



**3/4** XXXIX (366/367)  
marec/april 2010

## Vsebina

### Uvodnik

- 1 Miha Movrin: Postanek v puščavi

### Vera in razum

- 3 Jernej Pisk: Ob razlogih za ateizem

### Filozofija

- 23 Marian F. Sia in Santiago Sia: Postavljanje ločil v sporočilo življenja

### Patrologija

- 32 Avguštin: O srečnem življenju

### Leposlovje

- 45 Damjana Pintarič: Skice življenja

### Kristjan in družba

- 53 Jani Šumak: Tisočletje dialoga ali Kdo bo govoril, če ne bo govoril (iz) lastne zgodovine?  
55 Aleš Maver: Čakajoč Konstantina  
64 Metod Benedik: Cerkev in država – panorama odnosov  
76 Bogdan Popescu: Ambrozij, škof, ki je premagal cesarja  
80 Anton Jamnik: Kristjan pred izzivi sodobne liberalistične družbe  
91 Charles Taylor: Katoliška sodobnost?  
108 Ivan Štuhec: Institucionalna in etična kriza države

ter vloga kristjanov v njej

- 114 Igor Grdina: Revizionizem – teorija s prakso  
123 Miha Movrin: Svoboda vesti, demokracija in težave z zgodovino  
131 Justin Stanovnik: Preživetje Slovenije  
142 Janez Juhant: Iz systemske konstantinske Cerkve k Cerkev - skupnosti samostojnih oseb

### Prevod Svetega pisma

- 152 Simon Lenarčič: Blžje kot je Božja beseda izvirniku, manj nam je domača

### Bioetika

- 166 Miha Tišler: Sintezna biologija – novodobni izziv

### Ob evharističnem kongresu

- 171 Marko Kremžar: Evharistično slavlje  
173 Aleš Maver: Dve misli o kongresu  
175 Ivo Kerže: Evharistični kongres kot zaveza  
179 Matej Leskovar: Evharistični kongres in katoliški intelektualci: med relativizmom in kocbekovskim krivoverstvom

### Presoje

- 183 Maksimilijan Matjaž: Mario Galizzi, *Evangelij po Mateju, Eksegetsko-duhovni komentar*

### SLIKA NA NASLOVNICI:

Cecilija Erika Grbec: Mati colla

Izdajatelj: Medškofijski odbor za mladino  
Založnik: Društvo SKAM, 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  
Upravniki: Gregor Kunej

Odgovorni urednik: Lenart Rihar  
E-pošta: lenart.rihar@gmail.com

Uredništvo: Rok Blažič, Leja Drofenik Štibelj, Cecilija Emeršič, Urh Grošelj, Leon Jagodic, Helena Jaklitsch, Lea Jensterle, Ivo Kerže, Sebastjan Kristovič, Jernej Kurinčič, Gregor Lavrinec, Jožef Leskovec, Maksimilijan Matjaž, Aleš Maver, Miha Movrin, Matic Pavlič, Mateja Pevec Rozman, Borut Pohar, Samo Skralovnik, Miran Špelič, Jani Šumak, Ajda Kristina Vučajnk

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

Tehnični urednik: Robert Rozman

Likovna zasnova: Lucijan Bratuš

Jezikovni pregled: Aleš Maver

Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 30 EUR, za tujino 46 EUR na uredništvu oz. 50 EUR s čekom. Poštšina 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

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za knjigo RS.

ISSN 1318-1238

cena: 6,00 EUR

### *Postanek v puščavi*

Tako je malo Grkov v Leningradu, da grško cerkev smo porušili – tako *Josif Brodski* bralca v hipu uvede v svoje značilne teme zatona, popotovanja in tujstva. Slovenski katoličan in njegova Cerkev sta v 20. stoletju na družbenem polju prehodila dolgo in tragično pot. Od kulturnega boja s svobodomiselstvom na začetku stoletja do manifestativnega triumfalizma v letih med vojnama, od divjanja vojne in komunistične revolucije do povojne katastrofe. Povojna oblast je ob zaklinjanju na pravico zmagovalca v Cerkvi in kristjanih lahko videla le razrednega sovražnika in nosilca tiste zahodne kulture in civilizacije, ki se jo je namenila uničiti. To je bil čas mučencev. Vendar je – tako kot je napovedal Kristus – Cerkev preživela.

Po padcu železne zaves je kdo morda pričakoval, vsekakor pa upal, da se bodo Cerkev in kristjani, opremljeni s posebno trpko izkušnjo in vedenjem, z novo samozavestjo znašli v svobodni politični skupnosti. Toda že kmalu se je pokazalo, da smo se iz polstoletnega začaranega sna prebudili v nov svet, ki ga poleg miru, svobode, demokracije in – historično izjemnega – evropskega združevanja označuje tudi kulturna in duhovna kriza. Benedikt XVI. opozarja na posledice hegemonije funkcionalne oz. tehnične racionalnosti, ki se kaže tudi v izločitvi presežnega iz javne zavesti. Prej kot zatrjevana strpnost in nevtralnost ta izločitev mnogokrat učinkuje kot absolutizacija in favoriziranje določenih nazorskih opredelitev in miselnih vzorcev.

Evropska sekularizacija je spremljajoči pojav tega stanja. Pokazalo se je sicer, da je stari evrocentrični pogled, po katerem naj bi bili evropski družbeni procesi tudi univerzalni, prej fatamorgana kot kaj drugega. Pogled preko horizonta stare celine, tudi na visoko razviti svet onkraj Atlantika, pokaže, da je kolaps plavzibilitetnih struktur, ki se je pripetil evropskim cerkvam, v ostalem svetu prej izjema kot pravilo, ki bi v nekakšnem naravnem, teleološkem razvoju preprosto izhajalo iz napredujoče modernizacije. Toda v evropskem primeru dejstva sekularizacije ni mogoče zanikati. José Casanova opozarja, da je večplastna kritika religije, ki jo je razvilo razsvetljenstvo in ki so jo kasneje v 20. stoletje ponesla različna družbena gibanja, nujno vplivala na sam proces sekularizacije, ki je tako bolj kot gola deskriptivna teorija nekega družbenega procesa delovala kot samouresničujoča se prerokba do te mere, da evropski človek dojema religijski zaton pač kot sociološko zakonitost in nujni spremljajoči pojav razvoja.

Slovenski kristjan in slovenska Cerkev sta del tega posebnega evropskega položaja. Dodatna posebnost je tradicionalni slovenski idejno-nazorski ekskluzivizem, ki se vleče še iz primarne diferenciacije na katolištvo in svobodomiselstvo in iz njune usodne zavozlanosti, ki jo opisuje *Janko Koss* v svoji Duhovni zgodovini Slovencev. Konflikt med njima je preživel 20. stoletje in se medtem že zdavnaj prenesel tudi na pravnopolitično raven.

*U normativnem redu se netolerantno rivalstvo še danes kaže v – tudi primerjalnopravno – nenavadnih omejitvah in ovirah za delovanje cerkva in drugih verskih skupnosti.*

*Toda ob tem je slovenski kristjan v polnosti udeležen tudi v omenjeni duhovni in kulturni krizi. Kako lahko Cerkev danes še velja za alternativni etični sistem, ki naj moderni družbi ponuja ustrezne alternative, se sprašuje Janez Juhant v tej številki. Kako je s sposobnostjo slovenske Cerkve biti prinašalka živega evangelija in odrešenja, ko pa je tako kot druge evropske cerkve priča eroziji aktivne pripadnosti in duhovnih poklicev. In mi, ki smo Cerkev, je vera za nas še vedno nova in preprosta kot hangarji aerodroma, kakršna je nepričakovano očarala Apollinaira? Odgovorov na ta vprašanja ni več mogoče iskati ne v zgodovini ne v zunanjih okoliščinah, ampak jih mora najti vsak pri sebi.*

*Iz starega sveta, v katerem je bila vera v Boga samoumevna, smo se znašli v svetu, v katerem je vera samo ena izmed možnosti in odločitev zanj morda težja od vseh. Slovenska Cerkev ostaja na poti. Pred nami je malo odgovorov, več vprašanj in vsak dan znova priložnost za odločitev. Kaj je tam, pred nami? Ne čaka nas morda zdaj drugi vek? In če je to, kaj naša je dolžnost? In kakšno žrtev smo mu dolžni dati? se sprašuje Brodski v Postanku v puščavi.*

Miha Movrin



Cecilija Erika Grbec: Sončna greda.

# Ob razlogih za ateizem

Odločitev za verovanje ali proti njemu je ena temeljnih človekovih odločitev. Ni vseeno, kako se odločimo, a, kot nas opozori že Pascal v svoji stavi<sup>1</sup>, odločiti se moramo. Tudi neodločitev je že odločitev. Od te odločitve je odvisen način, na katerega bomo preživeli svoje zemeljsko življenje, lahko pa da s tem določimo tudi svoje življenje v onostranstvu, v večnosti. S svojo odločitvijo pa ne vplivamo le na svoje življenje, pač pa nehoti še na življenje drugih ljudi, posebej svojih najbližjih.

Ob tem se zastavi vprašanje, kako naj se odločimo za eno ali drugo. Na osnovi česa? Na tej točki imamo dve glavni možnosti, dva možna načina človekovega spoznavanja resnice. Prvi je razodetje. Za verovanje se odločimo na osnovi vere, vere v razodetje. A pri tem gre lahko za očitno zmoto krožnega sklepanja, ki privede do fideizma. Druga možnost je odločiti se na osnovi razuma. Toda, bi se lahko vprašali, zakaj potem sploh še potrebujemo verovanje? Nekaj spoznati z razumom pomeni nekaj vedeti. Vedenje pa odstrani potrebo po verovanju. Torej se tudi druga možnost izkaže za neprimerno. In tu bi se bilo mogoče z razmislekom ustaviti. Pa vendar, ali ni neodgovorno odločiti se za tako pomembno življenjsko izbiro na osnovi česar koli drugega kot na osnovi tiste zmožnosti, ki človeka dviguje nad ostali svet - razuma? K delovanju v skladu z razumom, celostnim razumom, nas vabi tudi Cerkev.<sup>2</sup> Ob tem pa je potrebno poudariti, da ne gre za absolutni razum racionalizma in gnostičnih naukov, ki naj bi s svojo neomejeno močjo prodiral v biti in bistva stvari. Vloga razuma v verovanju je, da preuči teže razlogov za verovanje: verodostojnost prič, listin in Cerkve, ki ji je

bilo sporočilo zaupano. Uporaba razuma je hkrati obramba pred lahkovernostjo, posebej še lahkovernostjo različnih novodobnih gibanj, ki se jim v današnji družbi mnogi predajajo. In v tem smislu je pogoj za verovanje torej tudi razum.

“Ne ravnati skladno z razumom, je v nasprotju z bistvom Boga,”<sup>3</sup> nas opozori papež Benedikt XVI. Poleg vzgoje v mladosti je odločitev za to ali ono prepričanje, to ali ono vero prav stvar razuma. Zato je dobro poznati razloge za in proti, čeprav se za verovanje običajno ne odločimo (le) na osnovi razumskih argumentov. Se pa bolj pogosto kot to, da bi kdo začel verovati zaradi razumskega argumenta, zgodi, da kdo zaradi razumskega argumenta preneha verovati, kar kaže na samo naravo religioznih prepričanj, ki vključuje celega človeka. Zato je pomembno poznati najpogostejše argumente za ateizem, ob njih pa tudi njihove probleme, pomanjkljivosti in smeri možnih zavrnitev.

Večina ljudi se za verovanje v Boga ne odloči zgolj na osnovi objektivnih in logičnih argumentov za in proti teizmu ter primerjav med njimi. Večina jih veruje zaradi vzgoje, zaradi tega, ker verujejo tudi starši, prijatelji, zaradi družbe. Tudi če primerjamo delež verujočih in neverujočih, ki so sposobni podati razloge za svoja prepričanja, je delež neverujočih večji od verujočih. Zakaj je temu tako? Eden od razlogov je verjetno tudi v tem, da so verujoči v marsikateri kulturi še vedno v večini, zato se morajo neverujoči pogosto bolj potruditi za zagovarjanje svojih stališč, zaradi česar morajo hkrati misliti bolj neodvisno. Potrebno pa je priznati, da se danes, vsaj v zahodni, evropski kulturi, to razmerje že spreminja.

Vprašanje je, kdo mora pravzaprav komu dokazati, da ima prav. Na kom leži breme dokazovanja? Mora neverujoči podati razloge za svojo nevero ali mora verujoči podati razloge za svojo vero? Na kom je breme dokazovanja? Na ateistu ali teistu? Na tistem, ki trdi, da ne obstaja neko najvišje in prvo počelo, neki B(b)og. Ali na tistem, ki trdi, da neki B(b)og obstaja? Pravzaprav morata oba podati svoje razloge. Osebo je potrebno obravnavati kot nedolžno, dokler ji ni dokazana krivda (npr. na sodišču). To pa ne velja za ideje in prepričanja. Ta veljajo za neresnična, dokler ni dokazano nasprotno. Če temu ne bi bilo tako, bi zapadli v zmoto argumenta iz nevednosti.<sup>4</sup> Ateizem velja za neresničnega, dokler se ne dokaže nasprotno. Enako velja tudi za teizem: velja za neresničnega, dokler ni dokazano nasprotno.<sup>5</sup>

Pogoj za argumentiranje in razpravljanje o tej temi pa je priznanje nasprotne strani. Vsaka stran je namreč prepričana, da govori resnico. Vsaka stran želi ljudem pomagati, da bi se osvobodili nevednosti ali zmote ter spoznali in sprejeli resnico. In zato mora npr. ateist, ko želi ljudem pomagati, da bi našli resnico, najprej vzeti religiozno verovanje zares, in šele nato ga lahko poskuša ovreči. Sicer bi se kakršno koli zavračanje zdelo že v izhodišču nesmiselno absurdno početje.

Če Boga ni, če ima ateizem prav, potem so s tem na hitro rešeni mnogi problemi, s katerimi se ukvarja filozofija religije. Takoj bi odpadlo vprašanje možnosti obstoja zla ob hkratnem obstoju dobrega in vseмогоčnega Boga ter ostali problemi z nasprotujočimi si lastnostmi, ki jih pripisujemo Bogu. Sama filozofija religije bi s tem postala nepotrebna. Na področju proučevanja religije ne bi več potrebovali filozofije, pač pa bi zadoščali samo psihologija in sociologija, ki bi nam 'objektivno' in 'znanstveno' povedali, zakaj si ljudje ustvarjajo takšne iluzije, kot je religija.

O resničnosti obstoja Boga je razmišljal tudi sv. Tomaž Akvinski. V svoji Teološki sumi nam predstavi dva glavna argumenta proti obstoju Boga. V tretjem členu drugega vprašanja prvega dela Sume si zastavi vprašanje "Ali Bog je?".<sup>6</sup> Gre za znamenitih Tomaževih pet poti dokazovanja Boga, ki so še danes najbolj znani argumenti za obstoj Boga. Kot ob vsakem vprašanju tudi v tem primeru sv. Tomaž najprej predstavi pomisleke, torej argumente za stališče, da Boga ni. Tomaž najde zgolj dva pomisleka.<sup>7</sup> Prvi je, da obstoj vseмогоčnega in dobrega Boga ni skladen z obstojem zla v svetu. Drugi pomislek proti obstoju Boga pa je v tem, da slednji pravzaprav sploh ni nujna hipoteza, saj lahko stvari, katerih vzrok sicer pripisujemo Bogu, razložimo tudi drugače. Drugače rečeno: za svet, stvari, dogodke ipd., ki jih sicer verniki razlagamo s posegom Boga, je mogoče najti tudi drugačno razlago, ki ne potrebuje in ne vključuje Boga.

Tomaževo delitev argumentov proti obstoju Boga na dva tipa je mogoče uporabiti še danes. Prvi je tisti, ki neposredno trdi, da dokazuje, da Bog ne obstaja. Drugi pa tisti, ki ne dokazuje, da Bog ne obstaja, pač pa le trdi, da obstoj Boga ni niti nujen niti potreben; da je hipoteza o obstoju Boga nepotrebna hipoteza. Oglejmo si sedaj nekaj najpogostejših razlogov za ateizem, ki jih srečamo v zahodni filozofiji.

### Dvajset razlogov za ateizem<sup>8</sup>

1. Najmočnejši in najpopularnejši argument za ateizem izhaja iz dejstva obstoja zla v svetu. Ko teist trdi, da Bog obstaja, s tem ne misli, da obstaja neki bog, podoben Zevsu, ki je omejen v svoji dobroti in moči, pač pa Bog Svetega pisma, Bog Stvarnik vseh stvari, ki je neskončno dober in vseмогоčen. Izhajajoč iz predpostavke obstoja vseмогоčnega in dobrega Boga pa si ni mogoče misliti hkratnega obstoja njegovega nasprotja, to pome-

ni zla. Toda zlo obstaja. Vsi ga izkušamo vsak dan in na najrazličnejše načine. Torej dobri in vsemogočni Bog ne more obstajati.<sup>9</sup>

2. Drugi najpogostejši splošni argument za ateizem je, da je Bog nepotrebna hipoteza. Zato celo, če ni mogoče dokazati, da Bog ne obstaja, lahko prav vse razložimo tudi brez vključevanja Boga. Morda namreč res ne moremo dokazati, da ni Boga, toda prav tako ni mogoče dokazati, da Bog je, zato je verovati vanj nerazumno. Že William Ockham<sup>10</sup> nas je s svojim načelom britve podučil, da je v primeru več možnih razlag potrebno izbrati najenostavnejšo razlago, namesto da bi stvar komplicirali z več zapletenimi, celo neverjetnimi hipotezami, kot je npr. obstoj nekega najvišjega in popolnega bitja - Boga. Tako je vse v naravi mogoče razložiti z naravnimi silami, vse v človekovem življenju je mogoče razložiti s človekovim delovanjem, njegovim mišljenjem in voljo.

3. Prav na vse teistične argumente za obstoj Boga je mogoče odgovoriti in jih zavrniti.<sup>11</sup> Prav vsak od njih ima kakšno šibko točko. Tako kot pri vsakem zmotnem sklepanju in argumentiranju tudi argumenti za obstoj Boga bodisi vsebujejo dvoumen pojem, neresnično premiso ali pa zagrešijo zmotno v logičnem sklepanju. Zaradi možnosti ovržbe vseh argumentov za obstoj Boga je bolj smiselno sklepati na to, da Boga ni.

4. S predpostavko, da Bog ne obstaja, lahko ateist bolje razloži obstoj religioznega verovanja, kot pa teist razloži nevero v primeru predpostavke, da Bog obstaja. Če bi namreč dejansko obstajal takšen dobri Bog, zakaj potem ne bi vsi želeli verovati vanj? Zakaj bi v takšnem primeru človek zavrgel religijo, če ne zato, ker je odrasel in dozorel tudi v spoznanju resnice in nato vero ovrgel kot zmotno mladih dni? Religija je namreč zgolj pravljica, ki nas sicer lahko dela dobre, spoštljive, miroljubne ipd., a je še vedno le pravljica. Ateist ima zelo dobre razloge za to, da je re-

ligija zgolj prevara. Med drugimi nam jih je ponudil že Sigmund Freud. Freud razlaga, da je Bog naš oče, ki nam daje občutek varnosti. Zaradi tega občutka pa lažje živimo, naše življenje se zdi bolj znosno in smiselno. Religija je zato le prijetna in udobna prevara, ki deluje posebej pri krutem soočenju z resnico naše nemoči in smrti. Religija je iluzija za tiste, ki si ne upajo odrasti in se soočiti s krutim svetom. Religija je podobna alkoholu in drugim drogam. Teist pa ob predpostavki, da Bog obstaja, ne more razložiti, kako je nastala prevara nevere v mislih ateista, medtem ko, kot smo pravkar videli, lahko ateist z lahkoto pojasni, kako je nastala prevara obstoja Boga v mislih teista. Teistova razlaga neverovanja je običajno bodisi da je ateist neumen, aroganten, ali pa, da je hudoben. Toda zakaj bi kdorkoli želel zavrniti obstoj Boga, če je Bog resničen in človeku ponuja tolažbo, dobroto, mir in na koncu celo večno življenje?

5. Metoda znanosti je daleč najzanesljivejša metoda spoznavanja resnice, kar smo jih kadarkoli odkrili. Znanstveniki niso podobni filozofom, teologom ali politikom, ki o neki stvari lahko razpravljajo v nedogled. Znanstveniki so namreč odkrili metodo, kako se lotiti nekega problema in ga tudi rešiti. Religija (kot odnos z Bogom) pa preizkusa znanstvene metode ne prestane. Z uporabo znanstvene metode ni mogoče potrditi resničnosti religije nič bolj kot potrditi obstoj resničnega Božička. Torej je v skladu z znanstvenim razumom samo neverovanje. Sicer obstajata dve vrsti nevernikov: ateisti in agnostiki. Ateisti trdijo, da so prepričani, da Bog ne obstaja. Agnostiki pa trdijo, da ne vedo, ali obstaja ali ne, toda nobenega zadostnega razloga ni, ki bi zagotovil, da Bog obstaja.

6. Religija ni znanstvena, saj je ni mogoče niti verificirati niti falsificirati, niti dokazati niti ovreči, ker ni utemeljena na znanstve-

nih podatkih. Ne glede na to, kaj se zgodi, do kakšnih dogodkov pride, jih bo vernik vedno interpretiral religiozno. Če se zgodijo razne nesreče, jih je mogoče opravičiti z božjo pravičnostjo; če se nesreče končajo, je to božje usmiljenje. Nobeni podatki, noben eksperiment načeloma ne more ovreči religiozne vere. In to dejstvo naredi vero z logičnega in znanstvenega vidika nesmiselno. Na podoben način bi se lahko kdorkoli spomnil in trdil, da je novi 'Jezus', ki je prišel na svet. Če bi ga vprašali, zakaj ne dela čudežev, bi preprosto odgovoril, da tudi Jezus ni delal čudežev na ukaz. Če bi ga vprašali, zakaj ga ljudje ne sprejmejo in častijo, bi spet preprosto dogovoril, da tudi Jezusa niso sprejeli itd.

7. Ateisti se sklicujejo na zgodovinsko dejstvo, da znanost postopoma nadomešča religijo skozi celotno zgodovino človeštva, saj znanost lahko razloži vedno več in več, tudi to, kar smo še do nedavnega imeli za nekaj nadnaravnega, neposredno od Boga povzročene. Nekdaj smo bili prepričani, da grmenje in bliskanje povzroča neki bog, kot npr. Zevs, zdaj pa za to poznamo naravne vzroke. Več, ko imamo znanstvenih spoznanj, šibkejša je naša vera v čudeže, obstoj Boga in božje posredovanje.

8. Naslednji znanstveni argument se osredotoča na evolucijo. Ta je dokazala, da se je človeška vrsta razvila postopoma na osnovi naključnih sprememb in naravne selekcije. To pa nasprotuje religiozni veri v stvarjenje, ki trdi, da smo bili po čudežu ustvarjeni naenkrat na osnovi umnega Božjega načrta. Obe teoriji si nasprotujeta, obstajajo pa močna znanstvena podpora in dokazi za evolucijo, česar za stvarjenje nimamo.

9. Če teist argumentira za stvarjenje na osnovi opazovanja vidnega sveta, potem ateist lahko odgovori, da večina dokazov iz vidnega sveta kaže proti teizmu. Vesolje je polno naključij, nereda, krivičnosti in trpljenja. Kako je mogoče gledati ta svet in reči, da je to do-

kaz obstoja ljubečega in dobrohotnega Boga, ki je ustvaril človeka po svoji podobi? Zakaj ves ta krvavi boj za obstanek?

10. Vera v Boga gre običajno vzporedno z vero v nematerialno duhovno dušo, ki je neumrljiva. Zavračanje Boga pa gre običajno skupaj z zavračanjem duha ali duše. Zgodovinsko gledano lahko ugotovimo, da znanost, ko se je ukvarjala z duhom, ni delovala; ko pa je znanost postala materialistična, so njena spoznanja začela delovati; postala so praktično uporabna. Šele, ko smo prenehali iskati angele, ki naj bi povzročali premikanje nebesnih teles, smo lahko odkrili nebesno mehaniko in gravitacijo. Šele, ko smo prenehali z razmišljanjem o duši, smo se lahko naučili, kako opravljati operacije na možganih. Materializem očitno deluje.

11. Materializem deluje tudi na logičnem nivoju. Ne obstaja noben dogodek, ki naj bi bil duhoven in ki ga ni mogoče materialno razložiti. Možgani so računalnik. Če odstranite del možganov, ne morete računati. Če odstranite drugi del, ne morete sprejemati moralnih odločitev. Spet z odstranitvijo tretjega dela si odstranimo možnost za molitev in religiozno izkušnjo. Prav vse, kar naj bi obstajalo na duhovnem področju, je mogoče razložiti z nečim na materialnem področju.

12. V znanosti ne obstajajo logična protislovja, obstaja pa vse polno takšnih protislovij v religiji. V budizmu so mistiki npr. odkrili, da 'jaz' pravzaprav sploh ne obstaja. S tem je 'jaz' odkril, da on sam pravzaprav sploh ne obstaja. 'Jaz' je odkril svoj lastni neobstoj. Da pa bi sploh lahko karkoli odkrili in spoznali, je potrebno imeti resnično obstoječi 'jaz', resnično obstoječo zavest obstoja. V zahodnih religijah po drugi strani poznamo paradoksalne Božje lastnosti. Bog je popoln in vse, kar naredi, je popolno, kljub temu pa je ta isti Bog ustvaril zelo nepopoln svet. Bog je obenem pravičen, kar pomeni, da kaznuje grešnike, in usmiljen, kar pomeni,

da grešnikov ne kaznuje. V krščanstvu je Bog hkrati eden in so trije. Jezus je bil obenem Bog in človek. Neumrljiv in umrljiv. To pa je logično nemogoče.

13. Obstajajo tudi protislovja med različnimi religijami na svetu. In ker je nemogoče, da bi vse religije, ki si v nekem nauku nasprotujejo, imele prav, mora obstajati laž oziroma zmota prav v vsaki religiji ali pa je samo ena religija popolnoma resnična, vse ostale pa, ki ji nasprotujejo, so le zmotne človeške hipoteze. Če deset ljudi trdi, da so videli duha, pa se njihova pričevanja ne ujemajo, potem je še najverjetnejši zaključek, da duha v resnici sploh ni videl nihče, ali celo, da duh sploh ne obstaja.

14. Religija povzroča nasilje, saj je arogantna in fanatična. Religija povzroča škodo umu, saj ga zapre in vara s tem, da ga prepričuje, da ima resnično spoznanje, ko ga nima. Obenem dela škodo tudi drugim ljudem, saj če nekdo verjame, da poseduje absolutno resnico, z moraliziranjem nadleguje druge ljudi, ali gre celo do terorizma in s tem poskuša druge prisiliti v verovanje tega, za kar sam veruje, da je resnica. Religija močno zoži človekovo razmišljanje in delovanje: znotraj religije ni mogoče razmišljati drugače, kot uči določen religiozni nauk, sicer človeka označijo za heretika, prav tako pa ni dopustno drugačno obnašanje, kot zapoveduje določena religiozna moralna doktrina. Religija človeka ne osvobaja, pač pa zasušnjuje. Človek ni več svoboden v postavljanju lastnih vrednot.

15. Zamislite si, da teist uporabi psihološki tip argumenta in trdi, da je potrebno verovati v neko religijo zato, ker le-ta človeka naredi boljšega, svetnika. Prav gotovo nihče ne zanika, da je dobro biti dober. Ob tem pa mora ateist poudariti, da religija ne naredi dobrega človeka, pač pa zgolj hinavskega pobožnjakarja; religija ne naredi pravičnega (krepostnega) človeka, pač pa pravičnega po

merilih religije same. Religija obstaja zato, da na osnovi svojih lastnih meril dela svetnike iz grešnikov. Obenem religija sama dela grešnike. Zato je religija v nasprotju sama s sabo. Religija naj bi iz grešnikov delala svetnike, toda prav religija je tista, ki nas označi za grešnike. Ob tem pa je potrebno poudariti, da so svetniki zelo redki. Če bi neki izdelovalec avtomobilov izdelal devetindevetdeset odstotkov slabih avtomobilov in le en odstotek dobrih avtomobilov, ali bi od takšnega podjetja kupil avto? Zato je po lastnih merilih religije religija sama po sebi katastrofalno neuspešna pri svojem delu, saj le zelo malo ljudem uspe postati svetnik.

16. Religija ima izredno moč. Te moči pa ni uporabljala za dobro. Nedvomno je povzročila več škode kot koristi tako javno, v celoti in zgodovinsko gledano, kot tudi privatno in individualno. Prav religija je tista, ki je pripeljala do mnogih spopadov, terorizma in najbolj groznih vojn v naši zgodovini. Najgloblja sovraštva so prav religiozna. In če religija povzroči največ vojn in če vojne pripeljejo do najhujšega trpljenja in najštevilčnejših smrti ljudi, potem iz tega logično sledi, da religija najbolj prispeva k trpljenju ljudi.

17. Naslednja slaba posledica religije je, da v nas povzroča občutek krivde. Vse religije začnejo s tem, da nam povedo, da smo slabi, grešniki, potem pa nam ponudijo rešitev. To je hudičeva ponudba. Višji, ko je standard, v katerega verujem in mislim, da ga moram doseči, slabše mnenje o sebi bom imel. Religija nam ne daje le visokih idealov, pač pa tudi zakone, ki jih ni mogoče izpolniti. Ko pa nas religije končno naredijo nesrečne in obupane, nam ponudijo same sebe kot zdravilo za naše težave. Religija temelji na eni najstarejših obrti: marketingu, ki prek vzbujanja potreb prodaja svoj izdelek.

18. Naslednja posledica tega, da imamo nedosegljivo visoke ideale, je hinavščina. Ker



si ne moremo ali nočemo priznati, da smo dejansko tako slabi in ubogi, kot nas želi prepričati religija, se pretvarjamo, da smo dobri; pretvarjamo se in si lažemo, da kljub vsemu kar dobro stopamo po poti svetnikov, ki nam jih za zgled postavlja religija, saj bi sicer zelo hitro izgubili upanje. Zaradi religije torej lažemo sami sebi in drugim.

19. Še ena slaba psihološka posledica religije izhaja iz njene vere v življenje po smrti. To vodi v zavračanje tega sveta, v zavračanje veselja, užitek, lepote in možnosti, ki nam jih ponuja tostranstvo. Na ta način religija zatira vrednost tega življenja in tega sveta na račun naslednjega življenja in naslednjega sveta. Religija trdi, da je ta svet potapljavača se ladja. Rešilni čoln pa je – religija.

20. Iz religioznega zavračanja tega sveta izhaja tudi zavračanje in poniževanje telesa na račun duše. Toda večina naših užitek je povezanih prav s telesom. Religija nas prepričuje, da moramo telesne užitke dati na stran. Vse religije se borijo proti pohlepu in poželjivosti (z drugimi besedami denarju in spolnosti). In če bi religiozni verniki naenkrat zavrgli svojo vero in postali prepričani, da ni ne Boga ne nebes in ne pekla, si lahko zamislimo, kako bi se zaradi tega spremenila njihova življenja. Kako bi delovali brez nevarnosti občutka krivde in religioznega zatiranja? Kaj bi jih ustavilo? Le meč religije visi nad njimi in jim preperečuje, da bi uživali življenje.

### Ugovori

Vsi ugovori, vsi ti protargumenti, niso in ne želijo biti izčrpnimi dokazi za nepopolnost ali zmotnost zgoraj podanih argumentov za ateizem. Njihov namen je v odpiranju možnih smeri razmišljanja, ki nas lahko pripeljejo do bolj zadovoljivih odgovorov. Smisel teh argumentov pa spet ni v tem, da bi koga prepričali, da se moti ali ima prav, saj se tako pomembne življenjske odločitve ne dogajajo na ni-

voju golega hladnega razuma, pač pa, če uporabimo Pascalove besede, na nivoju srca. Razum se namreč lahko hitro odloči za neko stvar, a se pri tem lahko zmoti ali pa zboji, da se je zmotil. Zato je potrebno pridobiti srce. Gotovost prihaja iz srca (uvida).

**1. ugovor:** Zlo je nekaj pohujšljivega in nerazumljivega samo tedaj, če priznavamo Boga kot dobro in vsemogočno počelo vsega stvarstva. Brez Boga obstoj zla v svetu ni tako resen problem. Ob predpostavki obstoja Boga pa prav obstoj zla predstavlja prvi in glavni pomislek o obstoju Boga. Navede ga tudi sv. Tomaž Akvinski v svoji Teološki sumi. Je hkrati edini argument, ki neposredno trdi, da dokazuje, da Bog ne obstaja. Vsi ostali argumenti zgolj na takšen ali drugačen način iščejo luknje v posameznih argumentih za obstoj Boga ali pa Boga vzamejo kot nepotrebno hipotezo in vse stvari razlagajo brez Boga. Zaradi pomembnosti problema obstoja zla je krščanska tradicija izoblikovala več možnih rešitev problema. Omejili se bomo na kratko predstavitev štirih najpogostejših rešitev:

*A) Metafizično, fizično in moralno zlo:*

Da bi lahko nakazali možne odgovore na problem zla, je najprej potrebno natančneje opredeliti, kaj zlo sploh je ter kakšne vrste zla obstajajo. G. W. Leibniz (1646-1716) v svoji teodiceji, tj. v zagovoru Božje pravičnosti, opozori na tri vrste zla: na metafizično, fizično in moralno zlo. Ko se sprašujemo, zakaj Bog dopušča zlo, najprej opozori na nujnost obstoja metafizičnega zla. Metafizično zlo je v sami nepopolnosti vseh ustvarjenih stvari. Vse, kar je ustvarjeno, je namreč nujno nepopolno, relativno in končno. Vsem ustvarjenim stvarjem manjkajo popolnost, absolutnost in neskončnost. Vse, kar je ustvarjeno, najprej ni bilo, potem pa je začelo biti – vsemu manjka to, da bi že vedno bilo, zato lahko rečemo, da je metafizično zlo nujno zlo. Ni mogoče, da neka ustvarjena stvar ne bi bila podvržena metafizičnemu zlu. To pa

ne velja za fizično in moralno zlo, ki nista nujna, sta pa mogoča. Zato človek, kot podvržen metafizičnemu zlu (tj. nepopoln), lahko trpi (fizično zlo) in greši (moralno zlo). Bog, kot popoln, tega ne more. Zato lahko ugotovimo, da "če bi kdo hotel, da bi bilo zlo nemogoče, bi hotel, da bi tisto, kar ni Bog, bilo Bog; hotel bi nekaj protislovnega".<sup>12</sup>

Fizično zlo je zlo trpljenja, bolečine. Je zlo, ki ga pasivno trpimo, ki je proti naši volji in za katerega nismo neposredno odgovorni. Fizično zlo je deloma posledica nepopolnosti stvarstva (naravne katastrofe ipd.), deloma pa posredno lahko tudi sami prispevamo k njegovemu uresničenju. S tem pa pridemo že do zadnje vrste zla – moralnega zla.

V krščanstvu moralnemu zlu rečemo greh. To je zlo, za katerega smo tudi neposredno odgovorni. Je zlo, ki si ga svobodno želimo in ga svobodno tudi delamo. Ob tem se zastavi več možnih vprašanj, npr. katero zlo je hujše, fizično ali moralno, in pa, ali ne bi bilo bolje, da bi nas Bog ustvaril nesvobodne in zato ne bi mogli grešiti. Kot odgovor na prvo vprašanje se nam ponuja izkušnja mnogih svetnikov in drugih občudovanja vrednih moralnih ljudi, ki so bili pripravljene pretrpeti marsikatero fizično zlo (trpinčenje, zaničevanje, poškodbe ...), da bi se izognili moralnemu zlu. Mnogi raje umrejo, kot da bi storili nekaj nečastnega, nepoštenega, nemoralnega. Toda, zakaj imamo svobodno voljo? Leibniz trdi, da je Bog moral imeti razlog, da je ustvaril takšen in ne drugačen svet. In ker je Bog dober in popoln, je moral imeti dober razlog, da je ustvaril takšen svet, kot ga je. Leibniz celo trdi, da je Bog ustvaril najboljši možni svet. Zakaj naj bi takšen svet bil najboljši? Poglejmo si naslednji najpogostejši odgovor na problem obstoja zla – svobodno voljo.

### *B) Svobodna volja:*

Začnimo z znano trditvijo Immanuela Kanta (1724-1804), da je "svoboda brez dvo-

ma ratio essendi moralnega zakona, moralni zakon pa je ratio cognoscendi svobode".<sup>13</sup> Morala in svoboda gresta skupaj. Moralnost je sad dejstva, da smo svobodni, svoboda pa je razlog, da moralnost sploh je. Moralno dobro (kot tudi moralno zlo) ne more obstajati brez svobode. Svetost je mogoče doseči le s svobodno voljo. Svobodna volja je tista, ki omogoča odločitev za ali proti.

Brez svobode torej ne bi bilo zla, prav tako pa tudi dobrega ne. Brez svobode ne bi bilo človeka. Bistvo človeka, človekova bogopodobnost, je tudi v možnosti poznanja in svobodnega izbiranja med dobrim in zlim. O tem beremo že v prvih vrsticah Svetega pisma, ko kača prigovarja Evi rekoč, naj je sad z drevesa, saj "v resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in hudo" (1 Mz 3, 5). Nekakšna vzajemnost odnosa med dobrim in zlim pa je tudi osrednja misel naslednjega odgovora.

### *C) Bog dopušča zlo zaradi večjega dobrega:*

Lahko bi rekli, da zaseda zlo pomembno mesto znotraj krščanske odrešenjske zgodovine. Pomemben del na poti odrešenja predstavlja zlo. Pri tem pa ne gre samo za zlo kot nasprotje dobrega – odrešenja, pač pa zlo, ki ustvari pogoje za odrešenje samo. Poglejmo si velikonočno tridnevje. Velike noči (odrešenja, dobrega) ni brez velikega petka (zla, hudega). Krščanska tradicija govori celo o felix culpa, o srečni krivdi. Tudi sveti Peter je ob zatajitvi Jezusa moral do konca izkusiti (svoje lastno) zlo, da je bil pripravljen odpreti se dobremu. V tem smislu že nekatere cerkveni očetje (npr. sv. Irenej) govorijo o vzgojni moči trpljenja. Bog dopušča zlo nad posameznikom, da ga s tem posveti. Svetosti se namreč ne doseže naenkrat, pač pa postopoma – vera in dela se počasi preizkušajo in kalijo kakor v ognju.<sup>14</sup> Nenazadnje pa se prav na podlagi zla tudi dobro lahko močneje in jasneje zasveti. Brez izkušnje zla tudi ne bi

cenili dobrega, brez lakote ne bi znali ceniti sitosti, brez bolezní ne bi cenili zdravja ipd. Dobro je mogoče bolje prepoznati v kontrastnem razmerju z zlom; in ko se dogaja zlo, bolj goreče zahrepenimo po dobrem.

Č) *Zlo kot umanjkanje dobrega:*

Spet smo pri vprašanju, kaj je pravzaprav zlo. S tem so se soočili že antični filozofi, med njimi tudi Platon, od katerega spoznanja prevzame in s krščanstvom uskladi sv. Avguštín. Sv. Tomaž Akvinski o Avguštínovem delovanju zapiše takole: "Kadar koli je Avguštín, prežet s platonskim naukom, našel v platonskih spisih kar koli združljivega z vero, je to sprejel; in kar koli je bilo v nasprotju z vero, je dopolnil."<sup>15</sup>

Sv. Avguštínu se je problem zla zastavil z vso svojo silovitostjo. Ni bilo namreč lahko uskladiti hkratnega obstoja vsemogočnega in dobrega Boga z obstojem zla. Zato sv. Avguštín prevzame in dopolni platonski nauk, izhajajoč iz ontološko dobrega. Predstavi pa ga takole: "Če bi torej kaj izgubilo vse svoje dobro, bi bilo nič: dokler potemtakem biva, toliko časa je dobro. Iz tega sledi, da je, kar koli biva, dobro. Tisto zlo pa, ki sem spraševal, od kod bi utegnilo biti, ni neka bit, kajti če bi bilo bit, bi bilo dobro."<sup>16</sup> Kaj je potemtakem zlo? Zlo je zgolj umanjkanje dobrega. Zlo samo po sebi ni podstat – zlo lahko biva le z močjo in v moči dobrega, kot zajedala ali parazit na dobrem. Nemogoče je namreč, da bi obstajali dve popolni, a nasprotujoči si stvari. Če obstaja vsemogočni dobri Bog, potem zlo ne more obstajati. Zlo lahko obstaja le kot umanjkanje dobrega (tega, kar naj bi stvari bile) v ustvarjenih bitjih, torej bitjih, zaznamovanih z metafizičnim zlom. Vse, kar biva, je že zato, ker biva, dobro. Ontološko dobro. Saj je bolje biti kot ne biti. Biti v sebi vsebuje več možnosti, ne biti pa nobene. Tako je tudi virus sam na sebi dober. Slaba pa je bolezen, ki je dejansko zgolj umanjkanje zdravja. Zato bi lahko re-

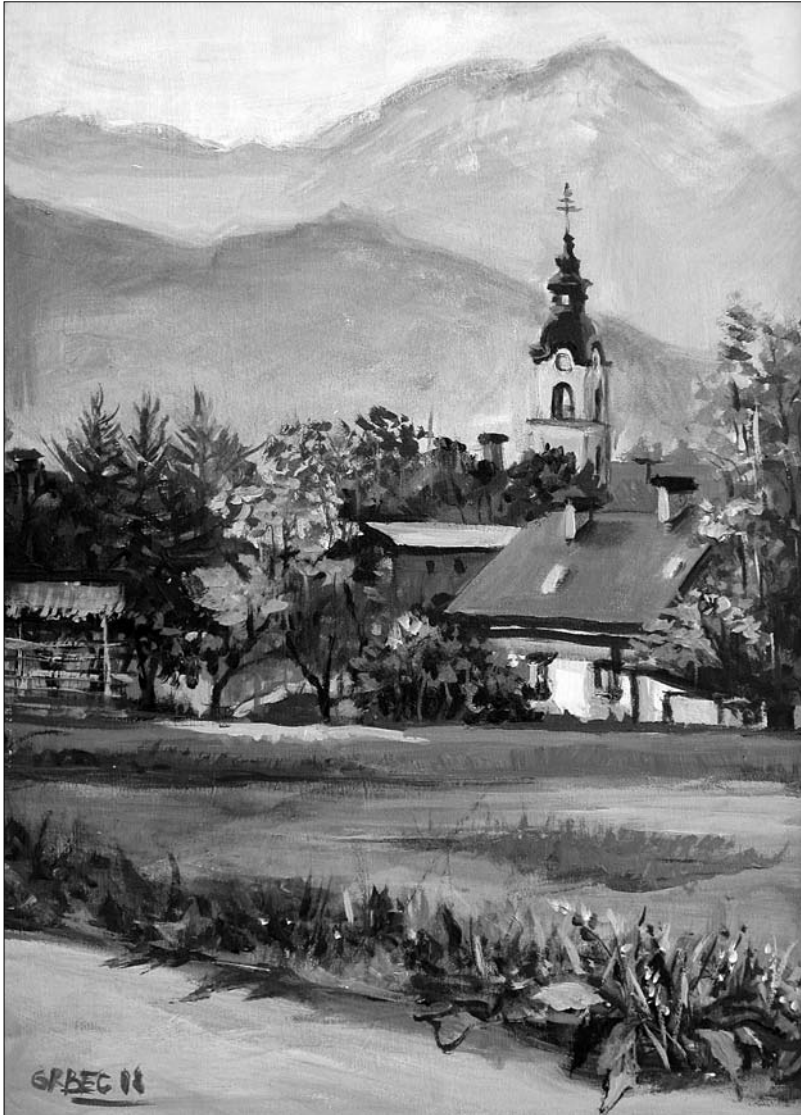
kli, da v ontološkem smislu zla ni, v moralnem pa je.

