveno oblastjo v odnosu do cerkvenega premoženja v letih 1945-1948 tako ne posvečajo (skoraj) nobene pozornosti, iz česar je moč sklepati, da tudi dejansko to ni bil osrednji predmet (javnih) razprav v tistem času. V tem času je bila namreč oblast predvsem usmerjena k moralnemu uničevanju Cerkve na Slovenskem – s številnimi procesi proti duhovnikom so skušali vzeti Cerkvi moralno avtoriteto, s čimer bi jo oslabili za nadaljnje zmanjševanje (in uničenje) njenega vpliva. Samo občasni članki v *Slovenskem poročevalcu* sporočajo, da je bila Cerkev vključena v gospodarske načrte države ter da je s sprejetimi zakoni vendarle postopno slabila ekonomska moč Cerkve. Po drugi strani pa je mogoče prav v pomanjka-

nju prispevkov s področja gospodarskega dogajanja v verskem časopisju tudi sklepati, da se Cerkev v prvem obdobju ni prav dobro znašla, oz. ni vedela, na kakšen način se naj odzove na spremenjene povojne razmere. Tako izzveni tudi obvestilo duhovnikom v *Okrožnici* iz januarja 1946 “ne iščite nasvetov in pomoči pri škofijskem ordinariatu”.

1. *Slovenski poročevalec* je bilo glasilo Osvobodilne fronte, ki je izhajalo periodično. Leta 1938 sta izšli le dve številki, od leta 1945 je izhajal dnevno. Leta 1959 se je združil z Ljudsko pravico v časopis Delo.
2. Časopis, ki je izhajal zelo neredno od 1945 do 1952, čeprav je bilo prvotno mišljeno, da bi izhajal kot tednik.
3. Interni časopis škofijskega ordinariata, ki je bil namenjen duhovnikom. Izhajal je tako v ljubljanski kot v mariborski škofiji.
4. Jože Prinčič, *Nacionalizacija na ozemlju LR Slovenije 1945-1963*, Novo mesto, Dolenjska založba, 1994 (dalje: Jože Prinčič, *Nacionalizacija 1945-1963*), 30.
5. Prim. Jože Prinčič, Maruša Zagradnik, Marijan Zupančič, *Viri za nacionalizacijo industrijskih podjetji v Sloveniji po 2. svetovni vojni*, Ljubljana, Arhivsko društvo Slovenije, 1992.
6. Ur. l. FLRJ, št. 98/667, 6. 12. 1946.
7. Delovno ljudstvo pozdravlja zakon o nacionalizaciji, v: *Slovenski poročevalec*, 7. 12. 1946, 1.
8. Še pred obravnavo predloga zakona v zvezni skupščini je vlada že pripravila cel organizacijski aparat, ki naj bi izvedel uzakonjeno nacionalizacijo. Glej Govor podpredsednika vlade Edvarda Kardelja, v: *Slovenski poročevalec*, 7. 12. 1946, 1.
9. Govor podpredsednika vlade Edvarda Kardelja, v: *Slovenski poročevalec*, 7. 12. 1946, 1.
10. Zakon o nacionalizaciji privatnih gospodarskih podjetji, v: *Slovenski poročevalec*, 7. 12. 1946, 1.
11. Jože Prinčič, *Nacionalizacija 1945-1963*, 53.
12. Naredili smo velik korak naprej, v: *Slovenski poročevalec*, 6. 12. 1945, 2.
13. Pozdravljamo sprejeti zakon kot pridobitev naše borbe in našega dela, v: *Slovenski poročevalec*, 8. 12. 1946, 1.
14. Naredili smo velik korak naprej, v: *Slovenski poročevalec*, 6. 12. 1945, 2.
15. Prim. Izdajalci priznavajo svoje ovaduško delo, v: *Slovenski poročevalec*, 22. 9. 1946, 121; Metod

- Mikuž, Krivi so, v: *Slovenski poročevalec*, 16. 12. 1945;
16. Prim. Kajnovsko razdobje v Katoliški Cerkvi na Slovenskem – govor ministra Toneta Fajfarja po ljubljanskem radiu dne 6. julija, v: *Slovenski poročevalec*, 8. 7. 1945, 4; Partija v borbi proti sovražnikom delovnega ljudstva, v: *Slovenski poročevalec*, 14. 11. 1946, 4-5; Osvobodilna fronta in Cerkev na Slovenskem, v: *Slovenski poročevalec*, 22. 7. 1945, 4.
  17. Zakon o nacionalizaciji sprejema delovno ljudstvo kot pridobitev svoje borbe in svojega dela, v: *Slovenski poročevalec*, 29. 12. 1946, 3.
  18. *Oznaniilo*, 6. 4. 1947, 3.
  19. Jože Princič: *Nacionalizacija 1945-1963*, 78.
  20. Sprememba zakona o nacionalizaciji privatnih gospodarskih podjetij, v: *Slovenski poročevalec*, 29. 4. 1948, 1.
  21. So pa zato z drugo nacionalizacijo nekateri ženski in moški redovi izgubili bolnišnice, ki so bile v njihovi oskrbi. Prim. Šematizem ljubljanske nadškofije, Nadškofija Ljubljana, Ljubljana, 1993, 1186-1197. Po odpustitvi iz bolnic in sanatorijev se je veliko redovnic zateklo v Srbijo, kjer so svoje delo negovalk in bolniških sester nemoteno opravljale dalje. Paradokсно je bilo, glede na situacijo v Sloveniji, da so bile sprejete kot bolniške sestre celo v bolnišnico Vojne akademije, kjer so delovale vse do razpada Jugoslavije. Ustni vir: Franc M. Dolinar.
  22. Sprememba zakona o nacionalizaciji privatnih gospodarskih podjetij, v: *Slovenski poročevalec*, 29. 4. 1948, 1.
  23. Sprememba zakona o nacionalizaciji pomeni razširjenje in utrditev socialističnega sektorja našega gospodarstva, v: *Slovenski poročevalec*, 29. 4. 1948, 4.
  24. II. kongres OF Slovenije – poročilo organizacijskega sekretarja IOOF dr. Marijana Breclja, v: *Slovenski poročevalec*, 29. 4. 1948, 2.
  25. Po podatkih Jožeta Princiča naj bi v Sloveniji v tem obdobju nacionalizirali 769 podjetij, in sicer 108 lesnopredelovalnih obratov in žag, 105 podjetij živilske industrije, 77 podjetij kovinske industrije, 76 podjetij tekstilne industrije, 60 podjetij industrije gradbenega materiala, 36 podjetij usnjarske industrije, 28 elektrogospodarskih podjetij, 19 podjetij kemične industrije, 16 podjetij grafične industrije, štiri rudnike, 88 hotelov, 48 skladišč, 45 vinskih kleti, 23 lastnikov prevoznih sredstev, 16 kinematografov, osem bolnišnic in sanatorijev, šest gradbenih podjetij, tri zavarovalna podjetja ter eno trgovsko podjetje. Jože Princič, *Nacionalizacija 1945-1948*, 83-89.
  26. Ukaz o razglasitvi podjetij, ki se nacionalizirajo, v: *Slovenski poročevalec*, 4-5. 1948, 3.
  27. Jože Princič, *Nacionalizacija 1945-1948*, III-II3.
  28. O tem je v delu Agrarna reforma in kolonizacija podrobneje pisal Zdenko Čepič.
  29. Uradni list DFJ, št. 64/45.
  30. Uradni list SNOS in NV, št. 62/45.
  31. Prvo agrarno reformo je Slovenija doživela z marčno revolucijo leta 1848, drugo pa po prvi svetovni vojni. O drugi agrarni reformi je nekaj prispevkov pripravil tudi predvojni pravnik Rado Kušej. Prim. Rado Kušej, *Ustavne meje agrarne reforme*, Ljubljana, Društvo Slovenski pravnik, 1928.
  32. Milko Mikola, Povojne nasilne razlastitve premoženja v Sloveniji, v: *Temna stran meseca – kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji*, uredil Drago Jančar, Ljubljana, Nova revija, 1998, 53.
  33. Zakon o agrarni reformi – ekspozice zveznega ministra dr. Čubriloviča v zakonodajnem odboru začasne narodne skupščine, v: *Slovenski poročevalec*, 14. 8. 1945, 2.
  34. Zakon o agrarni reformi – ekspozice zveznega ministra dr. Čubriloviča v zakonodajnem odboru začasne narodne skupščine, v: *Slovenski poročevalec*, 14. 8. 1945, 2.
  35. Ur.l. RS, št. 271/91-I.
  36. Zakon o agrarni reformi in nacionalizaciji, v: *Slovenski poročevalec*, 28. 8. 1945, 4.
  37. To so Okrožnice (ljubljske škofije) izdane dne 22. 1. 1946, 31. 1. 1946, 18. 2. 1946 ter 25. 9. 1946. V mariborski škofiji pa je agrarno reformo omenila le Okrožnica, izdana septembra 1946.
  38. Okrožnica št. 1, 22. 1. 1946, št. 331.
  39. V tem pismu so škofje zapisali, da pomeni agrarna reforma veliko krivico za Katoliško cerkev, da je Cerkev svoja posestva pridobila na zakonit in pošten način, da ji posestva niso služila za nedovoljena pridobivanja novega imetja, ter da je od teh posesti veliko ljudi prejelo dohodke. Škofje so tudi napisali, da je skušalo dnevno časopisje, zato da bi opravičilo odvzem cerkvenih posestev, Cerkev krivično obsoditi, da zanje ni skrbela. *Po sledih pastirskega pisma iz leta 1945 – ob 50. letnici zažiga škofa Vovka*, Ljubljana, samozaložba, 2002, 26.
  40. Okrožnica št. 2, 31. 1. 1946, št. 479.
  41. Izvajanje agrarne reforme v Sloveniji, v: *Slovenski poročevalec*, 1. 11. 1945, 3.
  42. Zemljo tistemu, ki jo obdeluje, v: *Slovenski poročevalec*, 8. 11. 1945, 1.
  43. Agrarni interesi morajo že spomladi sejati na svojem, v: *Slovenski poročevalec*, 27. 12. 1945, 3.
  44. Prim.: Izvajanje agrarne reforme na gozdnih posestvih, v: *Slovenski poročevalec*, 2. 8. 1946, 5; Naš državni gospodarski sektor se krepi v korist vsega delovnega ljudstva, v: *Slovenski poročevalec*, št. 291, leto 1946, 5.
  45. Zbor volivcev zahteva popolno razlastitev stiškega samostana, v: *Slovenski poročevalec*, 15. 9. 1946, 6.

# Vzpon in propad medijev v Sloveniji po osamosvojitvi

Svoboda medijev, njihova neodvisnost, vmešavanje politike v medijske vsebine, nakupi medijev in posegi lastnikov v njih, cenzura, boj zoper cenzuro, vse in še več je odmevalo v slovenskem medijskem prostoru v zadnjih dveh letih. Prav zato so bile še toliko bolj presenetljive besede predsednika vlade Boruta Pahorja na letošnjem novoletnem sprejemu za novinarje, ki je dejal, da mu je večina udeležencev sprejema zagotovila, da so "odlično", če pa bi to morali izraziti s številkami od 1 do 5, jih je večina svoja občutja uvrstila med 4 in 5. Ta visoka ocena je nenavadna, kajti novinarji bi predsedniku vlade kvečjemu lahko povedali to, kar so govorili najmanj zadnji dve leti: da v Sloveniji ni pluralizma, da lastniki povsem v nasprotju z logiko kapitala posegajo v medije in njihove vsebine, ki se izrabljajo ne v smislu kritike oblasti in iskanja resnice, ampak kot politična propaganda. Morda številnim "novinarjem", ki bolj kot na načela novinarske etike in svobode prisegajo na zmago svoje politične opcije, to stanje celo ustreza. Takšni "novinarski" kolegi bodo vedno zadovoljni, če bo na oblasti njihova politična opcija, ter vedno nezadovoljni, če bo na oblasti opcija, ki ni po njihovem okusu.

Toda to ni novinarstvo in tudi taki kolegi, pa četudi imajo mednarodne novinarske izkaznice, v svojem bistvu niso novinarji. Osnovna intelektualna poštenost, ki bi jo moral imeti vsak novinar, mora nujno presegati ozke strankarske delitve, pa tudi ozke svetovnonazorske opredelitve. Podobno pa bi moralo veljati tudi za vse znanstvenike, ki se z novinarstvom ukvarjajo tako ali drugače. Ni

namreč intelektualno pošteno, da je nekdo, ki se z mediji ukvarja profesionalno, izpostavljal problematičnost brezplačnikov, kot sta Slovenski tednik in Ekspres, problematiziral profesionalnost Reporterja in Demokracije, povsem pa spregledal Delo, Dnevnik, Slovenske novice, Indirekt, Mladino in s temi mediji povezane članke, ki bi jih bolj kot med novinarske zvrsti lahko uvrstili v odlična oglaševalska sporočila za eno ali drugo politično opcijo.

Kot novinar, ki intenzivno spremljam vse relevantne medije, lahko rečem, da med kvaliteto prispevkov, ki jih je objavljala Ekspres, in med kvaliteto prispevkov, ki jih objavlja Mladina, pogosto žal ni bilo opaziti bistvene razlike. Če je bil v Ekspresu Janez Janša slikan kot svetnik, so ga v Mladini prikazovali kot demona. In če je bil v Ekspresu Gregor Golobič slikan kot demon, je bil za Mladino svetnik.

Toda ne eno ne drugo ni v skladu z novinarskimi standardi. Sam kot primer dobrega časopisa navajam rimsko "La Repubblica", ki v Italiji velja sicer za levosredinski časopis. Če bi podoben časopis z enakimi vsebinami in filozofskim pogledom na svet izhajal v Sloveniji, bi ga morali glede na slovenski medijski kontekst uvrstiti niti med sredinske niti ne desnosredinske časopise; bojim se, da bi ga večina aktualnih medijev uvrstila med radikalno desne časopise. In tukaj je problem, ki ima daljšo brado.

## Mediji pred in po letu 1991

V nekem smislu je bilo največ medijske svobode v Sloveniji konec 80-ih in v začet-

ku 90-ih let. Ne glede na to, da je konec 80-ih let vse pore družbenega življenja še vedno obvladovala partija, pa je bil upor zoper partijo in pisanje zoper tedanjo oblast v družbeni zavesti pojmovano kot nekaj naprednega, nekaj, kar vodi naprej. To se je odražalo predvsem pri tedniku Mladina, ki je pri spremembah gotovo odigrala zelo pomembno vlogo, odražalo pa se je tudi v angažiranosti ljudi ob aretaciji JBTZ.

V začetku 90-ih se je ta avantgardni duh še vedno čutil, kljub vsemu pa se je začel počasi uveljavljati duh nazadnjaštva in vračanja k starem. Mediji so bili vse manj kritični do oblasti in vse bolj kritični do tistih, ki so se kakor koli drznili nasprotovati vladavini LDS. Nekoliko se je situacija popravila le za časa Bajukove vlade, ko so bili mediji v resnici to, kar morajo biti, torej "psi čuvaji", enako pa tudi za časa Janševe vlade. Proces, ki se odvija v zadnjem času, pa je ponovno nekaj posebnega. Mediji so kritični le do tistih potez Boruta Pahorja, iz katerih bi se dalo kakor koli sklepati, da se predsednik vlade tako ali drugače povezuje z desnim polom politike, pa četudi gre samo za simbolna ali celo navidezna dejanja. O (ne)kvaliteti gospodarskih, kadrovskih in drugih potezah sedanje vlade pa izvemo bolj malo ali nič.

Prav zato situacija danes v medijskem prostoru nikakor ne more biti odlična. Glavne medije obvladujeta preko lastniških deležev v zadnjem letu ničkolikokrat omenjena Boško Šrot (Večer, Delo, Slovenske novice) in Bojan Petan (Dnevnik, Indirekt, Nedeljski dnevnik). Sam sicer nimam nič tako proti Šrotu kot tudi proti Petanu, če bi njuni mediji zasledovali novinarske standarde in seveda pričakovanja bralcev v zvezi s tem. Da temu ni tako, pričajo tudi precejšnji padci naklad posameznih medijev.

Kot primer izrazite neprofesionalnosti resnih medijev naj tukaj navedem afero Patria. Jasno je, da za novinarja ni lepšega, kot če

ujame politika pri korupciji. Vrhunska zgodba. Prve strani. Udarni naslovi. Toda ni bolj žalostnega za novinarja, če njegova zgodba nima nobenega dokaza. Potem sta možnosti samo dve: ali si je zgodbo preprosto izmislil ali pa je bil kot novinar izrabljen in zlorabljen. V obeh primerih lahko svojo kariero zaključiti.

Tudi mene je zgodba pritegnila. Toda ker takšnih ali drugačnih dokazov za podkupovanje ni bilo, me je začelo zanimati, kdo stoji v ozadju. In ko nam je šef protikorupcijske komisije Drago Kos potrdil, da je finskega novinarja k njemu pripeljal Blaž Zgaga, je zgodba s Patrio dobila povsem drugačne razsežnosti. Blaž Zgaga namreč velja glede na predhodne primere, o katerih je pisal, za izrazito nekredibilno novinarsko pero. Prav zato tudi ni bilo čudno, zakaj svojega vodiča po Sloveniji – Blaža Zgago – ni želel razkriti finski novinar.

Pričakoval bi, da bo ozadje afere Patria zanimivo za večino novinarjev. Toda ravno nasprotno. Novinar Dnevnika je v svojem komentarju napadel tiste redke medije, ki so pisali tudi o Blažu Zgagi, češ da svoje novinarske kolege valjajo po blatu. Omenjenega Dnevnikovega novinarja ni zanimalo ozadje afere, niso ga zanimali avtorji afere, zanimali pa ga niso očitno niti dokazi. Če bi dokazi namreč bili, potem z novinarskega stališča ne bi bilo pomembno, kdo je "globoko grlo". Ker pa dokazov ni bilo in jih še danes ni, je z novinarskega stališča predvsem zanimivo, kdo je v ozadju afere, ki je – kako pomenljivo – izbruhnila tik pred volitvami.

Delno k takšnemu stanju in novinarskemu (ne)razmišljanju prispeva slaba medijska konkurenca na področju vsebin. Če bi imeli omenjeni dnevniki solidno konkurenco, potem bi se po vsej verjetnosti obnašali precej bolj tržno in v vsaki stvari iskali to, kar je z novinarskega, ne pa političnega stališča naj-

bolj zanimivo. Vsebinske konkurence ni oziroma je zelo slaba, vzrok za to pa lahko iščemo v sistemu, iz katerega je Slovenija izšla, še bolj pa v situaciji, ki nas je spremljala zadnjih osemnajst let.

### **Odmevni medijski projekti v osemnajstih letih demokracije**

Če se je demokracija uspela uveljaviti na strankarskem področju, pa "različnost idej in perspektiv" nikakor ni uspela prodreti v medijski prostor. Še več, da je danes situacija slabša kot pred osemnajstimi leti, kaže tudi dejstvo, da prispevkov odmevnih avtorjev, kot sta Žarko Petan ali Drago Jančar, v

dnevnikih časopisih ne zasledimo več. Izjema so seveda tuji časopisi.

25. junija 1991 je sicer nastal prvi poskus desnosredinskega časopisa, žal pa je imel poskus toliko "političnih babic", da je moralo biti tudi dete bolj kilavo.