Sv. Avguštín se tukaj ne ustavi in se vpraša, ali je potemtakem zlo zgolj iluzija, prevara. Ali je zlo nekaj resničnega? Se bojimo resničnega zla ali zgolj videza zla? Njegov odgovor je takšen: "Bodisi da je zlo, ki se ga bojimo, resnično, ali pa je samo dejstvo, da se ga bojimo, zlo."<sup>17</sup>

Toda, čeprav zlo predstavlja glavni argument proti obstoju Boga in čeprav običajno slišimo "*Ker je zlo, Boga ni*", pa sv. Tomaž Akvinski na prvi pogled protislovno trdi, da "*ker je zlo, Bog je*".<sup>18</sup> Zakaj? Ker razloženo in upravičeno zlo ni več zlo,<sup>19</sup> saj je zlo zlo le, dokler ga zavračamo, dokler ga ne upravičimo in ne sprejmemo kot sredstvo za doseganje višjega dobrega (kar se zgodi v raznih dialektičnih sistemih, npr. pri Heglu ali Marxu). Ker torej zlo ni upravičljivo in ne razloženo, ker zlo ostaja zlo, običajno zavračamo obstoj Boga. Vendar pa: če bi zlo upravičili (torej bi zlo ne bilo več zlo), bi si s tem tudi izmaknili razlog, zaradi katerega smo zavrnilo vero v Boga. Vero v Boga smo namreč zavrnilo prav zaradi obstoja zla, ki pa prav zato mora ostati nerazložljivo, saj če bi ga razložili, zlo ne bi več bilo zlo, s tem pa ne bi bilo ničesar, kar bi nasprotovalo obstoju vsemogočnega in dobrega Boga. Iz tega sledi: "*Ker je zlo, Bog je.*"

2. ugovor: Če ni mogoče dokazati, da Bog je, potem iz tega še ne sledi sklep, da Boga ni. V primeru, da bi to vendarle zagovarjali, s tem zagrešimo zmoto argumenta iz nevednosti. Ob tem pa naj opozorimo tudi na to, da to zmoto zagrešimo tudi v primeru, če iz tega, da ni dokazano, da Bog ne obstaja, trdimo, da Bog obstaja. Iz nečesa, česar ne vemo, oziroma kar ni dokazano, ne moremo sklepati, da je tej nasprotna možnost resnična.

Drugi problem, ki ga izpostavi ta argument, je v apriornem privzemanju najenostavnejših rešitev. Vprašanje je, ali je naje-



Cecilija Erika Grbec: Begunje na Gorenjskem.

nostavnejša rešitev tudi najverjetnejša ali celo pravilna. Podoben argument zasledimo tudi v znani knjigi Richarda Dawkinsa *Bog kot zabloda*.<sup>20</sup> V njej Dawkins trdi, da je obstoj Boga le malo verjeten, in sicer zato, ker bi, če bi bitje z lastnostmi, ki jih pripisujemo Bogu, obstajalo, to moralo biti izredno kompleksno bitje. V skladu z Dawkinsovim razumevanjem evolucijske teorije in njegovim

naturalističnim pojmovanjem sveta pa je nekaj, kar je zelo kompleksno, tudi zelo malo verjetno. Na to Dawkinsovo hipotezo odgovarja Alvin Plantinga v svoji recenziji Dawkinsove knjige.<sup>21</sup> Plantinga odgovarja, da nimamo nobenega razloga, da bi morali verjeti, da je Bog kompleksen na način, ki nam ga hoče vsiliti Dawkins. Izkušnja mistikov govori namreč prav o nasprotnem – o eno-

sti, čeprav skrivnostnosti Boga. Toda tudi če predpostavimo, da Bog vendarle je kompleksen, še vedno nimamo dobrega razloga, da bi na osnovi materializma, iz katerega izhaja Dawkins, verjeli, da Bog dejansko mora biti takšen. Če vemo, da je obstoj tako kompleksnega bitja, ki naj bi bilo vsevedno – Boga –, tako malo verjeten, kako lahko na osnovi materializma obstaja bitje, ki to ve – ki ve, da je le malo verjetno, da tako kompleksno bitje obstaja?

Postavi se tudi vprašanje, ali je res vse v naravi mogoče razložiti z naravnimi vzroki, vse v človeku pa s človekovim delovanjem? Na prvi pogled se zdi, da smo na tem področju res povsem izrinili Boga, ki je sedaj postal povsem nepotrebna hipoteza. Bližanja in grmenja ne razlagamo več z božjo jezo, pač pa preprosto z naravnimi fizikalnimi zakonitostmi in procesi v ozračju. Toda, kaj omogoča te procese? Zakaj se ti procesi dogajajo tako in ne drugače? Zakaj je bilo vesolje že na začetku (ob predpostavki velikega poka) tako natančno nastavljeno, da je pripeljalo do takšne “fine uglašeniosti” naravnih zakonov,<sup>22</sup> ki je omogočala pogoje za nastanek človeka. Kaj pa je bilo pred velikim pokom? Ob tem pa naj še poudarimo, da pri nastanku človeka ne gre zgolj za spremembo oziroma razvoj v kvantiteti, pač pak za kvalitativni preskok.

**3. ugovor:** Vsaka zavrnitev posameznega argumenta za obstoj Boga (kozmolški, ontološki, teleološki, moralni...) zavrže le ta posamezni argument, ne pa Božjega obstoja. Pokaže le, da neki argument ni dober, ne dokaže pa, da Bog ne obstaja. Če bi izhajajoč iz tega, ker ni dokazano, da Bog obstaja, trdili, da Bog ne obstaja, bi spet zagrešili zмотo argumenta iz nevednosti.

Ob tem pa je potrebno tudi priznati in poudariti nujno omejenost in nepopolnost vsakršnega argumenta za obstoj Boga. Najprej bi se bilo potrebno vprašati, kako ali na kakšen

način bi morali dokazati obstoj Boga, da bi bil ta dokaz dovolj gotov za brezpogojno sprejetje. Če bi zahtevali sodobni ‘znanstveni’ dokaz, ki temelji na empirično merljivih in preverljivih podatkih, podprtih z računanjem, potem bi se s tem nedopustno omejili na predpostavko, da je Bog tosvetna stvarnost, bitje poleg drugih bitij. V kolikor pa bi zato, ker Boga z merjenjem in računanjem nismo uspeli dokazati, trdili, da Bog ne obstaja, bi s tem zagrešili metodološko napako. Če je Bog “drugače drugačen od tega sveta, kakor so drugačna druga od drugih bitja v tem svetu”, potem ta Božja drugačnost zahteva tudi drugačno metodo spoznavanja.

V kolikor pa bi vendarle prevzeli podobo Boga, ki je povsem dostopen našemu načinu spoznavanja, se znajdemo pred novimi problemi. Če bi na takšen način Boga lahko dokazali, to ne bi več bil Bog. Povsem dokazati Boga vključuje tudi spoznati Boga. Spoznati pomeni popredmetiti in obvladati – s svojim spoznanjem se dvigniti nad predmet spoznavanja. Paradoks pa je v tem, da takšen bog ne bi bil več Bog, pač pa bi se s tem na mesto Boga dvignili mi in prevzeli njegov položaj. Sv. Avguštin je ob tem modro pripomnil: “Če razumeš, potem to ni Bog.” Soren Kierkegaard (1813-1855) iz podobnega razloga zavrača vse argumente za obstoj Boga, saj pravi, da so vsi po vrsti lažni in zato kot taki predstavljajo žalitev Boga.

Še drugi problem se pojavi v primeru gotovega dokaza obstoja Boga. To je problem človekove svobodne volje. V primeru, da bi z ‘znanstveno gotovostjo’ spoznali, da Bog obstaja, človek ne bi bil več svoboden v paleti življenjskih odločitev, ki med drugim vsebujejo tudi tako osrednja vprašanja, kot je verovati ali ne verovati, delovati moralno ali nemoralno ipd. Osrednja zmožnost, ki človeka dela človeka, bi bila s tem močno okrnjena, s tem pa bi bilo okrnjeno tudi bistvo človeka kot človeka.

Blaise Pascal (1623-1662) se je dobro zavedal moči in omejenosti človeškega razuma, še posebej na področju religije in spoznavanja Boga, ki presega človeka. Zato poleg spoznavanja z razumom poudari tudi spoznavanje s srcem. Seveda pri tem ne gre za spoznavanje s človekovim fizičnim telesnim organom, ki poganja po telesu kri, pač pa srce predstavlja središče človeka in je kot tako simbol celostnega spoznanja človeka, ki presega goli preračunljivi razum in bi ga zato lahko bolj primerjali z uvidom. Pascal dobro ugotovi, da je mogoče za vsak razumski argument najti boljši ali slabši protiargument. To pa je tudi razlog, da sam razum na področju spoznavanja Boga ni prepričljiv. Zato lahko v skladu s Pascalom ugotovimo, da če hočeš koga o čem prepričati, mu nekaj dokazati, se nikar ne obračaj samo na njegov razum, ki bo morda tvoj dokaz najprej sprejel, vendar se bo lahko kmalu zbal, da se je zmotil. Zato skušaj za resnico pridobiti njegovo srce.<sup>23</sup>

4. ugovor: Takšen tip argumenta proti obstoju Boga je precej pogost in zelo vpliven. Podobne različice razlage religije in obstoja Boga, kot jo najdemo pri že omenjenem Sigmundu Freudu, najdemo tudi pri Ludwigu Feuerbachu (1804-1872), ki trdi, da je teologija pravzaprav pokvarjena antropologija; da je človeštvo pravzaprav bog<sup>24</sup>, in Karlu Marxu, ki trdi, da je religija zgolj opij ljudstva; religija je zdravilo, ki blaži bolečino ljudstva. Zato je cilj Marxove filozofije odstraniti bolečino ljudstva (izkoriščanje delavcev s strani kapitalistov), s čimer bodo izginili pogoji za nastanek religije, s tem pa bo izginila tudi religija sama. Vsi takšni argumenti imajo pomembno pomanjkljivost. Zagrešijo namreč zmoto krožnega sklepanja. Njihovo izhodišče, njihovo predpostavka je namreč prav tista, ki naj bi jo šele poskušali dokazati: da religija, da Bog ni resničen. S tem pa to, kar želijo šele dokazati, že predpostavljajo za resnično in nato iščejo razloge za potrditev svo-

jega vnaprejšnjega prepričanja, svojih predsodkov. Gre za sociološke funkcionalistične redukcije religije, ki bistvo religije zvedejo na neko funkcijo, neko vlogo s ciljem doseganja praktičnih posledic. Religija ni nič več kot nekakšen 'mašilec lukenj' v življenju ljudi in družbi nasploh.

Ob tem argumentu za ateizem pa se postavi še pomembnejše in bolj temeljno vprašanje, namreč zakaj naj bi ljudje ne želeli verovati v dobrega, ljubečega Boga? Ali ne deluje v nasprotju z razumom tisti človek, ki zavrača takšnega Boga? Na to bomo podali dva odgovora. Prvi se tiče problema podobe Boga. Če imajo ljudje podobo Boga kot najvišjega sodnika ali celo tirana, ki človeku omejuje svobodo in ga kaznuje za vsak prestop, potem je povsem razumljivo, da človek takšne podobe Boga ne sprejme.<sup>25</sup> Zato se je v razsvetljenstvu človeka poskušalo 'osvoboditi' od Boga. Podobne poglede na Boga in izvor religije pa najdemo že prej, npr. v antični Grčiji. Sofist Kritija tako trdi, da "zvit in moder mož iznašel božji strah je za zemljane, da grešnik bi se bal, čeprav na skrivnem počel bi zlo, govoril ali mislil! Tako uvedel vero je v bogove."<sup>26</sup> To se povsem sklada z današnjim zgoraj omenjenim pogledom.

Drugi odgovor lahko iščemo v samih značilnostih človeške narave. Ob tem se vrnimo na začetek, k svetopisemski zgodbi o izvornem grehu, podobne zgodbe pa najdemo tudi v drugih religijah in mitologijah.<sup>27</sup> V Stari zavezi tako beremo o obljudi, ki jo kača poda ženi. Če bo žena storila tako, kot ji predlaga kača, bosta z možem postala "kakor Bog" (1 Mz 3,5). Biti kakor Bog, biti več kot sem, preseči samega sebe, postati nadčlovek (Nietzsche) ... Vse to so ideje, ki človeku še kako prijajo. Glavna ovira pri urenitvi le-teh pa je – Bog. Dokler Bog obstaja, človek ni popolni gospodar, in le v primeru, če Boga ni, lahko človek zasede nje-

govo mesto. S tem postane tudi jasno, zakaj bi si človek ne želel sprejeti dobrega Boga.

V sklopu možnega odgovora na pričujoči argument za ateizem, ki trdi, da ateisti lahko poda boljše razloge za nevero kot teisti za verovanje, pa je smiselno opozoriti tudi na Pascalovo stavo. Izhodišče je situacija, v kateri se razum ne more odločiti med vero v Boga ali nevero, med teizmom ali ateizmom. V takšni situaciji Pascal predlaga primerjanje posledic odločitve za eno ali drugo možnost – odločimo se za tisto možnost, ki obeta boljše posledice. Ob tem velja opozoriti na to, da Pascalova stava ni pomembna zato, ker bi govorila o veri, pač pa prav zato, ker *ne* govori o veri. Odločiti se moramo, saj tretje možnosti ni, zato bo razumen človek izbral najobetavnejšo možnost. Ob dveh možnih izbirah, ki jih imamo na voljo, se nam ponujajo štiri možnosti: (1) Bog obstaja in verujem vanj, (2) Bog obstaja in ne verujem vanj, (3) Bog ne obstaja, a verujem, da obstaja, (4) Bog ne obstaja in verujem, da ne obstaja. Pri tem si želimo pridobiti dve stvari: resnico in srečo. Resnico pridobimo v dveh primerih: (1) in (4), izgubimo pa v (2) in (3). Pri tem imamo 50 % možnosti, da zadenemo. Če pa si poleg resnice želimo tudi srečo, obstaja dober razlog, da stavimo na vero v obstoj Boga, saj je to edina možnost, ki nam obljublja večno srečo. Tudi v primeru, da se ob stavi na obstoj Boga zmotimo, da torej dejansko Bog ne obstaja, s tem ne moremo ničesar izgubiti, kar pa ne velja v primeru stave na to, da Bog ne obstaja. Ob takšni odločitvi tudi v primeru, da se pravilno odločimo, ničesar ne pridobimo, lahko pa veliko izgubimo v primeru, da se odločimo proti Bogu, a Bog v resnici obstaja. Zato Pascal modro zaključi z naslednjo mislijo: "Veliko bolj bi se bal, da se motim in da bi prišel do tega, da je krščanska vera resnična, kakor da se motim, ko jo imam za resnično."<sup>28</sup>

5. ugovor: Ta argument izpostavi problem, s katerim se danes ne soočajo le religije, pač pa vse humanistične znanosti, še več, lahko bi rekli, da kar celotna sodobna etika in morala. Gre za problem novoveške redukcije oziroma zožanja znanstvenega razuma na empirično merjenje in računanje. Empirija in matematika odslej določata, kaj je resnično, še več, kaj sploh lahko obstaja in česa preprosto ni. Kar je mogoče tako ali drugače izmeriti ali vsaj spraviti v razne enačbe in formule, obstaja, drugega pač ni. Če to prenesemo na vprašanje resničnosti religije, lahko ugotovimo, da ker religije in Boga ni mogoče meriti niti ne izračunati, to preprosto ne obstaja. Toda, kar s tem dokažemo, ni, da Bog ne obstaja, pač pa pokažemo le, da niti religija niti Bog nista ne empirična in ne matematična - nista v dometu znanstvene metode. Paradoks, do katerega bi prišli, če bi Boga lahko 'znanstveno' spoznali, bi nam kazal na to, da to ni pravi bog, saj bi se mi, omejena in nepopolna bitja, povzdignili nad popolnega in neskončnega Boga, ki bi s tem postal naš predmet proučevanja.<sup>29</sup>

Ob tem pa bi bilo potrebno opozoriti vsaj še na dve stvari: (1) na posledice absolutizacije takšnega pojmovanja razuma na celotno sfero človekovega življenja in (2) na notranjo protislovnost zahteve po takšni absolutizaciji znanstvenega razuma.

(1) Absolutizacija razuma, omejenega na empirično merjenje in računanje, ima za posledico nezmožnost odgovarjanja na temeljna vprašanja človeka in družbe. Človeška vprašanja po tem 'od kod' in 'kam', vprašanja etike, morale in smisla na sploh, ne morejo imeti mesta v okviru skupnega 'znanstvenega' razuma in morajo biti zato odrinjena v subjektivnost in poljubnost.<sup>30</sup> Sodobni moralni relativizem je eden od pokazateljev takšnega stanja.

(2) Notranja protislovnost zahteve po absolutizaciji znanstvene metode spoznavanja

pa se kaže v tem, da tudi ta zahteva sama ni plod znanstvenega spoznanja, ni utemeljena na empiričnem merjenju in računanju, pač pa gre v najboljšem primeru za (slabo) filozofsko trditev. Zelo znan primer takšnega protislovja zagreši David Hume v svojem znamenem delu Raziskovanje človeškega razuma. Tam piše: "Če vzamemo v roke kakšno knjigo, npr. o teologiji ali o šolski metafiziki, se moramo vprašati: Ali vsebuje abstraktno sklepanje o količini ali številu? Ne. Ali vsebuje izkustveno sklepanje, ki zadeva dejstvo in obstoj? Ne. Vrzite jo v ogenj, saj so v njej sami sofizmi in prevare."<sup>31</sup> Če se namreč vprašamo, ali je ta trditev sama utemeljena na abstraktnem sklepanju o količini ali številu in ali morda temelji na izkustvenem sklepanju, moramo vedno znova odgovoriti z 'ne'. Zato bi skladno s Humom lahko tudi za to trditev zahtevali: Vrzite jo v ogenj, saj so v njej sami sofizmi in prevare.<sup>32</sup>

6. ugovor: Karl Popper (1902-1994) je trdil, da je temeljna lastnost katerekoli znanstvene teorije to, da mora biti ovrgljiva. To ne pomeni, da je teorija napačna, pomeni pa, da jo je mogoče preverjati. Da je torej mogoče odkriti, da je napačna. Zato neovrgljive teorije po Popperju sploh niso znanstvene teorije, pač pa gre za psevdoznanost. Popper trdi, da je npr. Freudova psihoanalitična teorija primer psevdoznanosti, podobno pa velja tudi za Marxovo teorijo zgodovine.<sup>33</sup> Enako bi lahko trdili tudi za religijo in religiozna prepričanja. Tu pa je potrebno poudariti, da religiozni nauki niso in tudi nočejo biti znanstveni v pomenu, kot je bil predstavljen v odgovoru na prejšnji argument. Religija se tiče celega človeka in celotnega njegovega življenja in ne le tistih dimenzij človeka in življenja, ki jih je mogoče tako ali drugače meriti. Ni vse, kar je, znanstveno, merljivo. Zato tudi resnice religioznih naukov ni mogoče preverjati z ozko metodo naravoslovnih in družboslovnih znanosti, pač pa je bližje me-

todi humanističnih znanosti. Te znanosti ne merijo in ne računajo, upoštevajo pa razmislek o človekovem življenju in delovanju, izkušnje in tradicijo – skratka vse, kar se v teku časa izkaže kot resnično. In v tem je tudi pomen resnice, kot so jo razumeli antični Grki. Zanje je resnica neskritost, tisto, kar se ne spreminja (gr. *aletheia*).

Če pa bi vendarle vztrajali pri tem, da Bog ne obstaja, ker ga ni mogoče znanstveno dokazati, bi s tem zagrešili že zgoraj večkrat omenjeno zmoto argumenta iz nevednosti.

7. ugovor: Poleg že zgoraj razvitih odgovorov glede same metode znanstvenih spoznanj in s tem povezane omejitve v nujenju možnih odgovorov, ki so vedno vezani na meje metode same, je ob tem argumentu vredno omeniti, da nam izkušnja sodobne znanosti pogosto govori prav o nasprotnem. Argument namreč trdi, da z razvojem znanosti odpravljamo nevednost in s tem potrebo po čudenju in priznanju Boga. A prav sodobna znanost ugotavlja, da več ko ve, bolj se čudi, saj ve tudi to, da več ko ve, več stvari ostaja neodkritih. Izkušnja znanstvenih spoznanj nam govori, da odgovor na eno vprašanje odpre vrsto drugih, prej neznanih vprašanj. Od posameznega znanstvenika pa je odvisno, ali se bo spopadel tudi z novimi vprašanji ali pa bo, nasprotno, samozadostno obtičal pri dogovoru na prvo vprašanje, ne da bi do konca raziskal njegovo utemeljitev.

8. ugovor: Razprave o vprašanju evolucije se danes pogosto zvedejo na zmoto tako imenovane borbe proti slamnatemu možu. Za takšno zmoto v argumentiranju je značilno, da se nasprotnik bori proti tezi, ki je druga stran sploh ne zagovarja. To pa se pogosto dogaja tudi v primeru razprav med teorijo evolucije in stvarjenja. Res je, da nekatere, predvsem protestantske fundamentalistične cerkve zagovarjajo dobesedno branje Svetega pisma, kjer piše, da je Bog ustvaril svet v šestih dneh, a zmernejše razlage (med katere lah-



ko uvrstimo tudi katoliško stališče) zagovarjajo simbolično branje Božje besede. Pomemben je smisel, in ta nam v primeru stvarjenja govori o postopnosti nastanka vesolja vse do zadnje stopnje – nastanka človeka. Ob vprašanju evolucije se zastavi tudi pomembno vprašanje smotrnosti oziroma načrtovanosti razvoja. Ateistični naturalizem izhaja iz prepričanja, da je evolucija posledica naključnih sprememb. Torej smo tudi ljudje z vsemi svojimi kognitivnimi sposobnostmi spoznavanja posledica naključnih sprememb. Toda če so naše sposobnosti spoznavanja posledica naključnih sprememb, obenem pa trdimo, da smo sposobni spoznati resnico, ki je, da smo namreč tudi sami posledica naključnih sprememb, nimamo nobenega razloga, da bi verjeli, da je to naše spoznanje resnično. Pravzaprav s tem pristanemo v protislovju, ko trdimo, da smo posledica naključja, in to naključje je sposobno spoznati resnico, ki je, da smo stvar naključja. S tem, kot ugotovi tudi Alvin Plantinga,<sup>34</sup> ateistični naturalizem sam sebi izpodnese izhodišče, na osnovi katerega želi trditi, da je spoznal resnico o svetu. Nobenega razloga ni, da bi mu verjeli, obstaja pa odličen razlog, da ga zavrnamo, posebej še, v kolikor še zaupamo v možnost spoznanja resnice.<sup>35</sup>

**9. ugovor:** Ta argument se dotika problema obstoja zla v svetu (glej prvi argument), dotika pa se tudi vprašanja človeške narave in težnje po 'postati kakor Bog' (glej četrti argument). Poleg tega pa se je na osnovi novejših spoznanj mogoče vprašati, ali je boj za obstanek res glavna gonilna sila sveta, kot trdi na Darwinu osnovani sociobiologizem. Zadnje nevrobiološke raziskave namreč kažejo, da razvoj ni osnovan na boju, pač pa na sodelovanju.<sup>36</sup> Ljudje smo družbena bitja in glavno motivacijo za razvoj dobimo od sočloveka. Argument pa se neposredno dotika tudi tako imenovanega teleološkega argumenta za obstoj Boga<sup>37</sup> (iz. gr. telos = smo-

ter, cilj), ki trdi, da lahko na obstoj Boga sklepamo iz opazovanja urejenosti v naravi in k cilju usmerjenih naravnih procesov. Osnovan je na Aristotelovem nauku o štirih vzrokih<sup>38</sup>, predvsem na smotrnem vzroku, ki pa ga, ker je sodobnim znanstvenim metodam nedostopen, pogosto zanemarjamo. William Paley (1743-1805) nam argument predstavi s prispodobno ure.<sup>39</sup> Zamislite si, da hodite po polju in pridete do ure, ki leži na tleh. Če jo pobere in preučite, lahko vidite njeno notranjo zapletenost in kompleksnost, ki povzroča natančno gibanje njenih delov. Iz tega bi lahko sklepali, da je ura narejena z nekim namenom. Do takšnega sklepa bi lahko prišli celo, če še nikdar ne bi videli ure in ne bi vedeli, za kaj se ura sploh uporablja. Na osnovi urejenosti in smotrnosti dogodkov v naravi pa lahko po analogiji sklepamo na obstoj vrhovnega urejevalca – Boga. S tem izključimo utemeljenost narave na naključju. Reči, da se je nekaj zgodilo 'po naključju', pomeni, da se ni zgodilo tako, kot smo predvidevali. Predvidevanje pa ni mogoče brez urejenosti. Če odstranimo urejenost in začnemo govoriti le o naključju kot edinem izvoru, potem s tem odstranimo edino podlago, ki nam je omogočala, da o naključju sploh lahko smiselno govorimo.<sup>40</sup> Če bi vse utemeljevali na naključnih spremembah, bi si s tem tudi izmaknili možnost govora o kakršnekoli napredku. Naključje se kaže v spremembah, ki pa niso ciljno usmerjene, medtem ko govor o napredku predpostavlja usmerjenost razvoja, na osnovi katerega šele lahko govorimo o boljšem glede na predhodno stanje.

**10. ugovor:** Materializem očitno deluje na nivoju materije, snovi in energije. Na nematerialno, duhovno področje pa metoda empiričnih znanosti ne more.<sup>41</sup> To pa je področje Boga in religije. To vprašanje odpira široko in še vedno zelo aktualno razpravo o odnosu med dušo in telesom. Smo ljudje le telesna (materialna) bitja ali pa imamo tudi

dušo? Kaj sploh je oziroma naj bi bila duša? V grobem bi jo lahko omejili na našo zavest. V tej zavesti pa izkušamo posebna stanja, ki so nedostopna v primeru omejitve na materialno razsežnost. Takšne so na primer naše misli, naš spomin. Nihče ne more natančno ugotoviti, kaj imamo v svojih mislih. Električni živčni impulzi namreč niso enaki vsebini naših misli. Takšna so tudi naša občutja. Takšne so sočasno razne podobe, npr. zelena barva. Natančno materialistično gledano je zunaj nas ni. Ustvarjamo jo sami v svoji zavesti. Naša zavest je očitno nekaj drugega od naše materije, našega telesa. Telo je deljivo na dele, kar pa ne velja za naše misli, občutke, saj ti ne obstajajo v prostoru in nimajo prostorske razsežnosti. Očitno pa je, da sta duša in telo na neki način povezana, saj naše mišljenje vpliva na fizično delovanje. Prav način te povezave pa je še danes eden od problemov dualizma.

II. ugovor: Dejstvo je, da sta telo in duša povezana, da možgani vplivajo na delovanje duše oziroma zavesti. Kot smo pokazali v odgovoru na deseti argument, pa je potrebno razlikovati med možganskimi električnimi impulzi in mislijo. Električne impulze, ki prihajajo iz očesa ob gledanju zelene pokrajine, lahko v možganih natančno merim, a slike zelene pokrajine v možganih ni mogoče odkriti kljub še tako natančnemu merjenju. Ne gre namreč za problem natančnosti merjenja, pač pa za drugačno vrsto stvari, ki je pač zunaj obstoječe metode merjenja. Zanimive argumente najdemo tudi v pričevanjih o obsmrtnih doživetjih ljudi. V teh primerih naj bi telesna razsežnost človeka prenehala z življenjem, a ljudje kljub dokazani klinični smrti še vedno poročajo o zavesti svojega lastnega obstoja. Ob tem se seveda postavi vprašanje, kdo ali kaj sem jaz, oseba? Kaj je pogoj moje identitete? Je to telo, ki se sicer spreminja tudi v teku življenja (od rojstva do starosti), ali kaj drugega. Kenneth

Ring je v svoji raziskavi<sup>42</sup> opravil intervjuje s prek sto osebami z obsmrtnimi izkušnjami. Vsi poročajo o tem, da so se zavedali tudi še potem, ko so umrli in se ločili od telesa. Govorijo tudi o podobnih zaporednih stopnjah, ki so sledile smrti: (1) občutek miru in ugodja, (2) ločitev od telesa, (3) vstop v temen prostor ali tunel, (4) opaziti zelo svetlo in lepo svetlobo, (5) vstopiti v čudovit svet, ki naj bi bil izvor svetlobe.

12. ugovor: Res obstaja cela vrsta protislovij, ki so posledica pripisovanja človeški lastnosti Bogu. Tako bi se tudi lahko vprašali, ali Bog lahko naredi okrogel kvadrat. Ali Bog lahko ustvari samega sebe, je Bog svoj samovzrok (causa sui)? Ali Bog lahko uniči samega sebe? Če na ta in druga vprašanja odgovorimo z ne, potem Bog ni popoln, ni vsemo-gočen. Toda, vprašati se je potrebno, ali to da Bog ne dela (in ne more delati) zla in logičnih protislovnosti, znak pomanjkanja popolnosti ali pa je prav to izraz popolnosti? Že v antiki so spoznali probleme, s katerimi se soočamo v primeru govorjenja o Bogu. Ker je Bog drugače drugačen in ker njegova drugačnost vsebuje tudi razsežnosti, nedojemljive našemu razumu, so se razvili trije glavni tipi govora o Bogu: pozitivni, negativni in analogični. Problem pa nastopi, če se omejimo le na pozitivni govor o Bogu, ki trdi, da je o Bogu mogoče adekvatno govoriti z besedami in pojmi, ki jih uporabljamo, ko opisujemo tosvetne stvari. Bogu tako pripisujemo tudi človeške lastnosti, kot so pravičnost, usmiljenje, zvestobo, ljubezen. Posledica takšnega govora pa se kaže v antropomorfizmu – Boga postavimo na raven ljudi in tega sveta, le da je večji, popolnejši, boljši ... Skrajna posledica takšnega govora je tudi panteizem: narava je bog in bog je narava. Zato se izkaže za mnogo primernejši analogični ali celo negativni govor o Bogu, ki Bogu priznavata drugačnost, obenem pa se zavedata, da je prav ta drugačnost vzrok, zaradi

česar Boga ni mogoče v polnosti adekvatno spoznati. Sv. Tomaž Akvinski ob tem zapiše: "Višek človeškega spoznanja o Bogu je v tem, da vidi, da Boga ne pozna, kolikor dožene, da tisto nekaj, kar je Bog, presega vse tisto, kar o njem doumemo."

**13. ugovor:** S krščanskega vidika obstaja na ta argument zelo preprost odgovor: Argument drži. In krščanstvo je tisto, ki ima prav. A lahko naredimo tudi korak naprej in s precejšnjo posplošitvijo priznamo, da se mnoge religije razlikujejo le v finesah. To sploh velja za tri velike monoteistične religije, judovstvo, krščanstvo in islam. Nena zadnje vse tri izhajajo iz istih svetih spisov. A podobnosti je mogoče najti tudi drugod. Za primer vzemimo moralo, ki jo učijo. Tu naletimo na tako imenovano 'zlato pravilo'. Tega v takšni ali drugačni obliki najdemo v krščanstvu, judovstvu, islamu, hinduizmu, budizmu, konfucianizmu, taoizmu in drugih manj znanih religijah.

**14. ugovor:** Štirinajsti argument za ateizem goji fideistično razumevanje religije. Fideizem poudarja vero in samo vero. Za razum v religiji ni prostora. Vsaka religija pa, ki se zapre pred razumom in poudarja samo vero, postane sekta. Zapre se v geto in postane ezoterična. Sklicuje se sama nase. Takšna religija izgubi stik z družbo, kulturo, politiko, moralo in zato tudi ne more več odgovarjati na vprašanja in probleme, s katerimi se sooča sodobni človek. Toda takšno pojmovanje religije je bolj značilno za novodobna gibanja (new age) in ne za glavne tokove velikih religij knjige, kot so judovstvo, krščanstvo in islam.<sup>43</sup> Te religije zaobjamejo celega človeka in celotno njegovo delovanje – zasebno in javno. Ni mogoče biti kristjan samo v zavetju domače hiše ali v nedeljo pri sveti maši. Če bi se v zasebnosti še bilo mogoče sklicevati zgolj na vero, pa to v javnosti ne gre – tam je nujna uporaba razuma, ki je pogoj možnosti komunikacije

med posamezniki in družbo. Tako je tudi pogoj posredovanja in sprejetja vere pogovor ter molitev in ne nasilje. Do vere pripelje svobodna odločitev, ali pa to ni vera. Papež Benedikt XVI. je v svojem govoru v Regensburgu leta 2006 poudaril prav to, ko je navajal pogovor med bizantinskim cesarjem Manucom II. in nekim izobraženim Perzijcem okoli leta 1391: "Vera je sad duše, ne telesa. Kdor torej hoče koga pripeljati k veri, potrebuje sposobnost dobrega govorjenja in pravilno mišljenje, ne pa nasilja in grožnje..."<sup>44</sup>

Argument vsebuje tudi implicitno premiso, da zagovarjanje objektivne resnice v religijah vodi k nasilju. To pa nasprotuje strpnosti in toleranci, ki danes veljata za najpomembnejši vrednosti v multikulturni in multireligiozni družbi. Toda prepričanje v obstoj objektivnih vrednot ne vključuje nestrpnosti. Pravzaprav lahko zagovornik objektivnih vrednot vrednoto strpnosti in zlo nestrpnosti vzame bolj resno kot subjektivist. Če so vse vrednote nekaj subjektivnega, potem je subjektivna tudi vrednota strpnosti. Če pa subjektivist prezira vrednote drugih kultur in religij ter vztraja pri svojem, potem je subjektivist nestrpen, saj drugim vsiljuje svoj subjektivizem. Ob tem se postavi tudi vprašanje človekove (ne)svobode pri postavljanju lastnih vrednot. Toda človek ne more postavljati svojih lastnih novih vrednot nič bolj kot narediti novo število ali novo barvo. Vsi, ki domnevno 'delajo nove vrednote', bodisi le ponovno odkrivajo stare, pozabljene vrednote ali pa ustvarjajo nova grozodejstva, kot v primeru raznih revolucij.<sup>45</sup>

**15. ugovor:** Dejansko religija postavlja visoka (moralna) merila, zahtevne 'zakone', a prav z merili je mogoče presojeti in ločiti boljše od slabšega. Brez meril tega ni mogoče storiti. Zato je tudi jasno, zakaj je z uporabo religioznih meril mogoče koga označiti za grešnika, drugega pa za svetnika. Kjer ni meril, ni razlik. Kjer je zakon, je mo-

goč tudi prekršek. Mogoča pa je tudi izpolnitev zakona. Ali bo prišlo do enega ali drugega, je odvisno od človekove svobodne volje. Religija človeku svetuje, a mu glede odločitev pusti svobodo prav zato, ker ceni, spoštuje človeka. O (ne)uspešnosti religije pri njenem delu pa ni mogoče presojati izhajajoč iz opazovanja tega sveta. Nihče, ki ga je Cerkev razglasila za svetnika, ne živi več na tem svetu. Kaj se dogaja na onem svetu in koliko je teh, ki dosežejo nebesa (kar je svetost), pa ni mogoče z gotovostjo trditi. Velja pa poudariti, da Cerkev nikogar ni postavila v pekel, medtem ko je mnoge postavila na oltar.

**16. ugovor:** Religija ima izredno moč. Religiozen človek ni vernik samo nekaj ur na teden, pač pa ves čas, vse dni. Zato je toliko bolj pomembno, kakšna je religija in kako si to religijo ljudje razlagajo. Tu pridemo predvsem do problema religioznega fideizma, ki smo ga kratko obravnavali v odgovoru na štirinajsti argument. V takšnih situacijah se zato pogosto zgodi, da nekateri izkoriščajo religijo za svoje interese. Ne pobija religija, pobijajo ljudje.

**17. ugovor:** Krščanstvo ceni človeka kot dobrega, a ranjenega. Človek je zaznamovan z izvirnim grehom. Kot pravi sv. Pavel: "Ne delam namreč tega, kar hočem, pač pa počenjam to, kar sovražim." (Rim 7, 15.) To izkušnjo si delimo vsi ljudje. To je naša resnica. In na to resnico opozarja tudi religija. Izhaja namreč iz prepričanja, da nas bo "resnica osvobodila" (prim. Jn 8, 32). Že Sokrat je dobro vedel, da je začetek vsakršnega učenja in spoznavanja spoznanje in priznanje svojega dejanskega stanja. Dokler človek ne spozna in ne prizna, da ne ve ali da se moti, toliko časa ni pripravljen na učenje, na spoznanje resnice. To je bistvo sokratske majevtike, katere izhodišče je Sokrat strnil v znano misel "Vem, da nič ne vem". Od tod se začena pot učenja, spoznavanja resnice, začetek pristnega življenja.

**18. ugovor:** Hinavščina je vedno mogoča, kot je ob postavljenih merilih vedno mogoč greh. A bistvo religioznega življenja ni v hinavščini niti ne v grehu, pač pa v tem, da se temu poskušamo zavestno izogibati. Kot je bilo poudarjeno v odgovoru na prejšnji argument, je ena osrednjih zahtev religije ta, da živimo življenje v skladu z resnico. Le tako se lahko nadejamo doseči ideal svetosti. Zahteva po resnici pa odpravlja hinavščino. Med sredstvi, ki jih svetuje religija, da bi človeka pripeljala do spoznanja in priznanja lastne resnice, pa je tudi zakrament sprave.

**19. ugovor:** Gre pravzaprav za povzetek kritike, ki jo je na religijo naslovil Friedrich Nietzsche (1844-1900). Po njegovem mnenju je religija, z njo pa celotna metafizična filozofija od Platona naprej, kriva za zavračanje tega fizičnega, telesnega sveta na račun idealnega onostranstva. S praznimi obljubami o sreči, ki nas čaka v onostranstvu, odvrta pozornost in skrb za ta svet. Ker je ta svet le prehod, solzna dolina na poti v onstransko večno srečo, tukaj živimo mnogo slabše, kot bi lahko živeli. S poudarjanjem Boga, morale in nebes osmišljujemo tosvetno trpljenje in nesmisel. Toda Nietzsche ne poda nobene realne rešitve. Govoriti o pričakovanju nadčloveka in večnem vračanju enakega je premalo. Se pa sam močno zaveda težavnosti položaja po 'smrti Boga', saj smo s tem izgubili vse koordinate. "Ali je še sploh kakšen zgoraj in kakšen spodaj? Ali ne tavamo kot skozi kakšen neskončen nič? Ali nam ne veje nasproti dih praznega prostora? Ali ni postalo hladneje? Ali ne prihaja stalno noč in čedalje več noči?"<sup>46</sup> Prav zato lahko poudarimo, da izkušnja kaže, da prav religija daje smisel tudi v tem svetu. Tosvetno življenje naredi srečnejše, znosnejše, bolj smiselno. Ta svet je lep, dober, vesel. Religija nas varuje pred padcem v nihilistično nesmiselnost.

**20. ugovor:** V krščanstvu gre na neki način za združitev judovskega razodetja in grškega

mišljenja, logosa.<sup>47</sup> Čeprav zato krščanstva ni mogoče ločiti od grške filozofske misli, pa se vedno znova postavi vprašanje, do kakšne mere dopuščati vpliv grške filozofije na krščanstvo. V primeru odnosa med telesom in dušo je posebej pomemben vpliv platonizma. Ta namreč ostro loči dušo in telo, pri čemer ima duša večjo vrednost, saj je neumrljiva ter predstavlja samo bistvo človeka. V skrajni formulaciji naj bi bilo telo le ječa duše. Sveti Avguštín velja za tistega, ki je v največji meri 'pokristjanil' Platona. Zato sv. Tomaž Akvinski zapiše: "Kadar koli je Avguštín, prežet s platonskim naukom, našel v platonskih spisih kar koli združljivega z vero, je to sprejel; in kar koli je bilo v nasprotju z vero, je dopolnil." A zdi se, da je v zgodovini krščanstva dejansko vedno bil večji poudarek na duši kot na telesu. To pa je neskladno z dejanskim naukom krščanstva, ki med drugim oznanja utelešenje Boga - Jezusa Kristusa -, prav tako pa tudi vstajenje teles poslednji dan. Tega se je dobro zavedal papež Janez Pavel II., ki je veliko prispeval k rehabilitaciji telesa v krščanstvu.<sup>48</sup>

Drugo vprašanje, ki ga odpira dvajseti argument, se tiče vpliva religije na življenje ljudi. Je religija res le tista, ki omejuje človekovo svobodo in s sklicevanjem na višje avtoritete, npr. Boga, izvaja vlado nad ljudstvom? S tem smo se soočili že v odgovoru na četrty argument, ko smo omenili sofista Kritijo, ki trdi, da so bogovi le iznajdba prebrisanega moža. Ker bogovi vidijo vse, tudi to, kar ostaja drugim ljudem prikrito, je s tem zagotovljen stalen nadzor nad življenjem ljudi.

Tretje vprašanje, ki ga odpira ta argument, pa je vprašanje raznolikosti ugodja oziroma užitek. Že antični filozofi, nato pa tudi npr. John Stuart Mill (1806-1873), ločijo različne vrste užitka. V nasprotju s hedonisti, ki gledajo le na količino užitka, poudarja Mill kvaliteto užitka. Čeprav bi nam neprestano uživanje dobre hrane prineslo veliko količino

užitka, se kvaliteta takšnega užitka ne more primerjati z užitki ob raznih kulturnih dejavnostih. Zato je bolje biti nesrečen človek kot pa srečen prašič. Delitev užitkov na bolj in manj kvalitetne pa je tudi v središču dotičnega argumenta proti religiji. Užitki, ki naj bi jih religija prepovedovala, vsi po vrsti spadajo med nižje užitke, medtem ko religija poudarja višje kulturne, duhovne užitke - užitke, dostopne le človeku.

### Sklep

Vsi argumenti za ateizem kažejo na neke 'luknje', na nepopolnosti v religiji, v razodetju Boga, zaradi česar je mogoče podvomiti v njegov obstoj. Prav tako pa tudi vsi argumenti za Boga kažejo na 'luknje', na nesamozadostnost veselja in vseh bitij, kar kaže na nujnost obstoja Boga. Postavi se vprašanje, ali je to smiselno. Je logično, da ni vse logično; je razumno, da ni vse razumsko? Kierkegaard odgovarja: "Če se Bog v polnosti razkrije ljubljenu - človeku, bo človek umrl, ker je nasprotje med človekom in Bogom preveliko, da bi človek gledal Boga in ostal živ, če pa se Bog ne razkrije, tvega smrt ljubezni svojega ljubljenega - človeka." Prav ta vmesna situacija se zato kaže kot najrazumnejša, saj ohranja človekovo svobodo in dostojanstvo.

Čeprav je religija za človeka sama na sebi bodisi najpomembnejša resnica bodisi najhujša zmeta ali laž, v nezmožnosti odločitve za ali proti velja pretehtati razloge, kot nam jih je podal Blaise Pascal v svoji stavi. Zanimive praktične razloge pa najdemo tudi v knjigi z naslovom *Ateistov zagovor religije: Zakaj je za človeštvo boljše z religijo kot brez nje*.<sup>49</sup> V njej ateist Bruce Sheiman razmišlja o pozitivnih vidikih religije, ki, po njegovem prepričanju, prevladajo nad negativnimi. Prepričan je, da religija prispeva h kombinaciji psiholoških, čustvenih, moralno družbenih, eksistencialnih in celo telesno zdravstvenih

koristi, česar ne more nadomestiti nobena druga institucija. Čeprav obstajajo v zgodovini religije črne pike, nam vsakodnevna dobra dela milijard religioznih ljudi dokazujejo, kaj je prava religija. Med drugim religija prispeva k osmišljanju življenja, česar napredek v znanstveni resnici, ki nam ponuja le podatke in znanje, ne daje. Ljudje potrebujemo višjo resnico smisla in smotra. Druga vrednost religije je v prispevku k moralnosti, ki gre onkraj sistema nagrada/kaznovanje. Vsem religijam je skupna vera v dobro. Tretji prispevek, posebej lasten krščanstvu, je poudarek na dostojanstvu človeka, ki izhaja iz človekove bogopodobnosti. Vsi ljudje smo božji otroci, vsi si zaslužimo posebno spoštovanje, kar vsakodnevno vodi v brezštevne primere žrtvovanja, skrbi in usmiljenja do soljudi. Izhajajoč iz socioloških študij v teh krepostih religiozni ljudje prednačijo pred nereligioznimi. Nenazadnje pa, kot poudari Sheiman, je v zahodnem svetu religija bistveno prispevala k napredku, tako na področju demokracije in svobode kot tudi na področju znanosti in tehnike.

1. Glej: Pascal, B., *Misli*, 233. Celje 1999, str. 101-104.
2. Prim. okrožnico *Vera in razum* papeža Janeza Pavla II., Ljubljana 1999.
3. Papež Benedikt XVI., *Vera, razum in univerza. Spomini in premisleki*. V: *Communio*, 2006, št. 3, str. 197.
4. Argument iz nevednosti ima lahko dve obliki: 1) Ni dokazano, da je stavek A resničen, torej je stavek A neresničen. In 2) Ni dokazano, da je stavek A neresničen, torej je stavek A resničen.
5. Ob tem velja opozoriti na to, da 'dokazati' ne pomeni 'izračunati' ali 'izmeriti'. Ne zadošča zoženo znanstveno pojmovanje razuma, pač pa celostno, ki vključuje tudi razmislek o moralnih in religioznih vprašanjih ter o smislu življenja ipd. Nenazadnje, kot nas opozori tudi Pascal, ima srce svoje razloge, ki jih okrnjeni znanstveni razum ne more doumeti (prim. Pascal, *Misli* 277).
6. Akvinski, T., *Summa theologiae* (STh) I, q. 2, a. 3.
7. "Zdi se, da Boga ni. 1) Če bo namreč eno od nasprotij neskončno, bo drugo popolnoma uničeno.

*A to umevamo v besedi Bog, ker predstavlja neko neskončno dobro. Če bi torej Bog bil, bi ne našli nobenega zla. Zlo pa najdemo na svetu. Torej Boga ni. 2) Kar lahko izpolni malo počel, tega ne stori več počel. A zdi se, da lahko vse, kar se pojavlja na svetu, izpolnijo druga počela, če podamo trditev, da Boga ni, kajti počelo naravnega je narava, počelo prej omenjenega pa je človeški razum ali volja.*

*Torej ni nujna trditev, da Bog je."* (STh I, q.2, a.3. Slo. prev. v: Akvinski, T., *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999, str. 338-341.)

8. Argumenti za ateizem so povzeti in dopolnjeni po: Kreeft, P., *Philosophy of religion*. Drugo predavanje. Predavanje je dostopno na: [www.modernscholar.com](http://www.modernscholar.com) (15. 11. 2009).
9. Za širšo predstavitev z mogočimi rešitvami problema zla glej npr.: Kreeft, P., *Problem zla*. V: Tretji dan 7-8, 2008, str. 21-37.
10. Srednjeveški angleški frančiškanski filozof, živel od 1287 do 1347.
11. Glej npr. argumente proti argumentom za obstoj Boga v: Kreeft, P., *Dvajset argumentov za obstoj Boga*. V: Tretji dan 3/4, 2008, str. 88-102 in Tretji dan 5/6, 2008, str. 85-99.
12. de Finance, J., *Existence et Liberte*, Lyon 1955, str. 273. Povzeto po: Stres, A., *Človek in njegov Bog*. Celje 1994, str. 403.
13. Kant, I., *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana 2003.
14. Ob tem pa je vredno opozoriti na omejenost takšne razlage dopuščanja zla, saj očitno obstajajo tudi primeri, ko doživeto zlo človeka ne 'posveti', pač pa uniči. Takšen primer je trpljenje nedolžnih otrok. Kruta dejanja v zgodnjih otroških letih človeka pogosto zaznamujejo za vse življenje.
15. Akvinski, T., *STh* I, 84, 5.
16. Avguštin, *Izpovedi*, VII, 12. Celje 2003, str. 136.
17. Povzeto po: Kreeft, P., *Problem zla*. N. d., str. 29.
18. Akvinski, T., *Summa contra gentiles* III, 71.
19. Prim. tudi Avguštin, *O svobodni izbiri*, 16, 46. Ljubljana 2003, str. 122.
20. Prim. Dawkins, R., *Bog kot zabloda* (3. poglavje: Zakaj skoraj gotovo ni Boga). Ljubljana 2007.
21. Alvin Plantinga, *The Dawkins Confusion*. V: Books & Culture, februar 2007. <http://www.christianity.today.com/bc/2007/002/1.21.html> (15.11.2009).
22. O tem razpravljaja tako imenovano antropično načelo. Prim. John Polkinghorne, *Antropično načelo in znanstveno-teološke razprave*. Cambridge 2009. <http://www.st-edmunds.cam.ac.uk/faraday/Papers.php> (15. 11. 2009).
23. Prim. Pascal, B., *Misli* (4. poglavje: O izhodiščih verovanja). Celje, 1999.
24. Prim. Feuerbach, L., *Bistvo krščanstva*. Ljubljana 1982. (Prvič izdana leta 1841).

25. Postavlja pa to dejstvo vprašanje predvsem verujočim, kakšno podobo Boga posredujejo svetu.
26. Kritija, V.: Sovre, A., *Predsokratiki*, Ljubljana 1988, str. 187.
27. Prim. A. Sovre, *Predsokratiki*, n. d., str. 10.
28. Pascal, *Misli* 241.
29. Glej tudi odgovor na tretji argument.
30. Prim. Papež Benedikt XVI., *Vera, razum in univerza. Spomini in premisleki*. V: *Communio*, 2006, 3, str. 201.
31. Hume, D., *Raziskovanje človeškega razuma*, Ljubljana 1974, str. 207.
32. Prim. P. Kreeft, *Socratic Logic, 3rd. ed.*, Indiana 2008, str. 78.
33. Okasha, S., *Filozofija znanosti: zelo kratek uvod*. Ljubljana 2008, str. 21-22.
34. Prim. Alvin Plantinga, *The Dawkins Confusion*. V: *Books & Culture*, februar 2007, <http://www.christianity.today.com/bc/2007/002/1.21.html> (15. II. 2009).
35. Glej tudi: Mohler, A., *Novodobni ateizem*. V: Tretji dan, 1-2, 2009.
36. Prim. Bauer, J., *Princip človeškosti: zakaj smo po naravi nagnjeni k sodelovanju?* Ljubljana 2008.
37. Prim. Kreeft, P., Tacelli, R., *Dvajset argumentov za obstoj Boga*. N. d.
38. Ti štirje vzroki so: oblikovni, snovni, gibalni in smotrni.
39. Paley, W., *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of nature*. London 1802. Povzeto po: Zagzebski, L. T., *Philosophy of religion. An historical introduction*. Oxford 2007, str. 32-33.
40. O problemu utemeljevanja na osnovi naključja smo govorili v odgovoru na osmi argument.
41. Glej tudi odgovor na peti argument.
42. Ring, K., *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-death Experience*. New York 1980. V: Zagzebski, L.T., n. d., str. 184-185.
43. Ob tem pa velja poudariti, da tudi te religije niso imune na fideizem. V vseh obdobjih so se znotraj religij pojavljali tudi skrajni fideistični tokovi, poznani tudi kot fundamentalizmi, ki so izključevali razum, ter nato v imenu vere izvajali tudi nerazumna dejanja, npr. terorizem. Katoliška cerkev na to ni pristala. Zadnji uradni dokument, ki poudarja nujnost sodelovanja vere in razuma, je okrožnica 'Vera in razum' papeža Janeza Pavla II., izdana leta 1998.
44. Benedikt XVI. *Vera, razum in univerza*. N. d., str. 197.
45. Prim. Kreeft, P., *Skepticizem, subjektivizem in objektivna resnica*, v: Tretji dan, 5-6, 2009, str. 14-15, kjer je mogoče najti več argumentov proti religioznemu in moralnemu subjektivizmu.
46. Nietzsche, F., *Vesela znanost*. Ljubljana 2005.
47. Prim. Benedikt XVI., *Vera, razum in univerza*. N. d., str. 198 sl.
48. Prim. West, C., *Teologija telesa za začetnike*. Ljubljana 2008.
49. Sheiman, B., *An Atheist Defends Religion: Why Humanity is Better Off with Religion Than Without It*, New York 2009. Za kratko predstavitev knjige glej: <http://www.zenit.org/article-27550?l=english> (15. II. 2009).

# Postavljanje ločil v sporočilo življenja

## Gramatikalno-filozofska vaja v iskanju smisla<sup>1</sup>

### Vprašanje in iskanje

Pred kratkim so enemu izmed naju in intervjuju postavili vprašanje, kaj je najpomembnejše dejstvo o življenju, ki se ga je bil naučil. Neposredni odgovor se je glasil: "Življenje je niz stavkov. Najti moramo čas, da vanj postavimo prava ločila, da bi lahko prebrali njegovo sporočilo. V nasprotnem primeru postane življenje stavek obsodbe."<sup>2</sup> Dodal je, da te pripombe najbrž ne bomo vzeli za dejstvo, a da obstaja nešteto primerov, ki predstavljajo zadostni dokaz za njeno veljavnost.

Na začetku se lahko komu zazdi, da je takšna trditev zgolj igra besed; filozofija, ki jo formulira, vsekakor ni imuna na to kritiko. Poleg tega mnogim ljudem gotovo ne bi zvenela prepričljivo. Iz različnih razlogov se jim zdi življenje brez smisla; poskus dokazovati nasprotno je jalov. Takšne reakcije so brez dvoma razumljive.

Kljub temu se nam zdi, da našo pripombo utemeljuje nekaj, kar je globoko zakoreninjeno v našo naravo človeških bitij. V tej ali oni obliki nas naš človeški položaj vznemirja in nas vodi k temu, da želimo ali celo iščemo smiselnost. Če je to opazanje res pravilno, potem lahko željo v tem kontekstu preneseemo na vprašanje, ali življenje navsezadnje le ni stavek obsodbe nad nami. Na žalost ga nekateri zares tako doživljajo. V odgovoru iz intervjuja v nasprotju s tem zatrjujemo, da lahko sporočilo življenja primerjamo z nizom stavkov.<sup>3</sup> Da ga lahko pravilno beremo – če se obrnemo na slovnico – potrebujemo pra-

vilna ločila. Moramo tako rekoč pravilno postaviti ločila vanj, da nam njegov smisel postane jasnejši.

To je izjava, ki jo moramo seveda nadalje razviti, kar nameravamo tu storiti. Poleg tega je v tej trditvi predpostavka, namreč da življenje vsebuje dano sporočilo in da ljudje nosimo odgovornost, da se potrudimo in si vzamemo čas za odkritje ločilnih momentov / *punctuating moments* /, ki nam bodo olajšali naše iskanje smiselnosti. Tudi to predpostavko bo potrebno nadalje osvetliti.

### Iskanje smisla

Iskanje smisla v življenju nas vodi v različne smeri. Za nekatere priskrbi pravi kontekst religija. Odgovori, ki jih učijo različne religiozne tradicije, jim omogočajo ceniti njihov sedanjí položaj in cilj pred njimi. Zelo dobro je to – četudi v nekoliko drugačnem okviru – izrazil sv. Avguštin v svoji slavni izjavi, da so naša srca nemirna, dokler ne počijejo v Bogu. Vendar je za vse večje število ljudi sprejemljivejša pot tista, ki jo rišejo psihologija, humanistične vede, pa tudi naravoslovne znanosti. To težnjo lahko vidimo v popularnosti teh disciplin, ki se pogosto kažejo kot alternativa ali celo kot antiteza religiji. Drugi najdejo večje zadovoljstvo in s tem neki smisel v bolj neposrednih in otipljivih rezultatih svoje želje po boljšem življenju, ko iščejo bogastvo, zdravje in slavo. To ni nič novega; toda s tem, ko dežele postajajo vse bolj razvite in sofisticirane, se zdi,



da se vse večje število ljudi obrača v to smer. Kljub tem na videz nepovezanim potem iskanja vseeno obstaja vsaj ena stična točka; namreč ta, da vsi *iščemo* odgovor. Dejansko tudi za bolj negativno stališče tistih, ki zavračajo vsako smiselnost življenja<sup>4</sup> ali poskus, da bi jo odkrili, lahko rečemo, da je tudi samo neke vrste odgovor – in iz njega sledi določena usmeritev.

### Filozofska pot

Če privzamemo trditev, da smo vsi, ne glede na to, kakšen položaj zavzemamo v življenju, na različnih stopnjah vključeni v to iskanje, kaj lahko tedaj k našemu razumevanju človeškega položaja in prizadevanja prispeva filozofija? Kakšno pot nam odpira? Mar ni filozofska pot prej privilegij maloštevilnih? Zakaj torej v tem iskanju iti po njej?

Stoletja nazaj je isti položaj komentiral grški filozof Aristotel. V *Nikomahovi etiki* postavlja vprašanje, kaj je to, k čemur teži vsak človek (smoter življenja, kot to imenuje). Definira ga kot 'dobro', ne v etičnem, ampak bolj v biološkem ali psihološkem pomenu, ker za osnovo vzame svoja opažanja o splošnem delovanju resničnosti. Ko se obrača bolj specifično k človeku, Aristotel na eni strani opazuje, da vsi ljudje težijo k skupnemu dobremu, kar ga vodi k trditvi, da obstaja soglasje o univerzalnosti človeškega iskanja sreče, *evdajmonije*, na drugi strani pa, da se ljudje ne strinjajo o tem, kaj je zanje oblika sreče, ki jo hočejo. Aristotel navaja bogastvo, slavo, užitek in vrlino kot cilje, ki si jih nekateri ljudje postavljajo, in jih kritizira kot neustrezne – zanj so prej dobrine kot dobro – ter dokazuje, da je vsaka od njih v resnici prej sredstvo kot končni cilj ali namen, ki bi ga ljudje želeli zaradi njega samega. Njegovo stališče ga vodi k oceni, da je *evdajmonija* poln razvoj človeške racionalnosti: kontemplacija, ne v verskem pomenu, ampak mišljenje zaradi mišljenja.

Aristotelov odgovor na vprašanje, ki si ga postavlja, bi težko dosegel veliko soglasja – pravzaprav bi ga nekateri imeli za precej ciničnega. Vseeno je pokazal – in to je razlog, da se nanj na tej točki sklicujemo – da ima iskanje samo trdnjše temelje, ker je univerzalno, razlog za to pa je po njegovih besedah v tem, kakšna bitja smo. Iskanje sreče je zakoreninjeno v naši človeškosti. Koristno je, da se na to spomnimo, ko pozornost usmerjamo na iskanje smisla v življenju.

Vsekakor povezava med iskanjem smisla v življenju in željo po dokončni sreči ne obstaja le v tem, da oboje izhaja iz naše človeške narave. Možno je pokazati, da je doseči ali celo prepoznati smiselnost življenja lahko tako poživljajoče, da ima za posledico več kot le prehodno zadovoljstvo. Lahko bi tudi trdili, da je pridobitev sreče mogoča le takrat, ko ne le dosežemo popolno zadovoljstvo, ampak tudi doumemo njegov polni pomen. Dodati moramo še, da zato smiselnosti ne bi smeli razlagati v omejenem intelektualnem oziru. Čeprav je razlika med *evdajmonijo* in smiselnostjo verjetno manj odločilna, bi bilo vseeno koristno izpostaviti, da smiselnost ne vključuje samo videti pomen v *življenju*, ampak tudi videti pomen *življenja*. Je več kot ovrednotenje tega, kar nam življenje ponuja; osredotočena je na to, da ima pomen.

Filozofijo – pot, ki jo tu zasledujemo – se je dolgo povezovalo z zasledovanjem modrosti in iskanjem resnice. Ker predpostavlja dolgotrajno in sistematično dejavnost, se je izoblikovala predstava, da se lahko samo maloštevilni zares ukvarjajo z njo. Nekateri filozofi, vključno s Platonom in Aristotelom, so sami ohranjali to napačno predstavo. Platon z bogato podobo filozofskega prizadevanja zatrjuje, da se le peščica duš uspe dvigniti iz temne votline na svetlobo. Aristotel na svoji strani vztraja, da filozofiranje vključuje prosti čas in je zato možno le za tiste, ki si ga lahko privoščijo. V tem položaju je zatekanje

k filozofiji navsezadnje le stežka v pomoč pri našem iskanju smisla, ki naj bi bilo splošno.

Ob tem, ko priznavamo, da je filozofija, kot jo razumejo Platon, Aristotel in drugi filozofi, zares specifična zadeva maloštevilnih, vloga, ki jo prevzame peščica, in naloga, ki jo opravljajo samo naravno nadarjeni ali pravilno izučeni, sta zasledovanje modrosti in iskanje resnice vendarle vse prej kot omejena na te posameznike ali skupine. Sta človeški dejavnosti in pri tem ni pomembno, ali ju poimenujemo filozofija ali z drugim imenom. Znanja in veščine, ki jih daje filozofsko izobraževanje, lahko olajšajo to prizadevanje, a ga ne začenjajo, in modrost ali resnica nista dosegljivi samo v filozofiji, razumljeni na ta specifični način.

Ljubezen do modrosti je dejansko ukoreninjena v naši skupni človeškosti. Na ta ali oni način smo vsi ljudje vpleteni v filozofsko mišljenje, četudi na različnih stopnjah. Mnogo vprašanj, ki jih pretresa in nadalje razvija akademska filozofija, izvira pravzaprav iz vsakdanjih skrbi; in mnogo filozofskih odkritij, tudi če se včasih zdijo za lase privlečena, lahko izboljša vsakdanje življenje.<sup>5</sup> Težnja po zasledovanju temeljnih vprašanj o življenju in resničnosti ni niti posebna pravica niti privilegij tistih, ki so se profesionalno posvetili tej nalogi, in filozofija ni omejena na akademsko raziskovanje tistih, ki se želijo poglobiti v temeljna vprašanja in odgovore, ki so jih podali pretekli in sedanji izvajalci te discipline. Strogo filozofske diskusije, kot se dogajajo na konferencah ali se o njih piše v publikacijah, imajo svoje mesto in pomen, a ne bi smele omejiti našega razumevanja narave in rabe filozofskega mišljenja.

Da razjasnimo to točko, bi morda morali narediti razliko med študijem filozofije in aktom filozofiranja. V resnici je prej kot sama filozofija akt filozofiranja v tej ali oni obliki to, česar se lotevamo vsi ljudje. Toda isti akt vodi k študiju filozofije in je njegov te-

melj. Njegova bolj formalna in strukturirana oblika – kar zadeva študente in učitelje filozofije – je to, kar imamo včasih za “filozofijo”. Odveč je reči, da je to bistven razvoj, ker se mora zasledovanje postavljenih vprašanj in danih odgovorov izvrševati na posebni ravni, za kar imajo razkošje ali prosti čas le maloštevilni. Poleg tega imamo lahko korist od branja del tistih, ki so akt filozofiranja izvrševali globlje in v veliki meri. A to bolj akademsko in formalno prizadevanje vseeno ne bi smelo prezreti osnove filozofskega mišljenja samega.

V našem iskanju smiselnosti življenja je filozofija torej lahko v pomoč, ker moramo željo po smislu zasledovati intenzivneje in celoviteje, če nočemo biti zadovoljni z zgolj površinskimi odgovori. Filozofi res pojmujejo in prakticirajo filozofijo različno – to lahko povzroči veliko zmede – a filozofija s svojim vztrajanjem na postavljanju temeljnih vprašanj, analiziranju spornih točk in z zasledovanjem vsakega odgovora do njegovih logičnih zaključkov, nas lahko napelje k pogledu, ki lahko prestane preizkus skrbne in stroge preiskave človeškega razuma. Čeprav ne more in ne sme jamčiti neizpodbitnih zaključkov, lahko filozofija vseeno pomaga pri nalogi približevanja bolj konsistentnemu, koherentnemu in ustreznemu odgovoru. Navsezadnje je spraševati, če je življenje smiselno, več kot samo spraševati, kaj bi radi počeli danes. Dati odgovor na to temeljno vprašanje je vsekakor drugače kot samo naštetih možnosti, ki jih lahko izberemo za dnevno dejavnost. Zasledovanje smisla življenja implicira celovitost, ki ustreza naši človeškosti sami in jo izziva. In za to nalogo je filozofija prav posebej primerna.

### Filozofija in jezik

Kot je bila filozofija povezana z modrostjo in resnico, tako se jo predvsem v sodobnem času povezuje z jezikom. Filozofijo se dejan-

sko včasih interpretira kot analizo jezika. Slišimo lahko, da je funkcija filozofije razjasnjevanje vprašanj, ki so postala zamegljena – zaradi napačnega razumevanja pomena terminov ali besed – tako rekoč v upanju, da bomo razrešili težave, ki begajo filozofske duhove. Medtem ko je to lahko v neprecenljivo pomoč pri doseganju resnice ali pridobivanju modrosti, lahko in mora filozofija vseeno iti preko – naj mi določeni filozofi ne zamerijo – gole analize jezika. Tu bomo poskusili napraviti oboje.

V pričujočem kontekstu je povezava med filozofijo in jezikom še posebej primerna, saj smo se na začetku članka osredotočili na življenje kot niz stavkov in na pravilno postavljanje ločil, ki nam omogoča brati njegov smisel. Slovnica jezika – še posebej ločila – bo torej služila kot dragocena metafora za našo vajo. Če povzamemo začetne postavke, želimo tu zatrditi, da moramo vstaviti pravilna ločila – drugače rečeno, v življenju se moramo lotiti določenih človeških aktov – da dopustimo smislu življenja priti do nas kot do bralcev – drugače rečeno, udeležencev življenja. Zopet se moramo spomniti na predpostavko v pričujočem kontekstu, da življenje smisel ima in da je naša naloga, da se ga potrudimo prebrati ali odkriti. Smisel se izgubi, če se ne potrudimo, in se popači, če vstavimo napačna ločila – kar pomeni, da zanemarimo določene bistvene človeške dejavnosti.

Predpostavljati, da življenje ima smisel, ne pomeni prezreti, da bi nas moralo to zelo temeljno vprašanje skrbeti, kar smo že pokazali. Vendar predpostavka implicira, da ne bomo vedeli odgovora nanj, *dokler* se dejansko ne lotimo same naloge iskanja. Z drugimi besedami, *v in preko* našega prizadevanja, da bi odkrili smisel, spoznamo, da življenje ima smisel. Ta poudarek je precej drugačen, kot če bi rekli, da smisel ustvarjamo, kar so radi zatrjevali nekateri eksistencialistični filozofi, kot da smisel ne bi izhajal iz

ničesar drugega razen iz našega subjektivnega ustvarjanja.<sup>6</sup> Kot je niz lahko preprosto skupek besed brez koherentnega pomena, vse dokler jim ne vstavimo pravih ločil, da postanejo stavki, tako se nam kaže tudi življenje. Seveda je možno, da je skupek besed zgolj to: besede, nanizane skupaj, ki ne izpolnjujejo pogojev niti za stavčne člene, kaj šele za stavke. Toda na splošno ne bomo vedeli, da je tako, dokler se ne bomo potrudili postaviti določenih ločil, četudi samo poskusno. Lahko bi nas seveda tudi obtožili, da vpletamo pomen ali smisel v zbrane besede. Toda to bi v resnici potrdilo, da smisel odkrivamo v in preko svojega prizadevanja. Na kratko, poskus je na neki način tudi razkritje.

### **Obrat k slovnici**

Ločila, integralni del slovnice vsakega jezika, nam omogočajo brati skupino besed na način, ki izraža določen pomen in izvablja iz nas poseben odziv.<sup>7</sup> Besede, stavke in celo odstavke delijo tako, da nam olajšajo naše dožemanje sporočila.<sup>8</sup> So znamenja, ki jih dodajamo besedam v besedilu, da bi nam omogočila razumeti smisel. Brez njih bi bilo besedilo zgolj zbirka ali celo nerazberljiva zmešnjava besed.

Poseben skupek besed, na primer, ki ga navadno omenjamo kot stavek in se konča s piko, označuje ugotovitev, opis, izjavo in druge podobne trditve. Vprašaj izvablja drugačen odziv, tokrat od bralca ali sogovornika v pogovoru. Včasih je lahko to, čemur rečemo retorično vprašanje, in tako ni pričakovan ali dan nikakršen poseben odgovor. Skupna značilnost je, da sporočilo, ki mu sledi to ločilo, za razliko od pike postavlja vprašanje ali poizveduje. Sprašuje bolj kot zatrjuje. V nasprotju s tem sporočilo, ki se končuje s klicajem, daje močnejši vtis: ima namen izraziti govorčeva občutja ali opozoriti bralca.

Druga ločila imajo drugačne vloge pri izvabljanju slovničnega pomena. Narekovaji

obdajajo sporočilo in razkrivajo vir; lahko tudi kažejo, da dajemo sporočilu v narekovajih večjo pomembnost v razmerju do glavnega besedila. Dvopičje (ali podpičje) zastavlja sporočilo in s tem kaže, da bo sledilo nekaj več: nadaljnja razlaga ali ilustracija. Na drugi strani nas vejice preskrbijo le s premori v sporočilu, tako rekoč s trenutki za vdih. Bistvene so za zasnovo skupkov besed, s tem pa odkrivajo pomen ne le skupine besed, ampak tudi celotnega sporočila. Pomišljaj je druge vrste premor, ki ga postavljamo bolj zase, a je relevanten za razvitje naše misli.

Ločila so lahko hkrati osnova za soglasje ali razlikovanje, v kolikor lahko soglašamo o njihovi primernosti ali neprimernosti, ko poskušamo interpretirati pomen stavkov ali

celotnega sporočila. Lahko rečemo, da postavljajo parametre za to, kako beremo (ali naj bi brali) besedilo. Zaradi tega mora, kdorkoli vstavlja ta znamenja, skrbno paziti, da bi preprečil vsako napačno razumevanje. Avtor ali urejevalec besedila mora preveriti, v kolikšni meri posamezna ločila služijo namenu in razjasnjujejo ali zamegljujejo smisel besedila.

### **Postavljanje ločil v besedilo življenja**

Ob številnih priložnostih so življenje primerjali s knjigo – govorimo celo o knjigi življenja. Rečeno je bilo, da so različni dogodki iz življenja posameznika kot poglavja knjige. Smrt je včasih prikazana kot zadnje po-



Cecilija Erika Grbec: Melodija marjetic.

glavje knjige življenja, z namigom, da je pogosto kot v knjigi zaključek napisan na osnovi vsebine predhodnih strani.<sup>9</sup>

V tej smeri, a z drugačnega vidika, lahko branje smisla življenjskega sporočila primerjamo s pisanjem knjige. V pričujočem kontekstu želimo namesto sestavljanja knjige življenja poudariti pomen ločil, ki jih postavljamo v besedilo. Kajti sporočilo življenja se nam sporoča tudi v urejanju in ne samo v pisanju stavkov našega življenja. Včasih stavke sestavljamo, pogosteje jih prejemamo – in sporočilo življenja lahko beremo, interpretiramo in živimo tako rekoč v interakciji med aktivno in pasivno stranjo življenja. Hkrati nam to, kako prelomimo besedilo našega življenja v smiselne fraze, povedi in stavke, omogoča odkriti smisel življenja samega.

Če torej vzamemo za iztočnico slovnico, bi lahko rekli, da se moramo potruditi – prav toliko, kot potrebujemo priložnosti – da postavimo primerne pike, vprašaje, klicaje, pa tudi dvopičja, vejice in pomišljaje v primerne trenutke, stopnje in obdobja svojega življenja. Samo tako namreč lahko razumemo in cenimo, kaj je za nas življenje. V stavke, ki jih sestavljamo v življenju, ko nadaljujemo svojo dnevno rutino, se udeležujemo posebnih dejavnosti ali praznujemo določene dogodke, moramo postaviti ločilne momente (*punctuating moments*). Stavki so lahko bodisi naši odzivi na to, kar nam ponuja življenje, bodisi naše stvaritve, ko prispevamo svoj prispevek k samemu življenju v njegovem poteku, ki vpliva na nas in na druge. Enako kot v naši rabi jezika ima vsesplošna komunikacija tako prejeta kot sestavljena stran.

Če jih prečrkujemo v kontekst življenja, so pike življenja momenti, ko pridemo do konca kake dejavnosti, dogodka ali stopnje in se premaknemo k naslednji. Pomenijo sprejete odločitve, dokončane dejavnosti ali preprosto dosežene ugotovitve. Do neke mere so glavna znamenja naših življenj, ko hitimo

naprej od dneva do dneva. Včasih so samo rutina; drugi so bolj pomembni, a ne dovolj, da bi jih videli kot nekaj “izven običajnega”, da bi bili momenti življenjske spremembe. Življenje ima tudi svoje vzpone in ne le padce: ko nas kaj preseneti, povzdigne, celo vznemiri. Klicaji našega življenja so momenti, ki nam omogočajo videti življenje kot dar, videti onkraj rutine. Prisilijo nas k postaniku – to je premor, ki je zares rodoviten. Včasih nam te posebne situacije pokažejo, da je vredno nadaljevati; in ker izstopajo, nekako mečejo luč na naše življenje in nam omogočajo ceniti to, kar nam je bilo dano ali kar smo dosegli. Živeti ni več samo “eksistirati”, ampak “eks-sistirati”.

Ne bo nas presenetilo, da povezujemo filozofsko mišljenje s posebnim ločilom – to je vprašaj. Kot je že bilo omenjeno zgoraj, filozofijo enačimo z zasledovanjem modrosti; splošno je sprejeto, da začetek modrosti izvira iz vprašanj, ki jih postavljamo glede nas samih in sveta (Sia 1994, 19sl.). Vprašaji življenja so momenti, ko se “upognemo nazaj” na isti način, kot je upognjen simbol tega ločila, ker reflektiramo (*reflexere*) svoje izkušnje različnih vidikov življenja – tako enoličnega kot globinskega. Vsakdanje življenje ponuja situacije, ko sprašujemo, poizvedujemo ali izzivamo. V nasprotju z momenti pike nas momenti vprašaja prisilijo stopiti nazaj in ne le iti naprej. So celo priložnosti, ko postavljamo temeljna vprašanja o življenju samem: sprašujemo o njegovem pomenu, smotru in usodi. Momenti spraševanja so včasih posledica grozних ali tragičnih situacij; v nekaterih primerih se pojavijo zaradi naše nezmožnosti, da bi videli, kaj se nam pripravlja, ali če ima še kak smisel nadaljevati.<sup>10</sup> V drugih primerih se pojavijo, ker se čudimo in preudarjamo.

Pogosto se ne ustavimo zato, da bi reflektirali ali se spraševali, ampak ker pričakujemo nadaljnjo informacijo, razlago ali ilustracijo o tem, kar smo pravkar doživeli. Momenti

dvopičja ali pričakovanja stojijo med preteklostjo in prihodnostjo, med tem, kar je pravkar bilo, in tem, kar prihaja. Ko pričakovano mine, začnemo ceniti to, kar se je zgodilo, ker smo bili preskrbljeni z nadaljnjo informacijo, razlago ali ilustracijo. Včasih se momenti dvopičja preprosto nepričakovano zgodijo; v drugih primerih jih moramo ustvariti.

Vendar lahko še za eno ločilo rečemo, da nam lajša iskanje smisla; to je vejica. Povezava filozofije z vejico ni tako očitna, kot je to v primeru vprašaja. A vendar refleksija – neločljiv del filozofske dejavnosti – izvablja primerjavo. Kot v slovnici, kjer primerne vejice pomagajo pri dešifriranju pomena stavka ali teksta, nam namreč tudi v življenju primerni premori – ki ustvarjajo ozračje refleksije – omogočajo ustvarjati ravnotežje, ohranjati prioritete in izostriti pogled. Momenti vejice nam lahko pomagajo osmišljati navidez brezkončno vrsto dejavnosti, ki se jih udeležujemo, ali raznolikih prizadevanj, ki jih skušamo opraviti – ko si vzamemo čas, da bi videli, kako naj razumemo partikularno v kontekstu splošnega, ali ko si “vzamemo trenutek”, da bi si ogledali podrobnosti, ki se združujejo v luči celostne zasnove stvari. Omogočajo nam videti povezave, dovolj majhne (kot je simbol vejice), da nam pustijo nadaljevati vsakodnevno življenje, a dovolj pomembne, da na nas napravijo vtis. Momentov vejice ne vstavljamo tako rekoč le za “predah” (čeprav so lahko na ta način koristni), ampak zato, ker služijo pomembni funkciji “osmišljanja”. Ko vidimo pomen različnih razvrstitev, nam lahko razgrnejo širšo sliko. S tem, ko si vzamemo – in ustvarimo – čas, da postavimo momente vejice v naše življenje, se zdi, da si priskrbimo več priložnosti, da bi videli ne le “smisle” različnih dogajanj v našem življenju, ampak tudi in bolj pomembno “smisel vsega”.

S tega vidika je nekaj zelo poučnega v samem znaku za vejico. Vejica je v nasprotju

s piko točka, ki se zavija navzdol in proti levi. Ne odkriva le smisla stavka. To dela na tak način, da nas tako rekoč povezuje s preteklostjo – s skupino besed, ki smo jo ločili z vejico. Tudi v življenju se moramo spomniti, da na vprašanje, kam smo namenjeni, delno odgovorimo z upoštevanjem tega, od kod smo prišli.<sup>11</sup>

### Tekst in kontekst

Do sedaj smo ugotovili, da moramo vstaviti pravilna ločila, če želimo potegniti smisel iz niza stavkov v tekstu. To je naloga tako za pisca, če želi zagotoviti, da bo pomen pravilno razumljen, kot za bralca, da vstavi primerna znamenja – v primeru njihove odsotnosti – da lahko izpelje razumljivo interpretacijo. Zdaj moramo dodati, da ima takšno iskanje smisla predvsem na strani bralca – kar je naš vidik primerjave – pogosto pomoč v uporabi raznolikih pripomočkov za dopolnitev posameznikovih lastnih prizadevanj.

Eden takih dragocenih pripomočkov za razumevanje stavkov v besedilu in njihovega smisla je poznavanje njihovega konteksta. Dejansko stavek, vzet iz odstavka ali odseka (ali tudi iz širšega konteksta, kot je poglavje), ne izraža vedno tako polnega smisla, kot bi ga moral. Zavedanje splošne teme besedila, pa tudi ozadja (vključno z ozadjem avtorja), konotacij, spreminjajočih se interpretacij, kulture, itn., lahko poveča in poglobi bralčevo občutljivost do te mere, da se lahko sooči ne le z eksplisitnim, ampak tudi z implicitnim pomenom besedila in besed, ki ga sestavljajo. Enako lahko trdimo – če življenje vzporejamo s tekstom – o odkrivanju smisla življenja. Iskanje smisla lahko v veliki meri spodbudimo z upoštevanjem življenjskega konteksta. Razlog je v tem, da naša naloga ni le postavljati ločilne momente v življenje tako rekoč posamično, ampak tudi interpretirati njihov smisel in se jih sčasoma naučiti ceniti.

Naloga interpretacije – kot je dobro poznano v literaturi – je veliko več kot zgolj ponuditi svoje razumevanje besedila. Medtem ko to lahko naredimo in pogosto tako delamo, pri tem vendarle tvegamo, da pridemo do subjektivnih zaključkov. Enako je tudi pri našem iskanju smisla v življenju. Pomembno je, da si naši individualni naporji pomagajo tudi s kolektivno modrostjo človeštva in z obsežnimi izkušnjami drugih. Če je res, da je iskanje smisla splošno človeška dejavnost, potem navsezadnje obstaja nekaj, kar se lahko eden od drugega naučimo.

Izraz “kontekst” nekateri filozofi interpretirajo drugače, posebej tisti pod vplivom Wittgensteinove filozofije. Tu nam ne pomeni tega, da bi bil akt filozofiranja ujet v posameznikova subjektivna izkustva, ki bi jih bilo nemogoče presegati. Prej nam pomeni – in skladno s tem izraz tudi uporabljamo – da se akt filozofiranja dogaja v konkretnosti življenja. To so specifične življenjske situacije, ki pa niso v celoti subjektivne, niti ne povsem posamični primeri, tako da ne bi mogli videli nikakršne podobnosti z drugimi situacijami. Konkretnost življenja služi za izhodiščno točko naše refleksije.

“Kontekst”, kot ga uporabljamo tukaj, se nanaša tudi na neke vrste poenotujočo vizijo ali vsaj na potrebo, da prepoznamo njen pomen. Specifične življenjske situacije, ki so osnova za filozofski akt, služijo kot kazalci, ker se preko njih začnemo zavedati širše slike. Dejansko jih lahko prepoznamo kot specifične samo zato, ker se zdi, da so postavljene pred širše ozadje. Whiteheadova analogija o tem, da “vidimo gozd preko dreves”, nam je lahko tu v pomoč (Whitehead 1967, 6). Na začetku srečamo drevesa, ki pa nam hkrati omogočijo, da se zavemo gozda. Ko vidimo gozd, smo presegli zgolj opazovanje dreves. Lahko jih celo vidimo v drugačni luči, ker jih vidimo na ozadju gozda. Podobno nas lahko širša slika ali vizija, ki jo odpirajo različni kon-

teksti našega filozofiranja, razsvetli, ko gledamo nazaj na specifične situacije, vključno s tistimi, ki so nas na začetku privedle do naših filozofskih prizadevanj. T. S. Eliot to izrazi še bolj jedrnat: “... prispemo tja, kjer smo začeli / in prvikrat spoznamo kraj.”