Če se izrazim drugače: podobno kot Američani poskušajo izvažati svojo demokracijo v nekatere nedemokratske sisteme, tako so politiki Demosa poskušali izvažati demokracijo v medijski prostor. Toda če so s pomočjo politike lahko uspeli časopisi v nekdanjem totalitarnem sistemu, je bilo utopično pričakovati, da bi lahko na podoben način uspel časopis v demokratičnem sistemu.



Jožef Muhovič: Jakobova lestev, 2004, olje na platnu, 120 x 90 cm.

Slovenec je bil prvi poskus uveljavljanja desnosredinskega časopisa. Tako med potencialnimi bralci kot finančno je imel solidno podlago. Čustveni naboj, ki je obstajal ob osamosvojitvi, je namreč omogočal, da so se ljudje množično in brez večjih dilem navduševali nad novim demokratičnim medijem. Prav zato ni čudno, da se je naklada Slovenca v najboljših časih gibala okrog 35.000 izvodov. Finančno je dobršen del sredstev prispevala država, del sredstev pa izseljenci in Cerkev. Na podlagi vseh teh kazalcev bi časopis skoraj moral preživeti.

V uvodniku 25. 6. 1991 glavni urednik Andrej Rot zapiše, da je *“nacrtovanje novega dnevnika dokaz, da obstoječe časopise, dnevniki in druga periodika, pa tudi druga sredstva obveščanja – ne zajemajo vseh teženj, ki tlijo med Slovenci. /.../ Dnevnik ne bo zastopal intereso tega ali onega dela družbe, te ali one stranke, tega ali onega prepričanja. Spodbudili so ga ljudje in njim je tudi namenjen. Slovenec po eni strani zapolnjuje vrzel, ki je zevala nekaj desetletij, hkrati pa nalaga odgovornost za celovito formacijsko in informacijsko dejavnost tiskane besede. Ta celovit zajem se pač ne more enačiti s stranko, slojem, stanom ali subjektivnim oz. osebnim pogledom; s svojim objektivnim stremljenjem se opredeljuje za človeštvo, slovenstvo in krščanski etos.”*

Problem, ki se je pokazal pri Slovincu že v prvi številki, je bila kadrovska podhranjenost medija in nekompetentnost tistih, ki so ga vodili. To pa je formula za neuspeh. Kljub navdušenju ob nastanku časopisa je zaradi profesionalnih napak, napačnih odločitev, nesposobnosti “neodvisnega” uredniškega odločanja, posegov politike, gospodarstva in Cerkve časopisu začela padati naklada. Naj tukaj samo omenim znameniti plačani intervju z direktorjem Hita Danilom Kovačičem v eni zadnjih številki Slovenca. Intervju, ki je želel prikazati Kovačiča kot brezmadežnega direktorja, je bil skregan z vsako logiko raz-

mišljanja. Urednikom bi moralo biti jasno, da bo to odvrnilo še tiste najbolj zveste bralce. V nobenem primeru noben časopis ne more zagovarjati evidentno sprevrženih dejanj katere koli opcije, še najbolj katastrofalno pa je, če časopis brani sprevržena dejanja nasprotne opcije.

Prav pri Slovincu se jasno vidi, da časopis ni samo izdelek, ampak so tudi čustva. Slovenec je zaradi izigranih čustev bralcev (posledica popolne odsotnosti profesionalnega novinarstva) propadel.

V zvezi s kadrovskim potencialom Slovenca naj dodam še naslednje: le redki novinarji z zahodnoevropsko-konzervativnimi pogledi na svet so v prejšnjem sistemu lahko ustvarjali v medijih. Dejstvo pa je, da pri novinarskih prispevkih ni resnična ta poanta, ki so jo nekoč izpostavili nekateri novinarji Dela: če želite, lahko začnemo pisati tudi desni časopis. Novinar namreč ni delavec, ki danes izdeluje Ople, jutri pa Nissane. In izkušenih novinarjev z drugačnimi filozofskimi načeli v začetku 90-ih let enostavno ni bilo in jih ni moglo biti.

Leta 1998 je ekipa okoli tedanjega Maga začela z dnevnikom Jutranjik. Toda poskus drugega desnega časopisa se je po mesecu dni končal. Za razliko od Slovenca so se pri Jutranjiku prvič pojavili profesionalni novinarji, ki so imeli tako ali drugače večletne izkušnje. Prav zato je Jutranjik imel dobre perspektive, da bi postal resen desnosredinski časopis. Žal so precenili dve stvari:

- napačna finančna konstrukcija, kajti pričakovali so, da se bo naklada na začetku gibala okrog 20.000 izvodov, dejansko pa se je gibala okrog 15.000 izvodov;
- dostava: ker časopis ni imel takoj svoje mreže za jutranjo dostavo, se jim je dogajalo, da bralci časopisa niso dobili ob jutranji kavi. Pošta je namreč za dostavo časopisa prepozna.

Prav tako je imel Jutranjik glede na Slovenca precej slabši izhodiščni položaj. Čus-



tvena vrenja ob osamosvojitvi so poniknila, nekega močnega dejavnika, ki bi ljudi v trenutku nagovoril, da se naročijo na časopis, pa tudi ni bilo. Verjetno pa je k (pre)nizki nakladi pripomogla tudi slaba izbira začetka izdajanja časopisa, saj predpočitniški čas res ni obdobje, ko bi se človek naročil na nek časopis, potem pa za mesec dni odšel na dopust.

V uvodniku prve številke Jutranjika Danilo Slivnik zapiše, kaj je temeljna orientacija časopisa. Glede na uvodnik iz Slovenca lahko opazimo, da za Slivnika niso bili pomembni ideološki temelji, temveč predvsem profesionalni kriteriji, ki bi jih moral po njegovem zasledovati vsak časopis. Poudari pa, da bo v Jutranjiku možno prebrati tudi 'drugačno mnenje', s tem pa seveda posredno okrcra vse ostale časopise, v katerih očitno ni mogoče prebrati tega 'drugačnega mnenja'. Jutranjik po njegovem *"ne poskuša biti ne levi ne desni, ampak profesionalen in natančen. Na medijskem trgu namreč manjka kritičen in dosleden časopis in Jutranjik naj bi zapolnil to vrzel. Gre preprosto za bolj strog nadzor nad upravljalci slovenske države, ne glede na to, kakšne politične barve so in h kakšnim ideologijam se prištevajo. Da v državi ni vse v redu in da je treba te (upravljalce) nadzirati, pa se verjetno vsi strinjamo. Jutranjik seveda ne misli nikogar prepričevati ali anatimizirati, ampak želi bralce (in javnost) predvsem seznanjati s pomembnimi dogodki v državi in s silnicami, ki se pojavljajo v ozadju le-teh. Drugo oziroma nekoliko drugačno mnenje je za vsakogar zmeraj koristna stvar."*

V zadnji številki pa Slivnik pojasni razloge za neuspeh, samokritično pa prizna, da so bili včasih videti prav 'češki': *"Prodali smo ga namreč premalo, da bi lahko z njim vztrajali v položaju neodvisnih in samostojnih založnikov. Zdaj bodo seveda mnogi pametni, vendar je vse zastoj: držati se moramo ekonomike. V nasprotnem bi ogrozili tudi izhajanje tedni-*

*ka Mag. V njem pa lahko vseeno pišemo, kar mislimo, da je treba pisati. Jutranjik vsekakor ni bil idealen časopis (včasih je bil zaradi slabih barv – to že moramo priznati – videti prav "češki"), a bil je vsebinsko toliko konsistenten, da je zagotavljal temeljno informiranost. Upamo, da najbolj zvestih bralcev ni razočaral."*

Da je na slovenskem medijskem trgu možnost uspeha za resen dnevni časopis zelo majhna, se je pokazalo tudi pri levo-sredinskem dnevniku Republika. Časopis sicer po moji oceni ni bil perspektiven iz dveh razlogov:

a) nagovarjal je bolj ali manj levo usmerjene bralce, ki pa so imeli že vrsto drugih časopisov. V osnovi torej niso imeli bralcev, ki bi bili tako ali drugače na medij čustveno navezani.

b) tako kot desnosredinski časopisi niso imeli urejene dostave, kar je pomenilo na koncu eden izmed razlogov, zakaj so propadli.

Ne glede na to so projekt zastavili precej ambiciozno in bili prvi dnevni časopis, ki je začel izhajati v barvah.

Uspešen pa se je izkazal projekt Financ. Časopis je eden redkih v Sloveniji, ki nas s svojimi vsebinami lahko še preseneti v smislu, da se za kritiko posameznih dejanj oblasti očitno ne odločajo po principu, kdo je na oblasti, ampak po načelu, kaj tisti, ki je na oblasti, dela. Prav zato lahko danes v njem preberemo ostro kritiko na opozicijskega prvaka Janeza Janše, jutri pa kritiko, ki leti na napačne poteze Boruta Pahorja. In prav to je po moji oceni tisto, kar je najbližje pojmu avtonomnega in neodvisnega novinarstva, novinarstva, ki je v prvi vrsti odvisno od kreativnosti tistih, ki pišejo, ter od napak tistih, o katerih pišejo. V tem kontekstu ne analiziram verodostojnosti vseh informacij, ki jih objavljajo, ampak predvsem odnos, ki ga ima časopis do ene ali druge politične opcije, in vprašanje, ali do vseh uporablja vsaj približno podobna merila.



Jožef Muhovič: *Antigona*, 2001-2007, olje in lak na ponjavi, 274 x 390 cm.

Problem, ki ga imajo *Finance*, pa je sicer podoben problemu, s katerim se sooča še eden izmed novejših medijskih projektov – *Primorske novice*. Če je pri *Financah* publika bolj ali manj omejena na svet politike in financ, so *Primorske novice* omejene regionalno. Prav zato oba časopisa nikakor ne moreta doseči naklad, ki jih dosegajo *Delo*, *Dnevnik* in *Večer*.

Naklade omenjenih treh časopisov pa sicer presega najnovejši izmed dnevnih časopisov, to je *Žurnal24*, ki izhaja kot brezplačnik, kar pomeni, da je življenjsko odvisen od oglaševanja. Glede na slovenski oglaševalski kolač je zato vprašanje, koliko oglasi posameznih podjetij vplivajo na vsebino časopisa. Velja pa seveda tudi obratno – koliko vsebina časopisa vpliva na podjetja, da oglašujejo v *Žurnal24*.

Ne glede na kritike ene ali druge politične opcije lahko rečem, da je v slovenskem medijskem prostoru glede na nepredvidljivost vsebine bralec lahko prijetno oz. neprijetno presenečen najpogosteje pri *Financah* in delno *Žurnal24*. In to je s stališča bralca morda najbolje, kar se mu lahko zgodi pri branju časopisov – da v njem najde tekst, ki ga ne pusti ravnodušnega.

Tako lastniki *Financ* kot *Žurnal24* so tuji. Na podlagi zgoraj navedenih dejstev torej ni potrebno odgovarjati na vprašanje, kdo je boljši lastnik medijev v Sloveniji in kdo novinarjem dopušča večjo svobodo. Prepričan pa sem, da bolj kot so novinarji avtonomni pri svojem delu, bolj so kreativni. In bolj kot so kreativni, bolj je časopis zanimiv za bralce.

# Kratka meditacija o Slovencih po svetu

Tudi Slovenci spadamo med tiste narode, ki ne živijo v eni sami državi, temveč so nas zgodovinske okoliščine prisilile v položaj, ko je pomemben del naroda ostal zunaj državnih meja. Naša danost je tudi, da so se številni naši rojaki zaradi najrazličnejših vzrokov preselili v tujino. Ni naša naloga, da bi na tem mestu razsojali, zakaj in kako se je nekdo odločil zapustiti domovino, zakaj je zapustil kraj, kjer je odraščal, kjer je prejemal svojo temeljno vzgojo. Zavedati pa se moramo, da je vsako odhajanje težko, pomeni slabitev domače skupnosti, v novem, neznanem okolju pa je potrebno začeti povsem na novo. Zato se moramo tudi danes zavedati, tako kot v preteklosti, da moramo v naši družbi s svojim vsakodnevnim ravnanjem skrbeti za takšne ustvarjalne pogoje in medčloveške odnose, ki naših ljudi ne bodo silili v odhajanje na tuje. Je že tako, da se le redki vrnejo!

## **Koliko Slovencev živi zunaj Slovenije?**

Da nas je doma v Sloveniji približno dva milijona, je mogoče tudi natančno preveriti, s popisi prebivalstva in na osnovi statističnih podatkov. Ocenjuje pa se, da je Slovencev v zamejstvu, torej v štirih sosednjih državah, kjer so tradicionalno ali zgodovinsko prisotni kot avtohtoni pripadniki slovenske narodne skupnosti, kar veliko število. Za Italijo se uporablja število od 80.000 do 100.000 Slovencev, na Koroškem in Štajerskem skupaj naj bi bilo Slovencev nekoliko čez 50.000, okrog 5.000 pa naj bi bilo Slovencev na Madžarskem in tudi na Hrvaškem. Seveda so te

številke približne in upam, da ne odstopajo preveč od realnega stanja.

Toda zakaj se ne da bolj natančno določiti števila naših rojakov, ki živijo v naši neposredni bližini v sosednjih državah. Vzrokov je več, najpomembnejši pa je pravzaprav en sam. Gre za to, da si nekdo upa oziroma da se sme opredeliti kot pripadnik manjšinske narodne skupnosti in ga zaradi tega nihče ne bo gledal po strani, da ga nihče ne bo zaradi tega ocenjeval za manj vrednega prebivalca svoje soseske. So pa še številne druge oblike pritiskov, ki človeka silijo v asimilacijo in prikrivanje svoje narodne identitete. In seveda so tukaj še najrazličnejše zgodovinske okoliščine, ki so bile našim rojakom najbolj pogosto nenaklonjene. Pomislimo samo na obdobje, še ne toliko oddaljeno od današnjega časa, ko je bil pripadnik slovenske narodne skupnosti za marsikoga iz večinskega naroda kar neposredno tudi podpornik ideologije naše takratne države. Nevednost in strah imata pač velike oči. In potem so tukaj še iskrice ljubezni, ki vnamejo srce pripadnika/ce iz drugega naroda. Potomci iz mešanih zakonov pa se lahko odločajo različno; pripadajo jeziku očeta, jeziku matere, pogosto kar obojema jezikoma, morda pa se ta jezikovna prioriteta med odraščanjem tudi spreminja.

Vsekakor pa nam mora število 150.000 ljudi, ki pripadajo slovenskemu jeziku in kulturi, pa čeprav živijo v okolju, kjer večinski narod uporablja drug jezik, drugačne običaje, drugačno mentaliteto, pomeniti pomemben del našega narodovega potenciala. In mislim, da nam to tudi resnično pomeni, pa čeprav se

nam včasih naša misel malo drugače zasuka, in želimo videti prej razlike, kot pa tisto, kar nas z njimi povezuje. Istočasno pa, če se tega zavedamo ali pa tudi ne, ustvarjalno življenje naših rojakov v štirih sosednjih državah iz dneva v dan presega običajni lokalni okvir in se spreminja v odnose med narodom ali celo med državama. In prav slednje je čudovit izziv, ki nas v Sloveniji, še posebej pa naših rojakov zunaj ne more pustiti nezainteresirane. Je priložnost, ki je na razpolago iz dneva v dan, da se ustvarjalnosti dveh skupnosti, dveh narodov soočata, spodbujata druga drugo in iščeta nove rešitve. Spomnite se samo na primer katerega od vrhunskih umetniških ustvarjalcev iz zamjestva, ki je zaslovel v našem skupnem slovenskem kulturnem prostoru.

Zunaj Slovenije naj bi po svetu živelo še dobrih 350.000 oseb, ki so slovenski izseljenci oziroma imajo slovenske prednike. Začetki njihovega izseljevanja segajo nekako v drugo polovico devetnajstega stoletja. Naši izseljenci so - tako kot tudi pripadniki drugih narodov - iskali boljšo priložnost od tiste, ki jim jo je ponujalo borno domače okolje. Številčne družine, premajhen zaslužek doma, preskromna kmetija so bili običajni vzroki izseljevanja. Nekateri so šli iskat tudi srečo, znanje, ne le boljše življenje ali bogastvo. Toda za veliko večino - ne le naših izseljencev - so bile naravne ujme tiste, ki so običajno povzročile njihov odhod. Različne škodljive bolezni na kulturnih rastlinah, ki so uničile letino pridelka ali ogrozile kar več letin skupaj, so prisilile najbolj ustvarjalne ljudi iz celih vasi, da so zapustili svoje domove in odšli po svetu z željo, da si ustvarijo življenje na tujem oziroma da nekaj zaslužijo, se vrnejo in si izboljšajo npr. kmetijo, dom, vinograd.

Slovence pa bremeni še ena huda izkušnja iz časa neposredno po koncu 2. svetovne vojne, ki nam ni prinesel le prešernega veselje nad porazom fašističnih in nacističnih sil ter konca nečloveškega trpljenja in mo-

rije, kot številnim narodom bolj zahodno od nas. Na ozemlju današnje Slovenije je takrat zavladała oblast, ki je želela svoje nasprotnike odpraviti za zmeraj. Desettisoči so se umaknili iz takratne osvobojene domovine, nekateri že med njenim osvobajanjem ali neposredno za tem, da so si rešili golo življenje. Umaknili so se iz države, kjer je zavladało enoumje. Tem izseljencem smo rekli politična emigracija in jih je takratna država vse do svojega žalostnega konca desetletja dolgo spremljala in nadzorovala s številnimi bolj ali manj profesionalnimi špiclji, včasih pa tudi bolj nevarnimi rojaki. Država pa si je privoščila še eno praktično rešitev za zadovoljevanje svoje potratnosti in za popraviljanje neuspešnega lastnega gospodarstva; omislila si je in posebej spodbujala zdomstvo, t. i. začasno odhajanje na delo v tujino, in z raznimi prijemi spodbujala pošiljanje deviznih zaslužkov domov.

### **Slovinci v štirih sosednjih državah ali kakšno naj bo njihovo poslanstvo**

Slovenska narodna skupnost ni le kulturni most med dvema sosednjima državama in aktivni igravec in spodbujevalec dvostranskega sodelovanja. Pripadniki manjšine so tu v vlogi povezovalca civilne družbe v sosednjih državah. Slovenska narodna skupnost s svojo strukturo in s svojim delom prispeva k družbenoekonomski rasti štirih sosednjih držav in k njihovi večji vključenosti v ta srednjeevropski prostor.

Kljub številnim še vedno nerešenim manjšinskim vprašanjem, ki pripadnike slovenske narodne skupnosti v sosednjih državah po nepotrebnem bremenijo in včasih tudi premalo varujejo pred asimilacijo, pa vendarle lahko rečemo, da je bil dosežen pomemben napredek na tem področju. Slovenska narodna skupnost zaradi številnih pozitivnih rešitev, ki jih je deležna s strani držav, kjer je avtohtono prisotna, pa tudi zaradi aktiv-



Jožef Muhovič: *Pasijon*, 2001-2007, olje in lak na platnu in ponjavi, 274 x 396 cm.

nega vključevanja s strani slovenske države postaja vedno bolj pomemben vir bogastva v teh državah. Seveda pa ni prav nobenih razlogov za "spanje na lovorikah". Nasprotno, intenzivno spreminjanje družbe sili tudi pripadnike slovenske manjšinske skupnosti v neprestano aktivnost pri iskanju zanje optimalnih rešitev.