“Kontekst”, kot ga uporabljamo tukaj, se torej nanaša na dva različna, a povezana pomena: (1) konkretnost človeškega izkustva kot osnovo naše filozofske refleksije; in (2) poenotujočo vizijo, ki leži pod našim odgovorom na to izkustvo. Vprašanje, ki se neizogibno zastavlja, je, kako se nekaj konkretnega (ali podrobnega) uskladi z nečem bistveno abstraktnim (ali splošnim). Ali torej, ko vztrajamo, da je filozofiranje vedno izpeljano v kontekstu, trdimo, da je ta dejavnost vselej tako konkretna kot abstraktna? To bi bil pravi zaključek, razen če dodamo, da se uporaba teh izrazov tu nanaša na različne dimenzije filozofskega akta. V kolikor filozofsko mišljenje privre iz konkretnosti življenja, je konkretno. Osnovo in temelj ima v vsakdanjih vprašanjih, s katerimi se moramo spopasti v svojem življenju in vsakdanjem nadaljevanju rutine. Toda filozofsko mišljenje se mora teh vprašanj lotiti v splošnejšem okviru, ki nam pomaga pridobiti ostrejši pogled, če noče biti površinski ali ad hoc odgovor. To je njegova abstraktna razsežnost, ker je splošno in vseobsežno. V človeški naravi je nekaj, kar ni v polnosti zadovoljno samo s primeri ali izbranimi vzorci. Verjamemo, da je človeška želja po kontinuiteti, vseobsežnosti in enotnosti našega razumevanja realnosti in naših poskusov njenega osmišljanja to, kar nas žene k iskanju splošnejše predstave.

### Zaključek

V tem prispevku smo se ukvarjali z nadaljnjim razvitjem trditve, da lahko na življenje gledamo kot na ‘niz stavkov’, da ne bi postalo ‘stavek obsodbe’ nad nami. Vendar se

moramo potruditi in med stavke pravilno postaviti ločila, če nočemo, da bi ostali nepovezani ali le zbirka besed. Raba ločil v slovnici je posebej koristna za razjasnitev in razvitje naše trditve. Nadalje trdimo, zopet obračajoč se na vlogo ločil v slovnici, da lahko odkrijemo, ali ima življenje sploh kak smisel, šele, ko vanj postavimo 'ločilne momente' /*punctuating moments*/. V našem iskanju smisla so lahko v pomoč raznoliki življenjski konteksti, npr. religija,<sup>12</sup> tako kot poznavanje konteksta lahko olajša interpretacijo teksta – ki ga primerjamo z življenjem.

Prevod: Rok Blažič

## Viri:

- Hartshorne, Charles. 1983. *Creative Synthesis and Philosophic Method* (University of America Press).
- Sia, M. S. 1997. *The Fountain Arethuse: a Novel* (Lewes, UK: The Book Guild)
- Sia, Marian F. and Santiago, 1994. *From Suffering to God: Exploring our Images of God in the Light of Suffering* (Macmillan).
- Sia, Santiago. 2004. *Religion, Reason and God: Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne and A. N. Whitehead* (Peter Lang).
- Truss, Lynne. 2003. *Eats, Shoots & Leaves: The Zero Tolerance Approach to Punctuation*. (Profile Books)
- Whitehead, A. N. 1942. *Adventures of Ideas* (Cambridge University Press).
- Whitehead, A. N. 1928. *Symbolism: Its Meaning and Effect* (Cambridge University Press).
- Whitehead, A. N. 1978. corrected version. *Process and Reality: an Essay in Cosmology* ed. by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (N.Y. The Free Press).
- Whitehead, A. N. 1967. *The Aims of Education* (N.Y.: The Free Press).

- in procesni filozofiji. Pričujoči prevod je nastal po prispevku, ki ga je soavtor predstavil na mednarodni konferenci v Celju z naslovom Art of Life (Umetnost življenja) novembra 2009 v organizaciji Teološke fakultete v Ljubljani. Op. prev.
2. Odgovor vsebuje besedno igro, saj angl. "sentence" pomeni v slovnici stavek, v pravnem jeziku pa rzsodbo ali obsodbo. Op. prev.
  3. Pojem "stavek" uporabljamo v širokem pomenu in vključuje vprašanja, vzklrike, ukaze itn.
  4. Posebej grenka podoba, ki nam je pustila trajen vtis glede nesmiselnosti, je podoba ure, ki ima številčnico, a je izgubila kazalce in še vedno tiktaka.
  5. To iskanje modrosti je tema najinega romana z naslovom *The Fountain Arethuse*.
  6. Albert Camus opisuje situacijo Sizifa, obsojenega, da rine skalo na hrib le zato, da se skotali nazaj dol, ko doseže vrh. Sizif mora večno ponavljati to početje. Za Camusa je človeška situacija v podobnem absurdu, vendar lahko ljudje ustvarjajo vrednote, ki jim dajejo neki cilj v življenju.
  7. Tu ne bomo poskušali ponuditi izčrpnega seznama ločil.
  8. Posebej zanimiva knjiga v tem oziru je Lynne Truss: *Eats, Shoots & Leaves*. Posebej koristen primer, ki ga podaja na str. 9, se glasi: "A woman, without her man, is nothing" in "A woman: without her, man is nothing."
  9. Včasih se navaja, da eksistencialistični filozofi zatrjujejo, da način smrti – čeprav ne v fizičnem pomenu – oblikujejo izbire, ki smo jih naredili v življenju.
  10. Obstoj zla in trpljenja je ena takih situacij. Prim. Marian F. in Santiago Sia, *From Suffering to God: Exploring our Images of God in the Light of Suffering*, kjer razvijava to točko in njen izziv za naše pojmovanje Boga.
  11. Posebej dober način za razumevanje in zagovarjanje te točke nam daje metafizična kategorija ustvarjalne sinteze Charlesa Hartshorna. Prim. njegovo delo *Creative Synthesis and Philosophic Method*.
  12. Kljub določeni upravičeni kritiki in napačnim razumevanjem lahko religija ponuja enega od takšnih dragocenih kontekstov v tem primeru, predvsem ker se različne religije – v svojih spisih, naukih in praksi – med drugim ukvarjajo s človeškim iskanjem smisla v življenju. Prim. "The Function of Religion in Human Life and Thought: a Whiteheadian Exploration" v: S. Sia, *Religion, Reason and God: Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne and A. N. Whitehead*.

1. Marian F. Sia je profesorica angleškega jezika in literature na Terenure College v Dublinu. Objavila je veliko knjig in člankov skupaj s svojim možem. Santiago Sia je profesor in predstojnik filozofskega oddelka na Milltown Institute v Dublinu. Piše o filozofiji religije, etiki



# O srečnem življenju

*Dialog O srečnem življenju je potekal jeseni leta 386. Razgovor je potekal na Avguštinov rojstni dan v kraju Cassiciacum, ki se je verjetno nahajal v bližini Milana. Spomladi leta 387 je bil Avguštin krščen v Milanu. Pogovor je sestavljen iz uvoda ter prvega, drugega in tretjega dne. Dialog, ki se je odvijal prvi dan, je bil v naši reviji že objavljen (Tretji dan 3/4, 2007, str. 52–58). Uvod ter pogovor zadnjih dveh dni pa objavljamo v tej številki.*

1. [1] Ljubeznivi in prevzvišeni Teodor,<sup>1</sup> če bi se do pristanišča<sup>2</sup> filozofije, iz katerega se gre v kraje in deželo srečnega življenja, lotil plovbe z razumom in bi krmarila sama volja, ne vem, ali ne bi prenašlo rekel, da bi do njega prišlo veliko manjše število ljudi, čeprav tudi zdaj, kot vidimo, pridejo tja zelo redki. Ker nas je na ta svet vrgel v nekakšno viharno morje in kot na slepo ali Bog<sup>3</sup> ali narava ali nuja ali naša volja ali nekaj v povezavi s tem ali pa vse skupaj (stvar je namreč zelo skrivnostna, vendar jo boš osvetlil, če se je le lotiš), kako malo bi nas vedelo, s čim bi se bilo treba truditi ali kam bi se bilo treba vrniti, če nas ne bi enkrat neka nevihta, ki se neumnim zdi sovražna, proti naši volji in kljub upiranju prignala nevedne in blodeče v najbolj zaželeno deželo?

[2] Zatorej se mi zdi, da so tri vrste ljudi, ki jih more sprejeti filozofija,<sup>4</sup> videti kot tri vrste mornarjev. Ena vrsta so ljudje,<sup>5</sup> ki, ko pridejo do starosti, sposobne razmišljanja, z majhno zagnanostjo in spodbudo govoric pobegnejo iz bližine ljudi in se skrijejo v tihoti. Od tod dvignejo za druge državljane,<sup>6</sup> za katere morejo, zelo svetlo znamenje kakršnega koli svojega dela, ti pa s tem opom-

njeni poskušajo priti do njih. Druga vrsta<sup>7</sup> so, nasprotno prejšnjim, tisti, ki jih je varljiva podoba morja zavedla, da so izbrali plovbo na globoko; drznejo si potovati daleč stran od svoje domovine, ki jo pogosto pozabijo. Če jih veter, za katerega mislijo, da je ugoden, ne vem na kakšen način in preveč skrito požene, prodrejo do najglobljega vseh nesreč vsi ponosni in veseli, ker jih vsepovsod zapeljuje varljiva jasnina užitek in časti. Kaj bi si morali ti želeli drugega kot, seveda, nekaj neugodnega v tistih stvareh, ki jih vesele zapeljujejo, in če to še ni zadosti, povsem divjajoče nevihte in naproti pihajočega vetra, ki bi jih v joku in stoku povedel do gotovega in trdnega veselja? Vendar pa mnogi iz te vrste še niso skrenili predaleč in jih nekaj ne tako težkih muk privede nazaj. To so ljudje, ki se, ko jih bodisi solzave<sup>8</sup> tragedije njihove usode bodisi vznemirjajoče težave puhlih opravkov poženejo v knjige učenih in zelo modrih mož,<sup>9</sup> kot da ne bi imeli ničesar drugega, kar bi počeli, na nekakšen način zbudijo v samem pristanišču, od koder jih nobene obljube tistega morja, ki se preveč varljivo smehlja, ne odtrgajo. Je pa med tema dvema še tretja vrsta ljudi,<sup>10</sup> ki se na samem pragu mladosti ali pa, potem ko jih je že dolgo in mnogo premetavalo,<sup>11</sup> ozirajo za kakšnimi znamenji in se spomnijo svoje najslajše domovine, čeprav v samih valovih; vrnejo se nazaj po ravni plovbi v ničemer varljivem in brez obotavljanja ali pa, po večini, odložijo ugoden čas za plovbo in blodijo dlje – ali zablodijo v meglji ali gledajo zvezde, ki se potapljaajo v morje, ali pa jih ujame marsikatero dražilo – pogosto so tudi v nevarnosti. Prav tako tudi te pogosto marsikatera nesreča v valoveči uso-

di kot nevihta, nasprotna njihovim poskusom, nažene v najbolj zaželeno življenje in tišino.

[3] Za vse te pa, ki jih na kakršen koli način prinese do dežele srečnega življenja, stoji pred samimi vrati izredno velika gora, ki ustvari tudi hudo ožino za vstopajoče<sup>12</sup> in se je je treba kar najsilneje bati ter kar najprevidneje ogibati. Kajti tako se blešči, tako je ogrnjena s to lažnivo lučjo, da se ne ponuja samo kot prebivališče tem, ki prihajajo in še niso vstopili, in jim obljublja, da jim bo zadovoljila želje namesto same srečne dežele, ampak večinoma tudi vabi k sebi ljudi iz samega pristanišča in jih pogosto zadrži, ko se naslanjajo nad samo višino, od koder jim ugaja zviška gledati na druge. Ti pogosto opominjajo prihajajoče, da jih ne bi prevarale čeri od spodaj ali da bi mislili, da se je lahko povzpeti do njih; in zaradi bližine tiste srečne dežele jih kar najbolj dobrotljivo poučujejo, po kateri poti naj vstopajo brez nevarnosti. Ker jim ti tako zavidajo puhlo slavo, jim pokažejo prostor varnosti. Za katero goro namreč želi razum, da ljudje, ki se približujejo deželi filozofije ali vanjo vstopajo, spoznajo, da se je je treba bati, če ne za ošabno stremljenje po puhli slavi? To nima znotraj ničesar polnega ali trdnega, tako da s samimi seboj napihnjene ljudi, ki hodijo zgoraj, s pokom krhkih tal pogoltne in posrka in jim, ko padejo v temo, odvzame svetleč dom, ki so ga že skoraj videli.

[4] Ker je to tako, moj Teodor (kajti poleg tega, po čemer hrepenim, se oziram edino le nate in vedno občudujem tebe kot zelo sposobnega), vedi, pravim, katera od treh vrst ljudi me je dala tebi, kje se mi zdi, da sem, in kakšno vrsto pomoči trdno pričakujem od tebe. Že od devetnajstega leta, potem ko sem v šoli dobil tisto knjigo govornika Cicerona, ki nosi naslov Hortenzij, me je podžigala takšna ljubezen do filozofije, da sem imel takoj namen iti k njej. Toda okrog mene je bilo

kar precej meglic, zaradi katerih je bila moja plovba meglena, in dolgo sem gledal zvezde, ki so drsele v ocean,<sup>13</sup> in, priznam, me vodile v zmoto. Kajti neko otroško praznoverje me je plašilo stran od samega raziskovanja; ko sem s pridobljeno samozavestjo pregnal tisto temo<sup>14</sup> in se pregovoril, da se moram raje podvreči tistim, ki učijo, kot tistim, ki ukazujejo, pa sem padel med ljudi, ki so menili, da je treba tisto luč, ki jo vidimo z očmi, častiti med najbolj božanskimi stvarmi. Nisem se strinjal, vendar sem menil, da v tistih pregrinjalih skrivajo nekaj velikega, kar bodo enkrat razkrili. Toda ko sem se odvrnil od njih in jim ušel,<sup>15</sup> še zlasti ko sem prečkal tisto morje,<sup>16</sup> so moje krmilo, ki se je sredi valov upiralo vsem vetrovom, dolgo držali akademiki.<sup>17</sup> Nato sem prispel v te dežele; tu sem se poučil o Malem vozu,<sup>18</sup> ki sem se mu zupal.

Pogosto sem namreč v govorih našega škofa in včasih tudi v tvojih, ko je šlo za Boga, opazil, da pri tem ne smemo misliti povsem ničesar telesnega, niti ko teče pogovor o duši. Kajti to je v stvarstvu nekaj, kar je Bogu najbližje. Toda zapeljevanje žene in časti<sup>19</sup> me je odvrčalo, da nisem hitreje poletel v naročje filozofije, tako da sem šele tedaj, ko sem to dosegel, s polnimi jadri in z vsemi vesli prihitel v to pristanišče, kar je dano le redkim srečnežem, in si tam odpočil. Ko pa sem prebral samo peščico knjig Plotina, s katerim, to sem opazil, se tudi ti zelo ukvarjaš, in sem jih primerjal, kolikor sem to mogel, tudi z ugledom onih, ki so učili božanske skrivnosti,<sup>20</sup> sem se tako razvnel, da bi hotel odrezati vsa sidra,<sup>21</sup> če me ne bi zadržalo spoštovanje do nekaterih ljudi. Kaj je torej preostalo, kot da mi je, ko sem se mudil ob postranskih zadevah, priskočila na pomoč nevihta, ki se mi je zdela neugodna? Zato me je navdala taka srčna bolečina, da nisem mogel prenašati bremena tistega poklica, s katerim sem morda jadral proti Sirenam,<sup>22</sup> am-



Cecilija Erika Grbec: Maskota.

pak sem vse odvrigel in razmajano in obnemoglo ladjo privedel do zelenega miru.

[5] Torej vidiš, v kakšni filozofiji sem kot na ladji v pristanišču.<sup>23</sup> Toda celo pristanišče samo je odprto na široko<sup>24</sup> in njegova velikost zmote vendarle ne izključuje popolnoma, čeprav je v njem že manj nevarno. Kajti nikakor ne vem, kateremu delu kopnega, ki je edino dežela sreče, naj se približam in ga dosežem. Kaj imam namreč trdnega, ko je raziskovanje o duši še vedno majavo in negotovo? Zato te prosim pri tvoji kreposti, pri tvojem blagem srcu, pri vezi duha in tovarištvu med nama,<sup>25</sup> da iztegneš desnico; to pa je znamenje, da me ljubiš in mi verjameš, da te tudi po drugi strani tudi jaz ljubim in da si mi drag. In če bom to dosegel, bom z majhnim naporom zlahka prispel do samega srečnega življenja, ki se ga ti, predvidevam,<sup>26</sup> že držiš.

Da pa boš spoznal, kaj delam in kako zbiram v tem pristanišču svoje najdražje,<sup>27</sup> in iz tega bolje razumel mojo dušo (kajti ne najdem drugih znakov, s katerimi bi se ti razkril),

sem menil, da ti moram zapisati in posvetiti samemu tvojemu imenu eno od svojih razprav, za katero se mi zdi, da je izpadla precej pobožno in da je posebej vredna tvojega imena. Gotovo kar najbolj primerno; kajti spraševali smo se o srečnem življenju in jaz ne vidim ničesar drugega, kar bi bilo treba bolj upravičeno imenovati Božji dar.<sup>28</sup> Nisem prestrašen zaradi tvoje spretnosti v govorništvu.<sup>29</sup> Ne morem se namreč bati tega, kar imam rad, čeprav temu ne morem slediti; še mnogo manj pa se bojim vzvišenosti tvoje sreče. Pri tebi je namreč ta, čeprav je velika, resnično na drugem mestu. Kajti ljudi, ki jim gospoduje, osreči. Toda zdaj, prosim, pozorno prisluhni, kaj bom predstavil.

Prvi dan je bil objavljen v št. 3/4 2007.

### Drugi dan

3. [17] Potem ko smo se naslednji dan ponovno zbrali po zajtrku, sicer nekoliko pozneje kot dan prej, vendar na istem kraju, sem rekel: "Pozno ste prišli na pojedino. Mislim,

da se vam to ni zgodilo zaradi pokvarjenega želodca, ampak zaradi prepričanja, da je jedi malo, in se vam je zdelo, da ne smete priti tako zgodaj, ker ste menili, da boste hitro pojedli. Misliti ste morali, da ni ostalo veliko ostankov, ko je bilo celo na sam praznični dan ponujeno tako malo. Morda imate prav. Toda kaj je pripravljeno za vas, tega skupaj z vami ne vem niti jaz. Nekdo drug je, ki stalno daje ne le vse, ampak predvsem takšne gostije.<sup>30</sup> Toda mi večinoma prenehamo jesti ali zaradi slabotnosti ali sitosti ali dela. In včeraj smo si bili pobožno in vztrajno edini, če se ne motim, da on osrečuje ljudi, ko se zadržuje v njih. Kajti ko nam je razum pokazal, da je srečen tisti, ki ima Boga, in temu mnenju se ni upiral nihče izmed vas, je bilo postavljeno vprašanje, kaj neki se vam zdi posedovati Boga. Če se prav spomnim, so bila o tem izražena tri mnenja. Del vas je menil, da ima Boga tisti, ki počne to, kar želi Bog; nekateri pa so rekli, da ima Boga tisti, ki dobro živi; ostalim pa se je zdelo, da je Bog v tistih, v katerih ni, kot se mu reče, nečistega duha.

[18] Ampak mogoče vi vsi mislite eno in isto, čeprav z različnimi besedami. Kajti če premislimo o prvih dveh rečeh – vsak, ki dobro živi, dela to, kar želi Bog, in vsak, ki dela to, kar želi Bog, dobro živi – ni dobro živeti nič drugega kot delati to, kar je Bogu všeč; razen če ne mislite kaj drugače.”

Strinjali so se.

“O tretjem mnenju pa je treba premisliti malo podrobneje zato, ker se po tradiciji najčistejših skrivnosti<sup>31</sup> nečisti duh, kolikor razumem, ponavadi razlaga na dva načina. Tisti, ki od zunaj napade dušo, zmeša čute in ljudi navda z nekakšno blaznostjo. In kdor skrbi za to, da ga odžene, menda<sup>32</sup> polaga roke oziroma ga zaklinja, to je: izžene ga z zaklinjanjem pri Božjem imenu. Drugače pa se reče nečisti duh nasploh vsaki nečisti duši, kar ni nič drugega kot duša, umazana z grehi

in napakami. Zato te vprašam, ti fant, ki si to mnenje izrazil morda z nekoliko mirnejšim in čistejšim duhom: “Kdo, misliš, nima nečistega duha: ali človek, ki nima demona, zaradi katerega ponavadi ljudje zblaznijo, ali tisti, ki je svojo dušo že očistil vseh grehov in napak?”

Rekel je: “Mislim, da nečistega duha nima tisti, ki živi čisto.”

“Toda koga imenuješ čist?” sem vprašal. “Tistega, ki nič ne greši, ali samo tistega, ki se vzdržuje nedovoljene spolnosti?”

Odvrnil je: “Kako je lahko čist človek, ki se vzdržuje zgolj nedovoljene spolnosti, ne neha pa se packati z drugimi grehi? Resnično čist je človek, ki svojo pozornost namenja Bogu in se drži samo njega.”

Potem ko sem naročil, naj se te dečkove besede zapiše, kot so bile izrečene, sem dejal: “Torej je nujno, da ta človek živi dobro, in kdor dobro živi, je nujno tak, razen če misliš kaj drugega.”

Skupaj z ostalimi je pritrdil.

Rekel sem: “Torej je bilo izrečeno enotno mnenje. [19] Ampak malo vas bom vprašal o naslednjem: Ali Bog želi, da ga človek išče?”

Strinjali so se.

“Spet vprašam: Mar lahko trdimo, da človek, ki išče Boga, živi slabo?”

“Nikakor ne,” so odvrnili.

“Tudi na to tretje vprašanje odgovorite! Ali lahko Boga išče nečisti duh?”

Rekli so, da ne, čeprav se je Navigij nekoliko obotavljal, a je kasneje vendarle pritrdil mnenju ostalih.

“Če torej človek, ki išče Boga, dela to, kar želi Bog, živi dobro in nima nečistega duha. Kdor pa išče Boga, Boga še nima. Torej ne smemo takoj reči, da vsak, kdor ali dobro živi ali dela, kar želi Bog, ali nima nečistega duha, Boga tudi ima.”

Ko so se na tem mestu ostali smejali, ker so jih lastna privoljenja prevarala, je mati, potem ko je dolgo nemo strmela, zahteva-

la, naj ji z razlago razrešim in pojasnim to, kar sem po nujnosti sklepanja povedal zapleteno.<sup>33</sup> Ko sem to storil, je rekla: "Toda nihče ne more priti do Boga, če ga ne bo iskal."

"Zelo dobro!" sem odvrnil. "Vendar kdor še vedno išče, še ni prišel do Boga in že dobro živi. Torej nima Boga vsak, ki dobro živi."

Na to je rekla: "Menim, da ni nikogar, ki nima Boga, ampak je le-ta naklonjen tistim, ki dobro živijo, do tistih, ki živijo slabo, pa je sovražen."

"Torej včeraj ni bilo dobro, ko smo priznali, da je srečen tisti, ki ima Boga, če ima namreč vsak človek Boga, pa vendarle ni vsak človek srečen," sem zaključil.

"Dodaj torej v trditve 'naklonjenega'," je rekla.

[20] Vprašal sem: "Torej smo enotni vsaj v tem, da je srečen tisti, ki mu je Bog naklonjen?"

Navigij je odvrnil: "Bi se že hotel strinjati, toda bojim se glede človeka, ki še išče, še zlasti, da boš sklenil, kako je srečen akademik, ki je bil v včerajšnjem pogovoru v ljudski in slabi latinščini, gotovo pa zelo primerno, kot se mi zdi, imenovan z besedo padavičar.<sup>34</sup> Ne bi mogel namreč reči, da je Bog sovražen do človeka, ki ga išče. In če je to greh reči, mu bo naklonjen, in komur je Bog naklonjen, je srečen. Srečen bo torej tisti, ki išče. Toda vsak, ki išče, še nima tega, kar hoče; torej bo srečen človek, ki nima tega, kar želi, kar se je včeraj vsem nam zdelo nesmiselno. In ravno na osnovi tega smo mislili, da smo razpršili nejasnost akademikov. Zato bo Licencij triumfiral nad nami in me kot moder zdravnik gotovo opozoril, da tiste slaščice, ki sem jih nepremišljeno vzel v slabo svojemu zdravju, od mene terjajo kazni."

[21] Potem ko se je celo mati nasmejala temu, je rekel Trigecij: "Ne dopuščam takoj, da bi bil Bog proti človeku, ki mu ni naklonjen, sovražno naperjen, ampak mislim, da je nekaj vmes."

"Dopuščaj pa," sem ga vprašal, "da ta človek v sredini, ki mu Bog ni ne naklonjen ne sovražen, vendarle na nekakšen način ima Boga?"

Ker se je obotavljal, je rekla mati: "Nekaj je imeti Boga in nekaj drugega ne biti brez Boga."

"Kaj je torej bolje," sem odvrnil, "imeti Boga ali ne biti brez njega?"

Odgovorila je: "Kolikor lahko razumem, je moje mnenje sledeče: Kdor živi dobro, ima Boga, vendar mu je naklonjen; kdor živi slabo, ima Boga, vendar je le-ta do njega sovražen. Kdor pa še išče Boga in ga še ni našel, mu Bog ni ne naklonjen ne sovražen, vendar ni brez Boga."

Vprašal sem: "Je to tudi vaše mnenje?"

Odvrnili so, da je.

"Povejte mi, prosim," sem nadaljeval, "se vam ne zdi, da je Bog naklonjen tistemu človeku, ki ga podpira?"

Priznali so, da je tako.

"Mar torej Bog ne podpira človeka, ki ga išče?"

Odgovorili so, da ga.

"Torej je Bog naklonjen človeku, ki ga išče, in vsak, ki mu je Bog naklonjen, je srečen. Potemtakem je srečen tudi človek, ki išče. Kdor pa išče, še nima tega, česar si želi. Torej bo srečen tisti, ki nima tega, česar si želi."

"Meni se pa gotovo ne zdi srečen človek, ki nima tega, česar si želi," je ugovarjala mati.

Odvrnil sem: "Torej ni srečen vsak, ki mu je Bog naklonjen?"

"Če logično sklepanje to zahteva, ne morem reči, da ni tako," je odgovorila.

"To bo torej razdelitev," sem zaključil: "Da je vsakomur, ki je že našel Boga, le-ta naklonjen in je srečen, vsakomur pa, ki Boga išče, je le-ta naklonjen, vendar ni srečen. Kdorkoli pa se z grehi in napakami oddalji od Boga, ni samo nesrečen, ampak ne živi niti v Božji naklonjenosti." [22] Ker so to vsi odobraval, sem rekel: "Dobro, toda še vedno

se bojim, da bi vas motilo to, kar smo priznali že prej, da je nesrečen vsak, ki ni srečen. Iz česar sledi, da je nesrečen človek, ki [...]»<sup>35</sup> Ali pa, kar je rekel Tulij: »bomo imenovali bogate vse, ki imajo v lasti mnogo premoženja po zemlji, revne pa ljudi, ki imajo v lasti vse kreposti?« Toda presodite naslednje: Kakor je res, da je nesrečen človek, ki pogreša vse, tako je res, da vsakomur, ki je nesrečen, nekaj manjka. Tako bo namreč res, da nesreča ni nič drugega kot pomanjkanje. Opazili ste, da zdaj, ko je bilo to rečeno, zadevo odobravam. Predolgo pa bi trajalo, da bi to raziskali danes. Zato vas prosim, naj vam ne bo zo-prno tudi jutri priti k tej mizi.»

Ker so vsi rekli, da so s tem zadovoljni, smo vstali.<sup>36</sup>

### Tretji dan

4. [23] Tretji dan naše razprave pa se je jutranja oblačnost, ki nas je pregnala v kopalnišče, razkadila in napravila čudovito jasno popoldansko vreme. Odločili smo se, da se spustimo na majhen travnik v bližini; vsi skupaj smo posedli, kjer se je komu zdelo udobno, in tako zaključili še preostanek pomenka.

Začel sem: »Skoraj vse, kar sem s spraševanjem želel, da mi priznate,<sup>37</sup> imam in trdo držim v rokah. Zato na današnji dan ne bo ničesar ali pa bo zelo malo, kot domnevam, na kar mi morate odgovoriti, da lahko naposled to našo gostijo razdelimo s presledkom po dnevih.<sup>38</sup> Kajti mati je rekla, da ni nesreča nič drugega kot pomanjkanje, in mi smo se strinjali, da so nesrečni vsi, ki trpijo pomanjkanje.<sup>39</sup> Toda ali tudi vsi nesrečni trpijo pomanjkanje, ni tako nepomembno vprašanje, ki ga včeraj nismo mogli razrešiti. Če pa logično sklepanje kaže, da je to tako, smo zelo dovršeno dognali, kdo je srečen: to bo namreč tisti, ki ne trpi pomanjkanja. Kajti vsak, ki ni nesrečen, je srečen. Torej je srečen tisti človek, ki je brez potreb, če velja,

da je to, čemur rečemo potrebe, isto kot nesreča.»

[24] »Ali torej,« je rekel Triget, »ni možno sklepati, da je vsak, ki nima potreb, srečen, že iz tega, da je očitno nesrečen vsak, ki trpi pomanjkanje? Kajti spomnim se, kako smo priznali, da ni ničesar vmes med biti nesrečen in biti srečen.»

Rekel sem: »Misliš, da je kaj med biti mrtev in biti živ? Ali ni vsak človek ali živ ali mrtev?«

»Priznam,« je odgovoril, »da tu vmes ni česa srednjega. Toda čemu v to smer?«

»Ker verjamem, da boš priznal tudi to, da je vsak, ki je bil pokopan pred letom dni, mrtev,« sem nadaljeval.

Potrdil je.

»Kaj? Vsak, ki ga niso pokopali pred letom, še živi?«

»Iz tega pa to ne sledi,« je odgovoril.

Rekel sem: »Torej iz dejstva, da je nesrečen vsak človek, ki trpi pomanjkanje, ne sledi, da je vsak človek brez potreb srečen, čeprav med biti nesrečen in biti srečen kot med biti živ in biti mrtev ne moremo najti ničesar.»

[25] Ker so to nekateri izmed njih malo počasneje razumeli, sem pojasnil in razložil<sup>40</sup> z besedami, ki sem jih, kakor sem mogel, prilagodil njihovemu razumevanju: »Nihče torej ne dvomi, da je nesrečen vsak, ki trpi pomanjkanje, in ne strašijo nas kakšne telesne potrebe, ki jih imajo celo modri ljudje.<sup>41</sup> Ne manjka jim namreč same duše, v kateri se nahaja srečno življenje. Sama duša je namreč popolna;<sup>42</sup> nobena popolna duša pa ne potrebuje ničesar; in če ima pri roki, kar se zdi potrebno za telo, to vzame, če nima, pa je pomanjkanje teh stvari ne bo zlomilo. Kajti vsak moder človek je pogumen in ni pogumnega človeka, ki bi se česa bal. Torej se moder človek ne boji niti smrti telesa niti bolečin; da bi to dvoje odrinil, se temu ognil ali to dvoje odložil, so mu sicer potrebne stvari, za katere se lahko zgodi, da jih nima. Vendar

se jih ne obotavlja dobro izkoristiti, če so mu pri roki. Še kako je namreč resnična misel, ki pravi:

‘Neumno je sprejeti trpljenje, če se mu lahkoogneš.’<sup>43</sup>

Torej se bo ognil smrti in bolečinam, kolikor se jim bo lahko in kolikor se prilega temu, da ne bi bil, če se jim sploh ne bi ognil, nesrečen zaradi tega, ker se le-te zgodijo, ampak ker se jim ni hotel ogniti, ko bi se lahko; to je gotovo znamenje neumnosti. Torej v primeru, da se tem stvarjem ne ogne, ne bo nesrečen zaradi trpljenja slednjih, ampak zaradi neumnosti.<sup>44</sup> Če pa se smrti in bolečinam ne more ogniti, čeprav ravna marljivo in primerno, zaradi njihovega navala ne bo postal nesrečen. Gotovo tudi naslednja misel istega pesnika ni nič manj resnična:

‘Ker se ne more zgoditi to, česar si želiš, si raje želi to, kar si lahko.’<sup>45</sup>

Kako bo nesrečen ta, ki se mu ne zgodi nič razen tega, kar si želi, ker si ne more želeti tega, kar vidi, da se mu ne more posrečiti? Ima namreč željo po točno določenih stvareh; to je, naj počne karkoli, tega ne počne drugače kot po nekakšnem naročilu kreposti in po Božjem zakonu modrosti. Tega se mu ne da na noben način odvzeti. [26] Že zdaj pa premislite, ali vsakomur, ki je nesrečen, kaj manjka. Kajti priznanju te trditve povzroča težavo dejstvo, da je življenje gotovo težko za mnoge ljudi, ki nenamerno živijo v velikem bogastvu in ki jim je vse tako lahko, da jim je na njihov migljaj pri roki vse, karkoli zahtevajo želje. Toda zamislimo si nekoga takega, kakršen je Tulij rekel, da je bil Orata.<sup>46</sup> Kdo bi namreč z lahkoto rekel, da je zaradi pomanjkanja trpel Orata – človek, ki je bil zelo bogat, zelo prijeten in zelo mehkužen, človek, ki mu ni za užitek niti za priljubljenost niti za neokrnjeno zdravje manjkalo ničesar? Imel je namreč v obilju najbolj dobičkonosnih posesti in najprijetnejših prijateljev, kolikor se mu je zahotelo. In vse to

je zelo primerno uporabljaj za telesno zdravje in, da na kratko razložim vse, ugoden izid je sledil vsaki nameri in vsaki želji. Toda morada bo kdo od vas rekel, da si je želel imeti več, kot je imel. Tega ne vemo. Ampak recimo, da si ni želel več, kot je imel, to bo dovolj za naše raziskovanje. Se vam zdi, da je trpel pomanjkanje?”

Licencij je odgovoril: “Čeprav bi priznal, da si ni želel ničesar več, za kar, ko ne gre za modrega človeka, ne vem, kako naj se s tem strinjam, se je vendarle bal (saj ni bil neumen, kot pravijo), da bi mu vse to odvzel na primer en udarec nesreče. Ni bilo namreč pretežko razumeti, da so vse takšne stvari, naj si bodo še tolikšne, podvržene naključjem.”

Nato sem se nasmehnil in rekel: “Vidiš, Licencij, kako je bistrost tega zelo bogatega človeka zadrževala proč od srečnega življenja. Kolikor je bil namreč bistrejši, toliko bolj je videl, da vse imetje lahko izgubi. Zato ga je zlomil strah in je več kot dovolj potrdil splošno znano misel, da je nezanesljiv človek pameten v svojo pogubo.”

[27] Ko so se tako on kot ostali na tem mestu zasmeljali, sem nadaljeval: “Vendar bodimo bolj pozorni na naslednje: čeprav se je bal, ni trpel pomanjkanja. Iz tega začnimo svoje iskanje. Kajti trpeti pomanjkanje se sklada z ne imeti, ne pa biti v strahu, da boš izgubil, kar imaš. Ta človek pa je bil nesrečen, ker se je bal, čeprav ni trpel pomanjkanja. Torej ne trpi pomanjkanja vsak, kdor je nesrečen.”

Ko je skupaj z ostalimi temu pritrčila tudi sama mati, katere mnenje sem branil, je vendarle nekoliko negotovo rekla: “Kljub temu ne vem in še ne razumem povsem dobro, kako je mogoče ločiti nesrečo od pomanjkanja oziroma pomanjkanje od nesreče. Kajti tudi ta, ki je bil bogat in premožen, kot pravite, si je želel še več, vendar mu je manjkalo modrosti, ker se je bal, da premoženja ne bi izgubil. Torej bi rekli, da trpi pomanjkanje, če bi mu manjkalo srebra in denarja?

Ker mu je manjkalo modrosti, pa tega ne bomo rekli?”

Ko so na tem mestu vsi vzkliknili od začudenja in sem bil celo jaz sam precej razvnet in vesel, ker je povedala najpomembnejše od tistega, kar sem kot tehtno pripravil iz filozofskih knjig, da bom povedal na koncu, sem rekel: “Ali vidite, da je ena stvar mnogo raznovrstnih učenosti, druga stvar pa je duša, popolnoma osredotočena na Boga?<sup>47</sup> Kajti odkod prihajajo te misli, ki se jim čudimo, če ne od Njega?”

Tukaj je Licencij veselo vzkliknil: “Gotovo ne bi mogla reči nič resničnejšega in nič bolj božanskega. Ni namreč večjega in bolj bednega pomanjkanja, kot da ti manjka modrosti; komur ne manjka modrosti, mu sploh ne manjka nobene stvari.”

[28] “Torej pomanjkanje duše ni nič drugega kot neumnost.” sem rekel. “Le-ta je namreč nasprotje modrosti, in sicer tako nasprotje, kot je smrt življenju, kot je srečno življenje nesreči, to je, brez kakršnega koli vmesnega stanja. Kajti kakor je vsak človek, ki ni srečen, nesrečen, in vsak človek, ki ni mrtev, živi, tako je jasno, da je vsak, ki ni neumen, moder. Iz tega lahko vidimo tudi to, da Sergij Orata ni bil nesrečen toliko zaradi tega, ker se je bal, da bi izgubil darove usode, ampak ker je bil nespameten. Iz tega sledi, da bi bil še bolj nesrečen, če se sploh ne bi nič bal zaradi teh tako tveganih in nestanovitnih stvari, ki jih je imel za dobre. Bil bi namreč bolj gotov – ne zaradi zaščite poguma, ampak zaradi miselne zaspanosti; in zaradi večje neumnosti bi se še bolj pogreznil v nesrečo. Toda če vsak, ki mu manjka modrosti, trpi veliko pomanjkanje, in vsakomur, ki ima modrost, ne manjka ničesar, potem sledi, da je neumnost pomanjkanje. In kakor je vsak neumen človek nesrečen, tako je vsak nesrečen človek neumen. Torej kakor je vsako pomanjkanje nesreča, tako je dokazano, da je vsaka nesreča pomanjkanje.”

[29] Ker je Trigecij rekel, da je premalo razumel ta zaključek, sem nadaljeval: “Ali smo se strinjali z logičnim sklepanjem?”

“Da trpi pomanjkanje človek, ki nima modrosti,” je odvrnil.

“Kaj torej pomeni trpeti pomanjkanje?” sem vprašal.

Odgovoril je: “Ne imeti modrosti.”

Rekel sem: “Kaj pomeni ne imeti modrosti?” Ker je molčal, sem nadaljeval: “Mar ne pomeni to imeti neumnost?”

“To, da,” je odgovoril.

Rekel sem: “Torej ne pomeni imeti pomanjkanje nič drugega kot imeti neumnost. Iz tega nujno sledi, da se za pomanjkanje zgolj uporabi drug izraz, ko se reče neumnost, čeprav ne vem, kako bi rekli: ‘ima pomanjkanje’ ali ‘ima neumnost’. To je namreč tako, kot če bi za neki prostor, ki mu manjka svetlobe, rekli, ima temo, kar ni nič drugega kot ne imeti svetlobe. Kajti tema tako rekoč ne prihaja ali odhaja, ampak že samo to, da manjka luči, pomeni, da je temno, kakor odsotnost obleke pomeni goloto. Ob oblačnjem namreč golota ne zbeži stran kot kakšna gibčna stvar. Tako torej rečemo, da ima nekdo pomanjkanje, kot rečemo, da ima goloto. Kajti pomanjkanje je izraz za ne imeti. Zato, da razložim, kar hočem, tako kot lahko: ‘ima pomanjkanje’ se reče tako, kot bi se reklo ‘ima ne imeti’. Če smo torej pokazali, da je neumnost pravo in gotovo pomanjkanje, poglej, ali je vprašanje, ki smo si ga zadali, rešeno. Bili smo namreč v negotovosti, ali nismo rekli nič drugega kot pomanjkanje, ko smo rekli nesreča. Navedli pa smo razlog, zakaj se neumnost pravilno imenuje pomanjkanje. Kakor je torej vsak neumen človek nesrečen in vsak nesrečen človek neumen, tako moramo nujno priznati, da ni samo vsak, ki trpi pomanjkanje, nesrečen, ampak da tudi vsak, ki je nesrečen, trpi pomanjkanje. Toda če iz tega, da je vsak neumen človek nesrečen in vsak nesrečen človek neumen, izha-



ja, da je neumnost nesreča, zakaj ne bi iz tega, da je vsak, ki trpi pomanjkanje, nesrečen in da vsak, ki je nesrečen, trpi pomanjkanje, sklepali, da nesreča ni nič drugega kot pomanjkanje.”

[30] Ko so vsi priznali, da je to tako, sem nadaljeval: “Zdaj sledi to, da pogledamo, kdo ne trpi pomanjkanja; ta človek bo namreč moder in srečen. Neumnost je pomanjkanje in ime za pomanjkanje; ta beseda pa ponavadi zaznamuje nekakšno jalovost in siromaštvo. Prosim, bodite še bolj pozorni na to, s kakšno skrbjo so prejšnji rodovi<sup>48</sup> napravili ali vse izraze ali pa, kar je očitno, nekaj izrazov še zlasti za tiste stvari, katerih poznavanje je bilo zelo potrebno. Že ste se namreč strinjali, da vsak nespameten človek trpi pomanjkanje in da je vsak, ki mu kaj manjka, nespameten. Verjamem, da boste priznali tudi

to, da je nespametna duša grešna in da so vse napake duše vključene v eno ime ‚neumnost‘. Prvi dan tega našega razgovora smo rekli<sup>49</sup>, da se imenuje *nequitia*<sup>50</sup> po tem, kar je *nequiquam*;<sup>51</sup> njeno nasprotje pa je *frugalitas*,<sup>52</sup> imenovana po *fructus*.<sup>53</sup> Torej se zdi, da v teh dveh nasprotjih, to je v *nequitia* in *frugalitas*, izstopata naslednji dve stvari: biti in ne biti. Za kaj bomo pa rekli, da je nasprotje pomanjkanju, o katerem razpravljamo?”