Slovenska manjšinska koordinacija, ki je nastala kot povezava med krovnimi organizacijami v vseh štirih državah v zamejstvu, nas spodbuja k izmenjavanju in skupnemu vrednotenju dobrih izkušenj. Smiselno je razvijanje skupnega načina dela in domiselnih pristopov tudi v med seboj različnih manjšinskih okoljih, ki vladajo v štirih sosednjih državah. Da se dobre prakse - zlasti pri uspešnem delu z mladimi - širijo tudi v drugih okoljih.

V zadnjih letih je bila s sprejemom zakonodaje na tem področju skrbi za Slovence zunaj Slovenije ustvarjena pravna podlaga za partnersko sodelovanje. Morda ni veliko, toda to je nujna podlaga za medsebojno zaupanje in odgovorno delo, to pa je najpomembnejše. V bistvu je to pravzaprav temelj našega sodelovanja. Ta mehanizem je potrebno razvijati in udejanjati, da se naši rojaki zunaj Slovenije ne bodo nikdar počutili odrinjene! Predvsem pa, da bodo skozi to sodelovanje iz Slovenije prejeli tisto podporo, ki jo pri svojem delovanju za ohranjanje slovenskega jezika in kulture najbolj potrebujejo.

### **Povezovati in spoznavati!**

Nedavno je začel delovati skupni projekt štirih organizacij civilne družbe v Sloveniji,

ki svoje delo usmerjajo med Slovence na tujem. Ni vedno racionalno, če bi vsaka delovala le za svoj krog članov in prijateljev, ko skupaj lahko dosegajo veliko več, zlasti večjo kakovost in nagovorijo več naših rojakov. Zato je potrebno krepiti medsebojno sodelovanje med organizacijami, istočasno pa spoštovati njihovo avtonomijo. Spletni portal *www.slovinci.si* je novo skupno medmrežje med organizacijami civilne družbe v Sloveniji, društvu in organizacijami slovenskih izseljencev ter tudi državnimi institucijami. Ta skupni projekt Slovenske izseljenske matice, Društva Slovenija v svetu, Svetovnega slovenskega kongresa in Rafaelove družbe ob koordinaciji Urada Vlade RS za Slovence v zamejstvu in po svetu bo zaradi tega lahko boljši in bogatejši. Nadgrajuje dosedanje ločene spletne strani in seveda vnaša nove dinamike v primeri s tradicionalnimi tiskanimi mediji. Portal bo postal idealen takrat, ko bodo naši izseljenci in Slovenci zunaj Slovenije redno spremljali in tudi komunicirali preko tega portala. Upam, da ga bomo vsi skupaj sprejemali kot nekakšnega vsakodnevne sogovornika in sopotnika pri naših virtualnih popotovanjih med organizacijami in društvu Slovencev po svetu.

### **Ali smo brez znanja slovenskega jezika sploh še Slovenci?**

To vprašanje se včasih pojavlja, menim, da bolj po nepotrebnem, v odnosu do novih generacij potomcev naših izseljencev, ki slovensko ne govorijo. Seveda so Slovenci tudi takšni naši rojaki, ki ne znajo slovenskega jezika, če se tako počutijo. Treba je pač upoštevati, da nimajo vsi za najbližjim vogalom šole, kjer bi se lahko učili slovenskega jezika. Tudi t. i. učenje slovenščine na daljavo preko svetovnega spleta je šele v nastajanju in seveda zahteva od učencev skorajda neizmerno disciplino. Ni pa naključje, da se danes vedno več pogovarjamo o učenju sloven-

skega jezika. Doživljamo čase izjemnega zanimanja za učenje slovenskega jezika, za obiskovanje slovenske šole. Generacije naših ljudi zunaj državnih meja so bile v preteklosti prisiljene svojo pozornost usmerjati k drugim, zelo pragmatičnim ciljem iskanja boljšega zaslužka in boljšega mesta v družbi. Danes je slovenski jezik eden od uradnih jezikov Evropske unije, v marsičem enakovreden tudi z bolj razširjenimi jeziki. Tudi največji dvomljivci sedaj spoznavajo, da slovenščina ni samo jezik kmetskega podeželja. Zato je interes za njegovo učenje vedno večji. Vsekakor bi bili kratkovidni, če vsem tem učencem danes ne bi ponudili roke v pomoč in ustregli njihovim željam po učenju in znanju slovenskega jezika.

V zadnjem obdobju je v Sloveniji prišlo do bistvenih sprememb v razmišljanju in v razvijanju odnosov med nami, ki živimo v Sloveniji, in slovenskimi rojaki v zamejstvu in po svetu. Na to smo lahko upravičeno ponosni. Naša zavezanost načelu spoštovanja skupnega slovenskega kulturnega prostora pomeni, da se v vsakdanjem življenju soočamo z dejstvom, da približno 500.000 slovenskih rojakov živi zunaj meja Republike Slovenije. Še prav posebej to velja za vse tiste, ki se tudi na poklicnem področju srečujejo s temi vprašanji. Sprejet je bil Zakon o odnosih Republike Slovenije s Slovenci zunaj njenih meja; Sveta za Slovence po svetu in za Slovence v zamejstvu sta začela s svojim delovanjem. Slovenija razvija medsebojne odnose, ki temeljijo na medsebojnem spoštovanju in sodelovanju. Če pogledamo na razvoj odnosov slovenske države in slovenskih skupnosti po svetu, so to naravnost epohalne spremembe, ki so ne le bistvene za razvoj in rast slovenskega življa izven meja domovine, temveč so tudi izjemno pomembne za razvojne možnosti v Republiki Sloveniji. Te zasluge je vladi predsednika Janeza Janše treba priznati.

Ob zadnjih volitvah je bilo slišati nasprotno glasove glede pravice do glasovanja slovenskih državljanov na tujem, saj gre za novost, ki je bila v takšni obliki uvedena šele pred kratkim, toda glede na široko podporo te zakonske spremembe v Državnem zboru zaenkrat ni bojazni, da bi se zgolj zaradi finančnega prihranka odpovedali tej možnosti povezanosti med RS in rojaki na tujem. Pri tem je pomembno, da bodo slovenski državljani o tej novosti dovolj dobro obveščeni in da bodo v domovino poslali svoje točne poštne naslove in se enakovredno vključili v izvedbo volitev. Celotno več, podobno kot je to že urejeno po nekaterih drugih državah s številnimi izseljenci, postaja tudi v Sloveniji vedno bolj domača ideja, da bi slovenski državljani, ki živijo zunaj Slovenije, imeli v Državnem zboru svoje izvoljene predstavnike.

V preteklih letih sem opravljal tako delo, da sem lahko podrobneje spoznaval vse tiste, ki se za izvajanje svojih programov in projektov vsako leto prijavljajo na razpis za finančne podpore slovenske države. Človeku je kar toplo pri srcu, ko se lahko na tako neposreden način seznanja z delovanjem ogromnega števila slovenskih organizacij, ustanov in tudi posameznikov, ki se s svojim delovanjem pogosto že dolga desetletja trudijo za razvoj slovenskega jezika, za ohranitev slovenske kulture in identitete med našimi rojaki in za razvijanje sodelovanja s Slovenijo. Res je sicer, da se skozi suhoparne številke in strnjen opis programa ali projekta ne da spoznati vseh podrobnosti in težav, pa tudi zadovoljstva ob uspešnem zaključku prireditve ali dogodka, ki je nastal tudi s pomočjo prispevka iz Slovenije, ni mogoče vedno popisati. Seveda pa so tudi številni tisti dogodki in aktivnosti, ki jih naši rojaki redno izvajajo, za katere pa sploh ni potrebno angažirati slovenskih proračunskih sredstev. Pomembno je tudi, da se število naših organizacij po svetu pravzaprav stalno povečuje, da se ne-

katere med njimi lotevajo tudi zelo zahtevnih projektov in prireditev in da so nekateri od teh tudi izjemno uspešni in odmevni. Nič hudega, če se vsako leto ne posreči, če morda za nekaj let zavlada mrtvilo, pomembno je, da se ne odneha, da se po prekinitvi spet zbere skupina ljudi, ki je svoje veselje do skupnega druženja pripravljena deliti z rojaki in svoje delovanje zastaviti v korist slovenske skupnosti.

V času, ko Slovenija postaja vse bolj prepoznavna, gospodarsko in kulturno enakovredno vključena v Evropo, ko si doma zastavljamo za cilj vzpon v družbo najboljših držav, je morda potrebno razvijati nove, veliko bolj drzne ambicije tudi na področju Slovencev zunaj slovenskih državnih meja. Kako je s prostorom neposredno onkraj državne meje in vlogo slovenske skupnosti pri tem, smo že spregovorili. Prepričan sem, da je potrebno predvsem za naše večje skupnosti po svetu poiskati nove priložnosti za delovanje na področju ohranjanja slovenskega jezika in kulture, zlasti pa razvijanje novih oblik sodelovanja s Slovenijo. Iz takšnih močnih središč pa bi se sodelovanje in delovanje širilo tudi v okolico, do tistih organizacij naših rojakov, ki so številčno šibkejše, geografsko bolj oddaljene od današnjih kulturnih in upravnih središč. Šlo naj bi za nekakšno osvežitev v načinu dela. Tudi skupnosti zunaj Slovenije naj bi se aktivneje vključevale v oblikovanje dela, pripravo večletnih programov in projektov za Slovence zunaj Slovenije. Podlaga takšnemu pristopu je tudi v ustanovitvi Sveta za Slovence po svetu pri predsedniku slovenske vlade. Tako se že uveljavlja praksa, ko morejo predstavniki slovenske skupnosti po svetu neposredno predsedniku vlade in ključnim ministrom Vlade RS predlagati aktivnosti, za katere menijo, da jih je zanje potrebno izvajati.

Se pa lahko številne naše skupnosti po svetu že doslej pohvalijo z odličnim delom pri

razvijanju slovenske kulture in sodelovanju s Slovenijo. Vem, da je to zelo občutljivo in nevhvaležno delo, pa vendar želim na tem mestu izpostaviti vsaj nekatere takšne skupnosti. Izkušnje, ki so si jih s svojim delom pridobili povojni emigranti v Argentini, so lahko nam vsem v izjemno spodbudo in tudi poduk, kako je potrebno zastaviti delo med izseljenci pri ohranjanju narodne identitete. Rezultate njihovega predanega, prostovoljnega in strokovno podprtega dela lahko v Sloveniji spoznavamo vsako poletje, ko pridejo na obisk in na poglobljanje vedenja o Sloveniji (in o zamejstvu!) maturantje slovenskega srednješolskega tečaja iz Argentine. To so naši srednješolci, ki se v sobotnih šolah učijo slovenskega jezika, kulture, pa tudi slovenske zgodovine in zemljepisa. Njihovo znanje o naši domovini je občudovanja vredno, kakovost njihove slovenske govornice pa očara vsakogar, ki se z njimi pogovarja.

Prav izjemna organiziranost naše skupnosti v tej državi in kakovost njihovega dela zagotavljata dobro popotnico za vzpostavitev in delovanje dvojezične gimnazije v Buenos Airesu, ki bo svojim bodočim dijakom zagotavljala potrebno znanje za nadaljevanje univerzitetnega študija v Argentini ali v Sloveniji. Ob morebitnem študiju v Sloveniji bodo mladi tako razširili znanje slovenskega jezika, po povratku med naše rojake v Južni Ameriki pa bodo prevzemali tudi najbolj zahtevne naloge znotraj organizacij slovenske skupnosti. Slovenska skupnost se bo lahko s takšnimi na novo pridobljenimi, v slovenskem jeziku izšolanimi kadri pomladila in obdržala ali celo razširila delovanje. Slovenska skupnost lahko tako postane aktivni povezovalci na številnih področjih, od kulture do gospodarstva med Latinsko Ameriko in Srednjo Evropo. Dvojezična gimnazija bo s kakovostnim delom privlačna ne le za naše rojake v Argentini, ampak vsaj še za tiste iz bližnjega Urugvaja.

Tudi z razvojem novonastalega Centra za slovenske študije v Clevelandu in v sodelovanju z drugimi slovenskimi organizacijami, zlasti z muzejem in arhivom bo to mesto – za nas nekdanj največje slovensko mesto – še naprej ohranilo svojo osrednjo vlogo v ZDA. Ob dobri vključenosti v celotni spekter tamkajšnje slovenske organizirane skupnosti in ob podpori tamkajšnje univerze bo Center postal primarna referenčna točka za vse tiste Američane – s slovenskimi koreninami ali brez –, ki bi se želeli študijsko poglobljati v vedenje o Slovencih, Sloveniji in o srednjeevropskem prostoru. So to prevelike ambicije? Nikakor ne, gre le za grajenje nove kakovosti delovanja pri ohranjanju slovenske identitete med našimi rojaki v ZDA in za razvijanje novih oblik povezav s Slovenijo. Nenazadnje v tej državi živi približno 200.000 ameriških državljanov, ki se zavedajo svojih slovenskih korenin, in med njimi so številni, ki že danes organizirano delujejo v slovenskih društvih, zvezah in različnih organizacijah in ki si želijo tudi še kaj več narediti za večjo slovensko prepoznavnost.

Še eno skupnost bi omenil na tem mestu, pa ne zato, ker bi premalo cenil napore in uspehe Slovencev drugod po svetu. Gre za v bistvu naše “najmlajše” izseljence, ki so to postali z razpadom skupne države. Mnogi med njimi niso imeli prav lahkih prvih let “izseljenstva”, ko so se kar čez noč znašli kot tujci v novonastali državi. Zaradi različnih obračunov in napetosti med državami naslednicami so bili marsikdaj kot nekakšni talci slovenske države nič krive in nič dolžne so jih še do včerajšnji prijazni sosede začeli kar nenadoma gledati postrani in bili do njih polni sumničenj. Danes se je seveda položaj že uredil praktično povsod, svojega slovenskega porekla ni več potrebno skrivati. Te nove države se danes srečujejo z izzivi gospodarskega razvoja, vzpostavljajo razmere, ki bodo primerne za vključitev v mednarodne poveza-



ve in njihovi slovenski priseljenci jim pri tem zagotovo niso ovira. Morda celo več! Morda je prav ta čas nova priložnost tudi za naše skupnosti, ki se nahajajo v teh državah, da se tudi one po svojih močeh npr. aktivno vključijo v procese približevanja t. i. evroatlantskim povezavam, pa tudi za krepitev vsestranskega sodelovanja s Slovenijo. Navsezadnje se te države nahajajo v obdobju intenzivnega razvoja in tudi gospodarske rasti, kar je lepa priložnost za njihove državljane, tudi tiste, ki pripadajo slovenskemu narodu.

Kljub vsem tem uspehom pa moramo naše ambicije stalno negovati in razvijati. Morda ne moremo trditi, da je lepo živeti kot Slovenec zunaj meja Slovenije. Brez dvoma pa lahko rečemo, da to bivanje ni več tako hudo obremenjeno s predsodki in sumničenji, kot je bilo v preteklosti! Številne in raznolike slovenske stvarnosti izven meja Republike Slovenije nam dokazujejo, da živimo trenutke ustvarjalnega medsebojnega sodelovanja in novih odgovorov na zlahtne izzive današnjega časa.

Glavna dolžnost nas, ki živimo v Sloveniji, seveda ostaja še naprej ta, da z vsemi tistimi, ki živijo zunaj Slovenije, ustvarjamo odnose medsebojnega zaupanja, ustvarjalnega dopolnjevanja in pogoje za iskreno veselje nad doseženimi skupnimi uspehi Slovencev po svetu. Pa tudi da bodo uspehi nas, ki živimo in delamo v Sloveniji, našim rojakom priložnost za veselje in ponos. Ob tem se prav rad spominjam vseh preštevilnih uspešnih zgodb naših rojakov, ki sem jih imel priložnost spoznati zunaj Slovenije. Tudi zaradi tega sem iskreno prepričan, da so napori, ki

jih na tem področju izvajamo v Sloveniji, zelo dobro sprejeti, cenjeni in tudi bogato plačani. Lahko se tudi pohvalim, da smo v preteklih letih ogromno delali in da smo tudi dosegli ogromno, saj je skrb za Slovence zunaj slovenske države uživala zelo široko podporo.

Živimo v času, ki ga zaznamujejo stalne spremembe. Slovenci v zamejstvu s Slovenijo delijo izziv, da v spremembah vedno znova iščejo priložnosti za razvoj in krepitev svoje identitete in da z inovativnimi pristopi rešujejo morebitne težave. Veliko spremembo je prinesel vstop Slovenije v schengenski prostor. Meje se umikajo, prostor se odpira in ponuja nove priložnosti slovenskim skupnostim v Italiji, Avstriji in na Madžarskem, da se še tesneje povezujejo s Slovenci v matični domovini. Seveda si Slovenija dejansko želi čim hitrejšega vstopa Hrvaške v EU in posledično tudi lažjega sodelovanja s Slovenci na Hrvaškem. Stalno pa je potrebno krepiti ozaveščenost pripadnikov slovenskih narodnih skupnosti o rabi slovenskega jezika in koriščenju že pridobljenih pravic in možnosti, ki jih nudijo naše sosednje države.

Ob koncu bi želel le še enkrat poudariti potrebo po pogumnem iskanju novih iniciativ, novih prijemov, inovativnih pristopov, s katerimi bo mogoče presegati ponekod tudi desetletja dolge blokade. Blokade se včasih ohranjajo le zaradi pomanjkanja duha in izbojazni pred spremembami. Časi niso več taki, kot so bili desetletja nazaj! Skratka, več duha, tudi več trdega dela in vsakodnevne uporabe nabranega znanja pri odzivanju na spremenjene okoliščine in pri uporabi rezultatov naših skupnih naporov.

# Trpljenje v delih Dostojevskega, I.

*Veliko sem govoril o trpljenju.  
Govoril sem celo z navdušenjem.  
Sedaj ne bom rekel ničesar več.  
Recite mojim duhovnikom,  
naj za božjo voljo pred trpljenjem molčijo.*  
(Kardinal Veuillot na smrtni postelji)

Trpljenje v delih Dostojevskega je raznovrstno in prikazano na različne načine. V nadaljevanju bomo obdelovali temeljne aspekte trpečih junakov. Potrebno je poudariti, da je pri Dostojevskem potrebno ločevati med nastopajočimi liki v njegovih delih in njim, tj. med besedami, ki so lastne "neodvisnemu" liku, in besedami, ki jih avtor polaga v usta določenemu liku in govori osebno skozi njih. Meja je ob vsem soobstajanju in medsebojnem delovanju velikokrat zabrisana, nejasna ter jo je težko določiti. Ta odslikava njegovega notranjega in tudi zunanjega sveta je včasih bolj, včasih manj transparentna. Najdemo pa tudi mesta in trenutke, ko je ta "avtorefleksija" zelo jasno razvidna, kar se je nekajkrat razodelo tudi tenkočutni Ani Grigorjevni. Ob posebni priložnosti, ko ji je bodoči mož razlagal naravo glavnega junaka novega romana, je v njegovih potezah nehote zaznala globoke notranje "črte" samega avtorja:

*"Duhovno stanje junaka, njegova osamljenost, razočaranje o bližnjih ljudeh, sla po novem življenju, potreba po ljubezni, strastna želja, da bi znova našel srečo, je bilo naslikano tako živo in nadarjeno, da je za vsem tem gotovo tičal avtor in ni šlo le za plod njegove domišljije"* (Dostojevski 2007, 33).

Pogovor se nadaljuje in A. G. izreče besede, ki konsekvencno odprejo nekaj temeljnih vprašanj o trpljenju: "Če bi koga drugega

življenje tako teplo, bi postal surov, vaš junak pa ima rad ljudi in jim prihaja na pomoč" (33).

Čeprav mnogi analitiki in razlagalci iščejo v delih Dostojevskega "idejo" ter jo obdelujejo na različne načine, bomo za glavnega junaka vedno postavili človeka. Človeka kot takšnega, upoštevanega v "vseh" razsežnostih. Trdimo, da je tudi Dostojevskemu šlo le za človeka, človeka z vsemi nasprotji in kontradiktornostmi v sebi, človeka, ki se spreminja, ki spreminja svoje mišljenje, svojo življenjsko držo ter svoja načela. Dostojevski je hotel predstaviti človeka. Prav zaradi tega je njegov junak zmožen združevati v sebi nezdružljivo, kar je današnjemu mišljenju tako tuje in tako težko sprejemljivo. Npr. Dmitrij Karamazov je sposoben tekati po ulicah, gostilnah, pijančevati in kričati "ubil bom očeta", nedolgo zatem pa najpobožneje izpovedovati ljubezen do človeka in Boga. Gre namreč za odkrivanje in prikazovanje "človeka v človeku", kar je Dostojevskega v življenju najbolj impresioniralo in zanimalo. Prav to je bila hrana za njegov pátos, o čemer se tudi sam izrazi:

*"Poleg doslednega realizma odkriti človeka v človeku. To je v glavnem ruska posebnost, v tem smislu sem jaz seveda nacionalen (ker moja smer vodi poreklo iz globin krščanskega narodnega duha) /.../. Praviijo, da sem psiholog: ni tako, jaz sem samo realist v enem višjem smislu, to je, da prikazujem vse globine človeške duše"* (Dostojevski 1982b, 186).

Ker na tem mestu ni mogoče – filozofsko in psihološko – obdelati vseh vrst trpljenja in njihovih vzrokov ter posledic, bomo prikazali le temeljne aspekte. Trpljenje v delih

Dostojevskega je del življenja, je na nek način nuja. Tako izraža temeljno resničnost bivanja. V nekem oziru bi lahko celo dejali, da trpeti zanj pomeni biti. Številni dvomi, antinomije, samovolja, udarci usode, ponižanja, prizadeto samoljubje, razklanost, razdvojenost; vse to je tudi pogojeno s človekovo notranjo razsežnostjo in širino, duševno ter intelektualno močjo – vse to je vir trpljenja. Le-to se je sposobno stopnjevati ter privedi človeka tudi do samomora. Pri Dostojevskem vidimo, da so s trpljenjem zaznamovani domala vsi liki.

Velika skrivnost in resničnost je, da človek še zdaleč ne bi toliko trpel, če ne bi bil notranje toliko razvit (duhovno, intelektualno ...). Mnogokrat trpi prav zaradi svoje duševne, intelektualne moči in širine. In ravno v tej širini je tudi lepota. Srčiko le-tega je izrekel Dmitrij v pogovoru z Aljošem, ki odstira tako sižé kot dejstvo in skrivnost trpljenja in jo lahko vzamemo za epigráf celotnega opusa Dostojevskega:

*“Lepota – to ti je strašna, grozna stvar. Strašna je, ker je ni mogoče opredeliti, in opredeliti je ni mogoče zato, ker nam je Bog zastavil same uganke. Tu se stikajo bregovi, tu žive vsa protislovja drugo poleg druge. /.../ Strašno veliko je skrivnosti! Premnogo ugank tlači človeka na zemlji. /.../ Ne, širok je človek, kar preširok, jaz bi ga napravil ožjega. /.../ Kar se zdi razumu sramota, je srcu samo lepota. Mar je v Sodomi lepota? Veruj mi, da za ogromno večino ljudi res prebiva v Sodomi – ali si že vedel to skrivnost ali ne? Grozno je, da lepota ni samo strašna ampak tudi skrivnostna stvar. Tu se vrag z Bogom bojuje in bojišče so človeška srca”* (Dostojevski 1976, I: 137).

### Dnevnik pisatelja

(*Dnevnik pisatelja* v splošnem velja za najbolj problematično delo Dostojevskega, obenem pa se mu pripisuje edinstvenost v vsej svetovni literaturi. Nekatera dela so tudi tesno povezana z *Dnevnikom*, npr. *Krotko dekle*,

*Mladenič, Bratje Karamazovi.*) Ko Dostojevski obravnava sodišče, okoliščine zločina in najbolj pereče vprašanje tega področja, sokrivde, zaobrbe oči ‘opravičenih’ in ‘brezgrešnih’ globoko vase ter glasno potrka na vest:

*“Če bi bili namreč mi vsi boljši, bi bil tudi on boljši in ne bi zdaj stal pred nami. /.../ V sodno dvorano moramo stopiti z mislijo, da smo tudi mi krivi. Prav ta duševna bolečina, ki se je zdaj vsi tako bojijo in s katero bomo zapustili sodno dvorano, bo naša kazen. Če je ta bolečina pristna in močna, nas bo očistila ter naredila boljše. /.../ Bežati pod pritiskom svojega usmiljenja in vsepovprek oproščati, ne da bi pri tem sami trpeli, je vendar nekaj najlažjega”* (Dostojevski 2007b, 24-25).

Na tem mestu (l. 1873) Dostojevski kaže na dve veliki temi, ki ju pozneje v *Bratih Karamazovih* finalno dodela. To sta sokrivda (“vsi smo krivi za vse”) in nujnost trpljenja za očiščenje, ‘rešenje’. V dolgi “šoli” (kátorga) med “zavestnimi zločinci” je spoznal bistvo duševnega trpljenja, ki se mu ni bilo mogoče izogniti: “Ampak verjemite mi, med njimi se nihče ni izognil dolgemu duševnemu trpljenju, ki je bilo zelo očiščujoče in krepčilno” (29). Bil je prepričan, da sodišča tem zločincem z opraščanjem storijo več škode kot koristi:

*“S strogo kaznijo, jetnišnico in kátorgo, bi jih morda polovico rešili. Breme bi jim olajšali, ne pa otežili. Samoočiščenje prek trpljenja je lažje, vam povem, lažje je kakor tista usoda, ki jo mnogim izmed njih namenite s tem, ko jih na sodišču vsepovprek oproščate”* (30).

Dostojevski vidi še večjo škodo: “V njegovo dušo vlivate nevero v ljudsko in božjo resnico ter ga puščate zmedenega” (30). Trpljenje nima vedno negativne vloge, kot je načelno mnenje dandanes.

V svojem *Dnevniku* prav tako ne prezre zanimivega, skrivnostnega dejstva, ki se kaže v človekovi želji po trpljenju. Nekateri ljudje se prav zavestno duševno mučijo, kot je prikazano na mnogih drugih mestih v njegovih

delih. Nedvomno je Dostojevski eden večjih poznavalcev ruskega človeka. Ko ga opisuje, postavlja trpljenje skoraj za konstitutivni del le-tega. Naslednji citat je iztrgan iz konteksta, vendar ga navajamo v toliko, da nakažemo bistvo:

*“Mislim, da je najpomembnejša, najosnovnejša duhovna potreba ruskega ljudstva potreba po trpljenju nenehnem in nepotešljivem, povsod in v vsem. Zdi se, kot da je s to slo po trpljenju zastrupljeno že od nekdaj. /.../ Pri ruskem ljudstvu mora biti celo v sreči nujno kanček trpljenja, drugače ta sreča zanj ni popolna. /.../ Zdi se, kot da se nad svojim trpljenjem naslaja. To, kar velja za ljudstvo v celoti, velja tudi za posamezne tipe, če govorimo nasploh. /.../ Kristus je morda edina ljubezen ruskega ljudstva, ljudstvo ljubi njegovo podobo po svoje, se pravi, do trpljenja” (44-47).*

Mnogokrat človek ne zmore več prenašati muk in trpljenja, ki mu je naloženo, ki ga doleti v življenju, ter za rešitev izbere samomor. Samo predstavljamo si lahko, kaj se mora v človeku dogajati, kakšne neznosne muke mora preživljati, da se odloči za ta usodni korak. Enega izmed razlogov za to dejanje vidi Dostojevski v nezmožnosti dokončnega odgovora na temeljna bivanjska vprašanja. Nekomu so “življenjski pojavi” preprosti, banalni, drugemu pa povzročajo takšno trpljenje in nemir, ki izvira iz nemogoče posplošitve, poenostavitve, iz nezmožnosti razvrstiti jih “v ravno črto”, da edino rešitev svoje nepomirjenosti, ki je skrajno neznosna, vidi v samomoru. Slikovito pravi, da si takšen človek “‘kratko malo’ pošlje kroglo v čelo, da bi svoj izmučeni um z vsemi vprašanji vred z eno potezo ugasnil” (182). Prav to temo po-



Jožef Muhovič: 8. 3. 2001, 2001, olje na platnu, 274 x 390 cm.

globlji obdela Lev Šestov (Dostojevski – Nietzsche) v svoji knjigi (Šestov 2002). Namreč, ko se človeku pripeti, da vsi ideali, v katere je nekoč absolutno verjel, ne vzdržijo več, ko neomajni nauk nima več temeljev, ko ga nekaj odtrga od urejenega 'sveta' in se vsakdanja resnica spremeni v mogočen dvom ali celo neresnico, kadar tisti "dva krat dva je štiri" ni več štiri in podrejenost občosti postane nekaj nevzdržnega, takrat se človek preseli v drug svet, zaživi v drugem stanju. Z nobenim idealizmom in humanizmom tega stanja ni mogoče premagati. Vse "lepo in visoko" doživi nepovratni razkroj. Vse to, bi lahko dejali, je definicija podpodnega človeka, je označba stanja, v katerem se znajde. (V veliki meri odsevajo to skrajno stanje dvoma, obupa, samote in tesnobe npr. Ivan Karamazov, Kirilov, podpodni človek, Stavrogin, Ipolit.) Gre za nekakšno smrt 'apriorijev'. Šestov to aporično stanje, v katerem se človek znajde, poimenuje območje tragedije. Njegova trditev je, da je prav to tista življenjska ločnica, prelomnica v življenju Dostojevskega (in tudi Nietzscheja). Pravi, da "obstaja območje človeškega duha, ki še ni videlo prostovoljcev: ljudje gredo tja samo nehote" (Šestov 2002, 16). Še več, po njegovem katorga Dostojevskega ni trajala štiri leta, ampak vse življenje. Zato tudi trdi, da pri delih Dostojevskega in Nietzscheja ne gre toliko za odgovore kot za vprašanja. Vse to se nam kaže – pradoxalno sicer, ampak vendarle – kot nekakšen dar ali talent, katerega davek oz. konstitutivni element je trpljenje, včasih prignanano do skrajnih meja. Šele v tem kontekstu lahko razumemo ta "okrutni talent", kot ga je imenoval N. K. Mihajlovski.

Nadalje navaja samomor mladega dekleta, ki si je z vato, namočeno v kloroform, prevezala obraz, se ulegla na posteljo ter "umrla kratko malo zaradi 'hladnega mraka in dolge časa', v tako rekoč živalskem, nezavednem trpljenju, življenje jo je preprosto začelo dušiti,

kot da bi ji primanjkovalo zraka. Duša nagonsko ni prenesla premočrtnosti in je nagonsko zahtevala nekaj bolj zapletenega ..." (184).

Aporija pa se zaostri do skrajne meje, ko navaja razmišljanja samomorilca (materialista), ki se upre "naravi":

*"[S] kakšno pravico me je narava – po svojih kaj vem kakšnih večnih zakonih – spravila na svet? Ustvarjen sem z zavestjo in te narave sem se 'zavedel': s kakšno pravico me je brez mojega privoljenja ustvarila z zavestjo? Z zavestjo, torej trpečega, ampak jaz nočem trpeti – zakaj bi moral privoliti v trpljenje? Narava mi prek moje zavesti oznanja, da obstaja nekakšna harmonija celote. /.../ [D]a se moram sprijazniti, sprejeti trpljenje z mislijo na harmonijo celote ter privoliti v življenje. /.../ [M]oja zavest namreč ni harmonija, ampak, nasprotno, disharmonija, kajti z njo sem nesrečen. /.../ [V]erjemite, da se v tej misli skriva nadvse veliko nepoštovanje do človeštva, ki je zame zelo žaljivo in še toliko bolj neznosno, ker ni tu nikogar, ki bi bil kriv"* (184-187).

Rešitev iz brezizhodnega položaja je lahko samo ena. In sicer se ta rešitev nanaša na bistveno idejo človeške eksistence, na obstoj Boga in nesmrtnost duše. Zato kasneje Dostojevski zapiše: "[B]ivanje človeka brez vere v svojo dušo in njeno nesmrtnost je nenaravno, nepredstavljivo in neznosno" (188). Ali kot potrjuje tudi Nikolaj Loski: "Nesmrtnost duše in obstoj Boga sta v centru doumevanja sveta /.../. [Č]e ni Boga, ni niti absolutno dobrega, niti ni smisla življenja in ne popolne vrline" (1982, 110). Sledi logičen sklep, da z neobstojem absolutnih vrednot tudi človek ni več absolutna vrednota. In naslednji korak je: Vse je dovoljeno ...

Brez vere v nesmrtnost ni možna ljubezen do bližnjega in do človeštva. Pot, ki je v mukah in trpljenju do "harmonije", in iz druge strani prepričanje, da se bo vse to spremenilo v "nič", tudi ko bo "harmonija" dosežena, ga končno pripelje celo do sovraštva

do samega sebe in do bližnjega. Po tolikem trpljenju in mukah se vse skupaj spremeni v "nič" – ta misel je zanj žaljiva in nevzdržna. Posebej zanimivo je, da ga do tega notranjega razdraženega stanja duha pripelje prav ljubezen do človeštva. In prav zaradi ljubezni do človeštva doživlja to žalitev v imenu vsega človeštva. Posledično v njem umre tudi ljubezen do le-tega. Dostojevski navaja primer, "da sta oče in mati v družini, ki je umirala od lakote, naposled, ko je trpljenje njunih otrok postalo neznosno, zasovražila te otroke, ki sta jih dotlej tako ljubila, in sicer prav zaradi 'neznosnosti' njihovega trpljenja. Še več, trdim, da lahko zavedanje svoje spolne nemoči, da bi trpečemu človeštvu pomagali, mu sploh kako koristili ali olajšali trpljenje, ob popolni prepričanosti o tem trpljenju, 'v vašem srcu ljubezen do človeštva sprevrže celo v sovraštvo do njega'" (192).

Takšne in podobne konsekvence rodi razkroj absolutnega oz. nesmrtnosti duše. (Kar v današnjem času, po grozotah zadnjih stoletij, dobi še posebno težo.) To dejstvo je Dostojevskemu popolnoma jasno, zato dobesedno razglasi, "da je ljubezen do človeštva celo povsem nepredstavljiva, nerazumljiva in 'čisto nemogoča brez skupne vere v nesmrtnost človeške duše'" (192). Za namen članka *Nedokazane trditve* postavi prav idejo o nesmrtnosti, za katero pravi, da je "sámo življenje, živo življenje, njegova dokončna formula in pglavitni vir resnice ter pravilnega zavedanja za človeštvo" (193).

Zanimivo je še eno dejstvo, na katerega spomni Dostojevski v *Dnevniku*. Namreč, človeku brez svetega in dragocenega ni živeti. Posebno vlogo imajo tukaj spomini iz otroštva, četudi so povezani še s takšnim trpljenjem in mukami. "Ti spomini so lahko celo težki, žalostni, a tudi na preživeto trpljenje lahko začne duša pozneje gledati kot na svetinjo. Človek je nasploh ustvarjen tako, da ljubi trpljenje, ki ga je preživel" (237). Trp-

ljenje, kot spet vidimo, ni vedno v celoti nujno nekaj slabega, ampak ima lahko veliko, nezamenljivo vrednost.

### Rodion Raskolnikov

Delo *Zločin in kazen* je med najbolj znanimi deli. V njem Dostojevski s presenetljivo pronicljivostjo opisuje notranje dogajanje glavnega junaka Rodiona Raskolnika – pred in po usodnem dejanju. Trpljenje duše protagonista romana doseže v tem delu neslutene razsežnosti. In prav te razsežnosti bomo pblizže spoznavali v pričujočem podpoglavju.

Potreba po očiščenju od zla je ena izmed najglobljih človekovih potreb. Lahko bi dejali, da v bistvu gre za potrebo po izničenju, po eliminaciji trpljenja v človekovem obstoju. V osnovi gre za odrešenje, da bi bil človek "rešen od ...". V tem romanu (*Zločin in kazen*) je zelo nazorno prikazana prav ta potreba po očiščenju od zla, kot je že razvidno v *Zapiskih iz podpodja* in v drugih delih, najbolj pa je ta tema dodelana v *Bratih Karamazovih*. Dostojevskemu je bilo jasno, kot zatrjuje tudi Nikolaj Loski (66), da se ideala popolnosti ne more doseči brez Boga in njegove milosti.

Vsi občutki, vprašanja in dvomi, ki so Raskolnika preplavili po umoru, so dobili eksistencialno razsežnost. Lahko bi dejali, da je po umoru v Raskolniku prišlo do neznosne konfrontacije med presežnim, absolutnim, Božjim zakonom in lastno idejo, kar mu je povzročalo strahotne muke in trpljenje. Prav zaradi tega je videl edino rešitev svojega neznosno trpečega stanja v tem, da se osebno prijavi oblastem in tako konča gonjo, ki je v njegovi notranjosti dobivala vedno večje razsežnosti. Najpomembnejša pri tem je nekakšna globinska ločitev od "drugih", od ljudi. Ta odtrganost od družbe, od sveta ter tako od samega sebe je bila najneznosnejša. Za vrnitev v 'svet' bi storil karkoli, ne glede na posledice. Nič ni moglo biti hujšega kot to, kar

je doživljal ob tej ločenosti. Če je bil glavni motiv umora (ob želji pomagati sestri, materi ... in občī blagor, korist vseh, postati dobrotnik človeštva) prestopiti mejo občega zakona<sup>1</sup> in sebi dokazati, da zmore, da si upa, da spada v drugi razred ljudi skupaj z Napoleonom in ostalimi iz višje kaste (potrditev samega sebe<sup>2</sup>), je sedaj res pretopil mejo, vendar drugo. Raskolnikov hoče potrditev oz. dokaz svoje 'neodvisne volje' ali po Nietzschejevo: smrt Boga; moralne vrednote niso absolutne ... Potrebno je upoštevati tudi, da je Raskolnikov umor storil preračunljivo, zdravega razuma in po dolgem načrtovanju. Racionalni plati se je zatem zoperstavila iracionalna, ki je dobesedno vdrla v njegov notranji logični svet ter ga pahnila v nekakšno kozmično osamljenost. (Lahko bi tudi dejali, da se je v njem naenkrat pojavil "dvojniki"; podobno kot hudič pri Ivanu Karamazovu.) Danemu absolutnemu zakonu se njegov razumarski konstrukt ni zmožgal upreti, ni ga bilo mogoče utišati.