Ko so na tem mestu nekoliko omahovali, je rekel Trigecij: “Če rečem bogastvo, vidim, da je nasprotje temu revščina.”

“Gotovo sta si blizu,” sem odvrnil. “Kajti ponavadi imamo revščino in pomanjkanje za eno in isto. Vendar moramo najti drugo besedo, da ne bi boljši strani manjkal en pomen; kajti medtem ko nasprotno stran zapolnjujeta izraza revščina in pomanjkanje,



Cecilija Erika Grbec: Trio.

s te strani stoji nasproti samo beseda bogastvo. Nič ni namreč bolj nerodno kot ravno to, da je pomanjkanje<sup>54</sup> izrazov prav tu, kjer stoji nasprotje pomanjkanju.”

“Polnost,” je predlagal Licencij, “če se lahko reče, se mi zdi, da ustrezno stoji nasproti pomanjkanju.”

[31] “Pozneje,” sem rekel: “morda pazljujeve poiščimo besedo,<sup>55</sup> kajti pri iskanju resnice nam ni treba skrbeti za to. Čeprav je Salustij, ki je izvrstno tehtal besede, pomanjkanju postavil nasproti obilje,<sup>56</sup> kljub temu sprejemem tvojo polnost. Vsaj tu se bomo rešili strahu pred slovničarji in se nam ni treba bati, da bi nas kaznovali tisti, ki so nam dali v uporabo svoje stvari.”

Ko so se zasmeli, sem nadaljeval: “Ker so vaše misli uprte v Boga in sem zaradi tega sklenil, da jih ne bom omalovaževal, kakor kakšne prerokbe,<sup>57</sup> pogledjmo, kaj pomeni ta beseda; menim namreč, da ni nobene, ki bi bila bližje resnici. Polnost in pomanjkanje sta torej nasprotni stvari. Ampak tudi tukaj se podobno kot pri *nequitia*<sup>55</sup> in *frugalitas*<sup>57</sup> vidi tisto dvojje: biti in ne biti. In če je pomanjkanje sama neumnost, bo polnost modrost. Mnogo<sup>58</sup> jih čisto upravičeno trdi, da je mati vseh kreposti *frugalitas*.<sup>57</sup> Tulij se strinja z nji in v govoru pred ljudstvom reče:

“Vsak naj sprejme, kakor hoče. Vendar jaz sodim, da je *frugalitas* – to je zmernost in zdržnost – največja krepost.”<sup>59</sup>

Zares zelo učeno in primerno. Menil je namreč, da je *frux*,<sup>60</sup> to je tisto, kar pravimo, da je, nasprotje temu, česar ni. Toda zaradi navade v preprosti govorici, v kateri se ponavadi *frugalitas*<sup>57</sup> reče varčnosti,<sup>61</sup> je prikazal, kaj misli, tako da je dodal dva naslednja izraza: zmernost in zdržnost. In pogledjmo si ta dva izraza podrobneje.

[32] Zmernost<sup>62</sup> gotovo prihaja od besede mera,<sup>63</sup> zdržnost<sup>64</sup> pa od pravega mešanja.<sup>65</sup> Kjer sta torej mera in pravo mešanje, ni ničesar niti preveč niti premalo. Torej je sama

beseda polnost, ki smo jo postavili nasproti pomanjkanju, mnogo boljša, kot če bi ji nasproti postavili besedo obilje. Kajti pod obiljem razumemo bogastvo in nekakšno razsipavanje s stvarmi, ki jih je v preobilju. Ko tega pride več, kot je dovolj, je tudi tam zaželeno mera in stvarjem, ki jih je preveč, manjka mera. Torej pomanjkanje sploh ni nekaj tujega samemu obilju, ampak sta preveč ali premalo tuja meri. Tudi če preudariš besedo bogastvo,<sup>66</sup> boš odkril, da ne vsebuje ničesar drugega kot mero. Kajti ta beseda gotovo prihaja od premoženja.<sup>67</sup> Kako pa naj pomaga,<sup>68</sup> kar je preveč, ko je pogosto bolj nadležno kot premalo? Karkoli je torej ali premalo ali preveč, je podvrženo pomanjkanju, ker nima mere. Mera je torej modrost duha. Kajti nič niste rekli, da modrost ne bi bila nasprotje neumnosti in da neumnost ne bi bila pomanjkanje. Nasprotje pomanjkanju pa je polnost: modrost je torej polnost. V polnosti pa je mera: torej je za duha mera v modrosti. Odtod je torej ta preslavni in čisto upravičeno povelečevani izrek:

“V življenju je kot prvo koristno to: da ne bi bilo česa preveč!”<sup>69</sup>

[33] Na začetku včerajšnjega pogovora pa smo rekli, da v primeru, če odkrijemo, da ni nesreča nič drugega kot pomanjkanje, priznamo, da je srečen tisti, ki ne trpi pomanjkanja. No, pa smo to odkrili. Torej ni biti srečen nič drugega kot ne trpeti pomanjkanja, to je biti moder. Če pa sprašujete, kaj je modrost, je to pojasnilo in razkrilo<sup>70</sup>, kolikor je za sedaj moglo, že samo logično sklepanje. Modrost ni namreč nič drugega kot mera duše, to je tisto, s čimer duša ostaja v ravnovesju, da se niti ne razbohota v preveč niti ni utesnena pod to, kar je polnost. Razbohota se v razkošje, gospodovanje, ošabnost in ostale stvari te vrste, s katerimi, mislijo duše nezmernih in nesrečnih ljudi, dosežejo zadovoljstvo in moč. Utesnijo pa jo nizkotnost, strahovi, žalovanje, poželenje in druge stvari, karkoli že je, zaradi katerih tudi nesrečni ljudje

priznavajo, da so nesrečni. Ko pa duša gleda modrost, ki jo je našla, in ko, da uporabim besede tegale fanta,<sup>71</sup> se je drži, ko se, premagana zaradi kakšne puhlosti, ne obrne k prevari podob (če objema njihovo breme, navadno odpade od svojega Boga in se pogrezne), se nič ne boji nezmernosti, posledično nič pomanjkanja in torej se nič ne boji nesreče. Kdor je srečen, ima torej svojo mero, to je modrost. [34] Kaj pa je treba imenovati modrost, če ne Božje modrosti? Po Božjem jamstvu smo se naučili tudi, da Božji Sin ni nič drugega kot Božja Modrost, in je Božji Sin dejansko Bog. Torej ima Boga vsak, kdor je srečen. Glede tega pa smo se strinjali vsi, še preden smo začeli s to gostijo. Ampak kaj mislite, da je modrost, če ne resnica? Rečeno je bilo namreč tudi tole: „Jaz sem Resnica.“<sup>72</sup> Da pa resnica je, se zgodi po neki najvišji meri, od katere gre naprej in v katero se dovršena spremeni. Sami najvišji meri pa ni nadrejena nobena druga mera. Kajti če je najvišja mera mera po najvišji meri, je mera po sami sebi. Ampak potrebno je tudi, da je najvišja mera prava mera. Kot se namreč resnica rodi iz mere, tako se mero spozna po resnici. Torej nikoli ne obstaja resnica brez mere niti mera brez resnice. Kdo je Božji Sin? Rečeno je bilo: „Resnica.“ Kdo je ta, ki nima očeta? Kdo drug kot Najvišja Mera? Kdor koli torej pride do Najvišje Mere po resnici, je srečen. To je za duše imeti Boga, kar pomeni Boga uživati. Kajti ostale stvari nimajo Boga, čeprav ima Bog njih. [35] Neki opomnik, ki z nami deluje, da se spominjamo Boga, da ga iščemo in da nas, potem ko odženemo vso ošabnost,<sup>73</sup> žeja<sup>74</sup> po Njem, pa teče k nam iz vodnjaka resnice od Njega samega. Tisto skrivno sonce vliva v naše notranje oči svetlobo. Njegova je vsa resnica, o kateri govorimo, tudi kadar se bojimo pogumno obrniti in pogledati vse, ker so oči prešibke ali pa so se ravnokar odprle. In ta luč ni očitno nič drugega kot Bog, dovršen brez kakr-

šnega koli ovirajočega popačenja. Kajti tam je celotno in vse popolno in hkrati je to vse-mogočni Bog. Ampak dokler iščemo, še nismo nasičeni pri samem vodnjaku in, da uporabim tisto besedo, pri polnosti; priznajmo, da še nismo prišli do svoje mere in zato kljub Božji pomoči vendarle še nismo modri in srečni. To je torej polna sitost duš, to je srečno življenje: pobožno in popolno spoznavati, kdo te vodi do resnice, kakšno resnico lahko uživaš in po kakšni poti se združiš z najvišjim merilom.<sup>75</sup> To troje kaže ljudem, ki razumejo, enega Boga in eno Bistvo, potem ko zavržejo ničevosti raznega praznoverja.”

Na tem mestu je mati, potem ko je prepoznala besede, ki so ji tičale globoko v njenem spominu, kakor da bi se prebudila v svojo vero, vesela vzkliknila sledeči verz našega škofa: „Pomagaj, Trojica, tistim, ki prosijo.“<sup>76</sup> In dodala je: „To je brez dvoma srečno življenje, življenje, ki je popolno, do katerega, tako si moramo predstavljati, nas pri hitejnju lahko vodijo trdna vera, razvneto upanje in plamteča ljubezen.“<sup>77</sup>

[36] „Torej,” sem rekel, „ker nas mera sama opominja, naj razdelimo tudi gostijo s presledkom po dnevih,<sup>78</sup> se zahvaljujem, kolikor se lahko glede na moči, najvišjemu in pravemu Bogu Očetu, Gospodu, Rešitelju duš, nato pa vam, ki ste me tudi obsuli z mnogo darovi,<sup>79</sup> čeprav ste bili srčno povabljeni. Kajti toliko ste prispevali k našemu pogovoru, da ne morem reči, da me lastni gostje niso nasitili.”

Ko smo tedaj vsi veseli slavili Boga, je rekel Trigecij: „Kako si želim, da bi nas s takšno mero pasel vsak dan.”

Odrnil sem: „Mero je treba povsod ohranjati in ljubiti, če vam je pri srcu naša vrnitev k Bogu.”

Po teh besedah smo končali razgovor in odšli.

Prevod Tomaž Kremžar

1. Flavij Malij Teodor je bil zelo vpliven in cenjen Rimljan. Bil je celo konzul leta 399. Napisal je deli *Liber de natura rerum* in *Liber de metris*.
  2. Pristanišče je stara prisposodba za varnost. Zunaj na odprtem morju so nevihte, meglice, varljive zvezde, vse, kar človeka odvrča od srečnega življenja. Dežela srečnega življenja je kopno.
  3. Več teorij, kako je nastal človek. Na prvo mesto da Boga. Narava vsebuje panteistična verovanja, nuja izraža usodo poganskih filozofij, volja pa individualizem.
  4. Meja med filozofijo in vero ni bila natančno določena. Pristanišče torej lahko pomeni oboje in najverjetneje Avguština tukaj s filozofijo misli na krščanstvo.
  5. Samozadostni ljudje, ki so brez vere, se zanašajo le na razum in previdno načrtujejo prihodnost. Take vrste človek je v Svetem pismu (Luka 19, 12-26) zakopal talent.
  6. Verjetno je Avguština že razmišljal o izrazih in konceptu Božje države (*De civitate Dei*).
  7. Zaletavi, drzni ljudje, ki neumno krenejo v življenje. Nevarnosti, v katere zaidejo, jih prisilijo v kesanje.
  8. Izraz *lacrimabilis* (solzav) se pojavlja zelo redko (pri Ovidiju in Vergiliju), v povezavi s tragedijo pa kaže bolj na Platonov kot Aristotelov pogled na tragedijo.
  9. Verjetno s tem misli na manihejce, ki so bili po njegovem v tistem času zelo učeni.
  10. Mednje je sodil tudi Avguština. Ti ljudje so pustolovski, vendar imajo pred očmi jasen cilj, ki ga dosežejo eni prej, drugi kasneje.
  11. Avguština tu misli nase. Znamenja so materini nauki, ki jih ni nikoli pozabil.
  12. Avguština redko citira Sveto pismo, na tem mestu pa uporabi svetopisemski izraz kot pri Mateju 7, 13-14, ki prav tako uporabi prisposodbo ozkih vrat.
  13. Vse filozofske šole, ki jih je Avguština poskusil pred spreobrnitvijo, so bile kot zvezde, na prvi pogled visoke, potem pa so se počasi spuščale, dokler niso izginile in se nanje ni mogel več opirati.
  14. Mogoče s tem misli na pouk retorike, ki ga je obiskoval v mladosti.
  15. Devet let so Avguština manihejci z retorično spretnostjo skrivali hiše v svojem nauku. Škof Favst mu naposled ni uspel vsega zadovoljivo pojasniti.
  16. Ne morje življenja, ampak morje njegovih zmot in iskanja.
  17. Avguština kar prepusti krmilo drugi filozofski šoli. Vendar jih da preizkusiti v viharo vreme.
  18. Sever, Severnica. Mišljen je sv. Ambrozij, škof v Milanu. Ta mu je dal brati Pavlova pisma in mu s tem razčistil napačne manihejske nauke.
  19. Avguština je bil učitelj retorike najprej doma, nato v Kartagini. V Rimu ni bil preveč zadovoljen, ker je bilo tam več slavnih učiteljev, naposled pa je odšel na prazno učiteljsko mesto v Milano.
  20. Govori o krščanskih piscih, verjetno še zlasti o svetem Pavlu.
  21. To so njegov poklic in Adeodatova mati.
  22. Stalni poganski simbol za pogubo.
  23. Izraz *in portu navigo* (plujem v pristanišču) se pojavi pri Terenciju (*Andria* 3,1,22). To je dobesedni prevod grške fraze, pomeni pa: sem izven odprtega morja.
  24. Nasprotje od ozkih vrat v 1,3.
  25. Za učenega prijatelja se spodobi nagovor z govorniškimi figurami (anafora in klimaks).
  26. Avguština izraža veliko veselje, da je prišel v stik s krščanstvom. Predvideva, da čuti enako tudi Teodor, ki je že kristjan.
  27. Tukaj Avguština pretirava. Monika je že bila 'v pristanišču', ostali udeleženci pa ne kažejo velikega navdušenja ali pa so še premladi (*Adeodat*). V razgovoru aktivneje sodelujeta le učenca Trigecej in Licencij.
  28. Besedna igra. Srečno življenje je Božji dar, stavek predtem pa govori o Teodorjevem imenu, ki tudi pomeni Božji dar.
  29. Kadar Avguština tu v uvodu omeni Teodorja, mu jezik kar poleti v visok govorniški stil. Kasneje obžaluje, da je počastil človeka, čeprav je bil učen in kristjan.
  30. Bog torej, ki je modrost, daje navdih za tak razgovor, Avguština ne pripravi ničesar.
  31. Mišljena sta oba – krst in eksorcizem. Pri obeh se človek očisti hudega duha. Nad katehumenom se je najprej izvedel eksorcizem, kasneje pa je bil krščen. Kdaj se je to dvojje združilo v enem obredu, ni jasno.
- V naslednjih stavkih pa se vidita dva načina, kako se kaže hudi duh. Ta človeka napade od zunaj ali pa je v grešni duši.
32. Avguština še ni krščen, zato ne ve zagotovo, saj tega še ni doživel.
  33. Vsi so navdušeni nad retorično spretnostjo, le Monika je človek preproste in jasne besede, saj svoje krščanstvo živi že dolga leta in jo bolj zanima vsebina.
  34. Trditev o srečnem človeku, ki je bila izrečena prejšnji dan, je Avguština zlahka zavrgel. Navigij se boji, da bo Avguština po enaki logiki zavrgel tudi tisto o akademikih. Očitno sta se oba brata odvrnila od nove Akademije.
  35. Manjkajoče mesto. In to ravno, ko Avguština razmišlja o sreči in nesreči kot o dveh nasprotjih in namiguje na težavo. Njegovo mnenje se kasneje nič ne spremeni, vendar bi bilo zanimivo vedeti, kaj bi bilo lahko med srečo in nesrečo. Očitno pa v izgubljenem delu razglablja o povezavi med imetjem in srečo.

36. Avguštin že drugi dan prekine debato, preden postanejo utrujeni in potem ko v njih zbudi novo zanimanje. Mogoče je zaradi te značilnosti slovel kot dober učitelj.
37. Metoda spominja na Sokratovo babiško metodo.
38. Ni popolnoma jasno, kaj naj bi ta fraza pomenila. Avguštin v zadnjem paragrafu besedila uporabi istih pet besed v frazi, ne da bi to imelo kakšen poseben pomen. Mogoče mu je bila vseh, mogoče je bila ta fraza takrat v modi. Avguštin je imel med razgovori Proti akademikom I in II sedem dni časa. V tem času so razpravljali o srečnem življenju in redu (De ordine). Morda je Avguštin za prvo temo določil tri dni.
39. Nekaj podobnega je rekla v 2,11, morda pa je bila bolj jasna v odlomku, ki je izgubljen.
40. V originalu sta deležnika *aperiente atque versante*. Sledi dolg Avguštinov monolog. Zato lahko razumemo ta glagola tudi preneseno, kot da je Avguštin knjiga znanja, ki se jim odpre (*aperio*) in odvrta (*verso* – v antiki so pri branju odvijali zvitke).
41. Mogoče gre za kontrast med poganskimi (na primer kiniško) filozofskimi šolami in krščanstvom. Prva je poskušala vse telesne potrebe zanemariti, krščanstvo pa se ne boji takih potreb.
42. To izjavo je kasneje Avguštin obžaloval (*Retractationes* 1,2,3-4). Duša bo dosegla popolno srečo šele v prihodnjem življenju.
43. Avguštin verjetno citira iz spomina (*nam tu quod vitare possis...*), a misli na Terencijev stavek. To se vidi iz naslednjega citata malo nižje. Pri Terenciju je stavek drugačen: *sed tu quod cavere possis, stultum admittere est* (Evnuh 4,47).
44. Stoiško-kiniško pojmovanje sreče: človek ni nesrečen zaradi nesrečnih pripetljajev, ampak zaradi nezmožnosti, da bi jih v skladu s krepostjo prenašal.
45. Citat je iz Terencijeve komedije *Andria* (7,55).
46. Cicero na več mestih v svojih delih prikazuje Gaja Segija Orata, ki se je do skrajnosti predal strastem do razkošja.
47. Različne filozofske šole so učile različne poti do sreče (krepost, užitek, iskanje – gl. uvod), pri Avguštinu pa za dosego sreče ostaneta le še modrost in razum, ki izhajata od Boga. On je namreč bistvo modrosti, sreče in resnice.
48. Tu Avguštin ne misli na Cicerona, ampak na zgodnje oblikovanje latinskega jezika.
49. Gl. [8].
50. Pokvarjenost, malopridnost.
51. Zaman, brezuspešno.
52. Urejenost, poštenost.
53. Pridelek, donos.
54. Avguštin ima na tem mestu besedno igro.
55. Na tem mestu mu beseda polnost (plenitudo) ni najbolj všeč, vendar jo še v istem paragrafu sprejme in na njej gradi nadaljnje logično sklepanje.
56. *Opulentia*. V delu Katilina zarota 52.
57. *Oracula* – pogani so se pri iskanju resnice zadovoljili s preprostimi prerokbami.
58. Ni jasno, kdo so mnogi. Še najbližje bi bil zapisanemu Valerij Maksim 2,5,6.
59. Citat iz Cicerona, *Pro rege Deiotaro oratio* 9,26. Cicero trdi, da je imel Dejotar veliko kraljevskih vrlin, najpomembnejša pa je bila *frugalitas*.
60. Plod, sad.
61. Parsiomnia.
62. Modestia.
63. *Modus*. Lahko pomeni tudi merilo.
64. Temperantia.
65. Temperies.
66. *Opulentia*.
67. *Ops*, lahko pomeni tudi sredstvo, pomoč.
68. *Opitolor*.
69. Drugi del je bil že kar splošno znan izrek, izvira že od več grških filozofskih šol. Ta celoten stavek je skoraj citat iz Terencijeve komedije *Andria* 1,1,61.
70. Latinska izraza sta *evolvit* in *eruit*. Prvi pomeni odvijanje knjige pri branju, drugi pa izkopati. Kažeta na trud skupine pri iskanju sreče.
71. Sklicuje se na Adeodatov odgovor v 3,18.
72. Janez 14,6.
73. To izrazi že v prisposodbi v 1,3.
74. Svetopisemski izraz (Ps. 41,2; 63,1; 143,6; Matej 5,6; Janez 4,12; 6,35; 7,37).
75. Srečno življenje je spoznavati Boga. Sveto Trojico opiše, namesto da jo imenuje. Bog Oče je vir resnice; po Bogu Sinu, ki je Resnica, človek uživa večno življenje; Bog sveti Duh okrepi človeka in ga poveže z najvišjo mero.
76. Zadnji verz Ambrozijeve pesmi *Deus creator omnium*.
77. Razširjena Pavlova vera, upanje in ljubezen (1 Kor 13,13).
78. Fraza je uporabljena in komentirana že v 4,23.
79. S prispevki v razpravi.

# Skice življenja

*Ob oknu stojim in jutro  
pričakovanja se je nagnilo  
v večer.*

*Gomazi hrepenenje  
po meni vedno bolj  
gosto, ko se bliža  
trenutek.*

*Toliko časa!*

*Potez ni več,  
če so sploh kdaj bile,  
a vedela sem, da si.*

*Kam? Kako? Kje? Naj sploh  
iščem in se oziram okrog?  
Mrak strahu.*

*Toliko časa!*

*Odneham. Brez pomena  
stojim. Samo še zaupam  
kot tedaj. Prideš.*

*Pogled je vstal  
in brez napora je spomin  
spoznal. Začutila sem,  
da si ti. Kot vedno.  
Kot tolikokrat.*

*Samo stati ob oknu  
in hrepeneti v upanju.  
Samo to zmorem.  
In samo to je potrebno  
za srečanje s teboj.*

*In se dotakneš v jutru,  
v dnevu in v večeru  
mojih tihih sanj, Gospod.*

*Nekoč boš prišel in  
mi dopustil uzreti  
svoje obličje in samo to  
bom želela tedaj nositi  
v sebi v večnost.*

\*\*\*

*Kako težko se je vedno znova  
navajati na bolečino,  
na seme, ki umira ...  
Danes spet prihajam s težo solz k tebi.  
Nič ne govorim, ker poznaš umiranje,  
Gospod, ker si bil ti prvi na vrsti,  
da zdaj lahko zdržim jaz in da imam  
h komu priti, ko umiram jaz.  
Čprav bolečina ni nič manjša in  
samotnost nič manj ne boli.  
Le da v tvojem objemu večnosti  
smrt ne najde mojega krbkega  
samotnega srca in da se vse  
solze posušijo v njem in je  
ihtenje odrešeno.*

\*\*\*

*Rabuni, kot pomlad  
se zliješ čez poljane duše  
in kot barve na svili  
oviješ trave ožgane  
od upehanosti  
in obupa.  
Spet je korak lahek,  
kot vedno po dotiku  
pod drevesom.  
Ko si ti. In sem jaz.  
In se prepoznava, moj Bog.*

## V tišini ljubezni

*U tišini ljubezni. Use je bilo že izrečeno, povedano, ubesedeno. Tolikokrat že. Zdaj mi ostaja samo še molk in zrenje. Tu sem. Nevedna. Kot da ne znam govoriti, kot da so se vse besede, ki so me jih naučili, izpraznile. Saj nočem odgovorov na zakaj; samo osmisliti si spet vse. Sicer pa je črna praznina v meni, hrepenenje po tebi in trpljenje, ker ne pridem. Zato v tvoji tišini ljubezni stojim in te prosim, vči me. Kot hoja v dvoje. Ko dozori, izrečeta svoj da. Kdaj bo spet dozorela v meni ljubezen do tebe, kdaj se bo vrnila v prejšnji žar ali bo dosegla novega? Ne vem, kaj je zdaj in kje je. Ti mi boš razkril skrivnost srca in bolečine zacelil. Ti, ki mi v tišini križa razkrivaš edino resnico o ljubezni: če ni dovolj široka in velika, da vase zajame, objame, poljubi trpljenje in bolečine, ni ljubezen. Ti si občutil in nosil težo te resnice. Ko si v tišini sprejemal krivično smrt, ko si ponižno legel v grob, si z močjo svoje ljubezni spremenil smrt v večno življenje. Za nas. Za zdaj pa ostajajo vera, upanje, ljubezen, to troje. Največja od teh pa je ljubezen (1Kor 13). (Nihi de meni pistis, elpis, agapi; ta tria tauta. Me idzon de tuton hi agapi ...) U tišini ljubezni se rojeva življenje. U tišini ljubezni ... v tišini ljubezni ... v tišini ljubezni ...*

\*\*\*

*Nazaj v polnost  
iz praznine.  
Iz dober dan  
v ljubezen.  
Kako čudno!  
Pot poznam,  
samo smer je  
obrnjena za  
180°. Hecno!  
Spet življenje!*

\*\*\*

*Ulečem črte, sestavljam črke  
v tvojo podobo,  
pa je vse samo košček, drobec;  
ne znam. Ne morem.  
Prevelik si. In večnosti  
ne moremo ujeti na papir.*



*Naj spregovori življenje.  
Kot si ti med nebom in zemljo  
visel in zarisal v zgodovino  
človeštva obličje, dal svetu  
svoj kraljevski pečat,  
razmesarjen na križu  
v hrano za preživetje ...  
naj zarisujejo moji dnevi  
podobo o tebi v moj mali  
svet in naj pogledi okrog  
odkrivajo tvoj pečat na mojem srcu.  
Jaz pa vem, da to ne bodo moji  
dnevi, jaz pa vem, da je to tvoje  
odmevanje ljubezni v meni.*

\*\*\*

*Kletka je lahko  
zlata, lahko  
se ji reče jaula de oro,  
a kletka je kletka.  
Svoboda je lahko  
trda in neznosna  
teža, a je svoboda.*

## **Danes te imenujem ljubosumni Bog**

*Teža samotnosti v tej uri, Gospod, je stkana iz spominov in praznih hrepenenj, iz prošenj, molitev, strahu ... ne vem več, če naj te sploh še kdaj prosim, če naj še moledujem in ti jokam, razen da te prosim, naj se spolni nad menoj tvoja volja, ki mi jo pokaži z življenjem ... res ne vem, če so sploh še kdaj lahko moja hrepenjenja in želje enake tvoji volji, saj si mi z življenjem odgovarjal vedno drugače in pustila sem se prepričati, da te morda sploh ni v mojih hotenjih ... nimam več moči za rojstvo gorečih klicev, ognjenih želja in za gledanje njih smrti. Samo še en sam klic premorem - posebno v takih dnevih, kot je danes, ko te kličem ljubosumni Bog, ker si edino, kar mi ostaja (samo ti in odmev čudovitosti med nama, ki včasih umolkne in tedaj je samota v duši nevzdržna in pridem spet po življenje k tebi), ker želiš biti edini, ki mi bo ostal? - Rabuni, moj Gospod in moj Bog, usmili se mene, grešne!*

*Moje življenje je Sveto pismo. Raj otroške nedolžnosti. Potem naenkrat spoznanje. Zlo. Izgon. In iskanje poti nazaj, začetek Božjega klicanja nazaj, nazaj iz sužnosti v življenje. Dolga pot. Puščava. Samota. In trenutek, ko se je v meni rodil obraz Njega, ki me je vzljubil. Davno. In Visoka pesem med nama. Urisk veselja. Spoznanje križa in ljubezni, ki ga nosi, in svoboda. Gospod, kaj bi bila brez tebe? Pridi in mi reci, ko boš videl izklesan moj obraz po svoji podobi, da sem čudovita v tvojih očeh. In bo večnost v meni.*

\*\*\*

*Meni je dal Gospod, v ljubezni, največji dar - svobodno voljo. Brez nje ne bi bila človek, ampak robot. Z njó pa mi je dal tudi možnost, da se obrnem stran od Njega. Oh, da ne bi bila nikdar spoznala te možnosti in je ne bi okusila! Predložil mi je smrt in življenje, prekletstvo in blagoslov. S križa me prosi, naj izberem življenje.*

\*\*\*

*Greh je najbolj zakoreninjena navada v nas. Cepiti nanj I ME, da bo greh po Gospodovem vstajenju služil za pot k odrešenju. Moj konkretni greh v vsakem konkretnem dnevu, trenutku. Greh? Bolj kot greh sam je greh to, da ga ne spremenimo v možnost za milost. U naši moči ni (ne) biti brez greha. U naši moči in v naši svobodni volji pa je odločitev, ali bo greh za milost ali za pogubljenje.*

## Oh, Gospod ...

*Sprejemam. A včasih ...  
se prebudi z močjo kot  
vulkan zabobni  
udari na dan  
po človeško  
- Peter, ti veš -  
samo otipljivost  
Bartimajevega klica:  
Davidov sin, usmili se me!  
... da bi videl ...  
in želja hromega mladeniča:  
... da bi hodil ...*

*Morda zares tako pristopamo  
h Gospodu in dela On potem iz*

*nas vse novo, prekvasi naš človeški  
kvas v svoj obraz, podobo svojo  
kot pečat vtisne nam v zavest.  
In naš človeški klic potem  
postane več en v Njem.  
Se spremeni. Se poglobi.  
... da bi videl tebe, Gospod, da bi te  
gledal, da bi hodil s teboj ...  
... pa čeprav slep in hrom ...  
Ostane samo bistveno - Gospod:  
... Rabuni, moj Gospod in moj Bog,  
usmili se mene, grešne! ...  
Iščite najprej nebeško kraljestvo in  
vse drugo vam bo navrženo.*

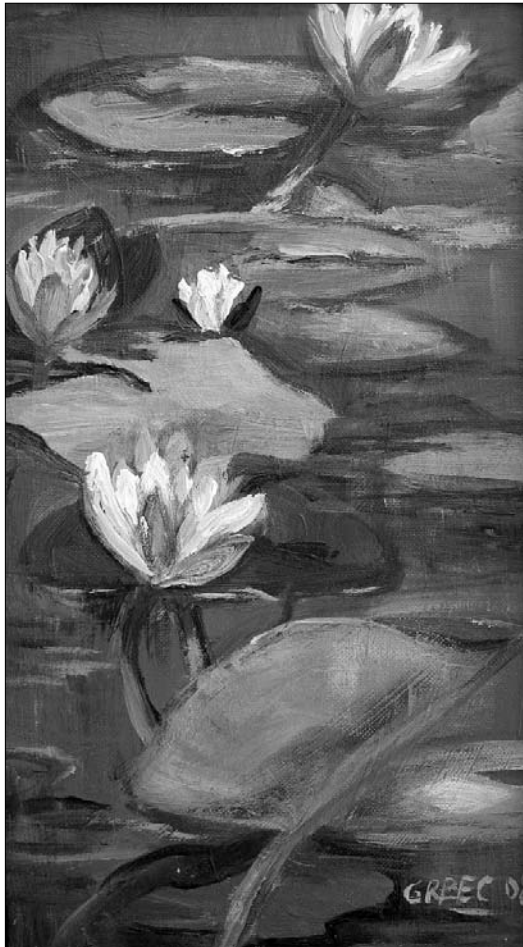
\*\*\*

*Tiho sem, Gospod, v svoji največji bolečini - da ne morem biti s teboj, čeprav si tega želim bolj kot vse na svetu - tiho sem in ni besed kot v navalih veselja... k tebi prinašam, na oltar ti polagam pri tej daritvi, vso svojo bedo, vso nemoč in omejenost človeka; ko si Ti, sem tudi jaz v tebi velika, v tvoji ljubezni neskončna in odrešenje je tako blizu, da bi ga z rokami objela; premagam se, roke ostanejo sklenjene v naročju, na oltarju tvoje telo in tvoja kri in potem besede zaveze in potem vstanem in grem in česar prej nisem objela, mi je zdaj dano v dlani; pobožala bi te, pa ostane roka nepremična; tudi to mi bo morda kdaj dáno; in je večnost v meni in je v objemu nedoumljive skrivnosti tvoje ljubezni odrešena vsa moja beda; bolečina pa... ostaja, ker si samo še bolj želim biti s teboj.*

\*\*\*

*Ti edini, Gospod,  
si s svojo besedo  
v življenje dvigal  
mojo ključnost.  
Plaz breztežnih  
udarcev sveta  
me zasipa  
vedno znova  
vedno globlje  
breztežnost  
posameznega  
se spreminja*

*v smrtonosno težo  
skupnega  
duši me  
izgubljam vse  
moj Bog  
kdaj bo prenehalo  
deževati v meni  
kdaj bom zmogla  
odvreči kot nebo  
svoje solze  
ker je pretežko  
Rabuni  
živeti s smrtjo v sebi.  
Prosim te za vstajenje!*



Cecilija Erika Grbec: Lokvanji.

*Sámo hitenje, moj Bog. Kdo smo? Kdo sem? Če so naložena bremena tako težka, da ukrivijo hrbet globoko v tla, tako da ne dosežeš s svojim pogledom pogleda tistih, ki s teboj stopajo po poti, se ne moreš ustaviti in se z njimi pogovoriti ... je prazen dan. In če je breme na ramenih naloženo z enako težo dan za dnem, so vsi dnevi enako prazni, sivi, zgubljeni. In je táko celo življenje. Kdo potem zares smo? Kdo sem? In če ne morem dvigniti niti k bratom pogleda, kako ga dvignem k tebi? Če ne morem izmenjati besede z njimi, kako sédem k tebi, moj Bog? Kot da te ni. Use kriči v meni. Use v želji, da zaustavim korak. Če ne pridem, Gospod, ne pripnem dneva v tvojo ljubezen, potem ni mojih dni v tvoji večnosti. Kdo potem sploh sem? Use mi odgovoriš v tistih iskrah večnosti, ki okamenijo v duši, ki so neopisljive, pa se vendar skušajo preliti v besede, ki so luč, ki vabi ...*

\*\*\*

*Bolj, še veliko bolj, kot me je včasih žejalo po človeku, po lepoti, me zdaj žeja po tebi, Gospod. Po tvojem miru, po obljubi večne ljubezni, po obljubi novega Jeruzalema. Vem, kaj bi morala, kaj si želim storiti. Ne vem samo, zakaj mi manjka poguma. Zakaj mi ga ne nakloniš, moj Bog? Kaj še želiš? Nisi še dovolj izklesal? Podoba še ni dovolj dobra? Ne pusti me umreti od žeje ... Zaupam ti. Ko sem umirala od tiste žeje po človeku in blodila po puščavi, si se mi približal in mi dal piti žive vode. Takrat sem razumela, kaj pomeni tvoja Beseda. Zdaj jo pijem, a bolj ko jo pijem, bolj raste v meni hrepenenje, ki povečuje žejo. Ti boš moral presekati začarani krog, Gospod.*

\*\*\*

*Čakal si me, ti veš, Rabuni, v tistem samotnem ihtenju in me tiho klical. Pretiho, da bi te v svoji oglušujoči bolečini slišala. Preveč so vpili spomini, preveč sem se trudila, da bi jim vrnila resničnost, da bi jih sestavila, da bi jih zakrpala ... ti pa si vžigal v meni ogenj svoje tihe, neskončne ljubezni.*

## *Tisočletje dialoga ali Kdo bo govoril, če ne bo govoril (iz) lastne zgodovine?*

*Ker sem bil tokrat prvič vpleten v proces nastajanja številke Tretjega dne, ne morem govoriti na splošno, lahko pa izdam, da se je delovni naslov od njegovega začetka ničkolikokrat spremenil. Je to normalen proces? Verjetno. Useeno pa sem globoko prepričan, da odraža zrelost in odprtost uredniškega odbora, da vključuje različna, četudi nenačrtovana mnenja in da opusti svoje, morda preveč rigorozne poglede na določeno problematiko. A to, kar me je pri tem procesu resnično presenetilo in za kar upam, da se odraža in bere v pričujočem bloku, je neizrečena, slutena problematika, ki smo jo samoumevno sprejeli kot svoje izhodišče: kristjan.*

*Četudi se zdi, da bi bilo bolje pogrevati staro razmerje ljubezni in sovraštva med Cerkvijo in državo, smo se osredotočili na posameznika, na tistega ki veruje in ki je vržen v vsakdanje življenje, kjer se vprašanja vere in religiozne pripadnosti umikajo in izmikajo. Kako naj se ravna v tem svetu, ki je prekinil stik in pogovor s tem, kar ga definira, ki je tako vpljudno proti diskriminaciji, da po svoje že diskriminira? Kako naj razume in izvršuje svojo avtonomijo "v zemeljskih stvareh"? Kako jih naj poveže in ali so sploh povezana?*

*Čprav večina člankov govori o odnosu neke skupnosti, če ne že institucije, do družbe, je v ozadju vseskozi prisotno temeljno vprašanje: "Kaj to pomeni za vernika?" To, da je izhodišče vernik in ne obratno, je neka novost. Kristjan postaja tisti, ki išče odgovore. Njegovo sporočilo in identiteta se izgubljata v kakofoniji mnenj in avtonomija, podeljena po drugem vatikanskem koncilu, mu ne nudi več tolikanj pogrešanega udobja jasnosti. Kristjan išče svojo identiteto in želi spregovoriti v svoji celovitosti. Čeprav je ta tema (lahko) širša od vsega, kar je napisanega, članki pričujočega bloka sledijo tej neizraženi in nenačrtovani rdeči niti in nagovarjajo tega vernika, praktika ali "turista", ki čuti in živi omenjeno razpetost.*

*U grobem bi omenjeno vsebino lahko delili na tri med seboj prepletene dele. Prvi del predstavlja zgodovinski pregled razvoja odnosa med zgodnjim krščanstvom in družbo, v kateri se je razvijalo, saj so prav zgodnje krščanstvo s svojimi nauki in prvi oblastni odloki merodajni za nadaljnji potek, ki vodi v današnje stanje. Soočenje z njimi pa pomeni prenavljanje in premišljevanje lastnega poslanstva. Zgodovinski pregled prinaša splošni pregled odličnega poznavalca cerkvene zgodovine Metoda Benedika. Specialni članek Bogdana Popescuja nam prikaže politično misel sv. Ambrozija ter njeno ozadje. Tema je toliko bolj pomembna, če se zavedamo, da je svetnikova politična teologija vplivala na politično teologijo njegovega sodobnika sv. Avgušтина ter posledično na politično teologijo katoliške Cerkve. U celotnem zgodovinskem pregledu pa izstopa misel, ki jo prinaša članek Aleša Mavra, da je namreč odnos zgodnjega krščanstva do političnega, torej v smislu antičnega pojmovanja politike javnega in družbenega, potrebno razumeti v kontekstu in pragmatično, relativno in ne dogmatično. Prav takšno branje odlično umesti tragični odnos Cerkve in države zgodnjega krščanstva, sv. Ambrozija ter nadaljnji razvoj.*

*Drug del bloka predstavlja (teoretičen) prehod, ki pa raste iz zgodovinskih, teoloških in filozofskih premišljevanj in jih prenaša k nam v sodobnost. Članek škofa Jamnika daje ton in pozove vernika, naj premisli in reagira na izzive današnjega časa, tako da razume njegove predpostavke. Podobno misel lahko razberemo iz prevoda Charlesa Taylorja, medtem ko nam članek Ivana Štuheca nakaže rešitev. Slednji prispevek tako povzame spoznanja prejšnjih, jih svojsko ovrednoti ter izgradi družbeni nauk Cerkev, temelječ na verniku. Zato lahko prav ta članek razumemo kot neke vrste osrednji članek, ki radikalizira in prevrednoti vprašanje odnosa Cerkev in države ter ga preoblikuje v vprašanje kristjana in družbe.*

*Zaključek in zadnji del zaokroži tematiko bloka in se "umesi" v našo konkretno in enkratno situacijo. Njena enkratnost se pokaže v svojevrstnem razumevanju zgodovine, ki se odmika in konkurira krščanskemu razumevanju zgodovine. Prav to prevrednotenje, razgaljeno v članku Igorja Grdine, ki izhaja iz "duhovne bitke na Slovenskem", evidentno vpliva na naše razumevanje vere v javnem (pravnem) jeziku naroda, kar nam s pravniško natančnostjo dokazuje članek Mihe Movrina. Sklepna članka Justina Stanovnika in Janeza Fuhanta vsak po svoje zaključita tematiko bloka, posedanjita neporazum(e), ki izhajajo iz omenjenega boja in v skladu z lastnim kritičnim stališčem nakazujeta izzive za kristjana, da se vestno in zavestno vključi v dogajanje ter vzpostavi dialog. Usak po svoje, še posebej pa članek Janeza Fuhanta, nehote nakazuje prihodnost krščanstva in katolicizma, ki ni več prihodnost (zgolj) Cerkev kot institucije, ampak Cerkev kot občestva, globoko vpetega v dialog, ki temelji na nenehni avtorefleksiji.*

Jani Šumak



Cecilija Erika Grbec: Fornace.

# Čakajoč Konstantina

## I.

*Tisti, ki so žalili Boga, ležijo, tisti, ki so uničevali sveti tempelj, so se zrušili s silnejšim padcem, tisti, ki so mrcvarili pravične, so zaradi nebeških udarcev in zasluženega trpljenja izpustili svoje hudodelske duše. To se je zgodilo sicer pozno, a je bilo trdo in primerno. Bog je namreč odložil kazni zanje, da bi v njih pokazal velike in čudovite zglede, ob katerih bi se zanamci poučili, da je Bog eden in da kot sodnik nalaga brezbožnim in preganjalcem primerne kazni.*<sup>1</sup> Navedene besede afriškega apologeta Laktancija, zapisane že kmalu po prelomnih dogodkih let 311-313, puščajo le malo dvoma o tem, kako so krščanski sodobniki – vsaj tisti na Vzhodu – gledali na čudež spreobrnitve cesarja Konstantina. Četudi sta si njegova najprizadevnejša panegirista (ob Laktanciju še cerkveni zgodovinar Evzebij) zaradi svoje dejavnosti kmalu prislužila tudi precej pikrih opazk, sorazmerno dolgo časa nikomur med kristjani ni prišlo na misel, da bi podvomil o temeljno pozitivni naravi slovitega “konstantinskega preobrata”.