Neposredno po samem hudodelstvu ga je bivanjsko vse globlje začelo prežemati stanje, posredno izrečeno po ustih Pjotra Petroviča v pogovoru z Dunjo: "Vsem je meja, ki jo je nevarno prestopiti; kajti kdor jo prestopi, se ne more nikoli več vrniti nazaj" (Dostojevski 2005, 338). Rešitev Raskolnika je lahko samo ena – ljubezen. Če je dejanje greha dejanje 'ne-ljubezni', je posledica greha nezmožnost ljubiti. Ključno vlogo pri njegovi odrešitvi je odigrala prostitutka Sonja, ki svoje telo prodaja za rešitev družine oz. otrok svoje mačehe. Kljub rumenemu listku, ki si ga ni sama izbrala, je Sonja utelešenje krščanske, tj. dejavne ljubezni. V tem smislu je Sonja dejansko antipod Raskolniku, kajti ona trpi zaradi drugih, nezasluženo, po krivici. Trpi zaradi tistih, za katere se žrtvuje. Zanimivo je, da je to njeno usodno stanje dobro razumel. Še več, v trenutku, ko pred njo poklekne in ji poljubi nogo ter ona odsko-

či, na njeno silno začudenost odgovori: "Ni sem se poklonil tebi, ampak vsemu človeškemu trpljenju. /.../ Tega o tebi nisem rekel zaradi tvoje sramote in tvojega greha, temveč zaradi tvojega velikega trpljenja" (362).

Njena odrešitvena vloga se nazorno pokaže v trenutkih, ko se še on bori sam s sabo in ji razlaga svoje namene:

*"[[A]]li sem uš kakor vsi drugi ali sem človek. Bom zmožgal prestopiti mejo ali je ne bom zmožgal? Si bom upal stegniti roko in vzeti ali ne? Ali sem trepetajoča stvar ali imam 'pravico' ..."* In skoraj v isti sapi vzklikne: "Sebe sem ubil, ne pa nje! Tam sem v hipu samega sebe potolkel, za vse večne čase!" (467-468).

Takoj zatem mu Sonja pokaže pot rešitve, po kateri se bo vrnil nazaj v 'svet':

*"Pojdi takoj, še ta trenutek pojdi in se postavi na razpotje, prikloni se in najprej poljubi zemljo, ki si jo oskrunil, potem pa se prikloni vsemu svetu, na vse štiri strani, in vsem naglás povej: 'Morilec sem!' Tedaj ti pošlje Bog novo življenje. /.../ Sprejeti trpljenje in se z njim odkupiti – to je rešitev"* (468).

Tudi Porfirij Petrovič je popolnoma prepričan v smisel trpljenja. V pogovoru mu celo izrazi prepričanje, da ne bo pobegnil, temveč bo celo sprejel trpljenje. "[T]rpljenje je velika stvar, /.../ trpljenje ima svoj smisel" (514).

V začetku služenja sedemletne kazni v kazenskem taborišču v Sibiriji ga obišče Sonja. Prizor srečanja z njo na zadnjih dveh straneh romana zgovorno pokaže rešitev tega izgnanca:

*"Kako se je zgodilo, še sam ni vedel, toda nenadoma ga je nekaj pograbilo in ga vrglo njej pred noge. Jokal je in ji objemal kolena. /.../ Hotela sta govoriti, pa nista mogla. Oči so jima bile polne solz. Oba sta bila bleda in shujšana; toda na teh bolnih, bledih obrazih je že sijala zarja obnovljene prihodnosti, popolnega vstajenja v novo življenje. V življenje ju je obudila ljubezen; v srcu enega so se odpirali neusahljivi viri življenja in tekli v srce drugega."*

*Sklenila sta čakati in trpeti. Ostajalo jima je še sedem let; in dotlej – toliko neznosnega trpljenja in toliko neskončne sreče! Toda Raskolnikov je vstal od mrtvih in se je tega zavedal, čutil je to z vsem svojim obnovljenim bitjem; ona pa – ona je tako živela samo zanj: njeno življenje je bilo del njegovega. /.../ Na mesto varljivega modrovanja je stopilo življenje. /.../ Pod njegovim zglavjem je ležal evangelij. Nehote ga je vzela v roke” (614-615).*

Rešitev oz. odrešenje je bilo v ljubezni, prav ljubezen je bila zanj in tudi za Sonjo tisto pravo odrešenje. Ljubezen ju je pripeljala pred “zarjo obnovljene prihodnosti”, pred “vstajenje v novo življenje”. Samo ljubezen je tista, ki da zadnji smisel človeški tragiki, človeškemu trpljenju in ki premaguje vsak človeški nesmisel ter navkljub “tolikemu neznosnemu trpljenju” daje “toliko neskončne sreče”. Edino ljubezen daje življenje in daje ga v obilju – in prav to je evangelij, absolutna človekova pot odrešitve.

### **Knez Lev Nikolajevič Miškin**

Čeprav je glavna ideja romana *Idiot* zasnovanje absolutno popolnega človeka, kot piše tudi sam Dostojevski v pismu S. A. Ivanovojevi:

*“Glavna ideja romana je – prikazati absolutno popolnega človeka. Od tega ni nič težjega na svetu, še posebej sedaj. /.../ Popolnost je ideal, a ideal – ni naš, niti tisti v civilizirani Evropi, sploh še ni formiran. Na svetu obstaja samo ena absolutna popolna osebnost – Kristus, tako da je pojava te neizmerne, brezmejno popolne osebnosti že sama po sebi ogromen čudež” (Dostojevski 1982a, 187-188), je potrebno upoštevati še nekaj svojskih elementov. Pomembno je opozoriti, da Dostojevski ob tem omenja *Don Kihota*, ki je zanj v krščanski književnosti od idealnih osebnosti najpopolnejši; ker je istočasno tudi smešen. Omeniti velja tudi, da Don Kihot kljub svojemu brezumju kaže čut za smiselnost trp-*

*ljenja: “Spričo tvojih obetov mi bodo vse muke v tej kletki radost, tile okovi največja slast in deske, na katerih ležim, najmehkejše” (Cervantes 2007, 93).*

Čeprav je Dostojevski že dlje časa v sebi nosil idejo romana, je le-tega odločilno zaznamoval odgovor materialističnemu Zahodu, ki se je vedno bolj razširjal z razkrojem pravovernih vrednot. Rešitev je videl v tradicionalnem krščanskem duhu oz. ruskem pravoslavju. Ob tem gre tudi, kar se ne izključuje, za odgovor Tolstoju na njegovo vero brez Kristusa.<sup>4</sup> (Gre za klasično moralno držo: živeti evangelij brez osebnega odnosa s Kristusom. Evangelij kot *magna carta*, načrt ali ustava moralnega življenja.) Roman dejansko prikazuje najtežjo povezavo: lepota – dobrota – resnica.

Knez Miškin kot pozitiven lik dela dobro, se približuje evangelijskemu idealu, konča pa v švicarskem sanatoriju za duševno bolne; tam, od koder je prišel. Knezovo trpljenje je v notranji razklanosti, v nezmožnosti ljubiti. Že na samem začetku je čutiti, da se knez Miškin doživlja kot tujca v svetu. Njegova ljubezen je abstraktna, duhovna, ni ‘umese-na’, ni konkretna. Za primer vzemimo njegovo omahovanje med sočutno, usmiljeno ljubeznijo do Nastasje Filipovne in ljubeznijo do Aglaje.<sup>5</sup> Nakar sklene, da se bo poročil s fatalno Nastasjo. Knez Miškin je pasiven, čustveno zelo mehak, labilen, nekontrasten, brez jasne identitete. Podobno kot Raskolnikov je notranje razklan, vendar na drugačen način. Medtem ko Raskolnikov predstavlja ponosnega, racionalističnega zahodnega človeka, ki je ‘onstran dobrega in zlega’ in je sam merilo vsega, je knez ‘rešitelj človeštva’. Lahko bi ga imenovali ruski Don Kihot. Vendar knez nikakor ni pozitivno lep, popoln ali idealen človek, v bistvu sploh nikomur ne pomaga, čeprav je nekakšna potujoča vest – v ostre in napete odnose vnaša določeno harmonijo. Trpeče obžaluje in



goji neko sočutje, vendar le-to nikomur ni v konkretno pomoč. Njegova ljubezen je usmiljena, iz česar pa sledi pomilovanje.

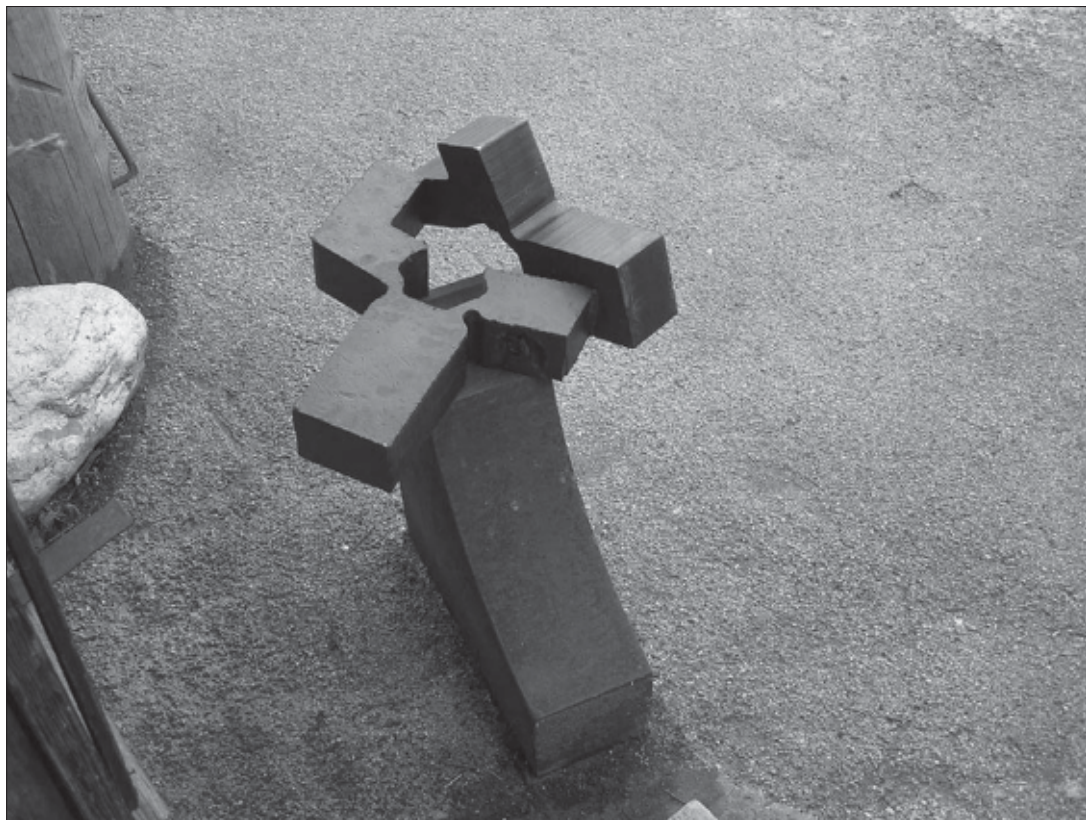
Vse to je razvidno že na začetku, v poglavju z Marie in otroki, ko knez opisuje svoj odnos do njih ter do Marie, še posebej takrat, ko ga otroci zasačijo pri poljubljanju Marie in jim prikrije resnico. Že na tem mestu se kaže njegova ambivalentnost, ki vodi v skoraj pričakovane posledice:

*“Ampak sem jo samo enkrat poljubil /.../, pri tem sploh ni bilo nobene ljubezni. /.../ Nisem jim podiral vere, da sploh ne ljubim Marie, to se pravi, da sploh nisem zaljubljen vanjo, temveč da se mi je samo strašno zasmilila /.../ (Dostojevski 2004, 73-77).*

Verjetno pa je najbolje opisal kneza Schneider ob odhodu iz sanatorija:

*“[D]ejal mi je, da se je do kraja prepričal, da sem sam še cel otrok, to se pravi popoln otrok, da sem samo po postavi in obrazu podoben odraslemu, da pa po razvitosti, duši, značaju in mogoče niti po pameti nisem odrasel in da bom tak tudi ostal, pa tudi če bom učakal šestdeset let” (79).*

Knezu Miškinu se je to zdela “čudna misel”, s katero se ni maral strinjati. Vendar takoj zatem posredno potrdi to “čudno misel”: “[R]es nisem rad med odraslimi, med ljudmi, med velikimi – in to sem že zdavnaj opazil – nisem rad, ker namreč ne znam biti” (79). Med “velikimi” je knezu “neprijetno” in je “neznansko vesel”, če se lahko izmuzne. Vendar ko odhaja nazaj v Rusijo med “odrasle”, sam pri sebi sklene, da bo do vseh “vljuden in odkrit”.



Jožef Muhovič: Ikebana, 1999, železo, 63 x 42 x 36 cm.

Knezovo stanje oz. način ljubezni, ki je ključnega pomena, se na poseben način razodene tudi v pogovoru z Jevgenijem Pavlovičem:

*“[A]li je bilo to res, ali je bila v vaših čustvih resničnost, ali je bila naravnost ali pa je bilo samo narejeno navdušenje. /.../ [A]li je bilo mogoče zaradi sočutnosti in nji na ljubo osramotiti drugo, vzvišeno in čisto deklico in jo ponižati v tistih ošabnih, v tistih sovražnih očeh? Do kod pa naj po vsem tem sega sočutje? /.../ Ali ste po vsem tem še poštenjak, knez, dovolite mi to vprašanje. /.../ Ali je mogoče dovolj smo zaklicati: ‘Ah kriv sem!’ /.../ In kje ste imeli takrat srce, svoje krščansko srce! /.../ Kako ste mogli to gledati in dovoliti?” (580–581).*

Na vprašanje Pavloviča o ženitvi z Nastasjo se knez nadalje razkriva:

*“Oh, ne, ne gre za to, ne za to! To že, to ni važno, da se ženim, to ni nič! – Kako da ni važno in kako da ni nič? Pa menda vendar to niso malenkosti? ženite se z žensko, ki jo imate radi, da bi jo osrečili, Aglaja Ivanovna pa to vidi in ve; kako da bi potlej ne bilo važno? – Osrečil? O, ne! Samo kar tako se ženim; ona hoče; pa res, kaj je to takega, če se ženim: saj ... No, to je pa res vseeno!” (582).*

Srečanje se slikovito zaključuje:

*“Kaj pa torej počnete? /.../ To se pravi, da se ženite iz nekakšnega strahu? Pri tem človek res ne more ničesar razumeti ... Mogoče je torej niti radi nimate? – O, ne, iz vsega srca jo imam rad! Saj to je ... otrok; zdaj je kot otrok, cel otrok! O, vi ničesar ne veste! – In obenem ste zagotavljali svojo ljubezen tudi Aglaji Ivanovni? – O, ja, ja! – Kako neki? Potemtakem mislite da imate obe radi? – O, ja, ja! /.../ Aglaja Ivanovna me bo razumela! o, zmeraj sem verjel, da me bo ona razumela. – Ne, knez, ne bo vas! Aglaja Ivanovna je ljubila kot ženska, kot človek in ne kot ... abstrakten duh. Veste kaj, ubogi moj knez: še najbolj verjetno je, da nikoli niste ljubili ne te ne one!” (583).*

Prav zaradi tega, ker je bila njegova ljubezen abstraktna, je lahko izjavil, da ljubi obe.

V njem je prišlo do ločitve ljubezni ‘erosa’ in ‘agape’.

V tem duhu je tudi razumeti, da Skaza postavlja za eno izmed glavnih tem ter osrednjo problematiko romana *Idiot* “na zemlji neizpeljivo, tragično iskanje resnice” (Dostojevski 2007b, 372). Notranjega razkola oz. ambivalentnosti trpeči knez Miškin ni zmoget ali pa ni znal premostiti, kar ga pripelje do tragičnega konca, ‘idiotizma’, pristane namreč v bolnišnici za duševno bolne.

Ključno vlogo ima pri tem religiozna razsežnost kneza oz. njegov odnos do Kristusa. Na delih ima popolnoma pristno krščansko držo in se povsem približa evangelijskemu idealu. Na trenutke mu dejansko ‘uspe’ zaživeti evangelij. To utelešenje evangelija moramo razumevati v kontekstu, ki smo ga omenjali že zgoraj.<sup>6</sup> Odgovor na polemiko s Tolstojem (ki pravi, da se je na duhovnike treba poživžgati, in kliče ljudi k življenju po evangeliju kot zakonu ali normi, ob tem pa ‘pozablja’ na živ, konkreten, notranji odnos s Kristusom) je prav v romanu *Idiot*. Dostojevski na ta način razrinka pasti moralizma in humanizma. Špidlik to poimenuje “liberalni skepticizem”. V bistvu gre za staro krščansko resnico, da človek, v kolikor ljubi, lahko ljubi le v moči Božje ljubezni (prim. Rim 5,5). Knez je dobro želel in hotel, vendar brez Kristusa. Evangelij pa brez Kristusa izgubi smisel, postane utopija in vodi v norost. (V tem smislu razlaga kneza Miškina tudi Tomáš Špidlík v znanem delu *L’idea russa*, 46 in 261.) V tem okvirju lahko razumemo izjavo P. Evdokima, ki kneza poimenuje “lažna ikona”. Kajti knez izpoveduje navidezno zvestobo resnici in izraža evangelij brez Kristusa. Tudi kadar trpeči upravičeno pričakujejo od njega pomoč, je ne dobijo oz. je le navidezna, kajti knez v resnici ne more pomagati (niti sebi ne), saj nima tiste potrebne notranje moči (v bibličnem smislu) in je zato nemočen.

Le-to se nazorno pokaže pri pogovoru z umirajočim in notranje razrvanim Ipolitom. Vse, kar knez zmore, so zmedene, tihe besede: "Pojdite mimo nas in odpustite nam našo srečo" (Dostojevski 2004, 525). In verjetno je tudi on sam spoznal njegovo nezmožnost, ko mu je pri naslednjem srečanju v določenem trenutku odvrnil: "No, slišite, dosti je tega. Izrekli ste mi svoje sočutje, potemtakem je zadoščeno svetovljanski olikanosti ..." (559).

Evangelija brez živega odnosa z osebo Jezusa Kristusa ni mogoče živeti. (V tem je npr. tudi srž Pavlovega boja: sužnost postave – svoboda milosti oz. božja pravičnost – človeška pravičnost ali starozavezna ločitev med Postavo in deli postave.) Kot vidimo, je knez Miškin prikazan kot povsem človeška uredničitev evangeljskega ideala (Špidlík 1995, 46). Delati dobro zgolj na človeškem temelju je resnično bolj ali manj donkihotski projekt. Da bi človek delal dobro sam po sebi in iz sebe, ni možno. Konsekvence so tragične, kot je tragičen konec kneza Miškina in večine vseh likov v delih Dostojevskega, ki se ne opreje na ljubezen oz. Kristusa in ne (za)živijo iz njega. Le-to delikatno problematiko je koncizno predstavil tudi priznan ruski mislec Vladimir Solovjov:

*"Mi verujemo v dobro, a vemo, da v nas samih dobrega ni. Zato se moramo obrniti k bistveno Dobremu, moramo mu predati svojo voljo in darovati duhovno daritev – moramo ga moliti. /.../ Ne verovati v dobro je npravna, etična smrt; verovati v sebe samega kot izvir dobrega pa je brezumje"* (2000, 40).

Ljudje nismo dobri sami v sebi. Dobri smo le v toliko, v kolikor smo zakoreninjeni v Bogu, v kolikor živimo iz Boga, iz Boga, ki se imenuje Ljubezen. Samo ljubezen raztaja človeško tragiko in trpljenje ter ga dela rodovitnega. Ali kot nadalje pravi Solovjov:

*"Če verujemo v Boga, moramo verovati, da je v njem 'vse' dobro v polnosti in po-*

polno, sicer ne bi bil Bog. Če pa je vse dobro resnično v Bogu, potemtakem mi ne moremo nobenega dobrega ali resničnega dela opravljati sami po sebi: v naši oblasti je le to, da 'ne nasprotujemo' dobremu, ki prihaja od zgoraj ali po milosti, in s tem ne-nasprotovanjem, s tem pristankom na milost z njo sodelujemo" (41).

Živeti evangelij oz. ideal evangelija brez ukoreninjenosti v živega Kristusa je utopija in vodi v brezumje. V tem smislu lahko razumemo besede R. Cantalamesse: "Kdor pristopi k evangeliju s človeško miselnostjo, doživi nesmisel, da naredi iz ljubezni 'zapoved'" (2007, 178). 'Norost' za evangelij mora nujno sovpadati z 'norostjo' za Kristusa. Šele v tem duhu lahko razumemo drugo ime za svetnike, kot jih nekateri poimenujejo, 'norci za Kristusa'. Vendar je tukaj mišljena drugačna norost, norost za Kristusa, ki z Njim postane modrost. To pa človeka dela še bolj človeka in še bolj resničnega, konkretnega in dejavnega v svetu.

Te trpeče razklanosti, v sebi ter z resničnostjo, knez ni zmožgal premostiti in je končal v stanju, iz katerega se je skušal vrniti v življenje, v resničnost. Podobno sklepa tudi Špidlík: "Poleg tega se sam – enako kot Don Kihot – ni sposoben vključiti v resničnost sveta ter konča v norišnici" (Špidlík 1997, 25). Knez ni bil sposoben pristnega odnosa na nobeni ravni: ne s sabo, ne z drugimi in ne z Bogom. Introjékcije pri njem dejansko ni bilo oz. je bila popačena; kar je za bližnjega, trpečega, potrebnega pomoči lahko ključnega pomena. Ko jetični Ipolit v svoji "nujni izpovedi" opisuje starčka, ki je hodil po ječah in obiskoval hudodelce, je poslušalcem govoril ravno o tem: Ko "delate svoja dobra dela v kakršni si že bode obliki, oddajate s tem del svoje osebnosti in sprejemate del tuje; vzajemno se navezujete drug na drugega" (Dostojevski 2004, 41).

### Zapiski iz podpodja – podpodni človek

Kot zanimivost omenimo, da so *Zgodbe iz podpodja* za L. Šestova temelj oz. jedro celotnega opusa Dostojevskega in meni, da gre za eno najpomembnejših del svetovne literature. Tudi Nietzsche je bil, kot je sam zapisal, nepopisno navdušen nad prebranim delom.

Prikazan je človek, katerega notranji nemir je prigan do najvišje stopnje. V njegovi duši se nahajajo največja mogoča nasprotja. Že sam začetek, prve besede dajo nenavadno, šokantno noto: "Bolan človek sem ... Hudooben človek. Neprijeten človek sem. Mislim, da me bolijo jetra" (Dostojevski 1979b, 329). Že glede na vrsto avtorefleksije odpade kakršnakoli definicija klasičnega bolezenskega stanja. Gre za nekaj drugega. Le-to poda v nadaljevanju: "Bolj ko sem se zavedal dobrega in vsega 'lepega in vzvišenega', globlje sem se pogrezal v svoje močvirje in bolj sem bil pripravljen do kraja potoniti v njem" (332-333). Stvar gre celo tako daleč, da mu prav to "močvirje" predstavlja užitek. Zanikuje vse in protestira proti vsemu okrog sebe, še posebej pa proti "lepemu in vzvišenemu". Ideali so padli, dosedanja nasprotja so postala enaka, podpodni človek nima več tal pod nogami. Zvezan je z nevidnimi verigami in obsojen na "dosmrtno ujetništvo". Pod njim je brezno neoprijemljivega, od zgoraj pa ga nevidna, sovražna sila potiska navzdol. Ves čas prihaja do kontradiktornosti in paradoksnosti. Nad vse postavlja samoljubje in samovoljo ter jo prižene do skrajnih meja. "Kaj pa, gospoda, če bi vso to zdravo pamet kar na celem brcnili v prah in pepel, in sicer edinole zato, da vzame vrag vse te logaritme in da bomo spet lahko živeli po svoji neumni volji" (348). "Samostojno hotenje" je zanj vse, ne glede na ceno in ne glede na to, kam ga pripelje. (Skozi sam roman se jasno vidi tudi boj proti vsakršnemu zvedenju človeka na raven občosti in posplošenja – na strani 353 npr.

poudarja, da je človek in ne "orgelski register".) Ob vsem tem pa postavlja samo trpljenje celo za vzrok spoznanja:

"Pri vsem tem pa sem prepričan, da se človek nikoli ne bo odpovedal pravemu trpljenju, se pravi razdejanju in zmešnjavi. Saj je vendar trpljenje edini vzrok spoznanja. Saj sem vendar že takoj na začetku povedal, da je po mojem spoznanje največja nesreča za človeka, vendar vem, da ga ima človek rad in da ga ne zamenja za nobeno uteho" (356).

Junak se v ironičnem tonu in z neusmiljeno analizo ter razčlenjevanjem bori proti vsemu občemu, "jasnemu", splošno sprejetemu. Kar pa njemu samemu povzroča neznosno trpljenje. Gre za nekakšno prevrednotenje dosedanjih pojmovanj. Volja je za njega manifestacija celotnega življenja. Podobno kot npr. Raskolnikov ali Miškin tudi on živi v dvojni razklanosti – najprej v samem sebi, nato še v odtujenosti od sveta. In zgleda, da mu je edina tolažba, kar je seveda paradoks, prav ta skrajna osamljenost. Tako se umakne v svoje "podpodje". Kot sam pravi, je nazadnje padel tako globoko, da je postalo to njegovo stanje normalno. V začetku mu je predstavljalo (ta boj) veliko, mučno trpljenje, zatem pa se je obrnilo v naslado in "resen užitek". V sebi trpi in se notranje trpinči (namenoma, pri polni zavesti) ter goji sovraštvo in maščevanje do življenja, do ljudi in do samega sebe. Izkoreninjen iz "sveta" trpi in se notranje trpinči do skrajnih meja.

Drugi del začne z uverturnim stavkom: "Moje življenje je bilo že takrat pusto, neurejeno in do podivjanosti samotno" (365), ki je v bistvu krik "svetu". V tem delu se njegova notranja, duševna prekomerna "popačenost" razgali do obisti. Vendar v resnici njegovo srce skrivoma hrepeni po toplini, sprejetju in potrditvi, kar mu povzroča še dodatno trpljenje. Nazorno je to vidno, ko sreča nekdanje sošolce, ki se do njega vedejo prezirljivo ... Na to odreagira tako, da samega

sebe poniža še bolj. Še več, njegova "sebičnost trpljenja" si da duška še nad drugim bitjem, katerega usoda je še bolj trpeča, ponižana in razžaljena. Ko prostitutka Liza pri njem išče tolažbe in rešitve iz brezupnega položaja, jo on neusmiljeno poniža, razžali, dobesedno jo pomendra. Njegovo maščevanje izbruhne na plano v najnižkotnejši obliki. Če bi mogel, bi iz sovraštva uničil ves svet (podobno kot Ipolit), zato tudi proti koncu razkrije smisel svojega ravnanja, za kaj mu v rešnici gre: "[D]a bi vas vrag vzel!" (435). Zatem pa sledijo znamenite besede:

*"Potreben sem miru. In za to, da bi me nihče ne vznemirjal, ti pri tej priči dam ves svet za kopejko. Naj se svet podre ali pa naj ne pijem čaja, vidiš! Jaz pravim, da je bolje, da se svet podre, jaz pa naj bi vsak čas pil čaj. /.../ [S]em zoprnež, nizkotnež, sebičnež, lenuh"* (435).

Čeprav proti koncu izraža željo, da bi ostal sam v svojem podpodju, obenem tudi priznava: "‘živo življenje’ me je tako pomendralo, ker ga nisem bil vajen, da sem še dihal težko" (439). Kasneje, na zadnjih straneh, ta paradoksni človek sprašuje samega sebe:

*"Da bi zdrknil pred njo na kolena, zaihtel od skesanosti, ji poljubljaj noge, jo prosil odpuščanja! /.../ Pa vendar – zakaj? /.../ žalitev – pa saj to je vendar očiščenje; to je vendar najbolj jedka in boleča zavest! /.../ [ž]alitev jo bo povzdignila in očiščevala ... s sovraštvom ... hm*

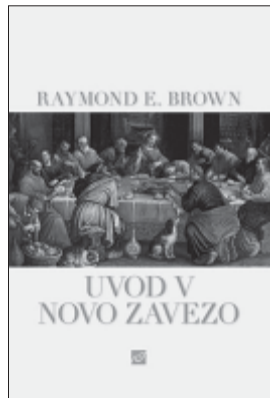
*... mogoče tudi z odpuščanjem ... /.../ Kaj je boljše – ali poceni sreča ali pa vzvišeno trpljenje? No, dajte, kaj je boljše?"* (441).

In podpodni človek, "komaj še živ od duševnih bolečin", zaključuje:

*"Kar pa se tiče posebej mene, sem v svojem življenju prignal do skrajnosti samo tisto, česar si vi niste upali dognati niti do polovice, povrh vsega pa ste še svojo strahopetnost imeli za razumnost in se tolažili s tem, da ste sami sebe goljufali. Tako da sem še zmeraj videti malo bolj ‘življenjski’ kakor vi"* (442).

1. V osnovi gre za zločin zaradi "ideje" same. Umora 'samega po sebi' pa tako ni.
2. Kot pravi Lavrin: "tudi on vidi v potrjevanju samega sebe najpomembnejše gibalno človeške narave, zato sklene, da bo z dejanjem dokazal svojo neodvisno voljo do moči" (70). Ideja Raskolnika je v tem oziru skoraj identična Nietzschejevi.
3. V nekaterih odlomkih romana vidimo, da je Raskolnikov tudi sam iskal kazen zase in s tem olajšanje. (V svojih beležkah o romanu Dostojevski zapiše, da si človek prisluži srečo vedno skozi trpljenje.)
4. Upoštevano je določeno obdobje Tolstojevga življenja. Nikakor ni namen označiti Tolstoj v celoti za 'vernika brez Kristusa'.
5. Tudi Nikolaj Loski govori o nezmožnosti knezove erotične ljubezni (155; 221-223) ter o duhovni nemoči in pomilovalni ljubezni (220).
6. Izčrpeje opisuje tudi Tomáš Špidlík v *L'idea russa* in *I grandi mistici russi*.

**Raymond E. Brown**  
**Uvod v Novo zavezo**  
 Celje: Mohorjeva družba,  
 2008, 864 strani.



Po več kot četrto stoletja smo na Slovenskem ponovno dočakali izid enega od vrhunskih del svetovne biblicistike, *Uvod v Novo zavezo* ameriškega biblicista Raymonda Browna (1928-1998). Zadnji primerljiv katoliški *Uvod* je leta 1960 izdal Alfred Wikenhauser, v slovenščini pa smo leta 1982 dobili delo skupine francoskih biblicistov pod vodstvom A. Georga in P. Grelota. Brownov *Uvod* je enkrat v več pogledih. Najprej že v tem, da je delo enega samega avtorja, kar je nenavadno za takšno, skoraj leksikografsko delo. R. Brown, ki je spadal v sam vrhu katoliških eksegetov, je bil skoraj trideset let profesor na eni najbolj znanih ameriških protestantskih teoloških fakultet Union Theological Seminary v New Yorku. S tem *Uvodom*, ki je izšel leto dni pred njegovo

prezgodnjo smrtjo, je želel Sveto pismo in zgodnjekrščanska besedila čimbolj približati študentom in vsem, ki so na začetku nekega sistematičnega poglobljanja v Sveto pismo. Knjiga je drugačna od klasičnih *Uvodov* (str. 13) in želi predvsem spodbuditi k angažiranemu branju Nove zaveze. Ni kompendij strokovnih teorij o izvorih svetopisemskih besedil, čeprav prikazuje znanstveno literaturo na impresivno izčrpen način, temveč (obsežen) priročnik za lažje razumevanje posameznih knjig Nove zaveze v kontekstu celotnega Svetega pisma in njenega zgodovinskega ozadja. Brown se tudi težjih hermenevtičnih in teoloških vprašanj Nove zaveze loteva na dovolj poljuden način. Ob koncu skoraj vsakega poglavja je dodan razdelek "Vprašanja in problemi za razmislek", v katerem je predstavljen pomen obravnavanega gradiva za sedanjost ter izčrpana bibliografija.

Čeprav je bil Brown med katoliškimi biblicisti eden prvih, ki je v raziskovanje in interpretacijo Svetega pisma uvažal zgodovinsko kritično analizo, zasleduje njegov *Uvod* uravnotežen pristop, nekakšno srednjo pot med klasičnimi Uvodi, kjer so izpostavljene predvsem različne teorije strokovnjakov o obravnavanih besedilih, in med komentarji, ki razlagajo vsebino posameznih svetopisemskih knjig. Glavno pozornost posveča besedilom Nove zaveze, kot jih imamo

danes pred seboj, domneve o nastajanju in različnih možnih oblikah tekstov pa podaja bolj ob robu. Izogniti se želi kopičenju raznolikih teorij o virih besedila, ki niso ohranjeni.

Knjiga je razdeljena na štiri glavne dele: I. Uvod v razumevanje Nove zaveze (str. 41-124), II. Evangeliji in njim sorodna dela (str. 125-407), III. Pavlova pisma (str. 409-672), IV. Drugi spisi Nove zaveze (str. 673-798). V dveh dodatkih so predstavljene raziskave o zgodovinskem Jezusu (str. 801-813) ter judovski in krščanski spisi, ki so povezani z Novo zavezo (str. 815-824). V prvem delu je treba posebej omeniti razdelka o "Naravi in izvoru Nove zaveze", ter o tem "Kako brati Novo zavezo", ki podajata zgodovinski in metodološki okvir Nove zaveze in njene interpretacije. Predstavljene so različne analize in pristopi, od tekstnih in zgodovinskih do retoričnih in narativnih, od liberalnega do socialnega in feminističnega pristopa. Vse to naj bi bralcu omogočilo tudi razumevanje sveta, ki je za besedilom, ter pomena besedila, kot so ga želeli sporočiti njegovi avtorji, vključno s "sensus plenior" – širšim pomenom besedila onstran dobesednega. Opis političnega in družbenega okolja Nove zaveze je natančen, a tudi nestrokovnemu bralcu dojemljiv, prav tako kot opis verstev in filozofij v času Nove zaveze, ki prinaša dokaze iz časa pred l. 100 po Kr. Med-

tem ko je Brown skeptičen do Jezusove rabe grščine ali njegovega stika s helenistično kulturo, močno poudarja pomen te kulture za prve bralce novozaveznih besedil.

Brownova analiza evangeli-jev vključuje koristno razlikovanje med 1) gradivom o Jezusu (pripovedi o otroštvu in trpljenju, zbirke izrekov in zgodbe o čudežih) in 2) evangeliji (celotne pripovedi o Jezusovem javnem delovanju, njegovi smrti in vstajenju). Prav tako razlikuje med "dejanskim Jezusom" (1-33 po Kr.), o katerem informacije niso na razpolago, "zgodovinskim Jezusom" (33-66 po Kr.), ki je konstrukt strokovnjakov, in Jezusom evangeli-jev (66-100 po Kr.), kot je predstavljen v zapisanih evangelijih. Zadnja podoba temelji na povstajenjskih prikazovanjih in je prilagojena nepalestinskemu judovstvu in kulturi (str. 134-136). Zapisana je z namenom, da bi budila vero. Razlike med evangeliji je potrebno spoštovati, ne pa zamgliti s harmonizacijo (str. 139). Brown sicer potrjuje obstoj vira Q in stalno vitalnost ustne tradicije izven Markovega evangelija, kljub temu pa je skeptičen glede konstruktov o t. i. Q-skupnosti, ali o določevanju različnih stopenj razvoja Q-tradicije. Na splošno je prepričan, da je potrebno bralcem Svetega pisma najprej pokazati, kako mikavne so te knjige in kako govorijo o človekovem življenju in skrbeh, pogosto sporna vprašanja virov, pis-

cev, datacije itd. pa postaviti na konec razprav. Tako je Brownova analiza posameznih enot skoraj že mali komentar, kar bo prispevalo k temu, da bo branje Nove zaveze z *Uvodom* razumljivo in prijetno.

V tretjem delu Brown obravnava Pavlova pisma, ki jih deli na pristna in devteropavlińska. V Uvodu prinaša 1) razširjeno in poglobljeno študijo o "epistolarnih" značilnosti novozaveznih besedil, 2) študijo o Pavlovem življenju in 3) o rekonstrukciji njegove teologije (str. 411-453). Obdelana so vprašanja, kot so: Kako vzporejati dokaze iz Pavlovih pisem in Apostolskih del? Je bil Pavel dosleden? Kakšen je bil njegov odnos do judovstva? Je bil enkrat? Je on ustvaril visoko kristologijo? Kaj je središčno njegovi teologiji? Brown pokaže, kako pomembno je za razumevanje vsakega posameznega Pavlovega pisma zavedanje ozadja, njegovega ukvarjanja s temi skupnostmi, kot na primer liturgični in vodstveni spori s Korinčani. Z občutljivostjo in izkušnjami obravnava kritične teorije in kristološka vprašanja, kot na primer tista v Pismu Filipljanom 2-3. Izstopa tudi poglobljena razprava o vprašanju navdihnjenja Svetega pisma, ki temelji na 2 Tim 3,15-16. Brown ne vidi prvotnega poudarka toliko na izpostavljanju navdihnjenosti vseh sveto-pisemskih odlomkov kakor na koristnosti navdihnjenega Svetega pisma za življenje "Božjega

človeka" (3,17). Pri izbiri pisma za podrobnejše preučevanje priporoča posebej Prvo pismo Korinčanom, kjer lahko bralci hitro zaznajo tudi probleme svojega časa in življenja.

*Uvod* zaključuje kritično so-očenje s še vedno aktualno razpravo o "zgodovinskem Jezusu", ki bi jo lahko včasih parafrazirali kot "ustvarimo Jezusa po svoji podobi!". Brown svari z ene strani pred nespametjo, da bi Jezusovo podobo, kot jo prikaže kak strokovnjak ali pa seminar strokovnjakov, razglasili za normo krščanstva, z druge strani pa pred neupoštevanjem zgodovinskih raziskovanj pri razlagi besedil (str. 811). Avtor nikoli ne poskuša prikriti, da je katoličan, in pri razlagi posameznih odlomkov ali vprašanj Nove zaveze pokaže tudi na specifičnost katoliške tradicije. Njegovo predavateljsko delo med protestanti, episkoparci ali pravoslavnicami ga je naredilo občutljivega za široko področje krščanskega življenja, verovanja in tudi interpretacije Svetega pisma. Tudi zaradi tega je njegov monumentalni *Uvod* že deset let nepogrešljiv pripomoček študentom teologije in drugim izobražencem, ki si želijo pridobiti celovito podobo o vsebini in ozadju sveto-pisemskih besedil ter se kritično soočiti z vprašanji, ki jih pred teologa, kristjana in slehernega razmišljujočega postavlja sodobni čas.