Do danes se je, čeprav je termin še vedno karseda rabljen, položaj korenito spremenil. Na Konstantina že dolgo ne gledajo po strani več samo tisti, ki mu očitajo, da je kleknil pred Cerkvijo in ji tlakoval pot do stoletij prevlade v evropskem prostoru, s čimer naj bi tako rekoč izdal svetlo dediščino rimskega imperija.<sup>2</sup> Ne: ob omembi cesarja iz Najsa z roko že zdavnaj hkrati zamahnejo oni, ki so prepričani, da je prav on Cerkev, prej neomadeževano z bratenjem s posvetnimi oblastmi, za zelo dolgo obdobje nespodobno vpregel v državni voz. Tako nas ne more presenetiti, če so ravno velike postave posamez-

nih cerkvenih predstavnikov, ki so v imenu avtonomije oltarja v različnih obdobjih neopogljivo kljubovali zahtevam različnih tronov, med najopaznejšimi akterji šolskih cerkvenih zgodovin. Iz njih štrlijo odlični cerkveni politik Ambrozij, pa mučeniška škofa Stanislav iz Krakova in Tomaž iz Canterburyja, ali iz novejšega časa madžarski aristokrat Mindszenty, pri čemer seveda ne piše, da se mu je Pavel VI. slednjič odrekel za nekaj drobtinic z mize madžarskega “golažnega” socializma.

Omenjeni pojav bi stežka razumeli, če ne bi v zavesti kristjanov že dolgo tlela zavest, da so s Konstantinom na neki način izgubili svojo deviškost, da jih je Milvijski most s svojim na zunaj tako ugodnim epilogom oropal prvotne popolne nenavezanosti na državo in njene stranpoti, ki si je obupno želijo nazaj, pa je zaradi Konstantinove dediščine ne morejo nikakor doseči.

Kakopak se je z letom 312 bistveno spremenil odnos države do Cerkve, kar je Laktancij, kot je bilo razvidno zgoraj, proslavil s pravo kanonado vzvišenih izrazov. Predkonstantinska rimska država se namreč za krščanstvo v najboljšem primeru ni menila, v najslabšem primeru pa mu je – predvsem v začetku druge polovice 3. stoletja in ob zori 4. stoletja – dejavno stregla po življenju. Nasploh nas poganska indiferentnost do vere Kristusovih učencev (ki je ni bilo konec niti tedaj, ko je krščanstvo že zdavnaj prevladalo<sup>3</sup>) še danes nemalokrat spravi v obup. Za drobci o krščanstvu pri poganih hlastamo do te mere, da uživa docela povprečni Plinij Mlajši skoraj sakralen status, njegovega delodajalca Trajana pa je Dante postavil kar v raj, ker



se mu je sploh ljubilo pečati s kristjani. Prav jezni smo tudi na razumljivo preveč goreče krščanske prednike iz antike, ker so po svojem nenadejanem vzponu poskrbeli za izginotje protikrščanskega spisja kakega Frontona ali Porfirija v nepovrat (še dobro, da česa takega ni bilo moč storiti s Kelzovim delom Origenove zoper omenjenega platonika uperjene apologije). Za nameček se je velika večina ukvarjanja rimskega državnega aparata s privrženci Kristusovega nauka, če je že prišlo do bližnjih srečanj, sukala okrog proslule krilatice že omenjenega Trajana *Conquirendi non sunt, sed puniendi sunt*, kar je bil bolj klavrn izplen.

Vprašanje pa je, ali neizpodbitno dejstvo spremenjenega državnega odnosa do krščanske vere po Konstantinu nujno pomeni, da se je z nastopom krščanskega cesarja korenito predrugačil še pogled kristjanov na državo. Ta sprememba naj bi slednjič omogočila njeno večstoletno, da, tisočletno privezovanje ob državne jasli, kar imajo teologi in cerkveni zgodovinarji danes največkrat v mislih, kadar zapišejo besedno zvezo 'konstantinski preobrat'.

## II.

Kakor koli človek zadeve že tehta, ko išče najzgodnejši ali vsaj zelo zgoden novozavezni zapis o odnosu do državne oblasti, neizogibno trči ob nenavadno eksplcitne vrstice apostola Pavla v *Pismu Rimljanom*, ki jih je, ne glede na dejstvo, da so bile že ničkolikokrat premelevane, vredno znova navesti: *Vsak naj se podreja oblastem, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga. Kdor se torej upira oblasti, se upira Božjemu redu. Tisti, ki se upirajo, pa si bodo nakopali obsodbo. Oblastnikov se namreč ni treba bati, kadar delamo dobro, ampak kadar delamo húdo. Hočeš, da ne bi imel strahu pred oblastjo? Delaj dobro, pa boš imel od nje priznanje. Oblast je namreč*

*Božja služabnica tebi v dobro. Če pa delaš húdo, se boj! Ne nosi namreč meča zastonj; Božja služabnica je, ki se maščuje zavoljo jeze nad tistim, ki počenja húdo.*<sup>4</sup>

Ne glede na to, kako obračamo besede, ki verjetno izvirajo že iz petdesetih let 1. stoletja,<sup>5</sup> v njih ne bomo našli kakršne koli uzde za – od Boga izvirajočo – oblast. Apostol ji po vsem videzu izstavlja prazno menico. Kajpak današnjemu bralcu in premišljevalcu *Pisma Rimljanov* niso neznane okoliščine nastanka navedenega mesta, ko po eni strani ne Pavel ne zgodnja krščanska skupnost nista resno računali s tem, da bi si morala ta svet dolgo deliti s posvetnimi oblastmi, ker sta pričakovala njegov skorajšnji konec, po drugi strani pa je nevarnost, da bi judovski (zelotski) aktivisti tudi kristjane zapeljali v (pozneje dejansko) pogubni upor proti rimski oblasti,<sup>6</sup> narekovala rabo močnejših besed od tistih, ki bi se zdele upravičene kdaj prej ali pozneje. Apostolovi "menici" potemtakem ne bi bilo potrebno nujno pripisovati daljnosežnega pomena. Vendar so poznejši rodovi kristjanov njegovo dikcijo v glavnem prevzeli in z Božjim izvorom legitimirani oblasti niso skušali nataktniti omejitev, iz česar je v nadaljnji zgodovini Cerkve izšlo veliko zlorab in nesporazumov na obeh straneh, tako na strani Cerkve (ko je s Pavlovo avtoriteto opravičevala ne vedno umestno španovijo z aktualnimi oblastmi) kot države (ko je s sklicevanjem na apostola od Cerkve terjala popolno poslušnost).

Osnovno usmeritev trinajstega poglavja *Pisma Rimljanom* so podkrepila še nekatera druga novozavezna mesta in jo hkrati konkretnije navezala na osebo rimskega cesarja Omembe vredno je zlasti *Prvo Petrovo pismo*, ki ga njegov avtor resda pošilja iz "Babilona", a vendarle pribije: *Zaradi Gospoda se podredite vsaki človeški ustanovi, bodisi kralju kot najvišjemu bodisi oblastnikom kot tistim, ki so od njega poslani zato, da kaznujejo*

*hudodelce in dajo priznanje tistim, ki delajo dobro. Bog namreč hoče, da delate dobro in tako utišate nevednost nespametnih. [...] Vse spoštujte, brate ljubite, Boga se bojte, cesarja spoštujte.*<sup>7</sup> Sočasno besedilo med vrsticami in precej zavito nakazuje še, zakaj je tolikšna vnema pri izkazovanju spoštovanja oblastnikom potrebna, o čemer *Pismo Rimljanom* vsaj na tak način še ne govori in k čemur se bom moral še vrniti.

V poapostolski dobi so se krščanski pisци, kot rečeno, radi naslonili na Pavlove smernice in jih nemalokrat celo nadgradili. Posebej so odmevale na *Pismo Rimljanom* precej spominjajoče misli avtorja med kanonične spise dolgo uvrščenega *Prvega Klementovega pisma*. Slednji je že nekaj desetletij za Pavlom ob koncu svojega Korinčanom namenjenega spisa vključil nekakšno molitev za vladarje: *Daj slogo in mir nam in vsem prebivalcem zemlje, kakor si ju dal našim očetom [...]; nam, ki smo pokorni tvojemu vseobvladujočemu in v vsem najodličnejšemu imenu in svojim vladarjem ter voditeljem na zemlji! Ti, Gospodar, si jim dal kraljevsko oblast po svoji vzvišeni in nepopisljivi moči, da bi mi spoznali veličastvo in čast, ki si nam jo ti dal, in bi se jim podrejali in bi v ničemer ne nasprotovali tvoji volji. Dodeli jim, Gospod, zdravje, mir, slogo in trdnost, da bodo neovirano vršili oblast, ki si jim jo ti dal. Kajti ti, Gospodar, si nebeški kralj vekov, in daješ človeškim sinovom veličastvo, čast in oblast nad vsem, kar je na zemlji. Ti, Gospod, naravnaj njihove sklepe, kakor je prav in všeč tebi, da bodo v miru in krotkosti pobožno izvrševali oblast, ki si jim jo ti dal, in dosegli tvoje usmiljenje.*<sup>8</sup>

Če osnovna Klementova opredelitev položaja posvetne oblasti povsem povzema Pavlove misli, saj je Bog njen vir in nasprotovanje oblasti po besedah rimskega škofa sočasno pomeni nasprotovanje Božji volji, so nekateri nekoliko več distance do (aktualnih) oblastnikov videli v prošnji za to, da bi Bog

naravnal njihove sklepe na pravo pot, kar poredno pomeni, da se lahko kljub svoji božjepravnosti motijo in delajo slabo. Verjetno pomena omenjenega dostavka ne kaže precejevati in še manj pripisovati *Klementovemu pismu* revolucionarne podtöne.<sup>9</sup> Upravičeno je bilo opozorjeno še na to, da je avtor pisma zavestno uporabljal izraze iz uradne politične terminologije.<sup>10</sup>

Pavlinška smer je enega svojih vrhov dosegla pri Ireneju Lyonskem, ki je dikcijo *Pisma Rimljanov* še stopnjeval in posredno opravičeval celo preganjanja kot sad delovanja državne oblasti. Njeni nosilci po njegovem vedno izvršujejo Božjo voljo, saj o njih pravi: *Nekateri med njimi so postavljeni za izboljšanje in v korist podanikov in za ohranjanje pravičnosti, nekateri za ustrahovanje, za kaznovanje in za grajo, nekateri pa za zasramovanje, za mučenje in zatiranje, ker vse enako doseže pravična Božja sodba, kakor smo že povedali.*<sup>11</sup>

V drugi polovici 2. stoletja je pomemben razvoj za nameček doživela teologija (poganškega) Rima. Previdno vzpostavljanje povezave med njim in odrešenjsko zgodovino so nekateri (tako že poznoantični krščanski zgodovinar Orozij, ki je poudaril, da se je Kristus hotel roditi in se dati popisati kot rimski državljani<sup>12</sup>) pripisovali kar avtorju Lukovega evangelija. Precej jasneje se je v svoji apologiji *Knjižica Antoninu* izrazil sardski škof Meliton: *Naša filozofija je namreč najprej cvetela med barbari, vzcvetela pa je med tvojimi ljudstvi pod veliko vladavino Avgusta, tvoje ga prednika, in postala za tvoje kraljestvo usodna dobrina. Od tedaj je namreč moč Rimljanov postala velika in sijajna; ti pa si postal Avgustov srečni naslednik in to boš tudi v prihodnje skupaj s svojim otrokom, če boš ohranjal filozofijo, ki se je začela in zrasla skupaj z Avgustom: filozofijo, ki so jo tudi tvoji predniki spoštovali ob drugih religijah. Največje znamenje, da je naš nauk zaradi nečesa dobrega dosegel razcvet*

*skupaj s kraljestvom, ki se je dobro začelo, je to, da se od Avgustove vladavine ni zgodilo nič slabega, ampak je nasprotno vse svetlo in veličastno, kakor vsi molimo.*<sup>13</sup> Takoj je sicer vidno, da je moral škof odgovarjati na običajni očitek kristjanom, da so s svojimi verskimi novotarijami krivci za težave cesarstva, verjetno pa tudi na grozeče poslabšanje položaja kristjanov v času vladanja Marka Avrelija, zatorej nemara v pojmovanju zveze med uspešnostjo Rima in krščanstva ni hotel iti predaleč, temveč se je bolj potrudil za *captatio benevolentiae* za svojo (lokalnim) preganjanjem izpostavljeno vero.<sup>14</sup> A ne glede na nakazano omejitev se je Melitonu zgodilo podobno kot Pavlu z njegovim trinajstim poglavjem *Pisma Rimljanom*. Mnogi krščanski pisci, tokrat predvsem tisti onkraj konstantinskega preobrata, so njegove misli vzeli za suho zlato in jih še nadgrajevali ter Rimu nedvoumno odkazali sakralen položaj, kar še posebej velja za Evzebija in Orozija.

Sakralni položaj Rima je dodatno podkrepilo obešanje na še veliko manj jasno Pavlovo notico iz *Drugega pisma Tesaloničanom*, kjer je bil govor o oviri za Antikrista (ki naj bi jo naslovniki pisma poznali).<sup>15</sup> V tej oviri so kljub poznejšemu Avguštinovemu odkritosrčnemu priznanju, da nima pojma, o čem je apostol govoril,<sup>16</sup> kristjani kmalu začeli prepoznavati rimsko državo.<sup>17</sup> To je Rimu nedvoumno dvignilo ceno, čeravno so bile ocene lahko tozadevno tudi sladkokisle (kot denimo Hipolitova ali do neke mere Tertulijanova).

Prijazen odnos do rimske države je pripadnikom vere v Kristusa slednjič olajšalo še sprejemanje monarhične ureditve kot tako rekoč naravne, kar jih je postavljalo v ostro nasprotje z nekaterimi rimskimi senatnimi krogi, ki so še globoko v cesarski dobi sanjali o blagodatih že zdavnaj premirnule republike. Sicer je potrebno priznati, da niti vsi kristjani niso na republikansko

obdobje gledali izključno negativno, saj so v njem prepoznavali ne le slavno obdobje poganstva, marveč hkrati obdobje prevlade tradicionalnih rimskih vrlin,<sup>18</sup> vendar je bil njihov načelni monarhizem nesporen. Tertulijan je skušal iz njega skovati vsaj nekaj dobička za kristjane v očeh oblastnikov, ko je naslovnike svojega spisa *Apologetik* jedko opomnil, da med kristjani pač ne bodo našli privrženecv kakršnih koli prevratnih idej, medtem ko jih bo med tistimi, ki kristjane najbolj črnijo kot državne sovražnike, kar precej. Ali z besedami jezičnega Kartazana: *Odkod so Kasiji in Nigri in Albin?*<sup>19</sup> *Odkod so ti, ki med dvema lovorovima vencema zalezujete cesarja? Odkod so tisti, ki se razgibavajo tako, da mu režejo vrat? Odkod so tisti, ki oboroženi vdirajo v palačo, predrznejši od vseh Sigerijev in Partenijev? Iz vrst Rimljanov, če se ne motim, to pomeni, iz vrst nekristjanov. Vsi ti pa so vse, dokler ni izbruhnila njihova brezbožnost, opravljali obrede za cesarjev blagor in prisekali pri njegovem geniju, nekateri javno, drugi sami zase, in kajpak nadevali kristjanom naslov državnih sovražnikov.*<sup>20</sup> Že v zgornjih vrsticah se nakazuje tista težava, ki je kristjanom pravzaprav najbolj nalagala tako pogosta in eksplicitna zagotovila popolne lojalnosti oblastem.<sup>21</sup> Še bolj znabiti izstopi ob drugem Tertulijanovem pasusu, ko je govor o tem, da kristjani s svojim bogoslužjem pravzaprav največ postorijo za blagor cesarja in celotne države, saj so samo njihove molitve resnično plodne, poganske pa gredo v nič, ker niso namenjene pravemu naslovniku: *Častimo torej tudi cesarja, in sicer tako, kakor nam je po eni strani dovoljeno in je po drugi strani njemu v prid, kot človeka, drugega za Bogom. In to, kar je, je dobil od Boga in je manjši zgolj od Boga. Opisano bi želel tudi sam, saj je na ta način, ko je manjši zgolj od Boga, večji od vseh. Tako je celo nad samimi bogovi, ker so tudi oni v njegovi oblasti. Zato tudi žrtvu-*

jemo za cesarjev blagor, vendar svojemu in njegovemu Bogu, kakor je zapovedal Bog, s čisto molitvijo.<sup>22</sup>

### III.

Čeprav je najpomembnejšo vlogo pri že v predkonstantinskem obdobju pozitivnem slikanju (poganske) državne oblasti odigrala avtoriteta zadevnih kanoničnih besedil (ki je ni mogla zares omajati niti bistveno drugačna, a manj jasna slika iz ravno tako kanoničnega *Razodetja*<sup>23</sup>), je iz Tertulijanovih citatov (lahko pa bi navedli še veliko mest pri drugih avtorjih) razvidno, da je krščansko skupnost ob formuliranju odnosa do države velikokrat vodila tudi preračunljivost, kar pomembno omejuje uporabnost njihovih stališč za poznejša obdobja. Nenazadnje je bila takšna preračunljivost, kot omenjeno, že v ozadju daljnosežnih Pavlovih smernic, pa celo v ozadju ravnanja tistih, ki so mestu v *Pismu Rimljanom* podelili večno veljaven status (čeprav so vsaj spočetka vedeli za konkretne okoliščine, na katere se je nanašalo).

Zadevno preračunljivost je zgodnji Cerkvi narekovala njena nezmožnost, da bi s pogansko okolico in z oblastmi sklenila kakršen koli kompromis na enem od ključnih področij, tj. na področju državnega kulta, ki je bil za Rimljane samoumevni del vsakršnega družbenega življenja.<sup>24</sup> S tem, ko niso mogli sprejeti nobenega dela obredja svoje okolice, pri čemer je v ospredje kajpak vedno bolj prihajal cesarski kult,<sup>25</sup> so se kristjani od nje precej izolirali. Čeravno si zadeve ne smemo predstavljati preveč statično, saj bi bil sicer denimo odveč Tertulijanov goreči spis *De spectaculis*, že eden najzgodnejših poganskih zapisov o krščanstvu nanjo vsekakor namiguje. Tacit namreč zapiše znamenite besede: *Pogubno praznoverje je bilo sicer zatrto, a je znova pognalo ne le po Judeji, [...] marveč tudi po mestu Rimu, kamor se od vsepovsod stekajo in slavijo vse divje in sramotne reči. Najprej*

*so torej prijeli te, ki so priznali, potem pa po njihovih navedbah silno množico, ki so ji dokazali ne toliko zločin požigalstva kot sovrašтво do človeškega rodu (podčrtal A. M.).<sup>26</sup> Gre seveda za izjemno ostro sodbo, ki vsaj do neke mere odraža splošno razširjene predstave o sorazmerno novi veri. Precejšnjemu umikanju kristjanov iz javnosti, podlagi za tovrstne ocene, pa je kajpak v prvi vrsti botrovala ne kakšna posebna svetobežnost, četudi bi iz nekaterih zgodnjekrščanskih spisov (denimo *Pisma Diognetu*) lahko skleпали tudi nanjo, temveč prepletenost celotnega vsakdanjega življenja njihove okolice s poganskimi obrednimi elementi.*

Po svoje ni nič čudnega, da so imele poganske lokalne (s katerimi je Cerkev najpogosteje prihajala v stik) ali državne oblasti malo posluha za krščanske želje. V ozračju že zdavnaj docela sformalizirane državne religije jim pač ni bilo jasno, da pravi Kristusov učenec ne more narediti niti najmanjšega koraka v smer izražanja spoštovanja do starodavnih izročil prednikov. Prokonzul iz Polikarpove *passio* se mora zdeti samemu sebi (in celo sodobnemu bralcu) blazno veliko dušen, ko šestinosemdesetletnemu smirnskem škofu po pozivu, naj prekolne Kristusa, o čemer je že Plinij vedel, da tega ne bo storil noben pravi kristjan, ponudi kot pogoj za oprostitev samo (scela formalno) prisego pri cesarjevi sreči (*týche*). Vendar očak njegovo ponudbo zavrne presenetljivo trdo: *Če si domišljaš, da bom, kot praviš, prisegel pri cesarjevi sreči, in se delaš, da ne veš, kdo sem, poslušaj, kar ti odkrito povem: Kristjan sem. [...] Tebe imam za vrednega, da ti pojasnim. Gospostvom in oblastem, ki jih je postavil Bog, so nas namreč učili izkazovati čast, ki jim gre, če nas to ne oskruni.<sup>27</sup> V omenjenih vrsticah Polikarp sočasno postavi tisto omejitev, ki je Pavlovo – v kontekst sporov z Judi, ne pa še z rimsko državo postavljeno – pisanje ne predvideva. Če bi izkazovanje časti (od Boga*

postavljeni) oblasti kristjana oskrunilo, omađevalo, ji časti ne more izkazati. Kar je precej drzna trditev, za katero so bili Polikarp in še mnogi kristjani pripravljeni plačati z življenjem. A po drugi strani je ravno takšno stališče vsaj krščanskemu *main streamu* narekovalo, da so na vseh drugih področjih kar naprej in izrecno zagotavljali svojo popolno vdanost oblastnikom, še posebej, če so se kot Tertulijan zavedali, da (za svet nujno potrebni) cesar zaradi povezanosti svoje službe s poganskimi rituali nikoli ne bo mogel biti kristjan.<sup>28</sup> Ta pogled se je v 3. stoletju resda začel spreminjati in je Dionizij Aleksandrijski Filipa Arabca, cesarja v času tisočletnice Rima, morda že štel za kristjana, zagotovo pa je za takega veljal Evzebiju,<sup>29</sup> toda osnovne težave z vlogo uradne religije v družbi so ostale.

Slikovito jih potrjuje sto let po Polikarpovem mučeništvu začeto preganjanje cesarja Valerijana. V njem bi lahko gledali sploh prvo izrecno zoper Cerkev sproženo preganjanje osrednje oblasti, ker so se Decijevi odloki o splošnem žrtvovanju nanašali na vse prebivalstvo in ne samo na krščansko skupnost.<sup>30</sup> Ena bolj znanih žrtev preganjanja je bil kartažanski škof in apologet Ciprijan. Zanimiv je tudi zato, ker so se ohranili prokonzularni akti njegovega procesa.<sup>31</sup> Kar v prvem poglavju zapisa naletimo na zanimivo formulacijo prokonzula Paterna: *Prevzvišena cesarja Valerijan in Galien sta mi blagovolila poslati pismo, v katerem ukazujeta, da morajo tisti, ki ne gojijo rimske religije, priznati rimsko bogocastje. Vprašam te torej: Kaj si? Kaj mi odgovoriš?*<sup>32</sup> Očitno je, da je prvi Valerijanov odlok od voditeljev Cerkve zahteval nekaj takega, kot je od Polikarpa sto let prej kot minimum za ohranitev življenja terjal prokonzul. Ker naj bi rimski bogovi dolgo uspešno in učinkovito varovali rimsko državo, zdaj pa so ji grozile velike zunanje nevarnosti, je cesar v duhu rimskih izročil pač menil, da

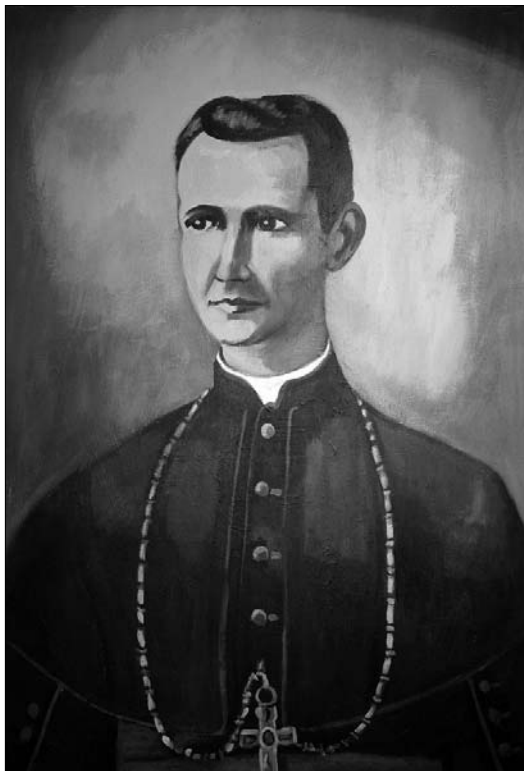
si bo njihovo varstvo znova zagotovil, če od vseh državljanov doseže ne več (vsaj v prvi fazi) darovanja ali kakega drugega obrednega dejanja rimske religije (*religio*), temveč samo priznanje rimskega bogoslužja (*caerimoniae*). Dejstvo, da se je Ciprijan brez pomislekov odločil za izgnanstvo, jasno kaže na nesprijemljivost takšne ponudbe za kristjane.

Slednji so imeli v soočanju s težavami družbenega, prav teh običajev polnega vsakdana na prvi pogled predvsem dve možnosti. Prva, navidezno lažja, je bilo prizadevanje za doseg judom podobnega položaja. Ti so bili, kot je znano, iz opravljanja poganskih bogoslužnih dejanj uradno izvzeti, kar jim je sicer zapiralo pot do državnih služb, jim je pa življenje v rimski družbi znatno olajšalo.<sup>33</sup> Vprašanje, zakaj krščanstvo vse do Galerijevega odloka leta 311 nikdar ni doseglo podobnega statusa, zlahka zbega tudi sodobnega premissljalca. V čem je bila tozadevno tolikšna razlika med judovstvom in krščanstvom? Gotovo je določeno vlogo odigralo globoko nezadovoljstvo poganskih rimskih oblasti zaradi dejstva, da so Kristusovi verniki odrekli božanske časti cesarju, medtem ko jih je bil sočasno deležen na križu usmrčeni tesar.<sup>34</sup> Druga pomembna razlika je bila – v primerjavi s starejšo religijo – precej večja misijonska aktivnost Cerkve. Slednja sicer ni čisto izostala niti pri Judih, a je obvezna obreza marsikoga odvrnila od dokončne odločitve za judovstvo. Verjetno najpomembnejši razlog za drugačno obravnavanje Cerkve je današnjemu človeku najteže razumljiv.

Razviden je npr. iz Kelzovega očitka kristjanom, da so pravzaprav dvojni odpadniki, ker naj bi najprej pod Mojzesovim vodstvom (še kot Judje) odpadli od "starega nauka", poganskega politeizma, nato pa pod Jezusovim vodstvom še od judovstva.<sup>35</sup> V ozadju očitka je eden od aksiomov rimskih religioznih predstav, da se mora človek, če hoče biti deležen božje naklonjenosti, nujno držati us-

taljenih, od prednikov prejetih verskih izročil in praks. In tu so bili Judje v očeh poganske okolice neprimerno na boljšem od kristjanov. Četudi so se lahko zdeli njihovi obredi in predpisi še tako čudni, so se mogli ob njih sklicevati na dolga stoletja tradicije. Kristjani česa podobnega niso imeli, še več, kot pri Kelzu niso mogli obveljati za nič drugega kot za zapeljevalce (predvsem) poganov, a tudi Judov proč od očetnih postav in v brezbožnost.<sup>36</sup> Kot taki kajpak niso mogli upati na državno priznanje ali na to, da bi krščanstvo postalo *religio licita*.<sup>37</sup> Od tod so nam sočasno razumljivejše sicer pogosto odbijajoče kronološke akrobacije apologetov, s katerimi skušajo prepričati pogansko okolico o starosti svojih (oziroma judovskih) izročil. Že v *Apologetiku* se je na ta spolzki teren podal Tertulijan, ko je poudaril: *Razložiti, na kak način*

*bi se to [starost krščanskih verskih predstav, op. A. M.] dalo dokazati, za nas ni toliko težko kot zamudno, ni zahtevno, a je včasih dolgo-vezno. Potrebno bi bilo sedeti ob mnogih pomagalih in ob tem veliko rabiti prste za računanje; odpreti bi bilo treba tudi arhive zelo starih ljudstev, Egipčanov, Kaldejcev, Feničanov; na pomoč bi bilo treba poklicati njihove rojake, ki so posredovali to vednost, in sicer Egipčana Manetona in Kaldejca Beroza, pa tudi Feničana Hieroma, tirskega kralja; njihovi spremljevalci so prav tako Ptolemaj iz Mendesa in Demetrij Efeški in Demetrij iz Falerona in kralj Juba in Apion in Talos in, če slednjim kdo pritrjuje ali jih zavrača, Jud Jožef, domači branilec judovskih starožitnosti. Primerjati bi bilo nadalje potrebno še knjige o zgodovini Grkov in to, kdaj se je kaj zgodilo ali kdaj so nastopile časovne verige, po katerih pada luč na*



Cecilija Erika Grbec: Škof J. F. Gnidovec.

številke v analih; poromati je treba skratka v zgodovino in književnost vsega sveta. In vendar smo nekakšen del dokaza ponudili že s tem, ko smo natresli to, iz česar je moč dokazovati.<sup>38</sup> Še usodnejša posledica rimske obsedenosti s starostjo kultov je nemara (pravzaprav do danes trajajoči) odnos vsaj dela kristjanov do judovstva, ki ga je Klemen Jelinčič Boeta nedavno po mojem mnenju upravičeno imenoval skoraj shizofrenega,<sup>39</sup> ker so kristjani judovsko dediščino po eni strani potrebovali za dokazovanje svoje bogate tradicije, medtem ko so se po drugi strani hoteli kot "pravi Izrael" postaviti na mesto starozaveznega izvoljenega ljudstva, za kar so morali izpričati, da se je judovstvo v tej vlogi izpelo (kar poskuša že *Barnabovo pismo*).

Če Cerkev ni mogla upati na vključitev v rimski religiozni svet po vzoru judovstva, ji je edino upanje ostajalo v tem, da pogansko okolico prepriča, da je moč rimski državi služiti tudi brez opravljanja njenih tradicionalnih obredov. Mirno bi lahko rekli: Kristjani so se zavzemali za ločitev religije in družbe,<sup>40</sup> s čimer so med danes vodilnimi svetovnimi verstvi precejšnja izjema. Ker je bila takšna ločitev za antični svet nekaj nepredstavljivega, je bilo še toliko pomembneje, da na vse načine izpričajo svojo popolno lojalnost državi, oblastnikom in obstoječi državni ureditvi, kakor smo videli zgoraj. Obenem pa so njihova prizadevanja šla še v dve smeri. Najprej v smer dokazovanja, da je prav krščansko čaščenje (edinega pravega) Boga njihova najboljša usluga skupnosti. Morda še več prostora pa so apologeti posvetili drugi smeri, ko je šlo za pobijanje smiselnosti (domnevno nujnega) poganškega bogoslužja.

Če strnemo, je Konstantina in Milvijski most na krščanski strani pričakala zanimiva mešanica popolnoma lojalistične politične teologije, ki ji občasni valovi ob Razodetju se navdihujočega protirimskega in protidržavnega razpoloženja niso mogli bistveno ško-

dovati, saj je na dolgi rok vso drugačno podrast zadušila avtoriteta najstarejše ali ene najstarejših krščanskih teorij o državni oblasti, in predstav, da bi bilo treba družbeno dogajanje pravzaprav ločevati od (od države predpisanih) religioznih praks. Krivično bi torej bilo, ko bi cesarju iz Najsa pripisovali, da je Cerkev navezal na državo mimo njenih lastnih idej, ki so se razvijale od vsega začetka. Odnos Cerkve do države se z njegovim nastopom ni v temelju spremenil. Bistveno se je spremenil samo odnos prej indiferentne ali celo sovražne države do Cerkve. Vendar je sorazmerno dolgo prehodno obdobje, ko sta v veliki meri poganska javna podoba državnih institucij in vedno vplivnejša krščanska Cerkev morali sobivati še v pokristjanjenem rimskem cesarstvu, v povezavi z bridkim razočaranjem, ki so ga vsaj za nicejce predstavljale z njihovega vidika blede postave Konstantinovih neposrednih naslednikov, pri življenju ohranila tudi predstavo o nujnosti ločevanja med religijo in družbo. Mnogo stoletij pozneje je nemara ravno ta dediščina, obilno pognojena z gnojem (in še bolj krvjo) verskih vojn zgodnjega novega veka, poskrbela za unikatni pojav, ko je do (do danes že skoraj) absurdne ločitve najprej med državo in Cerkvijo, nato pa vedno bolj še med religijo in družbo, dejansko prišlo.

1. Laktancij, *De mortibus persecutorum* 1,5-8.
2. Poučno si je ogledati nekaj novoveških oznak Konstantina, ki jih je zbral Bruno Bleckmann v svoji monografiji *Konstantin der Grosse*, Reinbeck bei Hamburg 1996, 143-146.
3. Prim. recimo zanimiva opažanja o stanju v (poganskem oziroma od poganskih vzorov odvisnem) zgodovinopisju pri Alan in Averil Cameron, *Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire*, *Classical Quarterly N. S.* XIV (1964), 316-328.
4. *Rim* 13,1-4.
5. Prim. denimo nazadnje Hartmut Leppin, *Politik und Pastoral - Politische Ordnungsvorstellungen im frühen Christentum*, v: Friedrich Wilhelm

- Graf in Klaus Wiegandt (ur.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/Main 2009, 313.
6. O tej okoliščini dobro Franc Rode, Cerkev in država v prvih stoletjih, *Bogoslovni vestnik* 62 (1981), 244 ss.
  7. *1Pt* 2,13-15.17. Podobne misli je najti še v *1Tim* 2,2 in *Tit* 3,1.
  8. *Prvo Klementevo pismo* 60 s. Navedeno po Gorazd Kocijančič (ur.), *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1996, 105 s.
  9. O možnostih za to prim. Gorazd Kocijančič, o. c., 105, op. 426.
  10. Joachim Lehnen, Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, v: Raban von Haehling (ur.), *Rom und das himmlische Jerusalem: Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 16 z. op. 85.
  11. Irenej, *Adversus haereses* 5,24,3.
  12. Prim. Orozij, *Historiae adversus paganos* 6,22,7.
  13. Meliton pri Evzebij, *Cerkvena zgodovina* 4,26,7 s.
  14. Kot je z dobrimi argumenti poudaril Richard Klein, Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur, v: Raban von Haehling (ur.), *Rom und das himmlische Jerusalem*, o. c., 212.
  15. *2Tes* 2,6 s.
  16. Gl. Avgustin, *De civitate Dei* 20,19.
  17. O tem enačenju in njegovem ozadju npr. Martin Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, v: Richard Klein (ur.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, 57-60, ali Peter Guyot in Richard Klein (ur.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen: Eine Dokumentation*, Darmstadt 1997, 419, zlasti op. 28.
  18. Prim. Hervé Inglebert, *Les Romains Chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1996, 86 in passim.
  19. Gre za imena nekaterih uzurpatorjev iz (takrat) polpretekle zgodovine.
  20. Tertulijan, *Apologeticum* 35,9-10.
  21. O tej težnji zdaj dobro Martin Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, London 2007, 531 ss.
  22. Tertulijan, *Ad Scapulam* 2,7-8.
  23. Gl. denimo pregledno Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie I*, Freiburg 1967, 30-32. Prim. še Hartmut Leppin, o. c., 315.
  24. Gl. zdaj Hubert Cancik, System und Entwicklung der römischen Reichsreligion, v: Friedrich Wilhelm Graf in Klaus Wiegandt (ur.), o. c., 373-396, predvsem 374-376. O razmerju med krščanstvom in cesarskim kultom dobro npr. Leo Koep, *Antikes Kaisertum und Christusbekennnis im Widerspruch*, v: Richard Klein (ur.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, o. c., 302-336.
  25. Kot je razvidno že iz suhega dejstva, da Plinij v svojem poizvedovanju o ustreznem obravnavanju kristjanov ob preizkusu iskrenosti "odpada" od krščanstva na prvo mesto postavi počastitev cesarske podobe, šele nato pa naj bi sledila počastitev podob bogov.
  26. Tacit, *Annales* 15,44.
  27. *Passio Polycarpi* 10.
  28. Tertulijan, *Apologeticum* 21,24. Prim. o tem Hartmut Leppin, o. c., 319 s.
  29. Evzebij, *Cerkvena zgodovina* 6,34. Gl. Klaus Martin Girardet, *Die konstantinische Wende: Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006, 21-26.
  30. Luce Pietri in Günther Gottlieb, Christenverfolgungen zwischen Decius und Diokletian – das Toleranzedikt des Galerius, v: Charles in Luce Pietri (ur.), *Die Geschichte des Christentums 2: Das Entstehen der einen Christenheit*, Freiburg-Basel-Wien 1996, predvsem 168-171. Prim. še Hans Reinhard Seliger, Das Geheimnis der Einfachheit: Bild und Rolle des Märtyrers in den Konflikten zwischen Christentum und römischer Staatsgewalt, v: Friedrich Wilhelm Graf in Klaus Wiegandt (ur.), o. c., predvsem 348 s.
  31. V slovenščini so na voljo pri Franc Ksaver Lukman, *Kristusovi pričevalci: Martyres Christi*, priredil Ivan Pojavnik, Celje 1983, 143-147.
  32. *Acta Cypriani* 1. Navedeno po Franc Ksaver Lukman, o. c., 144.
  33. O položaju Judov v rimski državi nazadnje obširno Martin Goodman, o. c.
  34. Kar je še posebej poudarjal Leo Koep, o. c., predvsem 317.
  35. O tem očitku Michael Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2000, 209 s.
  36. Prim. *Acta Cypriani* 4.
  37. Claude Lepelley, Die Christen und das Römische Reich, v: Luce Pietri (ur.), *Die Geschichte des Christentums 1: Die Zeit des Anfangs*, Freiburg-Basel-Wien 2003, 240.
  38. Tertulijan, *Apologeticum* 19,5-7.
  39. Klemen Jelincič Boeta, *Judje na Slovenskem*, Celovec-Ljubljana-Dunaj 2009, 34.
  40. Prim. Joachim Lehnen, o. c., predvsem 6-9.



# Cerkev in država – panorama odnosov

Izhodišče temu vprašanju je eno od osnovnih dejstev o Cerkvi, namreč, da je Cerkev ustanova, ki ima po svojem ustanovitelju Jezusu iz Nazareta, učlovečenem Bogu, svoj božji izvor, ob tem je pa vendar vidna človeška skupnost, ki živi in deluje v prostoru in času; je torej nekaj vidnega, živega, konkretnega, je skupnost, ki je delujoča v konkretnih družbenih, kulturnih, političnih in ekonomskih razmerah. Je torej ustanova, družba, ki je del širše človeške družbe, in kot taka nujno vedno z njo v določenem odnosu. Tako je ena njenih stalnih dolžnosti, da išče glede na svoje poslanstvo čim primernejši odnos do družbe. Če spomnimo, da je temeljno poslanstvo Cerkve svetu, človeštvu, posredovati Kristusovo odrešenjsko delo, potem je jasno, da je nenehno treba upoštevati še eno zahtevo. Gre za to, da mora Cerkev vedno ostati nad slehernim kulturnim, političnim, družbenim in gospodarskim okoljem – seveda pri tem nikakor ni mišljeno, da bi se kakorkoli poviševala nad določenimi razmerami v družbi, ampak gre za nujno zahtevo, da se nikoli ne poistoveti z določeno kulturo, z določenim gospodarskim sistemom ali družbenim redom in še najmanj z določenim političnim režimom. Prav ta nevezanost na katerega koli od navedenih dejavnikov jo ohranja svobodno, da lahko ostaja odprta za najrazličnejše oblike družbenih okoliščin, da torej lahko s svojim evangeljskim sporočilom neobremenjeno stopa v sleherni človeški skupnost. V Svetem pismu je dovolj jasno izraženo sporočilo, da je poslanstvo Cerkve namenjeno vsem ljudem in da imajo vsi ljudje,

ne glede na vidne zunanje razlike, v tej odrešenjski ustanovi svoje mesto. Večkrat lahko zasledimo poudarek, ki ga je apostol Pavel izrazil tudi v pismu Kološanom: *Kjer je to [živenje po Kristusovem nauku], ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbari ne Skiti, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh je Kristus* (Kol 3,11).

S tem je povezano še eno vprašanje. Pogosto se je pojavljalo (temu še ni konec) v sistemu socialističnega izobraževanja, ki si je domišljalo, da je doseglo vrhunec in dokončnost pravičnih odnosov v družbi. Gre za vprašanje, zakaj krščanstvo (Cerkev) ni odpravilo suženjskega sistema in si za to niti ni prizadevalo. Pavel v istem pismu piše tudi naslednje: *Sužnji, ubogajte v vsem svoje zemeljske gospodarje, in sicer ne samo takrat, kadar vas vidijo, kakor da bi hoteli ugajati ljudem, ampak v preprostosti srca in v strahu Gospodovem* (Kol 3,22). Vendar pa je pri tem potrebno biti pozoren na dejstva, ki jih zasledimo v Pavlovem pismu Filemonu. Temu premožnemu kristjanu je pobegnil suženj Onezim in se nekaj časa zadrževal pri Pavlu. Zdaj mu ga Pavel pošilja nazaj in ga nagovarja, naj ga sprejme *in sicer ne več kot sužnja, ampak več kot sužnja, kot brata, nadvse ljubelega najprej meni, še koliko bolj pa tebi, tako v mesu kot v Gospodu* (Flm 1,16). Apostol dovolj jasno pokaže, da ne vidi v svojem poslanstvu spreminjanja družbenega reda, ampak nekaj bistveno pomembnejšega: v družbenem redu, kakršen koli že je, je treba uveljavljati medsebojne odnose, kot jih narekuje evangeljsko oznanilo. Gospodarju naj bo suženj kot brat! Taki, v resnici evan-

geljski medsebojni odnosi so možni v vsakem družbenem redu; gospodar in suženj v sužnjeposestniškem redu sta si lahko precej bližja kot dva tovariša v socializmu!