Maksimilijan Matjaž

**Jože Rant**  
**Slovenski eksodus**  
**leta 1945**  
 2007, 352 strani

V zadnjem času se v Sloveniji soočamo s ponovno "vstajo" spominov na "legendarne bitke" naših partizanov v času druge svetovne vojne. Ponovno smo priča obujanju zmagovitih bitk, ki jih ni bilo, ter nekritičnemu obsojanju medvojne kolaboracije "bele garde". Kljub vsem spoznanjem in odkritjem, ki jih je prinesel padec komunizma pri nas, kljub odkrivanju novih in novih povojnih grobišč se zdi, kot da so ta spoznanja obšla del slovenskega prostora, ki nostalgično neguje izkrivljene in selektivne spomine na našo polpreteklo zgodovino.

Prav zaradi tega je knjiga Jožeta Ranta, slovenskega rojaka iz Argentine, ki je sicer izšla leta 2007 v Buenos Airesu, toliko bolj dobrodošla na naših knjižnih policah, saj na pregleden, preprost in podatkovno bogat način predstavlja dogajanje v Sloveniji med in po vojni.

Ker je avtor širši slovenski javnosti malo znan, je toliko bolj na mestu, da ga, preden prelistamo njegovo knjigo, najprej predstavimo. Dr. Jože Rant se je rodil v Kranju leta 1931, kjer je končal osnovno šolo. Po vojni je, tako kot mnogi drugi Slovenci, skupaj s svojimi starši, da bi si rešil življenje,

zapustil domovino ter se leta 1948 preselil v Argentino. Po končanem študiju teologije je predaval moralko na katehetskem semenišču v Moronu ter napisal več priročnikov, ki so mu služili kot pomoč pri njegovem delu. Bil je svetovalec pri Pokrajinskem odboru katoliških šol in asistent katoliških zdravnikov v škofiji Moron. Leta 1961 je promoviral kot doktor teologije, leta 1991 pa še kot doktor filozofije. Od leta 1975 do 1995 je predaval sprva kot docent, kasneje pa kot redni profesor na katedri za humanistične vede. Knjigo *Slovenski eksodus leta 1945* je začel pisati leta 2003. Prav na dan, ko je založba Družina v Sloveniji predstavljala njegovo knjigo, je pisatelj na drugi strani ocena dokončal svojo zemeljsko pot. Lahko bi celo rekli, da nam je kot oporoko zapustil svoje življenjsko delo z naslovom *Slovenski eksodus leta 1945*.

*Slovenski eksodus* se začne z avtorjevim pojasnilom, da je skušal dogodke popisati tako, "kot so se dogajali, to se pravi, predmetno (objektivno)", kar pa po njegovem ne pomeni, da "bi morala biti nepristranska: resničen in resnicoljuben prikaz dogodkov nujno odraža samo dejstva, ne njihovih najrazličnejših razlag. Zakaj zgodovinska dejstva so enkratna, najsibodi izjave ali dejanja: ni dveh resnic ali več! Možno pa je več razlag: toda samo ena se približuje resničnosti in s

tem resnici!" S tem pojasnilom je avtor eden redkih piscev, ki jasno pove, da je prikaz dejstev vedno vendarle povezan tudi z osebno interpretacijo tistega, ki piše, vendar ta ni izrojena ali potvorjena, v kolikor se napaja v resnici.

Avtor tudi pove, da zaradi oddaljenosti ni imel možnosti posegati po primarnih virih, ko je skušal prikazati čas med vojno in po njej, in si je zato pomagal z najrazličnejšimi že objavljenimi deli, tako s tistimi, ki so nastajala od prvih letih po drugi svetovni vojni do konca osemdesetih in so v večini utemeljevala pravico Komunistične partije do totalitarne oblasti, kot s tistimi, ki so nastale po naši osamosvojitvi in v katerih se odkriva tudi "temna stran meseca". Avtor nam v uvodu tudi predstavi tri glavne razloge, zakaj je ta knjiga nastala. Prvi namen je bil odgovoriti na vprašanje potomcev številnih Slovencev po svetu, in sicer "zakaj so njihovi predniki leta 1945 zapustili rodno domovino". Prav zaradi tega je knjiga izšla tudi v angleškem ter španskem jeziku – da bi tudi potomci, ki so morda že pozabili slovenski jezik ali pa ga nikoli niso znali, razumeli, zakaj so morali odraščati na tujem. Prav v tem prevodu se skriva že drugi razlog za nastanek knjige: da bi se tudi drugi narodi seznanili s tem, kaj se je dogajalo v Sloveniji med in po drugi svetovni vojni. Tema razlogoma doda še tretji: predstavitev živ-



ljenja Slovencev v njihovih novih domovinah, o čemer je bilo dolga desetletja v matični domovini prepovedano govoriti.

Ti trije razlogi tudi oblikujejo in narekujejo strukturo knjige. Po kratkem zgodovinskem pregledu razvoja Slovenije se avtor ustavi pri začetku vojne na Slovenskem, razkosanju našega ozemlja med tremi okupatorji ter odziv Slovenije na takratno dogajanje. S številkami pokaže, kako se je posamezen okupator obnašal na zasedenem ozemlju ter kaj je to pomenilo za tamkajšnje prebivalstvo. Ob tem na kratko oriše odzive posameznih predvojnih političnih krogov na Slovenskem, začetke oboroženega upora proti okupatorju, ki so ga začele tri različne skupine: TIGR, jugoslovanska vojska v domovini ter Osvobodilna fronta. Pri tem posebej oriše ravnanje Komunistične partije Slovenije v času pred nemškim napadom na Sovjetsko zvezo, ko ta zaradi pakta med Nemčijo in Sovjetsko zvezo praktično ne izvaja nobenih aktivnosti proti okupatorju. Kot pove avtor, je Kardelj to kasneje opravičeval, "češ da pred nemškim napadom na ZSSR ni bilo objektivnih pogojev za odpor proti Hitlerjevi Nemčiji" (Rant, 53). V poglavju "KPS/OF si prilastita izključnost osvobodilnega boja" predstavi čas do podpisa dolomitske izjave, ko Komunistična partija tudi formalno monopolizira narodnoosvobodilni boj ter obsodi

na smrt vsakega, ki bi skušal organizirati boj proti okupatorju mimo njenih vrst. Ob tem avtor navaja konkretne podatke o likvidacijah ter drugih oblikah nasilja, ki jih je izvajala Varnostnoobveščevalna služba z namenom ustrahovanja in podrejanja ljudi revoluciji. Podkrepitev za svoje navedbe je poiskal tudi pri "režimskih" zgodovinarjih. Prav to je tudi eno izmed pomembnejših bogastev te knjige. Medtem ko se mnoge knjige, ki so nastale po naši osamosvojitvi, izogibajo uporabi "prorežimskih" knjig, pa Rant prav tu najde marsikatero potrditev za posamezne dogodke in ravnanja tako na strani "belih" kot "rdečih", če se poslužim med- in povojne terminologije.

V knjigi avtor predstavi razloge za nastanek vaških straž ter prijeme, katerih so se, po sovjetskem vzoru, posluževali tudi slovenski komunisti v prvih dveh letih vojne (še pred nastankom vaških straž). Tako je bilo v tem obdobju na Slovenskem pobitih že preko tisoč ljudi, zaradi česar so Slovenci spoznali, da se morajo nujno zaščititi pred nasiljem, ki jim je grozilo ne toliko s strani okupatorjev kot s strani komunistov. Avtor preko številnih virov ter literature predstavi potek komunistične revolucije, ki se je odvijala na naših tleh, ter samoobrambo ljudi zoper tako nasilje. Kljub napihovanju KP o vseslovenskem uporu proti okupatorju v vrstah OF, nas

presenetni podatek, ki ga navaja avtor, da je bilo konec leta 1941 na Slovenskem samo 2.058 partizanov. In ta podatek je vzet iz "prorežimske literature". Ko začnejo po vaseh množično nastajati vaške straže, Kardelj zapiše: "*Naši kadri, zlasti komandanti in politikomisarji ... pretiravajo v pobijanju bele garde, pri čemer gre pogosto za ljudi, ki jih morda niti ne bilo uvrščati v to kategorijo sovražnikov, so celo posamezni primeri odvratnega mučenja nekaterih ljudi, kar se je razneslo med prebivalstvom in vrglo zelo slabo luč na lik partizanskega borca ...*" (Rant, 96). Prav v tem delu je še posebej zanimivo prebirati izjave vodilnih pri izvedbi revolucije, pri čemer, kot sem že napisala, težko dvomimo v njihovo verodostojnost, glede na to, da so vzete iz del avtorjev, ki so pravzaprav soavtorji časa med in po vojno. Če bi smeli tu podvomiti v njihove zapise, bi to pomenilo, da smemo podvomiti tudi v vse njihove popise "herojskega boja partizanov in njihovega vodstva za osvoboditev" ter v njihovo brezkompromisno in vnaprejšnjo obsodbo vseh, ki se z revolucijo in z zlorabo NOB niso strinjali.

V nadaljevanju avtor predstavi razvoj domobranstva, pri čemer nam zopet postreže s številnimi citati iz knjig, ki preučujejo ta čas. Dotakne se tudi vprašanja domobranske prisege, predstavi stališče Cerkve na Slovenskem tako do okupator-

ja kot do komunizma ter nje-  
no moralno dilemo v času, ko  
je bil slovenski narod ogrožen  
tako od zunaj kot od znotraj.  
Avtor praktično ne izpusti no-  
benega za Slovence pomem-  
bena dogodka v času vojne.  
Nekaterim sicer posveti več po-  
zornosti, nekatere samo omeni,  
pri vseh pa svoje trditve pod-  
krepi s številnimi navedki.

Dobršen del knjige name-  
ni opisu dogajanja na Sloven-  
skem ob koncu vojne, čas v Ve-  
trinjah ter usodi vseh tistih, ki  
so bili vrnjeni iz avstrijske Ko-  
roške. Jasno zapiše: "O usodi  
ujetih vojakov je nedvomno  
odločalo partijsko in državno  
vodstvo" (Rant, 223) ter svojo  
trditev podkrepi z izjavo Iva-  
na Matije Mačka. Ne pozabi  
celo omeniti ekoloških posledic  
množičnih pobojev ter išče  
odgovore na vprašanje "Zakaj  
samo v Sloveniji tako krvav ob-  
račun z nasprotniki?".

Zanimiv, nazoren ter (glede  
na prostor, ki ga ima na razpo-  
lago) izčrpen je tudi avtorjev  
prikaz razmer v begunskih ta-  
boriščih tako v Avstriji kot v  
Italiji, kjer uspejo Slovenci,  
kljub temu da so zaprti, orga-  
nizirati človeka dostojno živ-  
ljenje – kolikor je seveda to v  
taborišču sploh možno (različ-  
ne obrtne šole, gimnazijo, ka-  
tero kasneje prizna tudi uradni  
avstrijski šolski sistem, gleda-  
lišče, bralne večere, jezikovne  
tečaje, tiskajo svoj časopis itd.).

Zadnji del knjige je, kot  
sem že zapisala uvodoma, na-  
menjen Slovencem po svetu.

Vsem tistim, ki so morali po  
vojni, da so si rešili življenje,  
zapustiti matično domovino  
ter si poiskati nov prostor pod  
soncem v Ameriki, Argentini,  
Avstraliji ter Evropi. Tako pre-  
leti skupnosti v posameznih dr-  
žavah, kjer so se naselili Sloven-  
ci, predstavi njihov razvoj, de-  
javnosti, "bohotno kulturno  
dejavnost in ustvarjalnost slo-  
venske politične emigracije",  
ljudi, ki so v veliki meri pris-  
pevali k ohranitvi narodne za-  
vesti daleč od doma. Pri tem pa  
mirno, s čutom za stvarnost (ki  
je prisoten pravzaprav skozi vso  
knjigo) pove tudi to, da je mar-  
sikatera izmed teh skupnosti  
obsojena na "izumrtje". Čisto  
za konec pa doda še poglavje z  
zgovornim naslovom "delo za  
svobodno in samostojno Slo-  
venijo". Ob prebiranju teh vr-  
stic človek ne more mimo tega,  
da ne bi bil ponosen na rojake  
po svetu, ki so vsa desetletja  
po vojni, ko je smela biti Slo-  
venija le ena izmed republik  
nekdanje države, negovali misel  
o svobodni Sloveniji.

Kot je na predstavitvi knji-  
ge zelo dobro povedal pisatelj  
Zorko Simčič, ima Jože Rant  
kritičen, a obenem miren od-  
nos do posameznih medvojnih  
in povojnih dogodkov. Tudi če  
ga kje morda za hip zanese v  
čustveno nabito izražanje, je ta  
njegov odziv glede na to, kak-  
šno kalvarijo je moral dati skozi  
slovenski narod zaradi brez-  
kompromisne želje po oblasti  
male skupine ljudi, zlahka raz-  
zumljen in tudi sprejet. Knji-

ga zaradi številnih preverljivih  
podatkov postane enciklopedi-  
ja našega med- in povojnega  
dogajanja, ki človeku pomaga  
odkrivati in spoznavati vso za-  
pletenost takratnega časa. Knji-  
ga ne predstavlja "doživljajski  
spis" ali "moje spomine", tem-  
več želi biti verodostojna pri-  
ča razvoja dogodkov v Slove-  
niji v njenem najbolj krvavem  
obdobju zgodovine. In če ved-  
no gledam na to, ali zahteva de-  
lo od bralca velik miselni na-  
por ter široko predhodno zna-  
nje za razumevanje vsebine,  
lahko dodam, da je knjiga ber-  
ljiva in razumljiva ter tako  
strukturirana, da bralca sama  
pelje skozi posamezne časovne  
etape. Priznati pa je treba, da  
nekateri podnaslovi v bralcu  
vzpodbudijo pričakovanje, ki  
ga potem vsebina ne zadosti oz.  
je preskromna (je pa vsekakor  
to dobra podlaga za nadaljnje  
razmišljanje).

Vsekakor knjigi želim, da bi  
jo v roke vzeli ne samo "prepri-  
čani", temveč predvsem tisti,  
ki tako vneto zagovarjajo upra-  
vičenost revolucije (ali pa si  
pred njo celo zatiskajo oči) ter  
vsega zla, ki ga je ta povzročila.  
Morda bodo tako vendarle za-  
čeli razumevati, da je v zgodo-  
vini izredno pomembno zapo-  
redje dogodkov, da je potrebno  
razumeti in ločevati, kaj je bilo  
prej in kaj potem in da razlo-  
gov ne moremo opravičevati s  
posledicami. Taka knjiga, kot  
je *Slovenski eksodus leta 1945*, bi  
morala postati del obvezne šol-  
ske literature ali vsaj učni pri-

pomoček za vse učitelje zgodovine. Tako se morda ne bo več ponovilo, da se bo opravičilo za povojne poboje deset tisočih na slovenskih tleh iskalo v težkih povojnih razmerah. Če se vam zdi ta trditev absurdna, vam predlagam, da si preberete prvo številko *Šolskih razgledov* v tem letu. Časopis, ki sam sebe označuje za strokovno-informativni časnik za vzgojo, izobraževanje, znanost in kulturo, objavlja prispevek očitno zgodovinarja, ki skoraj groteskno primerja izvensodne poboje z umrlimi zaradi lakote in bolezni po koncentracijskih taboriščih, obenem pa ves zaskrbljen ugotavlja, da je pri nas v "zadnjih dveh desetletjih opešal zgodovinski spomin učencev v šolah na slovenski narodnoosvobodilni boj (NOB) med drugo svetovno vojno v letih 1941-1945, obenem pa se je začela vztrajno ponavljati zgodba, da je bila to predvsem državljanska vojna, ki so jo Osvobodilni fronti vsilili komunisti. To so vselej poudarjeno razglašali v obdobjih, ko je po osamosvojitvi Slovenije v državi prevladovala desnosredinska oblast". Vsekakor tudi zaradi tega potrebujemo knjige, kot je knjiga Jožeta Ranta.

Helena Jaklitsch

## Marko Kremžar Časi tesnobe in upanja Družina, 2008, 312 strani.

*"Danes si je težko predstavljati, da so ljudje, ki imajo svoje hiše in šolane otroke, pred nekaj desetletji živeli stisnjeni po pet ali več v majhnih sobah, da je npr. v predmestni hiši s šestimi srednje velikimi sobami, kuhinjo in straniščem prebivalo nad pol ducata veččlanskih družin, kjer si je nekaj teh delilo isto sobo, kjer je od kraja večina spala po tleh na odejeh, ki so jih po uporabi zvilili in spravili vsak v svoj kot, da so se žene pri gospodinjskih opravilih morale vrstiti, da so mame iskale kakršnokoli zaposlitev ter prepuščale skrb in varstvo otrok starejšim stanovalkam, rojakinjam begunkam. V razmeroma majhni veži takih 'kolektivnih' bivališč, kamor sem včasih zahajal na obisk k prijatelju, je noč in dan viselo oprano perilo in deloma zakrivalo vrsto ljudi, ki so čakali pred vrati stranišča in kopalnice, da pridejo na vrsto. Vendar so tudi iz takih stanovanj odhajali otroci v šolo umiti in počesani. Čeprav ob vstopu v šolo niso znali špansko in so pripravljali domače naloge na klopi v veži ali po več prieni mizici, ob goli žarnici, ki je visela s stropa, so bili navadno med boljšimi učenci."*

Najnovejša knjiga dr. Marka Kremžarja na dvestoosemdesetih straneh opisuje čas od odhoda iz slovenskih begun-

skih taborišč v Avstriji do prihoda in ustalitve v Argentini. Avtor, ena najmarkantnejših osebnosti emigracije: gospodarstvenik, profesor in literarni ustvarjalec, nam torej omogoča, da z očmi mladega fanta spremljamo dogajanje, ki v splošnem ostaja nepoznana lisa slovenske zgodovine, sočasno pa je pretresljiva osebna pot. Kdor ni podvržen predsodkom, ga bo branje pritegnilo, da bo knjigo težko odložil pred zadnjo stranjo. Gre za prikupno naracijo, ki z lepim jezikom in svetlim vzdušjem riše odhod iz Avstrije, vožnjo z ladjo, iskanje stanovanja in službe v morju drugačne kulture in neznanega jezika, šolanje ob delu, vzdrževanje družine, študij ob delu, potrepljivost ljubezni, prve korake skupnosti, gradnjo hiše, srečanja s sodobniki, smrt staršev in naposled "Začetek", kakor je naslovljeno zadnje poglavje, ki pripoved sklene s poroko, rojstvom otrok in kratkim slovenskim razmislekom, ki bi ga lahko bernanosovsko povzeli: vse je milost. Na koncu knjige najdemo nekaj dokumentarnih fotografij, spremno besedo pa je prispeval dr. Matija Ogrin. Dodati velja, da je leta 2002 izšla Kremžarjeva knjiga *Leto brez sonca*, ki opisuje dogajanje od konca vojne do leta 1948, se pravi, da so *Časi tesnobe in upanja* njeno nadaljevanje.