Sicer pa je odnos Cerkve do države v osnovah zarisal njen ustanovitelj, Nazarečan Jezus. Največkrat v zvezi s tem vprašanjem navajajo njegove besede *Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega* (Mt 22,21). Jezus priznava državo in njeno oblast, ki ima pomembno vlogo, da skrbi za red in mir. Državna oblast pa se ne more postavljati na mesto Boga, ne sme prepovedati češčenja Boga in ne sme kršiti božjih zapovedi; državna oblast nikakor ne more biti nekaj absolutnega, kar je posebej razločno skušala uveljavljati v različnih oblikah totalitarizma. Natančno tako kot Matej Jezusove besede zapišeta še Marko in Luka. Morda bi po tem smeli sklepati, da se je ta misel jasno zapisala v naravnost najzgodnejših krščanskih skupnosti in res veljala kot vodilo za njihov odnos do države. Uveljavljanje krščanstva v vseh slojih prebivalstva, privlačnost nauka, univerzalnost krščanskega sporočila in vse intenzivnejše širjenje po cesarstvu, ki ga ne zastavijo niti huda nasprotovanja, pa je zastavljalo podrobnejša vprašanja, na katera je bilo potrebno odgovoriti. Kako naj se kristjani obnašajo do judovske oblasti, ki je hkrati svetna in verska; kako naj se vedejo pred predstavniki rimske oblasti? Kako ravnati pred državno oblastjo, ki zahteva izkazovanje božanske časti cesarju – cesar Domicijan (81-96) si je prvi nadel naslov dominus et deus, gospod in bog? Nekaj zelo jasnih navodil je zapisanih v Svetem pismu; ne gre za kakšna teoretična razmišljanja, ampak za praktične smernice, ki vendarle pridobivajo veljavo splošnih načel. Že v prvem soočenju apostolov z judovsko oblastjo slišimo zelo jasno opredelitev. Ko veliki zbor zaslišuje Petra in Janeza zaradi oznanjevanja Kristusovega vstajenja in jima slednjic prepove *govoriti in učiti*

*v Jezusovem imenu*, ta dva brez strahu odgovorita: *Presodite, kaj je bolj pravično pred Bogom: poslušati vas ali Boga? Ne moreva, da ne bi govorila o tem, kar sva videla in slišala* (Apd 4,19,29). Z misijonskim delovanjem Pavla in drugih širše po cesarstvu pa postaja vse bolj pereče vprašanje odnosa do rimskih oblasti. Na splošno kristjani živijo in delujejo kot vsi drugi, kakor beremo v pismu Diognetu (2. stoletje): *Kristjanov ne ločijo od drugih ljudi ne dežela ne govorica ne običaji. Prebivajo v grških in drugih mestih, prilagodijo se krajevnim običajem glede obleke, hrane in drugega življenja, živijo pa vzorno in čudovito, da vse preseneča. Mudijo se na zemlji, a njih domovina je v nebesih. Pokorni so zakonitim postavam, a s svojim življenjem prekašajo postavo. K takemu načinu življenja oziroma odnosa do državnih oblasti jih je spodbujal nauk apostolov, ki je v nekaterih primerih zelo neposreden. Zelo značilne so v tem smislu beseda apostola Pavla, ki jih zapiše v pismu Rimljanom: Vsak naj se podreja oblasti, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga. Kdor se torej upira oblasti, se upira Božjemu redu. Tisti, ki se upirajo, pa si bodo nakopali obsodbo. Oblastnikov se namreč ni treba bati, kadar delamo dobro, ampak kadar delamo húdo. Hočeš, da ne bi imel strahu pred oblastjo? Delaj dobro, pa boš imel od nje priznanje. Oblast je namreč Božja služabnica tebi v dobro. Če pa delaš húdo, se boj! Ne nosi namreč meča zastonj; Božja služabnica je, ki se maščuje zavoljo jeze nad tistim, ki počenja húdo. Zato se je treba pokoravati, in sicer ne samo zaradi jeze, marveč tudi zaradi vesti. Saj tudi davke plačujete zato, ker so tisti, ki jih izterjujejo, Božji izvrševalci. Dajte vsem, kar jim gre: davek, komur davek, pristojbino, komur pristojbina, strah, komur strah, čast, komur čast* (Rim 13,1-7). Apostol upošteva, da je krščanska občina, na katero se obrača, bolj kot katera koli druga blizu cesarskim oblastem; bil je seznanjen s spo-

ri, do katerih je v času cesarja Klavdija prišlo znotraj judovske skupnosti, kljub temu pa njegove besede ostajajo na ravni splošnih načel. Čeprav so kristjani *svobodni v Kristusu* (Gal 5,1), se morajo zavedati svoje podložnosti svetni oblasti in jo spoštovati. Podobna priporočila najdemo tudi v prvem Petrovem pismu; iz cesarskega mesta piše kristjanom maloazijskih pokrajin, koder je nekoč sam deloval: *Zaradi Gospoda se podredite vsaki človeški ustanovi, bodisi kralju kot najvišjemu bodisi oblastnikom kot tistim, ki so od njega poslani zato, da kaznujejo hudodelce in dajo priznanje tistim, ki delajo dobro. Bog namreč hoče, da delate dobro in tako utišate nevednost nes pametnih. živite kot svobodni ljudje, vendar ne tako, da bi bila vaša svoboda zagrinjalo zla, ampak kot Božji služabniki. Vse spoštujte, brate ljubite, Boga se bojte, cesarja spoštujte.*

V poapostolski dobi, ko se je krščanstvo vse bolj širilo po celotnem cesarstvu, se je Cerkev morala soočiti z vprašanjem, kakšno stališče zavzeti pred oblastjo, ki jo preganja, prav tako pa je tudi državna oblast iskala načine, kako ravnati s kristjani. V 1. stoletju so na odnos oblasti do kristjanov zelo vplivale ljudske govornice; "govori se", da so krivi za razne nesreče, da so sovražniki ljudstva in pokvarjeni brezbožniki. Od 2. stoletja naprej država že uveljavlja posamezne pravne norme proti kristjanom.

Na svoji strani kristjani nikoli niso zavračali državne oblasti. Po nauku apostolov so molili za državo in cesarja. Papež Klemen je v pismu Korinčanom ob koncu vladavine cesarja Domicijana (okoli leta 96), ki je preganjal kristjane, zapisal molitev za oblastnike: "Ti, Gospod, si jim v svoji sijajni in neizrekljivi moči dal kraljevsko oblast, da bi jim bili mi pokorni in se ne bi upirali tvoji volji. Daj jim, Gospod, zdravje, mir, slogo, trdnost, da bodo imperij, ki si jim ga dal upravljali brez ovire." Kot spričujejo nekateri ohranjeni zapiski o mučencih, so oblast spoštovali.

Mučenec senator Apolonij se okoli leta 183 zagovarja takole: "Kristus nam je naročil, da spolnujemo njegovo postavo, da skazujemo čast cesarju, da molimo samo nesmrtnega Boga" (Rode 1981, 253).

Rimska oblast se je neposredno izrekla o krščanstvu in odnosu do kristjanov z odločitvijo cesarja Trajana (98-117). Leta 112 mu je namestnik v Bitiniji Plinij Mlajši pisal, da je v njegovi pokrajini med kristjani "veliko ljudi vse starosti, vseh stanov in obeh spolov, ker se to nalezljivo praznoverje ni razširilo samo po mestih, marveč tudi po vaseh in podeželju", in spraševal, kaj z njimi storiti. Trajan odgovarja: "Ni jih treba nalašč zasledovati, toda če pridejo ovadbe in jim lahko dokažemo krivdo, jih je treba kaznovati. Nepodpisanih ovadb ne smete upoštevati," (2000 let, 88.) Ob tem lahko kratko ugotovimo, da je s tem odlokom oblast dala jasno vedeti, da je biti kristjan kaznivo, obenem pa je kristjane zaščitila pred ljudsko samovoljo in pred anonimnimi obtožbami. Dolga desetletja se je rimska oblast v glavnem ravnala po Trajanovem navodilu.

Odnos do kristjanov se je začel spreminjati od 3. stoletja naprej. Cesarstvo se je vse bolj notranje razkrajalo. Posamezni oblastniki so videli rešitev za državo v krepitvi tradicionalnega rimskega verstva, v katerem je posebej pomembno vlogo dobivalo čiščenje cesarja. Cesarjeva oseba je, ne glede na to, kakšen je bil cesar, dobivala osrednji pomen, postala je vitalno središče, steber cesarstva. Septimij Sever (193-211) je z odloki 201 in 202 prepovedal vstopanje v krščanstvo, da bi Cerkev postopno uničil. Zelo značilno kaže na odnose med Cerkvijo in državo Decijevo preganjanje leta 250. Cesar je hotel utrditi državo z vero: vsi državljani naj bi to izpovedali s simboličnim darovanjem pred cesarjevo podobo. Tu se je s kristjani zalomilo: mnogi so ukaz zavrnil in raje šli v smrt, prav tako pa so številni vero zatajili. Kratko, toda

hudo preganjanje je sledilo leta 257 pod cesarjem Valerijanom. Zadnje, tudi najobsežnejše, ki je hotelo zatreti krščanstvo, je bilo Dioklecijanovo preganjanje z odloki proti kristjanom leta 303 in 304. Dioklecijanov sovladar Galerij, od 305 prvi vladar vzhodnega dela cesarstva, ki je bil hkrati glavni pobudnik in izvajalec preganjanj, je uvidel nemoč države nasproti krščanstvu; pred smrtjo 311 je skupaj z ostalimi sovladarji objavil tolerančni edikt, ki je v državi dovoljeval tudi krščansko vero. Najpomembnejši pa je v tem zaporedju milanski edikt leta 313, s katerim sta cesarja Konstantin in Licinij določila, da "odslej lahko vsakdo, ki se odloči, da izpoveduje krščansko vero, to počne svobodno, ne da bi ga kdo nadlegoval" (2000 let, 163).

Z ediktom se je za Cerkev začelo novo obdobje. Ne le, da je zaživela svobodno, ampak je že od Konstantina naprej postajala vse bolj privilegirana družba, dokler ni ob koncu 4. stoletja z odlokom cesarja Teodozija 380 krščanstvo bilo razglašeno za državno vero. Treba se je ozreti tudi v ozadje teh dogajanj. Konstantin seveda ni dal krščanstvu svobode iz nagibov, ki jih pripovedujejo legende in upodabljaajo številne freske, ampak so bili na delu izrazito politični motivi. Izhajal je iz klasično rimskega pojmovanja religije, ki je v zasebnem in javnem življenju imela zelo velik pomen. V 3. stoletju so nekateri cesarji prav z obnavljanjem tradicionalne rimske religioznosti želeli dati trdnejšo osnovo cesarstvu, ki se je v sebi že krhalo. Konstantin je kot pretkan politik uvidel, da bi krščanstvo, ki kljub hudemu preganjanju v začetku 4. stoletja ni le obstalo, ampak se je po cesarstvu vse bolj krepilo, predvsem na vzhodu, lahko postalo vezno tkivo, ki bo cesarstvu zagotavljalo enotnost in obstojnost (Danielou-Marrou 1988, 241). Vidna znamenja favoriziranja po ediktu so bila vrnitev zaplenjenega imetja Cerkvi, pravni privilegiji v prid duhovščini, zidanje veličastnih bazilik

in še kaj. To Konstantinovo naravnost nazorno potrjuje na primer dejstvo, da je 325 sklical koncil v Niceji, ko je notranjo edinost Cerkve ogrožal arianizem; prav tako je ostro nastopil proti donatizmu, ki je povzročil pravi razkol v afriški Cerkvi. Koncila v Niceji se je udeležil tudi Konstantin in po zapisu Evzebijia iz Cezareje je zbranim škofom dejal: "Tudi jaz spadam med vas, ki ste božji služabniki. Bog vas je postavil za škofo za notranje zadeve, mene pa je izbral za škofa za zunanje zadeve (epískopos ton ektós)." (Rode 1981, 255.) To srečanje škofov v dejavni navzočnosti cesarja pomeni zelo konkreten začetek medsebojnega prepletanja Cerkve in države. Ne nazadnje to spričuje dejstvo, da je rezultate koncila vsem krajevnim cerkvam s posebno okrožnico sporočil Konstantin sam; izrazil je veselje zaradi edinosti v veri in koncilskim odlokom podelil veljavnost državnih zakonov. Tako se je tudi formalno vse izraziteje uveljavljala "vladavina krščanstva", življenje in dejavnost Cerkve in države sta se začela vse tesneje povezovati in prepletati (Alberigo 1990, 45).

Ta vse večja povezanost z državno oblastjo je za Cerkev pomenila veliko nevarnost, ki pa se je v tistem evforičnem vzdušju prvih let svobode mnogi niso zavedali. Kako je Evzebijia in mnoge škofo prevzelo slepo navdušenje, ko jim je Konstantin po koncilu priredil gostijo, kaže njegov zapis: "Noben škof ni manjkal pri vladarjevi mizi. Eni so se zleknil na isto ležišče kot cesar, drugi so počivali na sosednjih ležiščih. Vse skupaj je bilo videti kot podoba Kristusovega kraljestva. Mislili smo, da je prej sen kot resničnost." (Rode 1981, 256.) Vsekakor nevarne sanje! Že v naslednjih desetletjih so se take povezave izkazovale kot zelo škodljive za Cerkev. Po Konstantinovi smrti 337 so zavladali njegovi trije sinovi, leta 350 je zavladal Konstancij sam. Odkrito je začel podpirati arianizem in spet so se razplamteli spori. Sklical je sino-

di v Arlesu in Milanu. Z grožnjami je dosegel, da so udeleženci podpisali obsodbo najodločnejšega borca za pravo vero, Atanazija Aleksandrijskega. Samo nekaj zelo pogumnih škofov se mu je upalo upreti. Morali so v izgnanstvo, med njimi tudi papež Liberij (Benedik 1996, 49). Hilarij iz Poitiersa je napisal knjigo zoper Konstancija. Njegove besede nazorno osvetljujejo za Cerkev pogubno povezanost z državo, dovolj jasno pa pokažejo na ubijajoče breme, ki si ga Cerkev naloži ali pa ji ga državna oblast vsili vedno, kadar koli pride do tesne prepletenosti med obema. Takole piše: "Vsemogočni Bog, da nisi dal mojim letom, da bi v Neronovi in Decijevi dobi izpovedal tebe in tvojega Sina. Ne bi se bal natezalnice, ne bi me ustrahoval ogenj. Danes pa se borimo proti zahrbtnemu preganjalcu, proti priliznjenemu nasprotniku, antikristu Konstanciju. Ne bije nas po hrbtu, boža nas po trebuhu. Ne zapira nas v ječo, časti nas v svoji palači, da bi nas zaslužnil. Ne seka nam glave z mečem, našo dušo ubija z zlatom." (Rode 1981, 257.)

Ravnanje Konstantina in njegovih sinov je izhajalo iz antične misli, ki je cesarju dodeljevala posebno odgovornost v verskih zadevah. Podoba cesarja, ki je bil *pontifex maximus*, se je prenesla tudi v krščanstvo. Leta 379 se je sicer cesar Gracijan formalno odpovedal temu naslovu, vendar se je na vzhodu še vrsto stoletij ohranjal pojem *basileus*, "maziljeni vladar", "vladar po božjem ukazu". Cesar Teodozij je 27. februarja 380 izdal verski odlok, v katerem je zapisal: "Vsa ljudstva, ki jim vlada naša blagohotnost, naj po naši volji ostanejo v veri, ki jo je božji apostol Peter izročil Rimljanom. Tiste, ki si nalagajo breme žaljivega krivoverskega nauka, naj zadene božja kazen, potem pa tudi kazen naše volje, ki smo jo prejeli po odločitvi neba." (Zgodovina 1999, 110.) Z versko politiko cesarja Teodozija, ki je s tem odlokom krščanstvo povzdignil v državno vero, je vključevanje

krščanstva v rimsko cesarstvo doseglo višek. Istočasno se je prav iz verskih pomislekov začela ostriti zavest o vprašljivosti medsebojnega prilagajanja in povezovanja Cerkve in države; zahteva po samostojnosti Cerkve je postajala spet jasnejša. Vplivni milanski škof sv. Ambrož je pogosto poudarjal dve načeli: verska resnica je nedotakljiva in ne more biti predmet političnih spletk; neodvisnost duhovščine je nujno potrebno jamstvo za svobodo Cerkve. Krepko se je postavil po robu cesarju Valentinijanu II., ki je zahteval, naj škof eno od cerkva izroči ariancem. Ambrozij je odločno zatrdil, da cerkvene zadeve rešuje Cerkev, ne cesar.

Prav v času, preden je Teodozij razglasil krščanstvo za državno vero, se je po večdesetletnih bojih s cesarji Cerkev začela vse bolj zavedati svojega mesta v državi in je postajala do cesarjev bolj nezaupljiva, ne glede na to, da je še vedno gojila precejšnje simpatije do države, ki jo je podpirala. Ni se bila več pripravljena na prvi migljaj vreči cesarju v objem. Vse bolj se je zavedala, da je nad njo vprašanje, kje je meja med cerkveno in državno oblastjo, kakšna naj bo razdalja, ki jo mora ohranjati do države, četudi ji je ta naklonjena. Za svoj čas je to mejo začrtal škof Ambrož, ko je cesarju Teodoziju zelo jasno in zelo odločno pokazal, kje je njegovo mesto: "Cesar je znotraj Cerkve, ne nad Cerkvijo" (Rode 1981, 258).

Kot nekakšno sklepno dejanje po vseh razhajanjih, razmišljanjih in iskanjih odnosov med Cerkvijo in državo v antični dobi velja pismo papeža Gelazija leta 494 bizantinskemu cesarju. Odnos med svetno in duhovno oblastjo, med Cerkvijo in državo, opredeli takole: 1. na zemlji sta dve oblasti, ki sta obe od Boga, duhovna in svetna, na čelu prve je papež, na čelu druge je cesar; 2. med seboj se razlikujeta in sta druga od druge neodvisni, dopolnjujeta se in skupaj skrbita za krščansko družbo; 3. v vseh duhovnih zadevah je vla-

dar odvisen od Cerkve, v svetnih zadevah pa so vsi podvrženi vladarju; 4. duhovna oblast je zaradi svojega odrešenjskega poslanstva nad svetno, vladar nima pravice vmešavati se v notranje zadeve Cerkve, mora pa skrbeti za pravovernost (Benedik 1996, 60). Papež je s tem izvil Cerkev iz objema države, opozoril je na njeno posebno poslanstvo, obenem pa že načrtno vsaj obrise odnosov, v kakršnih se bosta v srednjem veku gibala *sacerdotium* in *regnum*.

Srednji vek ima nekatere značilnosti, ki ga krepko razlikujejo od celotnega antičnega obdobja in prav tako od nove dobe, ki sledi srednjemu veku. Osrednja značilnost srednjega veka, ki najbolj opredeljuje vsa dogajanja v tem obdobju in ga tudi najbolj razlikuje od drugih obdobji, je svojevrsten odnos med Cerkvijo in državo, med svetno in duhovno sfero, torej med poloma *regnum* in *sacerdotium*. Ozadje novih odnosov je treba iskati v zgodnesrednjeveškem pojmovanju Cerkve: tu ni kakšnega posebnega teologiziranja o dojetanju Cerkve, ampak predvsem čutenje z njo (*sentire cum Ecclesia*). Za razliko od antične dobe, ko je v Cerkev vključen samo manjši ali večji del ljudi in so med tistimi znotraj Cerkve ter onimi zunaj nje apriorne razlike, so zdaj v tem prostoru, ki ostaja v dometu razmišljanj, vsi ljudje kristjani ali vsaj na poti v krščansko Cerkev. Takó v mislih ljudi zgodnjega srednjega veka Cerkev ni del neke širše družbe, ampak je vseobsegajoča resničnost, v katero je vključeno vse, karkoli biva, tvarni in duhovni svet. Pojem *Ecclesia universalis* najbolj značilno opredeljuje Cerkev v tem času: je stvarnost, ki povezuje naravni in nadnaravni svet, ni zgolj skupnost kristjanov, tudi ne ostaja zgolj pri zemeljskih stvarnostih, ampak obsega vse živo in neživo, ves vidni in nevidni svet, ima kozmičen značaj. V krščanski duhovnosti to pojmovanje Cerkve odseva v izpostavljenem češčanju Svete Trojice. Pri tem je seveda naj-

bolj vidna, najbolj poudarjena in v umetnosti najpogosteje izražena res dominantna podoba Kristusa Kralja, ki ima v vzhodni bizantinski duhovnosti znano ime Kristus *Pantokrator*, Vsevladar. Številne mozaične upodobitve ohranjajo to pojmovanje oziroma to duhovnost: Kristus sedi na prestolu, v levici drži kot vrhovni zakonodajalec knjigo, z desnico blagoslavlja, Vladar vsega stvarstva. Tudi daleč od zgodnjega srednjega veka, v 13. stoletju, ko Kristusa upodabljajo kot trpečega na križu, se še najdejo odmevi takega pojmovanja. V benediktinskem samostanu Engelberg v Švici hranijo dragocen križ iz 13. stoletja: Kristus, pribit na križ, je vzravan v kraljevski drži, na glavi ima dragoceno kraljevsko krono. Vsebinsko podoben je tudi velik križ v samostanski cerkvi v Innichenu (ob izviru Drave). Pojmovanje zgodnjega srednjega veka je pariška sinoda 828 strnila takole: Vseobsegajoča Cerkev (*Ecclesia universalis*) je eno telo, katerega glava je Kristus.

Znotraj takega pojmovanja Cerkve se seveda spreminjajo tudi odnosi na ravni *sacerdotium-regnum*. Na mesto Gelazijevega načela o dveh oblasteh, ki se razlikujeta in sta med seboj neodvisni, pri čemer je duhovna (*sacerdotium*) zaradi svojega poslanstva pomembnejša, se zdaj uveljavlja misel, da sploh ne gre za dve ontološko ločeni oblasti, ampak za eno samo, dva sta le njena izvrševalca. Med njima ni ontološke razlike, ampak samo funkcionalna. *Regnum est sacerdotale, sacerdotium est regale*. Izhodišče, izvir te oblasti je *Ecclesia universalis*. Cerkev in država, *sacerdotium* in *regnum*, sta le dve komponenti ene same oblasti, in obe težita k istemu cilju, ki je vsestranski, telesni in duhovni blagor slehernega človeka, njegov *finis politico-religiosus*.

Viden izraz tovrstnega pojmovanja oblasti je teokracija zgodnjega srednjega veka. Uveljavljati se je začela sredi 8. stoletja, ko se papeži obrnejo na Franke, da bi jim pomagali



Cecilija Erika Grbec: Trnovska cerkev.

proti ekspanzionistični politiki Langobardov, ki je ogrožala tudi Rim (Bizanc, ki ima sicer še vedno oblast nad Rimom, zaradi težkih razmer na vzhodnih mejah Rimu ne more nuditi obrambe, zato pride do tega velikega premika: papeštvo se začne povezovati s Franki). Kateri so pri tem pomembni mejniki? *Consultatio papae* 751: majordom Pipin Mali vpraša papeža Zaharija, ali naj sedi na prestolu tisti, ki se sklicuje na krvno nasledstvo, ali tisti, ki ima dejansko oblast v rokah. Papež vzpostavi načelo primernosti: naj bo na prestolu, kdor ima res oblast v rokah in hoče pravično vladati. Pipin načelo uveljavi, sede na frankovski prestol in je začetnik karolinške dinastije, načelo pa ostane v veljavi več stoletij, kar pomeni, da papeži v veliki meri odločajo o vladarju zahodnega cesarstva. *Maziljenje kralja* 754: papež Štefan II., ki pri Frankih išče pomoč, kralja Pipina mazili. Maziljenju pripisujejo moč zakra-

menta; maziljeni vladar je po tedanjem prepričanju "Kristusov namestnik", "pobožanstvena oseba", Karel Veliki je za najbolj znane teologe "kralj in duhovnik", "varuh Cerkve". V pismu papežu Leonu III. 795 Karel opredeljuje odnose med državo in Cerkvijo: "Naša dolžnost je z božjo pomočjo ščititi Kristusovo Cerkev na zunaj z orožjem pred napadi poganov, na znotraj pa z utrjevanjem spoznanja prave vere. Vaša dolžnost, sveti oče, pa je kakor Mojzes dvigati roke k molitvi, da bo na vašo priprošnjo krščansko ljudstvo vedno zmagovalo nad sovražniki njegovega svetega imena in da bo ime našega Gospoda Jezusa poveljano po vsem svetu." (Ewig 1966, 103.) Zelo konkreten izraz teokracije so *mešani koncili*: predstavniki svetne in cerkvene oblasti skupaj razpravljajo tudi o cerkvenih vprašanjih (npr. o obisku nedeljske maše, o obveznosti nedeljske pridige, o načinu pokore, o duhovnem življenju po samostanih,

celo o dogmatičnih vprašanjih, npr. ikonoklazem, Filioque itd.); ko cesar sklepe mešanega koncila potrdi, imajo veljavo državnih zakonov. Ta miselnost bolj ali manj jasno ureja odnose več stoletij, do druge polovice II. stoletja. Na teokratični miselnosti sloni Oton I., ki 962 spet vzpostavi zahodno Rimsko-nemško cesarstvo. Pri tem se v veliki meri opira na *Reichskirche*: kot teokratičen vladar sam imenuje škofove, seveda izmed ljudi, na katere se lahko zanese, podeli jim velike beneficije, privilegije imunosti in sodno oblast; od Otona II. škofove dobivajo cele grofije (freisingški škof Abraham 973 dobi med drugim škofjeloško gospostvo). Kot sistem se uveljavi *laična investitura*: vladar, ki je v teokratičnem okolju "kralj in duhovnik", imenovanemu škofu z investituro ne podeli le beneficijev in svetne oblasti, ampak tudi cerkveno službo z vsem njenim duhovnim poslanstvom, škof pa s prisego postane vladarjev vazal. Cerkev se je vse bolj fevdalizirala, postala je "osrednja ustanova cesarstva" in padla v hudo odvisnost od cesarja (Kempf 1966, 229).

Tesna povezanost svetne in cerkvene oblasti, pravzaprav enost, *unitas*, je nedvomno najvidnejša značilnost odnosov v zgodnjem srednjem veku. Številne poteze, ki bi jih danes v skladu z načelom ločenosti Cerkve od države opredeljevali kot "vtikanje v tuje zadeve", Cerkve v državo ali države v Cerkev, so v kontekstu srednjega veka, predvsem njegove prve polovice, povsem normalne. Čeprav v drugi polovici srednjega veka (od sredine II. stoletja do začetkov 14. stoletja) ta enost nastopa v precej spremenjeni podobi, vendarle še vedno opredeljuje vsa dogajanja. Sicer pa povezanost in prepletenost dveh oblasti daleč presega srednji vek; ko je ta že zdavnaj mimo, o svetnih in cerkvenih zadevah skupaj odločajo predstavniki ene in druge oblasti. O usodi Lutra in luteranizma npr. odloča državni zbor, v katerem sedijo predstavniki svetne in cerkvene oblasti; v Franciji so

do revolucije 1789 v državnem zboru plemstvo, kler in meščani; v dunajskem parlamentu do konca monarhije sedijo tudi kleriki (npr. J. E. Krek, A. Korošec).

Posledice tesne prepletenosti svetne in cerkvene oblasti v sistemu laične investiture so se kaj hitro pokazale kot pogubne za Cerkev in njeno odrešenjsko poslanstvo. Vladar je seveda gledal, da je za škofove imenoval ljudi, ki bodo v prvi vrsti ustrezali njegovim namenom, cerkvena služba je bila potisnjena v ozadje. S svoje strani je plemstvo hitro ugotovilo: postati škof pomeni uvrstiti se v močno plemiško gosposko. Nastopila je huda korupcija, *simonija*: podkupovanje, kupovanje cerkvenih služb, nadloga, ki je bremenila Cerkev dolga stoletja (nekateri renesančni papeži so si najvišjo službo v Cerkvi npr. pridobili s podkupovanjem). Čeprav poznamo tudi iz teh obdobij odlične, svetniške škofove, je bilo vse več takih, ki so bili glede na duhovne, intelektualne in moralne kvalitete povsem nevedni in neprimerni za to službo (Benedik 1996, 86).

V drugi polovici II. stoletja je postajalo vse bolj očitno, kako škodljiv je za Cerkev sistem laične investiture in še posebej z njim povezane zlorabe, predvsem simonija. Cerkev se je lotila korenite reforme. Želela je preprečiti prehudo poseganje laičnih oseb v čisto cerkvena vprašanja; njeno poslanstvo ne sme biti odvisno od političnih, ekonomskih in drugih interesov posameznih vladarjev. Svoje odrešenjsko poslanstvo naj bi izvrševala svobodno, brez vklenjenosti v določen sistem. Idejni voditelji te reforme so jasno dali vedeti, da se ne bore zgolj proti posameznim napakam in zlorabam; čeprav je navzven odmevala predvsem v borbi proti laični investituri in proti simoniji, je bilo njeno jedro mnogo globlje: nastopila je proti religiozno-političnemu sistemu zgodnjega srednjega veka, borila se je za svobodo Cerkve in njeno moralno prenavo. Najbolj si je za reformo



prizadeval papež Gregor VII., po katerem se imenuje *gregorijanska reforma*.

Gregor VII. je izhajal iz stare, zgodnje-srednjeveške miselnosti, po kateri Cerkev zajema vse stvarstvo, vendar je utemeljil nova načela za njeno delovanje. V Cerkvi, božjem kraljestvu na zemlji, mora Bog nemoteno delovati; Cerkvi je neposredno izročil duhovno oblast in poslanstvo, ki človeka usmerja k najvišjemu dobremu, k odrešenju. Iz tega prepričanja je Gregor VII. izvajal novo načelo glede odnosa med duhovno in svetno oblastjo: nista si enaki, ampak je duhovna, ki človeka vodi k najvišjemu cilju, nad svetno. Papež kot najvišji nosilec duhovne oblasti je nad vsemi svetnimi vladarji in ima celo pravico, da kralja, ki ne vlada v skladu z večnim božjim zakonom, odstavi. V ozadju Gregorjevega ravnanja nikakor ni oblastiteljnost, ampak njegovo prepričanje, iz katerega izhaja zahteva: preko Petrovega naslednika naj Bog sam nemoteno vlada v svojem kraljestvu (Viloslada 1963, 308).

Najneposredneje je gregorijanska reforma odmevala v boju proti laični investituri, čeprav je bilo pri tem očitno, da gre dejansko za spopad dveh sistemov: zgodnje-srednjeveškega, ki se je izražal v tesni povezanosti svetne in duhovne oblasti in v teokraciji, ter gregorijanskega, ki je v vseobsegajoči veseljni Cerkvi, božjem kraljestvu v svetu, poudarjal premoč duhovne oblasti. V ozadju investiturnih sporov, ki so se nadaljevali tudi po Gregorjevi smrti, je še naprej ostalo vprašanje, kako in s čim nadomestiti dotedanjo versko-politično enotnost, ki je imela svoj vrh v "posvečenem kraljevanju". Popolna ločitev Cerkve od države ni bila mogoča, Cerkev se je že preglgloboko vključila v tedanji fevdalni sistem. Wormski konkordat 1122 je sicer uvedel dvojno investituro s poudarjenim razlikovanjem duhovne službe od svetnega upravljanja posestev, vendar s tem vprašanje ni bilo rešeno (Kempf 1966, 421). Slej ko prej je Cerkev

ostajala fevdalno povezana z državo, kar ji seveda ni bilo v prid. Na področju nekdanjega rimsko-nemškega cesarstva je posledice te fevdalne povezanosti Cerkve in države odpravila šele Napoleonova doba v začetku 19. stoletja.

Ideje Gregorja VII. je v največji meri uredničil Inocenc III. (1198-1216). V stoletju za njim so vse bolj izgubljale. Še enkrat jih je poskušal uveljaviti Bonifacij VIII. (1294-1303), vendar je v soočenju s prebujajočimi se nacionalnimi državami doživel poraz. Miselnost visokega srednjega veka se je preživela, nova doba je začela postavljati nova razmerja v odnosih med Cerkvijo in državo. Z avtoriteto papeža je hotel posredovati v sporih med državami (Benetke-Genova, Anglija-Škotska), posebej pa se je zapletel v spor s francoskim kraljem Filipom Lepim, ki je bil v vojni z Angleži. Nasprotja so se razvnela leta 1301. Filip je pod obtožbo veleizdaje zaprl škofa iz Pamiersa. Bonifacij je proti temu protestiral in pozval kralja, naj se pride zagovarjat v Rim. Filip je reagiral ostro: poudaril je, da je kralj na svojem področju popolnoma neodvisen od cerkvene oblasti. Njegovo ravnanje je potrdila skupščina državnih stanov (plemstvo, kler in meščanstvo). Na to je Bonifacij 1302 izdal sloviti dokument *Unam Sanctam*, s katerim je v smislu idej Gregorja VII. še enkrat skušal uveljaviti nadoblast Cerkve nad državo. Temeljne misli dokumenta so naslednje: obstaja le ena Cerkev, katoliška, zunaj nje ni zveličanja; Cerkev ima le enega poglavarja, Kristusa oziroma njegovega namestnika; Cerkev ima v rokah duhovno in svetno oblast: prvo izvršuje sama, drugo izvršujejo svetni vladarji, vendar so pri tem podvrženi Cerkvi; duhovna oblast ima vrhovno sodstvo tudi nad svetno oblastjo; rimski škof ima prvenstvo pred vsemi škofi, njemu morajo biti pokorni vsi, ki se hočejo zveličati. Francoski kralj je v odgovor zbral skupščino državnih stanov, ki je papeža odločno zavrnila.

Poraz Bonifacija VIII. ni pomenil samo zlo- ma moči srednjeveškega papeštva, ampak predvsem zaton osrednje srednjeveške misli o eni sami oblasti s svetno in duhovno kom- ponento, kjer sta sicer komponenti v posa- meznih okoljih v različnem razmerju (enkrat je močnejša ena, drugič druga), vendar pa sta v bistvu še vedno eno. Poslej te enosti ni več. Sta dve oblasti, ki se v marsičem sicer še ved- no prepletata, sodelujeta, se najdeta v bolj ali tudi manj primernih odnosih, v ozadju pa je viden poudarek, da gre za dve suvereni področji, ki se morata medsebojno upoštevati in iskati za dobro ljudi najprimernejše ob- like sodelovanja.

Ves nadaljni potek odnosov med Cerkvijo in državo kaže predvsem na dvoje: ti od- nosi so stalnica, aktualnost, s katero se je treba nenehno soočati, in drugič, odnosi se zelo spreminjajo, prehajajo od zelo tesnega sode- lovanja preko raznih oblik medsebojnega upoštevanja in strpnosti do pravega izklju- čevanja. V ozadju seveda vedno igrajo po- membno vlogo tudi notranje razmere v Cerkviji ter na drugi strani družbenopolitične raz- mere v državah. Naj ta potek odnosov osvet- lijo nekateri primeri.

V 14. in 15. stoletju je Cerkev doživljala hude krize. Posebej vidno se je to stanje od- slikavalo v razmerah na ravni papeštva. Bi- vanje v Avignonu, zahodni razkol, koncilia- rizem, renesančni papeži so samo najvidnejši izrazi razmer. Na koncilu v Konstanci (1414-1418) je Cerkev spet dosegla edinost, še na- prej pa so jo pretresale notranje krize. S kon- kordati, ki so jih sklepali s posameznimi dr- žavami, so se papeži ubranili novih demo- kratičnih tokov, obenem pa se skušali odteg- niti tudi zanje neprijetni prenovi. Ko je na koncilu v Baslu 1437 ponovno nastal razkol, se je zdelo, da je usoda Cerkve v celoti prešla v roke svetnih oblasti. Evgen IV. je nemškimi knezom, cesarju in francoskemu kralju drago plačal, da so ga priznali proti protipapežu Fe-

likšu V.: dopustil jim je široko oblast nad Cerkvijo. Svetni oblastniki so pridobili pra- vico, da sami reformirajo Cerkev, uveljavljalo se je *državno cerkvenstvo*, se pravi odvisnost Cerkve od svetne oblasti, od kraljev, knezov in mestnih uprav, ki so vedno imeli možnost, da daljnosežno posegajo v notranje življenje Cerkve. Brez pojava državnega cerkvenstva si je težko predstavljati zmago reformacije. Politika konkordatov je dalje vodila tudi k temu, da so v 15. stoletju papeži, ki bi mo- rali spričo vse močnejše sekularizacije še bolj poudarjati svoje duhovno poslanstvo, v re- snici postajali vedno bolj knezi med knezi, s katerimi je mogoče paktirati ali pa jih, če je potrebno, tudi z vojaško silo premagati (Benedik 1996, 191).

Kako značilno je dejstvo, da je Luter enega od svojih programskih spisov 1520, ki so krat- ko nakazali vsebino njegove reforme, naslovil na plemstvo; ko zavrača službeno duhovniš- tvo in odpravi razlike med kleriki in laiki, poziva plemstvo, naj se zavzame za reformo Cerkve. Dejansko je plemstvo največ pripo- moglo k zmagoviti poti Lutra samega in lu- teranizma. Podobno pa je tudi tridentinski koncil (1545-1563) katoliškim knezom priz- nal status zaščitnikov vere in Cerkve, ko je v svojem zadnjem reformnem dekretu (sess. 25 c. 20, 4. 12. 1563) povabil cesarja in kne- ze, naj varujejo pravice in svoboščine Cerkve.

Na Francoskem se je od začetka 14. sto- letja uveljavljala značilna eklesiološka misel, ki je v različnih oblikah poudarjala večjo sa- mostojnost krajevne Cerkve od osrednjega vodstva v Rimu. Vzporedno s to mislijo, vse bolj znano pod imenom galikanizem, so se oblikovali tudi odnosi med Cerkvijo in fran- cosko državo. Leta 1594 jih je v spisu o svo- boščinah francoske Cerkve povzel Pierre Pit- hou. Povzel jih je v dveh temeljnih načelih. Prvič, papež nima nobene pravice zapovedo- vati v posvetnih rečeh na ozemlju francoskega kralja; drugič, papež je suveren le v duhovnih

rečeh, s tem da na francoskih tleh njegovo duhovno oblast omejujejo "stare svoboščinske francoske Cerkve". Leta 1682 je francoski kler sprejel posebno izjavo s štirimi galikanskimi členi: papež ima od Boga oblast samo v duhovnih zadevah; kralj v zemeljskih stvareh ni podrejen cerkveni oblasti; avtoriteta ekumenskega koncila omejuje Svetemu sedežu izvrševanje oblasti; papeževe odločitve glede vere so obvezne le, če soglašata vsa Cerkev (Turk 1930, 370). Francoska Cerkev se je z galikanizmom pretesno povezovala z absolutistično državo, kar se je z usodnimi posledicami pokazalo med francosko revolucijo. V Napoleonovi dobi je prevladal politični galikanizem, kar se je predvsem pokazalo v nekaterih zahtevah konkordata iz leta 1801. Napoleon je zahteval, naj se škofije uskladijo s civilno razdelitvijo v državi, on kot prvi konzul ima vse pravice kot nekdanji kralj, predvsem kar zadeva imenovanje škofov. Sam je h konkordatu dodal še "organske člene", po katerih ima država pravico določati učno snov na teoloških šolah, za celo državo predpiše katekizem, ima pravico nadzora nad pridigami itd. (Benedik 1993, 116).

Za 18. stoletje je značilno prizadevanje svetne oblasti, da bi podvrгла Cerkev absolutistični državi. Pod vplivom razsvetljenstva, racionalizma in verskega indiferentizma so te težnje postajale še bolj grobe. Absolutistični vladarji v Prusiji, Rusiji, Avstriji, Neaplju in Španiji so na veliko zasegali cerkveno imovino, odpravljali cerkvene redove in skušali vplivati na urejanje mnogih popolnoma cerkvenih zadev. V smislu novega *državnega cerkvenstva* je izredno močno posegel v življenje Cerkve avstrijski cesar Jožef II. (1780-1790). Nadziral je poslovanje škofov s Svetim sedežem, na novo uredil meje župnij in škofij, prepovedal procesije in romanja, ukinil številne samostane in bratovščine, reformiral liturgične obrede in se vtikal v najmanjše podrobnosti cerkvenega življenja. Da

bi lažje nadziral vzgojo duhovnikov, je odpravil vsa škofijska in redovna semenišča ter ustanovil nekaj "generalnih semenišč", kjer naj bi se v duhu jozefinizma šolali vsi duhovniški kandidati. Zgovorno je dejstvo, da je študijsko gradivo predpisovala dvorna komisija in da so morali biti profesorji dosledno na liniji uradne politike. Med najpomembnejše discipline sta spadala cerkveno pravo in zgodovina. Pri teh predmetih so poudarjali pravice, ki so jih nekdanje Konstantin, Teodozij, Karel Veliki in drugi. Dosledno so zagovarjali stališča, da urejanje škofijskih meja, imenovanje škofov in ustanavljanje novih metropolij spada v področje zunanje cerkvene discipline, ki je v skladu s stariimi pravicami domena cesarja ter nikakor ne pomeni poseganja v cerkvene pravice (Benedik 2004, 66). Medtem ko je Marija Terezija hotela izvajati cerkvene reforme še v soglasju z Rimom, Jožef II. večinoma ni več upošteval želja papežev in škofov.