Doživetij, ki jih opisuje knjiga, in epopeje, v katere nedokončan mozaik vstavlja svoj

kamenček, ni mogoče izvzeti iz korelacije z revolucijo in povojnim tiranskim časom. Zato naj mi bo dovoljena vzporedba, ki sicer meji malodane na sakrilegij. Zanimivo je, da se je tiranija doma deloma zavedala bazične človekove psihologije, zato je od vsega začetka operirala tudi s pozitivno govorico. Izpostavljam nešteto junaških, dobrosrčnih, solidarnih, presunljivih izmišljij, ki so jih tovarišice črnobelo bajale odprtim ustom in ušesom. Mladim srcem torej, kljub ušpičenim vragolijam žejnim dobrega. In

mikavno maskirano laž so ta srca pila povsod, magari od algebre, prek razrednih ur, pa vse do nepregledne vrste vznesenih proslav. Da ne govorimo o "veroučnih" predmetih, kot sta zgodovina in družbenomoralna vzgoja. Tragično je, da celo domoljubje, kolikor ga povojne generacije premorejo, temelji na teh osnovah. Zatorej situacija ni nerazumljiva, je pa prvovrsten cinizem, ki si ga privošči življenje nekega naroda, to, da ideološka zasičenost do danes preprečuje samoumeven vstop zgodbam,

ki so zares junaške, ki zares izkazujejo domoljubje, predvsem pa so resnične in zame-sene iz vrednot. Čeravno sta oba, šolnik in šolar, danes drugačna, že zaznamovana od opisanega časa, bi bilo zanju in za celotno družbo nadvse zdravilno, če bi na podlagi teh zgodb, se pravi zgodb, kakršna je slovenski eksodus, deloma odstrt v Kremžarjevi knjigi, znova zmogla pedagoški zanos na eni in odprto srce na drugi strani.

Lenart Rihar



Jožef Muhovič: **Memento**, 1993-94,  
postavitev v notranjem dvorišču Koroške galerije likovnih umetnosti Slovenj Gradec.

## Zagovor slike: prednosti zamejitev

Slika v času množične komunikacije in v sodobnih medijskih pogojih mora znova dokazovati svojo vlogo in pomen, opozarjati mora na majhne, a pomembne razlike, ki se kažejo med likovnim originalom in njegovim posnetkom, med estetsko mislijo in likovno realizacijo, med socialnim kontekstom in likovnim "tekstom", med fikcijo o hitrem razvoju in mnogo bolj počasno realnostjo.

Jožef Muhovič zagovor slike opravlja kot filozof in likovni teoretik, sebi in drugim v veselje pa to še potrdi v izvrstnih likovnih delih. Ta dvojna vrhunska usposobljenost bi mu morala prinašati pomembno prednost pred drugimi ustvarjalci in spremljevalci likovnega področja, a se v Sloveniji to kaže največkrat kot ovira. Oznaka, da je nekdo "teoretik", njegova likovna dela že avtomatično naredi sumljiva, saj zna biti, da niso iskrena, saj je avtor ob njihovem nastanku gotovo veliko razmišljal. Obstaja sum, da so bolj neke vrste intelektualistični konstrukt kot pa neposredno na platno izlita umetnikova notranjost. Ko tu nekoga zalotijo, da pri svojem slikanju razmišlja, se mu slabo piše. Daleč od tega, da bi bil Muhovič prezrt avtor, saj je prejel kar nekaj pomembnih nagrad za svoje slikarsko in grafično ustvarjanje, vendar se glede na obsežen opus in kvaliteto njegova dela preveč redko pojavljajo v javno izpostavljenih legah. Njegova kritična misel in ustvarjalna moč hkrati sta nasprotni načelom likovne sodobnosti, ki je bolj naklonjena virtualni produkciji kontekstov pred artefakti ter "teoretskemu" ugibanju, kaj naj bi se v sodobnem času zgodilo s formo, kam je šla in zakaj

ni več pomembna. In tu smo pri jedru Muhovičeve alergije: zdi se, da ne mara tiste vrste umetnosti, ki se predvsem trudi dokazati irelevantnost likovne forme v sodobnosti; in to predvsem zato, ker se po tihem zaveda, kako zelo težko jo je zgraditi. Zato je v izogib težavam z likovno formo slikarsko produkcijo nadomestila produkcija "mednarodne uspešnosti", medijsko podprta s "produkcijo sodobnih likovnih praks", ki naj bi ji kvazi-teoretski spisi preskrbeli še status "naravnega zakona". Ta producirana stvarnost, ki lomi pogled in krivi vrat od predmeta k zrcalu, ki obarvano svetlobo prodaja za gotove oblike, je tista popačena podoba, ki za svojo korekturo potrebuje naslikano sliko bolj kot kdaj prej.

Na razstavah v Mestni galeriji v Ljubljani – Zbirka del na papirju in v Celju je avtor izpostavil enega od problemov prezence in njene reprodukcije tako, da gledalca zmede, ker ne ve, kdaj gleda osvetljeno sliko, kdaj pa njeno "odlepljeno" diaprojekcijo. Na učinkovit način je v prostor vpeljal tisto zbežanost, ki je glavna značilnost današnje vizualne civilizacije, ko smo z množico podob informativno napadani tako intenzivno, da se med njimi zlahka zgubimo. Če problem orientacije vzamemo nekoliko bolj usodno resno, stvar ni več le zabavna kot npr. v J. Bondu, ko se preganjalec izgubi med množico odsevov podob preganjanca. Sodobno življenje samo je postalo dvorana zrcal, kjer odsevi tekmujejo med seboj in nas prepričujejo o svoji resničnosti. Za to si sčasoma prisvojijo ves razpoložljiv prostor ("kot voda in

otroci", pripomni Muhovič) in izrinejo iz našega sveta vsakršno možnost neposredovane izkušnje, vsake resnične prezence.

Že v izhodišču je šlo za dva različna mehanizma uvajanja podobe: Camera obscura je imela vlogo lovilca oblik, ki jih je bilo z njeno pomočjo mogoče natančno zarisati (Leonardo v traktatu opozarja, da naprava ne more iz neukega napraviti umetnika, marveč tistemu, ki zna, lahko prihrani mnogo časa). Laterna magica pa podobe ne prestreza, marveč jo seva v prostor, iz majhne podobice s pomočjo projekcije zasede veliko prostora, kjer kvaliteta podobice niti ni tako pomembna, pomembna je pozornost, ki jo mašinerija okoli podobice zahteva zase. In če camera obscura stoji v jedru slikarskega optičnega realizma, je laterna magica začetnica filma, kjer niso pomembne posamezne podobe, marveč razlike med njimi in občutek gibanja, ki ga proizvajajo. To razlikovanje nakazuje, da je mnogo sodobne vizualne produkcije veliko bolj v povezavi s filmsko kot z likovno umetnostjo in da so novi mediji mnogokrat uporabljeni na neslikarski način, saj uporabljajo govorico "samo na videz" sorodnega filmskega jezika. Zakaj je prav likovna umetnost tako vabljiva, da se vanjo želi vpisati toliko na videz sorodnih praks, je veliko vprašanje. Zdi se, da se kljub zanikanju njenega pomena te prakse še vedno rade sončijo v zgodovinski slavi likovne forme. Drug tak, teže razumljiv maneuver vsebuje pojem "vizualno raziskovanje", kjer pa se kot premalo pokaže kar celotna umetnost in se gre po pomoč pod okrilje znanosti, ki naj bi zagotavljala status resnosti, resničnosti in pravilnosti. Gre se lahko celo dlje; pred časom se je pojavila na trgu revija s podnaslovom "časopis za avtonomno mišljenje", kar tudi v znanosti osvobaja misel od kakršnih koli utesnjujočih zakonov formalne logike, ali kaj? Nezamejenost sodobne umetnosti (in znanosti?) bolj kot na kakšno svobodo kažeta na hudo

orientacijsko krizo, ki je prepojila dobršen del zahodnega sveta.

V času, ko starim medijem napovedujejo konec, ko se sprašujemo, ali ni morda le z naj sodobnejšo tehnologijo mogoče izraziti najbolj svežih, aktualnih občutij, je Muhovič postavil na ogled slike in risbe, ki jasno kažejo, da je slika še možna. Drug pomemben poudarek razstave je, da je kvalitetna slika izjemno redka dobrina. Muhovičeva razstava je polna manjših in velikih del, ki jim je skupna neznanska likovna energija, ekonomija izrazil, jasnost formulacije, likovna trdnost in silna občutljivost za krhkost človekove eksistence. Ob tej razstavi me je znova prešnila sicer bolj zasebna definicija umetnosti kot najlepšega izraza človekove nemoči.

V čem je prednost tradicionalne slike pred novomedijsko? Prav v pomanjkljivostih, ki ji jih tehnološki navdušenci očitajo in se v resnici izkažejo kot prednosti. Te "pomanjkljivosti" tradicionalne podobe so: mirovanje, zamejenost, začetost in končanost, brezkontekstualnost (intinzičnost) in neaktualnost.

To, da je mirujoča podoba izvorna slikarska kvaliteta, ki jo likovna umetnost prispeva h kulturi, je morda danes celo bolj očitno kot nekoč, ko ni bilo na voljo priročnih sredstev za registracijo gibanja oz. gibljivih slik. Danes, ko so orodja za snemanje in predvajanje živega življenja na voljo vsakomur, je razlika med posnemanjem življenja in ustvarjanjem slikarskih umetnin vedno bolj opazna. Zgoščena in urejena kompozicija izbranih sestavin lahko tvori celoto, ki po svoji likovno-energetski vrednosti bistveno presega vsakršno veristično reproduciranje "življenja samega" in o njem tudi bistveno več pove. Mirujoča podoba je sploh ena redkih mirujočih stvari v svetu, ki nas obdaja. Vse drugo teče, se spreminja, raste in se stara, se giblje in premika, le slika v tem vrvežu življenja ponuja tisto točko, kjer človek lahko za kratek čas izstopi, pomisli, se umiri, kontem-



Jožef Muhovič: V sliki, 2008, različni materiali,  
postavitve v Koroški galeriji likovnih umetnosti Slovenj Gradec.

plira, naravna svoja čutila in uglasi registre po meri reda, miru in smisla. Zdi se, da se Muhovič teh potencialov mirujoče slike zelo dobro zaveda, zato jih izpeljuje v izjemno očiščeni, jasni in že skoraj asketski obliki. Najprej si pripravi polje, ki je običajno vsaj pri slikah zelo veliko, naseli ga z navidez neartikuliranimi likovnimi šumi, kot so komaj vidni madeži, razpršene kapljice in rahlo zarisane tektonske geometrijske delitve formata oz. slikovne ploskve. Nato z natančnim občutkom za energetske vrednosti posameznih področij slikovnega polja teritorije naseli z oblikami jasnih obrisov. Postavitve so tako natančne, da ne dopuščajo nobene alternative. Tako zasidran likovni prostor nam je potem na voljo za brezčasno prečesavanje in uživanje v vseh vidikih povezav, ki se odkrivajo v bogato strukturirani kompleksni ce-

loti. Zato so te slike videti, kot da so tu že od nekdaj. Potrdilo nam avtor prinese z naslovi slik, kot so: Prostor – materija – čas, Meditacija, Memento, Pieta, Grablegung, Hommage a A. Kurosava, Zagrinjala. Teme, daleč od aktualnega, površnega vrveža “življenja samega”. Teme, ki jih sodobnost potiska v podzavest, kjer smrti ni, če pa že je, jo doživljamo le kot konec in poraz.

Zamejenost slike, njena fizična prezenca, ki je izbrana, določena in v odnosu do človeškega telesa v jasnem razmerju, nudi tisto gotovost, da sveta ne doživljamo le kot navidezne ali konstruirane resničnosti, marveč se o njegovi prisotnosti lahko prepričamo na lastne oči, s tipom, včasih celo z vohom in sluhom. Tako v majhnih kot velikih formatih avtor z enako intenziteto naseljuje in (še raje) prazni slikovne površine in s tem dosega ne-

verjetno celovitost del. Muhovič je avtor, pri katerem bi lahko brez težav zatrдили, da se likovna energija njegovih del nikakor ne spreminja v odvisnosti od velikosti formata, marveč vsako slikovno površino uspe naseliti z ravno pravim potencialom. Malih slik nikoli ne tare pomanjkanje kompleksnosti, velike niso nikoli preobložene tako, da jih forma ne bi uspela vezati v trdno celoto, ki končno tiho nagovarja s svojo mirno močjo.

V čem bi lahko videli kvaliteto v začetosti in končanosti likovnega dela? Predvsem v razliki do razvijajočih se umetniških del "artin-process", kjer nobena stopnja sicer še ni prava, zato se kar vse faze nastajanja ali propadanja dela zavzemajo za status popolnosti. Sicer redko, a včasih se tudi Muhovičeva oblikovalna strategija tako spremeni, da po daljšem času ponovno radikalno poseže v kompozicijo. To pri delu označi (npr. 1995-2001), vendar te izjeme ne spremenijo načelnega odnosa do začetosti in končanosti podobe. Radi rečemo, da dokončana podoba nato zaživi lastno življenje. In mnogo podob postmoderne je bilo nastavljenih prav le zato, da bi "raziskovali" te okoliščine njihovega drugega življenja. To lahko proizvede zanimive zgodbe, forme pa ne more izpopolniti. Slikam se z besedami žal ne da pomagati. Začetost in dokončanost podobe predstavlja zavezanost redu in smislu.

Eden novodobnih izumov teorije umetnosti je, da je treba likovno delo ustvarjati in dojemati v kontekstu. Največkrat je mišljen socialni, družbeni kontekst. Ta naj bi tako korenito vplival na vse, kar vidimo okoli sebe, da – če ga ne upoštevamo – tvegamo, da vidimo narobe. Nedvomno umetnost ne raste v vakuumu, pa vendar ima ob časovni pogojenosti tudi lastno notranjo zgradbo, ki najboljšim umetninam zagotavlja ravno to, kar jim postmoderne teorije odrekajo; možnost preživetja. Tradicionalne slikarske umetnine so preživele najrazličnejše čase in

s tem raznolike socialne kontekste, pa se jim ni zgodilo nič hudega. Nasprotno. Konteksti so razpadli, ne pa umetnine. Ekstrinzično pojmovanje umetnine, ki verjame, da njeno bistvo vzpostavljajo silnice okolja, naleti na resne ustvarjalne težave, saj mu razen konzervacije obstoječih družbenih razmer ostane le malo drugih možnosti za ohranjanje kontekstualne umetnine. Razen če jo takoj ob nastanku uspe spraviti v anale zgodovine sodobne umetnosti ("zgodovinjene" umetnin). Če res preveč pozornosti posvetimo okoliščinam, potem premalo časa ostane za vsebino in morda bodo res kot najizvirnejše artefakte sodobnega domačega slikarstva zanamci nekoč občudovali umetelno izdelane slikarske okvirje, posute s premogovim prahom. Intrinzičnost kvalitetnih del je nepogrešljiva lastnost, vezana je na izjemne sposobnosti ustvarjalca in žal nenadomestljiva zahteva tudi danes. Gotovo lahko sliko bolje razumemo, če poznamo okoliščine njenega nastanka, bolje razberemo zgodbo na npr. Goyevi sliki "3. maj", če poznamo politično situacijo v Evropi okoli leta 1808, če kaj vemo o Napoleonovih vojnah in končno lahko vemo, da na sliki Francozi streljajo španske talce, branilce Madrida. A vse te okoliščine so – kljub spoštovanju zgodovine – zares le okvirna zgodba, ki se Goyeve mojstrovine dotika le od zunaj in enako močno lahko nagovori tudi gledalca, ki ne bi poznal družbenega konteksta njenega nastanka. Na nivoju barve in oblike je slikar dosegel to, kar ga je vpisalo v zgodovino in zaradi česar občudujemo njegova dela. Noben socialni inženiring ga ne more ne postaviti niti demontirati z zasluženega mesta v zgodovini. Ideologije si želijo prav take moči in so lahko pri tem celo uspešne (največkrat z uporabo sile ali prevare), a kot kaže, na dolge proge se namere ne izidejo.

V tej luči ne bo težko pokazati še na Muhovičevo neaktualnost oz. kakšne koristi imajo od tega tako slike kot gledalci. Ker avtor



ve, da je v socialnem kontekstu nagrajevana socialna, ne pa likovna inteligentnost, se tej kvazi-angažirani navlaki zlahka in brez škode odpove. Taka drža ni najbolj preprosta, saj praviloma avtorja obsodi na osamljenost (številnost sestankov, gostota predavanj, konzultacij s študenti, sodelovanje v strokovnih komisijah, ... ne spremenijo dejstva). Samota pa je zgleda Muhovičeva dobra in prijazna sopotnica, saj ni videti, da bi se je že naveležal, vsaj obseg opusa kaže, da se je z njo pripravljen družiti dan na dan. In to na usodno zavezujoč način. V Muhovičevih delih je mnogo likovne igrivosti, domiselnih obratov in nepričakovanih kontrapunktov, kar jo dela sočno, živahno in komunikativno v podrobnostih, kot celota pa nikoli ne izgubi zadržane preudarnosti in globokega občutka zavezujoče resnosti. Figura je v sliko pripeljana kot znak v tipičnih, povednih, zadržanih položajih. Ti razkrivajo stanja zrenja in čudenja, potovanje skozi prehode iz tostranstva, obrambne skrčenosti, osvobajajoče breztežnosti, neme prisotnosti ali položenosti k zadnjemu počitku. Vse te že skoraj arhetipsko dodelane in znakovno reducirane figuralne forme se pojavljajo na različnih delih v različnih likovnih kontekstih in čeprav mnogokrat domala enake, govorijo vedno za odtenek drugačne zgodbe. Za odtenek, ki ga ni mogoče ubesediti; s potezo in nanosom bar-

ve, ki evocira doživljajske priokuse še neizkušanih registrov, vedno novih, še nepoimenovanih občutenj.

Kot posebno obliko opažam "molilko", klečečo figuro, ki jo na zunanji strani zameji trdota pravega kota, na notranji pa je vsa vzvalovana od organske živosti. S tem inteligentno likovno sublimiranim likom povzemam moje razumevanje Muhovičevega dela; ves strog in dosleden v filozofskih in likovno-teoretskih razmišljanjih, a hkrati izjemno občutljiv za vse vibracije življenjskih tokov; trdno zasidran na tleh in hkrati spoštljivo odprt za vse, kar nas presega. In kar je v tem kontekstu najpomembnejše, avtor vse to zmore in zna naslikati, napraviti vidno, vzbuditi vonje, okuse in občutja, ki kot da smo jih že nekoč davno zaznavali, a so se pred hrupom časov pritajili v kotičke lastnih ali kolektivnih pozab.

Muhovičeve slike ne rabijo priporočila niti zagovora, ob njegovi razstavi sem želel le opozoriti na nezmanjšano kulturno donosnost tradicionalne slike tudi v času intermedijskih, komunikacijskih in kontekstualnih razširitev likovnega v vizualno področje.

---

\* Črtomir Frelj je akad. grafik, specialist, magister likovne pedagogike, izredni profesor za risanje in grafiko na Oddelku za likovno pedagogiko Pedagoške fakultete Univerze v Ljubljani.