Pot v sodobne odnose med Cerkvijo in državo so odprla dogajanja na Francoskem konec 19. in v začetku 20. stoletja. Kot nov pojem je nastopil *laicizem*, ki pa ima stoletno predzgodovino; proti koncu 19. stoletja se je v izostreni obliki pojavil v Franciji. Opredelimo ga lahko kot potrditev absolutne ločitve Cerkve od države, pri čemer se vera obravnava kot popolnoma zasebna stvar, ki na javno, družbeno življenje ne sme imeti nikakršnega vpliva. Ob nastopu francoske tretje republike 1871 so radi poudarjali, da jo vodijo "laiki" in da naj tudi republika kot celota postane laična. Kam so vodili ti poudarki, nazorno kaže nadaljnji razvoj tretje republike pa tudi odmevi tega pojava po drugih deželah. V bistvu ni šlo za državni laicizem, ki bi se izražal v popolni nepristranosti v odnosu do pripadnikov različnih svetovnih nazorov, ampak za prikrito, toda zelo premišljeno ateizacijo. Po letu 1905, ko so v Franciji izglasovali zakon o ločitvi Cerkve od države,

ve, so nekateri državni voditelji odkrito govorili, da je njihov cilj vzpostaviti "kraljestvo brezvernosti". Razen za pravno ločitev Cerkev od države so si predvsem prizadevali za laizacijo šole. Prav na tem področju so videli najuspešnejšo pot k svojim ciljem. René Viviani, eden od voditeljev tretje republike, je izrekel besede, ki so aktualne tudi v sodobnem okolju: "Nevtralnost šole je bila vedno ena sama laž - mi nikoli nismo imeli drugačnega namena kot narediti univerzo protiverško, v tem smislu dejavno in bojovito." Lai-cizem je iz Francije prodiral tudi v druge dežele in ustvarjal spremenjene pogoje za delovanje Cerkev (Benedik 1982, 41). Sčasoma je postalo povsem normalno, da ima večina držav v ustavi zapisano določilo o ločenosti Cerkev od države. Seveda tudi znotraj tega načela obstaja cela vrsta različnih vrst medsebojnih odnosov, od tistih, ki prakticirajo uvidevno medsebojno spoštovanje in na določenih področjih sodelovanje, do tistih, ki v ločenosti vidijo izločenost Cerkev iz slehernega javnega življenja. Na to raznovrstnost odnosov dovolj razločno kažejo razmere v 20. stoletju. V tem času, ki je za nas sodobnost, so ti odnosi doživljali ekstreme, od normalno človeških in sproščenih v demokratičnih okoljih do skrajno nečloveških v okoljih totalitarizmov. Poseben vzorec teh odnosov je oblikoval petdesetletni komunistični režim na Slovenskem. Po eni strani je uveljavljal popolno izločenost Cerkev iz javnosti, po drugi strani se je vpletal v posamezna čisto notranja vprašanja cerkvenega življenja. Tudi ta režim je tako kot številni režimi najrazličnejših smeri v dolgih stoletjih hotel imeti odločilno vlogo pri imenovanju škofov kot najodgovornejših nosilcev cerkvenega življenja in ne nazadnje v vsakem času vplivnih osebnosti v širšem okolju.

Dne 24. januarja 2010 je prevzel vodenje ljubljanske nadškofije dr. Anton Stres. Številnim krajšim predstavitvam je sledil obširen

pogovor z njim, ki ga je 6. februarja objavil osrednji časopis *Delo*. Prva vprašanja novemu nadškofu so se nanašala na odnose med Cerkvijo in državo; vsekakor zgovoren pokazatelj, da so ti odnosi v vsakem času aktualni in jih je v vsakem času treba na novo opredeljevati. Nenazadnje je zgovorna tudi nadškofova misel, ki je služila za naslov objave pogovora: "V sodobni državi med njo in Cerkev ne postavljajo tako visokih zidov kakor pri nas."

### Reference:

- Alberigo, Giuseppe. 1990. *Storia dei concili ecumenici*. Brescia: Queriniana.
- Benedik, Metod. 1982. *Pojav laicizma*. BV 42 (1982) 35-44.
- Benedik, Metod. 1993. *Obča cerkvena zgodovina, za interno uporabo slušateljev Teološke fakultete*. Ljubljana: Društvo študentov teologije.
- Benedik, Metod. 1996. *Papeži. Od Petra do Janeza Pavla II*. Ljubljana: Mihelač.
- Benedik, Metod. 2004. *Vzgoja duhovnikov - generalna semenišča Jožefa II. Herbersteinov simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Danielou, Jean, Marrou, Henri. 1988. *Zgodovina Cerkev I.* (prevod *Geschichte der Kirche*, Einsiedeln: Benzinger 1963). Ljubljana: Družina.
- Eusebio, di Cesarea, 1979. *Storia ecclesiastica*, Milano: Rusconi.
- Ewig, Eugen. 1966. *Vom Regnum Francorum zum Imperium christianum, Handbuch der Kirchengeschichte III/1*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Kempf, Friedrich, 1966. *Abendländische Völkergemeinschaft und Kirche von 900 bis 1046, Handbuch der Kirchengeschichte III/1*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Loew, Jacques, Meslin, Michel, 1978. *Histoire de l'Église par elle-même*, Paris: Fayard.
- Zgodovina katoliške Cerkev*. 1999. (slovenska dopolnjena izdaja *Geschichte der katholischen Kirche*, Graz: Styria 1995). Celje: Mohorjeva družba.
- 2000 let krščanstva*. 1991. (prevod *2000 Jahre Christentum*, Erlangen: K. Müller 1989). Ljubljana: Mihelač.
- Rode, Franc. 1981. *Cerkev in država v prvih stoletjih*. BV 41 (1981) 240-263.
- Turk, Josip. 1930. *Cerkvena zgodovina*. Groblje: Misijonska tiskarna.
- Villoslada, Ricardo Garcia. 1963. *La reforma gregoriana, Historia de la Iglesia Católica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

# Ambrozij, škof, ki je premagal cesarja

*Tesno sodelovanje med cesarstvom in krščansko Cerkvijo po Milanskem ediktu leta 313 je vodilo v novo družbeno, politično in kulturno ureditev, imenovano bizantinska simfonija.*

*Cerkev je imela zelo dober okvir za označevanje, vendar pa je naletela na drugo grožnjo: na vpliv političnega partnerja. Zato so člani Cerkve v četrtem stoletju poskušali to novo grožnjo premagati. To so najbolj želeli doseči z natančnejšo določitvijo "meja" med tema dvema pomembnima, a ločenima področjema. In Ambrozij, milanski škof, je bil eden izmed pomembnih glasov, ki so se vzdignili proti zlorabam s strani cesarstva.*

## Zgodovinski okvir

Ker je imel Ambrozij Milanski veliko izkušenj s cesarsko upravo, ki jih je pridobil kot *consularis Liguriae et Aemiliae*, je razumel potrebo po jasni ločitvi med političnimi in religioznimi funkcijami. Te meje je uspel določiti v precej težavnem in zapletenem zgodovinskem obdobju, ko so drug za drugim prihajali na oblast zelo različni, močni in šibki cesarji. Kot izvrsten diplomat in politik je Ambrozij vedel, kako ravnati z vsakim izmed njih, da bi lahko služil interesom in poslanstvu Cerkve.

Po smrti Valentinjana I. leta 375 sta zahodnemu delu cesarstva vladala njegova sinova Gracijan (375-383) in Valentinijan II. (375-392), medtem ko je vzhodnemu delu po tragični smrti Valensa leta 378 zavladal hispanski general Teodozij. Po uboju Gracijana leta 383 je stanje postalo še bolj zapleteno in zahodni del (razen Italije in Afrike) je obvladoval Maksim, podpirale pa so ga legije iz

Britanije.<sup>1</sup> Cesar Valentinijan II. je bil leta 392 prav tako ubit in tako je Evgenij postal cesar samo za dve leti, nato pa ga je dokončno premagal Teodozij v bitki pri Ogleju.<sup>2</sup>

Kljub vsem tem političnim nestabilnostim in sovražnostim, ki so jih v glavnem izzvale različne državljanske vojne, je škof Ambrozij vedel, kako vplivati na najpomembnejše politične odločitve. Odnosi krščanske Cerkve in njenih voditeljev do cesarjev so bili zelo različni. Pod Gracijanom, na primer, je škof postal celo svetovalec mlademu vladarju.<sup>3</sup> Po drugi strani pa je bil odnos z Valentinijanom, ki je bil takrat še otrok, zaradi prednosti, ki jo je cesar dajal pripadnikom arijanizma in rimskega mnogoboštva, veliko bolj napet.

Najzamimivejši je bil odnos, ki ga je vzpostavil s Teodozijem. Slednji je sprejel pomembne odločitve v prid kristjanov: bil je krščen in opustil je starodavni naslov *pontifex maximus* (vrhovni svečenik). Poleg tega je z ediktom *Cunctos populos* leta 380 krščanstvo naredil za uradno religijo cesarstva, prepovedal religiozna žrtvovanja in olimpijske igre ter zaprl mnoge templje.<sup>4</sup> Na drugi strani pa je imel z milanskim škofom hud spor zaradi pokola, ki se je na Teodozijevo pobudo zgodil v Solunu in se je želel z njim kruto znesti nad ljudstvom. Cesar je moral prositi za odpuščanje in spravo, da bi se izognil izobčenju, pokoriti pa se je moral dolgih osem mesecev pred božičem leta 390.<sup>5</sup>

## Ambrozijev politični nauk

Zgodovinarji so imeli Ambrozija za predhodnika velikega kardinala Richelieua in poudarili njegov poskus, da bi postavil jasne meje

med *Imperium* (cesarstvo) in *Sacerdotium*. Splošnih načel bizantinske simfonije ni zavrnil, saj so bili hkrati uporabni tako za državo kot za Cerkev, je pa poskušal oblikovati novo neuradno *pogodbo* o sodelovanju.

Najprej je poudaril različna področja obeh vladarjev: cesar nima več nobene pravice, da bi vladal Cerkvi, saj je le njen navaden član, in nima več privilegija, da bi bil rimski vrhovni svečenik. Samo predstavniki krščanske Cerkve imajo pravico odločanja na področju religioznega življenja, zato poskus rimskega senatorja Simaha, da bi ponovno postavili spomenik Viktoriji v senatu, ni imel nobenih možnosti. Celo cesar Valentinijan II. je bil prisiljen v resen razmislek ob odkritem protestu škofa Ambrozija, ki je cesarja opozarjal na negativne učinke tako hudega *bogoskrunstva*.<sup>6</sup>

Ambrozij je poudaril, da bi ti dve instituciji morali imeti zelo različne metode, prav tako pa bi morali uporabljati precej različna sredstva: "Duhovnik bi moral izpolniti svojo nalogo, cesar pa svojo."<sup>7</sup> Lahko bi sodelovala pri preoblikovanju ljudi v dobre *krščanske državljane*, vendar samo, če ne bi mešala svojih ciljev in nalog. V pismu svoji sestri Marcelini je napisal naslednje znamenite vrstice: "Tisti, ki pripadajo Bogu, niso podvrženi moči cesarja."<sup>8</sup> Škof je tudi obtožil Avkencija, enega izmed zagovornikov arijanizma, ker je podpiral to, da je upravljanje Cerkve prevzela država, da bi tako pridobil različne pomembne politične privilegije.

Po njegovem bi škofje morali pokazati spoštovanje do političnih voditeljev, vendar jih ti ne bi smeli prestrašiti ali vplivati nanje, saj je resnični vladar in voditelj sveta Bog. Cesar bi moral biti znotraj Cerkve, ne nad njo: "Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est."<sup>9</sup> Zavedati se mora, da Božja milost ščiti njegovo kraljestvo. Prav tako pa mora priznati, da bi bili predstavniki Cerkve lahko *Božji glasniki* v družbenem ali političnem kontekstu. Cesarski absolutizem, sanje Juli-

ja Cezarja, ki so jih uresničili cesarji v prvih treh stoletjih, je tako naletel na nepričakovano oviro: nekdanj preganjano Cerkev.

Teodoziju je tudi svetoval, naj sledi dobremu Davidovemu zgledu, saj bi bilo lahko celotno cesarstvo kaznovano za grehe svojih voditeljev. Pokora ni bila več osebna izbira, ampak je postala politična zadeva.<sup>10</sup> Medtem ko je rimska cesarska religija svoje vladarje spremenila v bogove, jih je krščanstvo prisililo, da so spet sprejeli status človeških bitij in Ambrozij je v četrtem stoletju hkrati vnaprej napovedal pokoro, ki so jo ti opravljali v Canossi leta 1077.<sup>11</sup> Tega dogodka sicer ne bi smeli imeti za poskus, da bi preoblikovali rimsko državo v krščansko demokracijo, upravičeno pa si lahko mislimo, da je s tem orientalska ideja božanskega vladarja in absolutne moči po množici zmag v predhodnih stoletjih izgubila precej pomembno bitko.

Na drugi strani je bil Ambrozij prepričan, da se predstavniki Cerkve ne bi smeli vmešavati v politiko, ampak bi se morali odzivati samo v zelo kritičnih in ključnih trenutkih zgodovine. Njihova vloga bi morala biti vloga *skupnega imenovalca* v razdrobljenem in razdeljenem svetu. Tako je Ambrozij podpiral Teodozija v državljanski vojni, Evgenija imenoval *usurpator indignus* (zloben in nečasten nasilnež), frankovskega generala Arbogasta pa *barbarus latro* (barbarski ropar).<sup>12</sup> Škof je prav tako sprejemal idejo *bellum iustum* (pravične vojne), ki bi branila vrednote krščanskega cesarstva. V času, ko so Goti postopno naseljevali Balkan, perzijska in germanska plemena pa so napadala na mejah, je zagovarjal pravico do uporabe sile v obrambi.

Škof je pisal Valentinijanu: "Vsi ljudje, ki so pod rimsko oblastjo, se borijo za vas, cesarji in vladarji zemlje, tako kot se vi borite za vsemogočnega Boga in za sveto vero v Boga."<sup>13</sup> Antična *pax Romana*, ki so jo imeli ra *pax deorum* (dar bogov), je postala *pax Christi*.<sup>14</sup> Čeprav je Ambrozij zagovarjal neod-

visnost Cerkve, ni hotel izolirati kristjanov pred rimsko družbo.

Njegovo misel bi lahko imeli za nekakšno srednjo pot med avguštinsko dihotomijo in evzebijevskim sodelovanjem. Uporabljal je celo znani izraz sv. Avgušтина *civitas suprema* (nebeško mesto). Ker se ta razlikuje od *civitas terrena* (zemeljskega mesta), je nagovoril člane Cerkve, naj bodo dobri državljani in naj sobivajo s *terrae filii* (otroci zemlje).<sup>15</sup> Okvir, ki ga je postavila država, je bil potreben, da je Cerkev lahko preživela v brezvladju sveta: "Modri ljudje s silo vladajo nad nosterstjo množic, saj je tem treba vladati s silo, prav avtoriteta moči pa jih sili, da ubogajo modre in spoštujejo zakone."<sup>16</sup>

### Ekumenski vpliv

Ambrozijeva misel je še vedno zelo pomembna za našo sodobno družbo, saj imajo tisti, ki si ne zapomnijo naukov zgodovine,

veliko možnosti, da bodo napake iz preteklosti ponovili.

Čeprav prebivalci mnogih držav po svetu živijo v bolj ali manj sekulariziranih državah, politična oblast od časa do časa še vedno poskuša voditi in nadzorovati dejavnost cerkva. In čeprav ustave in temeljni zakoni v mnogih državah zagotavljajo jasno ločitev med religijo in družbo, se na mnogih mestih država vpleta in vmešava v religiozno življenje. To vmešavanje ima lahko v različnih državah in tradicijah zelo različne oblike: lahko je neposreden in viden vpliv na administrativnem področju ali pa poteka samo na posreden način, preko sredstev, ki so zagotovljena cerkvam.

Sodobni religiozni voditelji bi si morali res zapomniti preroški glas Ambrozija, milanskega škofa, in prevlade političnih struktur ne bi smeli sprejeti, ampak bi jo morali jasno zavriniti. Seveda je v kontekstu današnjega procesa *globalizacije* položaj drugačen, saj je



Cecilija Erika Grbec: Morje marjetic.

simfonični odnos med zgodnjo Cerkvijo in rimskim cesarstvom postal *pluralistični* odnos med mnogimi cerkvami in različnimi cesarstvi, vendar so težave kljub temu ostale iste.

Krščanska Cerkev ne sme nikoli postati samo ustanova države, ki je ločena od področja izobraževanja in socialne pomoči, ampak mora biti spoštovan partner, ki je sposoben vplivati na odločitve države, seveda v skladu s krščanskim razumevanjem in družbenim naukom. Politični voditelji so lahko bodisi *intra Ecclesiam* (znotraj Cerkve) bodisi *extra Ecclesiam* (izven Cerkve), vendar pa v nobenem primeru, kot je dobro poudaril Ambrozij, *non supra Ecclesiam* (ne nad Cerkvijo).

Krščansko ekumensko gibanje ima veliko in pomembno vlogo tudi na tem področju, saj bi bile veroizpovedi veliko močnejše, če bi se skupaj odzivalo na izzive, ki jih prednje postavlja sekularni svet, njegove politične ureditve in odločitve. Na začetku 21. stoletja imajo narodne in regionalne, politične in družbene strukture težnjo po *združevanju*, da bi na različnih delih sveta oblikovale nova, sodobna cesarstva. Hkrati pa je svet religij še vedno veliko preveč razdeljen in v bistvu nesposoben slediti ritmu ekonomskih in političnih povezovanj. Zato bi bilo ekumensko gibanje lahko učinkovita rešitev, primeren in ustrezen odgovor na nove izzive, s katerimi se danes srečujejo veroizpovedi.

Tisoč šeststo šestindvajset let je minilo, odkar je cesar Teodozij pod močnim vplivom škofa Ambrozija Milanskega z ediktom *Cunctos Populos* razglasil krščanstvo za uradno religijo cesarstva. V naši dobi sodobne veroizpovedi ne morejo doseči niti tega, da bi v ustavi Evropske unije (EU) omenili pomembno in odločilno vlogo, ki jo je skozi stoletja imelo krščanstvo.

Seveda religioznim voditeljem ne bi smeli dovoliti, da se vpletajo v politično življenje.

Vseeno pa imajo moralno dolžnost, da vplivajo na življenje sodobnih cesarstev in tako nadgrajujejo veliko Ambrozijevo zapuščino. Sprejeti in spoštovati morajo civilne strukture, zakonodajo in človekove pravice, vendar se morajo hkrati skupaj odzivati, premagovati nove izzive ter ohranjati krščansko pričevanje v sodobnih sekularnih cesarstvih živo in cvetoče.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Pasini, Cesare. *Ambrogio di Milano. Azione e Pensiero di un Vescovo*. Milano 1996: 89.
2. Paredi, Angelo. *Ambrogio e la sua Etá*. Milano 1960: 491, 500.
3. Ambrozij Milanski. *Pismo I*. MPL XVI. Kol. 876C - 879A.
4. Barnes, Thimoty D. "Religion and Society in the Age of Theodosius." V: Hugo A. Meynell, ur. *Grace, Politics and Desire*. Calgary 1990: 160.
5. Rahner, Hugo. *L'eglise et L'état dans le Christianisme Primitif*. Paris 1964: 107.
6. Ambrozij Milanski. *Pismo XVII*. MPL XVI. Kol. 962B.
7. Ambrozij Milanski. *Pridiga proti Avksenciju*. MPL XVI. Kol. 1013A.
8. Ambrozij Milanski. *Pismo XX*. MPL XVI. Kol. 996B-997A.
9. Ambrozij Milanski. *Pridiga proti Avksenciju*. MPL XVI. Kol. 1018B.
10. Cracco Ruggini, Lellia. "Potere Romano e Consocienza Ética Cristiana." V: Enrico Dal Covolo in Renato Ugoline, ur. *Ciesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*. Roma 2001: 138.
11. McLynn, Neil B. *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*. Los Angeles-London 1994: 331.
12. Ambrozij Milanski. *Pismo LXI*. MPL XVI. Kol. 1186C.
13. Ambrozij Milanski. *Pismo XVII*. MPL XVI. Kol. 961B.
14. Pizzolato, Luigi Franco. "Ambrogio e la Libertá Religiosa nel IV Secolo." V: Enrico Dal Covolo in Renato Ugoline, ur. *Chiesa e Impero, Da Augusto a Giustiniano*. Roma 2001: 282.
15. Ambrozij Milanski. *Pismo LXXIV*. MPL XVI. Kol. 1256C.
16. Ambrozij Milanski. *Pismo XXXVII*. MPL XVI. Kol. 1085C-D, 1086A.



# Kristjan pred izzivi sodobne liberalistične družbe

Smo pred enim tistih obdobj, ki bo zaznamovalo in določalo zgodovino za prihodnja stoletja. Lahko bi ga postavili na isto raven, kot je padec rimskega cesarstva, začetek srednjega veka, razcvet renesanse, obdobje razsvetljenstva ali pojav industrijske revolucije. Vsako obdobje v zgodovini ima svoje značilnosti, svoje probleme, posebna vprašanja, in v tem smislu je vsako nekaj enkratnega. Tisto, kar dela današnji čas drugačen od drugih in zato tudi unikaten, je to, da gre za hkratno kombinacijo velikih sprememb na področju znanosti, tehnologije, industrije, svobodnega trga, itd. Ravno v hkratnosti vseh teh dogajanj se močno razlikuje od drugih zgodovinskih obdobj.

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladuje individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega osnovna zahteva je določena mera tolerance oziroma pravičnosti. Za to obdobje je značilna samo zelo okrneta in minimalistična morala. V tradiciji je bilo življenje kot celota pojmovano kot božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije to, kar Bog pričakuje od njega, osnova za odločanje je bil božji indikativ. Takšno gledanje počasi izginja s postopnim prelomom s tradicijo in z vedno večjim poudarkom na človeku kot racionalnem, svobodnem, avtonomnem in enakopravnem bitju. Vse to pa so značilnosti liberalizma.

## 1. Nekaj značilnosti liberalizma

Liberalizem ima svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma, ki je značilen za novoveško miselnost. Znanstveni ra-

zum, ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljsko in empiristično-analitično pojmovanje znanosti, skriva v sebi človekovo željo po emancipaciji. V nasprotju z zunanjimi objektivnimi pojavi je svet subjektivne moralnosti nedostopen za kakršnokoli opazovanje. Posledica tega je, da je svet moralnih načel in vrednot potisnjen v območje poljubne subjektivnosti. Moralne vrednote tako ne morejo biti predmet razprave, ampak so popolnoma prepučene posameznikovi svobodni izbiri.

Empiristično-analitična znanost, na katero se naslanja liberalizem, ukinja normativno mesto moralnih vrednot; te so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco, kjer človek sam (antropocentrizem) postane absolutni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v liberalizmu ne najdejo svojega mesta.

Osnovni problem sodobnega liberalizma je v tem, da na področju svobodne izbire daje osnovni poudarek na iracionalno, nagonsko in interesno teženje. Vse močnejši sta moralna in vrednostna skepsa, ki izvirata že od lorda Shaftesburya, ki govori o vgrajenem moralnem čutu, od Hutchesona in nato Humea, od skepse logičnega pozitivizma in ekspresivizma nemškega romanticizma. Velik del moderne liberalne misli se napaja iz načela, da je potrebno opustiti vsako razpravo o tem, kaj je človek, katere so njegove resnične vrednote, kaj je lahko pristen človekov cilj. Vse to bi bilo treba prepustiti človekovi poljubni izbiri. S

tem bi odpadla vsaka razprava o tem, za kaj naj bi vsi skupaj živeli in se trudili, katere so naše skupne vrednote. Iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje človekovega razumnega in s tem, vsaj načelno, obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev na osnovi poljubne, neutemeljene izbire, posebnega nagnjenja ali osebne preference.

Liberalni jaz se tako giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. S tem gibanjem mora seveda sproti prilagajati in preoblikovati tudi svoj sistem trgovanja. Skepticizem, relativizem in pluralizem so neke vrste aksiomi liberalizma, posamezniku omogočajo in dovoljujejo, da si sproti oblikuje moralna stališča, kot mu pač najbolj ustreza. Tisto, kar si posameznik želi, je dobro in prav; zadeve pa si ne želi zato, ker je to vrednota, ker je moralno. Ob tem neprestanem spreminjanju in prilagajanju stališč, ob preračunljivem pragmatizmu, ob oblikovanju svojega lastnega dobrega na podlagi potreb in želja, je posameznik vse bolj razosebljen, razklan v sebi, izgublja lastno dostojanstvo. Zgolj proceduralen ali naturalističen pristop k morali ga vedno bolj ponižuje, saj ruši temelje avtentičnega moralnega delovanja. To pa vodi v še težjo obliko krize osebnosti, v nihilizem in apatičnost na vseh različnih področjih življenja. Ko je vedno bolj ohromljena posameznikova notranja trdnost in je svet v svoji množični ponudbi vse manj pregleden, je takšen človek naravnost odprt za manipulacijo, saj je z njo zapolnjena vse večja praznina v njem.

### **2. Liberalizem, kot se pojavlja na družbeni ravni**

Charles Taylor, kanadski filozof in družbeni etik, je v svojem delu "Slabosti modernega časa"<sup>1</sup> na zgoraj opisani problem opozoril na svoj način, ko govori o treh težavah, ki so značilne za sodobno obdobje: problem

individualizma in s tem izguba smisla, vedno bolj naraščajoči pragmatizem in izredna pasivnost, ki izvira iz izgube notranje svobode bivanja.

a) "Prvo pereče vprašanje je individualizem. Seveda individualizem pomeni tudi to, kar ima večina ljudi za največji dosežek moderne dobe. Živimo v svetu, kjer se imajo ljudje pravico sami odločati glede svojega življenjskega sloga, zavestno sprejeti določana prepričanja, lahko se sami odločijo za stil svojega življenja na veliko različnih načinov, za katere so bili njihovi predniki prikrajšani. Na splošno pravni sistem vse te pravice zagovarja. V bistvu ljudje niso več podrejeni potrebam transcendentnega zakonona, ki naj bi bil nekaj svetega."<sup>2</sup>

Svobodo sodobnega sveta se pogosto povezuje z ukinjanjem tradicionalnih moralnih vrednot. Nekoč so ljudje čutili pripadnost višjemu redu. Vesoljni red je bil "mogočna veriga bivanja", v katerem so ljudje našli svoji pravi prostor pod soncem. Ta vesoljni hierarhični red se je odražal v hierarhiji človeške družbe. Človek je bil pogosto zaprt v določeno okolje, s svojo vlogo in položajem, ki sta mu bila dana in od katerih ni mogel odstopiti, pa naj se je še tako trudil. Sodobna svoboda vedno bolj ruši prav ta red.

Toda kljub omejevanju je ta red nudil smisel svetu in družbenim aktivnostim. Stvari, ki so človeka obdajale, niso bile zgolj potencialni surovi material, orodje za izvajanje projektov, ampak so imele svoj pomen, ki jim je bil dan z njihovim mestom v verigi stvarstva. Ko je stari red izgubil svojo veljavo, so dejali, da je svet izgubil svoj čar. S tem pojavom so nekatere stvari izgubile svojo čarobno lepoto. Že stoletja se lomijo kopja v diskusijah glede vprašanja, ali je bila ta sprememba dobra. Težko bi bilo na kratko rešiti to vprašanje. Naša naloga je, da se osredotočimo na posledice, ki jih je ta sprememba prinesla v življenje in smisel človeka, saj

je prav izguba smisla bivanja ena od najtežjih posledic individualizma oziroma človekove zaprtosti v lastno samozadostnost, samovljjo in pragmatiko. Človek je izgubil širši pogled na življenje, ker se je osredotočil le na svoje osebno življenje. Temna stran individualizma je pretirana osredotočenost na "sebe", zaradi česar človekovo življenje postaja hkrati plitvo in omejeno, izgublja smisel in je čedalje bolj gluho za ostale ljudi v družbi. "Permisivna družba", pojav "jaz generacije" ali prevladovanje "narcizma" so le trije najbolj znani pojavi v sodobni družbi, v katerih se v sodobni obliki izraža ta individualizem.

b) Individualizem in vedno bolj zapostavljena metafizična razsežnost bivanja pa sta tesno povezani z drugo "boleznijo" sodobnega časa: pragmatičnim razumom. "S pragmatičnim razumom sem imel v mislih tisto racionalnost, na katero se zanašamo, ko se za dosego nekega cilja naslonimo na najbolj ekonomično uporabo sredstev. Maksimalna učinkovitost, najboljše razmerje med stroški sta merilo njenega uspeha."<sup>3</sup>

Brez dvoma se je z odpravo nekdanje harmonije bivanja, ki je temeljila na božjem indikativu, sunkovito razširil pomen pragmatičnega razuma. Družba nima več metafizične utemeljitve, družbene ureditve in modeli ravnanja nimajo več podlage v božjem redu. Prirojene so za dosego posameznikove sreče, blagostanja in ugodja, kar je tudi njihov cilj, in to s seboj prinaša negativne posledice. Sredstvo, ki to uresničuje, je pragmatični razum.

Po eni strani je ta sprememba imela tudi pozitivne posledice. Toda po drugi strani prinaša s seboj hkrati veliko slabega, ne samo zaradi razširjenega pojava pragmatičnega razuma, temveč tudi zaradi nevarnosti, da bi le-ta dobil nadzor nad našim življenjem. Obstaja tudi nevarnost, da bomo stvari, ki bi jih morali ocenjevati na osnovi drugih kriterijev, določali glede na učinkovitost oziroma "stroškovno dobičkonosne" analize in da

bodo neodvisni cilji, ki naj bi narekovali naše življenje, postali zasenčeni zaradi zahteve po maksimalni storilnosti. Še veliko je stvari, ki bi lahko podkrepile to skrb: na primer način, s katerim zagovarjajo potrebe po ekonomski rasti, da bi lahko upravičili zelo neenakomerno porazdelitev bogastva in dohodkov, kar pripelje do tega, da postanemo neobčutljivi za potrebe okolja, kar lahko privede celo do katastrofe. Vodilni položaj tehnologije je verjetno prispeval k čedalje bolj omejenemu in praznemu življenju.

c) Vse to pa ima svoje posledice tudi na družbeni ravni in vodi do nevarnih posledic, ki jih bosta individualizem in pragmatični razum imela za politično življenje. Institucije in strukture industrijsko-tehnološke družbe močno ovirajo našo izbiro, da prisiljujejo tako družbe kakor tudi posameznike, da upoštevajo pragmatični razum, česar po resnem moralnem razmisleku ne bi nikoli storili. Zdi se, da družbena struktura, ki temelji na pragmatičnem razumu, pomeni veliko izgubo svobode za posameznika, kakor tudi za skupine.

Obstaja pa še druga oblika izgube svobode, o kateri se je že mnogo razpravljalo, še posebej je znan prispevek Alexa Tocquevilla. Družba, v kateri bodo ljudje končali kot nekakšni posamezniki, ki so "zaprti sami vase", je družba v kateri bo malo kdo želel sodelovati pri graditvi skupnega dobrega. Ljudje bodo raje ostali doma in uživali v zadovoljstvu zasebnega življenja dokler bo obstoječa vlada skrbela za sredstva, ki jih človek potrebuje, da doseže zadovoljstvo in za njihovo široko distribucijo.

To pa pomeni najboljše pogoje in resno nevarnost, da se pojavi nova, moderna oblika tiranije, ki jo Tocqueville imenuje "mehka" tiranija. To ni tiranija terorja in zatiranja, ki je znana iz starih časov. V tem primeru gre za vlado, ki je blaga in paternalistična. Morda celo ohrani demokratično obliko z občasnimi volitvami. Toda dejansko se bo celotno

vodstvo kazalo v "ogromni skrbniški moči", ki jo ljudje ne bodo mogli posebej nadzorovati. Edina obramba zoper to je po Tocquevillu dejavna politična kultura, v kateri se ceni sodelovanje posameznika tako na različnih nivojih vlade, kakor tudi v prostovoljnih združenjih. Toda atomizem samopovzdignjenega posameznika temu ni naklonjen. Ko se sodelovanje zmanjša, ko vzporedna združenja, preko katerih je bilo sodelovanje možno, izginejo, se posamezni državljani znajde sam spričo ogromne birokratske države in se upravičeno čuti nemočnega. Posameznik se zaradi tega znajde v še večji stopnji pasivnosti in zlobni krog mehkega despotizma je sklenjen.

### 3. Kako je z liberalizmom na Slovenskem?

Ko govorimo o slovenskih razmerah, moramo nujno upoštevati, da je situacija zelo specifična, in je to potrebno upoštevati tudi tedaj, ko gornja načela apliciramo na našo družbo. Ko gre za liberalizem kot filozofsko smer in določen nazor na osebnem področju (vrednotenje življenja, vzgoja, odnos do posameznih vrednot), je tudi pri nas v veliki meri prevladala ta misel. Odločam se tako, kot mi najbolj ustreza, kot mi najbolj koristi, tako da bom imel čim manj težav. Vrednostni skepticizem in relativizem, ki vodita v tako imenovano permisivno družbo, sta vse bolj v ospredju. Ni prostora za objektivno vrednotenje, osamljeni in vse bolj pragmatični subjekt se odloča na podlagi trenutnih želja in nagibov in ne na osnovi vrednot. Kam to vodi na osebni, pa seveda tudi na družbeni ravni, najbrž ni potrebno posebej razlagati.

Na družbenem področju je specifičnost naše situacije v tem, da smo v prehodnem obdobju, v katerem se je marksizem prelevil v liberalizem. Tu pa se odpira zelo zanimivo vprašanje postkomunističnega časa, namreč, kako to, da je lahko prišlo do izredno hitrega vzpona liberalizma. Kako se je to moglo zgo-

diti? Kako so Marxovi učenci lahko tako hitro postali učenci von Hayeka? Na to vprašanje zanimivo odgovorja A. Stres, ko trdi, da "če ocenjujemo moderni liberalizem in komunizem, zlahka opazimo, da sta si ravno v svojem razmerju do moralnih vrednot in etičnih zahtev izredno blizu in da oba izhajata iz omenjenega izrazitega razsvetljenjskega stališča, da moralne vrednote in etične zahteve ne morejo biti predmet občevljavnega družbenega razgovora in javne razprave. Oba sprejemata ozko razsvetlensko in empiristično pojmovanje znanosti, za oba stopa v ospredje ambicija 'družbenega engineeringa', katerega cilji in vrednote pa ostajajo teoretsko povsem nedoločeni. Ker oba sprejemata za vodilo empirično-analitično znanost, verjameta tudi vsak v svoj determinizem. Po liberalnem prepričanju obstaja ekonomski determinizem trga. Po marksizmu obstaja determinizem zgodovine, ki bo nujno pripeljal v komunistično družbo. Ne v prvem ne v drugem ni prostora za odločanje s stališča moralnih vrednot (...) Sodobni marksizem in liberalizem torej nista nič drugega kakor dve varianti istega izrazito manipulacijskega odnosa do svoje gospodarske, družbene in politične stvarnosti. Tisto, kar je v eni in drugi varianti povsem odsotno, je področje moralnih vrednot in norm (...) V obeh primerih gre za čisti imanentizem in čisti antropocentrizem. Človek je absolutni gospodar svoje zgodovine in načrtovalec svojega razvoja in ni dolžan upoštevati nobenih transcendentnih, nadzgodovinskih norm ali vrednot."<sup>4</sup>

V tem je torej razlog, da je na tleh marksizma tako hitro pognal liberalizem in vse bolj prevladuje na vseh ravneh življenja, tako osebni kot tudi družbeni. Tako je "naš liberalizem" še posebej na politični ravni nekaj čisto posebnega, oziroma sploh ne moremo govoriti o liberalizmu v pravem pomenu besede. "Pri nas ne obstaja liberalizem kot zaočrožen miselni sistem, na temelju katerega

bi se ljudje nazorsko opredeljevali. Na idejnem področju gre kvečjemu za razmetane ruševine in ostanke preteklih ideologij, predvsem komunistične, ki nimajo danes nikaršne uporabne vrednosti. Kot v fizičnem svetu praznine ne morejo obstajati, tako ne morejo obstajati na idejnem področju. Če danes ta idejni prostor, ki ga označujemo s pojmom liberalizem, polnijo miselne razbitine preteklosti, tako trajno ne bo moglo ostati. Idejna kriza, ki jo danes izpolnjuje t. i. liberalni pragmatizem, se bo morala prej ali slej končati. Zato je tudi naš sedanji liberalizem izrazito prehodni surogat na idejnem področju. Kaj ga bo nadomestilo, pa je odvisno od uspešnosti sedanjega pragmatizma v politiki, ki se označuje kot liberalizem.”<sup>5</sup> Na politični ravni torej pri nas ne moremo govoriti o liberalizmu v pravem pomenu besede, saj gre v naših razmerah za kontinuiteto s prejšnjim sistemom in tako kontinuiteto moči na določenih ključnih področjih (političnem, ekonomskem, medijskem itd). Ne moremo se primerjati s kako zmerno obliko liberalne demokracije, saj pri nas osnovna družbena struktura od ustave navzdol ne funkcionira po določenih ustaljenih družbenih oziroma pravnih normah. V tem smislu se je pri nas po prehodu v demokracijo totalitarizem nadaljeval, samo da se sedaj kaže v veliko bolj prefinjeni obliki: “Zasliševalsko sobo s slepečimi lučmi lahko tukaj pozabimo, ta je samo še v genetskem spominu. Novi totalitarizem bo nasmehljan kot Berlusconi, lahko bo obračal pojme in ideje in sveži denar, kot naši mladi gospodje, novi totalitarizem bo imel zdaj leve, zdaj desne ideje, ne bo ga motila družba nazorskih nasprotnikov, zdaj mu bo prišla prav levičarska jeza, drugič nacionalistična ksenofobija, družbe si pač ne bo izbiral, če mu lahko koristi. V njem bo parlament in svobodni tisk in svobodne pobude, seveda vse v določenih in obvladljivih in strogo nadzorovanih okvirih. Novemu tota-

litarizmu bo ime: cinična distanca,” je zapisal Drago Jančar v Egiptovskih loncih mesa.<sup>6</sup>

Nasproti subjektivističnemu individualizmu in pragmatizmu se danes postavlja misel, ki poudarja pomen dobrega (vrednot), ki se dogaja znotraj skupnosti, medsebojnih odnosov, tradicije, jezika, kulture, pripovedi, določene moralne prakse. Vse to naj bi omogočalo posameznikovo avtonomijo, njegovo dostojanstvo, svobodo, osnovne svoboščine in oblikovanje moralne zavesti. Tu moralni imperativ ni več neki tujek, ki prihaja od zunaj, nima svoje osnove v asocialnem individualizmu in pragmatizmu, ampak se poraja na osnovi indikativa, znotraj določenega vrednostnega sveta, določenega notranjega prepričanja. Dostojanstvo in polnost človeškega bivanja se v tem primeru uresničujeta v iskreni skrbi (odgovornosti) za bližnjega in za skupno dobro. Poglejmo si zato kratko, kateri so temeljni poudarki tako imenovane komunitarne kritike liberalizma.

#### **4. Komunitarna kritika liberalizma - od pragmatičnega individualizma k skupnemu dobremu - izziv za kristjana in njegov razmislek o skupnem dobrem družbe**

Taylor, MacIntyre, Sandel in Walzer veljajo za glavne avtorje komunitarne kritike liberalizma. Prav ta kritika je danes najbolj jasna in temeljita alternativa liberalističnim poskusom oblikovanja etike. Liberalizem zagovarja pojem osebe kot predhodno individualizirane, osamljene monade, torej takšne osebe, ki nima možnosti za to, da bi vrednote določene družbe in pojmovanje dobrega postale bistveni del njene identitete. Nasproti takšnemu gledanju komunitarni kritiki poudarjajo pomen dobrega in določene skupnosti pri oblikovanju identitete. Prav tako jasno nastopijo proti vsakršni obliki asocialnega individualizma, univerzalizma in abstrakcije, ki so tudi značilni za liberalizem.

Tradicionalna filozofska misel se je ob vprašanju, kako živeti, posebej osredotočala na vprašanje čim večjega dobrega. Vrednote so osnova naših medsebojnih odnosov in so temeljni pogoj za doseg dobrega pri vsaki osebi. Krščanstvo poudarja, da je to najvišje dobro dosegljivo samo prek odrešenja, in sicer prav po poslušnosti božjim zapovedim. Z novim vekom oziroma razsvetljenstvom pa ima takšno gledanje vedno manjšo veljavo, saj se pojavi popolnoma drugačen pristop k tem vprašanjem. Toda če ni najvišjega dobrega, ki bi bilo določeno z božjo naravo, če ni zakonov, ki izhajajo od Boga, kaj je potem lahko kriterij človekovega ravnanja? Ker tega temelja ni več in je vendarle potrebno na neki način omejiti človekovo avtonomijo in predvsem njegovo samovoljo, je liberalistična moralna filozofija vso svojo pozornost usmerjala v to, da poišče določena pravila za skupno življenje, ob tem pa je izpuščala in zanemarjala razsežnost dobrega; raje se je posvečala določitvi obveznosti kakor naravi dobrega življenja. Moralnost je bila sprejeta predvsem kot najboljša možna oblika življenja čisto v pragmatičnem smislu. V sodobnem času je področje človekovega hrepenenja, različnih teženj, možnosti izbire, utemeljenosti dobrega povsem zanemerjeno. Na to mesto stopijo določeni objektivni standardi, s pomočjo katerih naj bi bilo mogoče vse presojati.

V liberalistični proceduralni morali se zgodi kvalitativna diskriminacija, saj le-ta nekaj ukaže, toda ob tem ne utemelji, zakaj je to potrebno storiti, torej ne poda vsebine, vrednote, utemeljitve določenega ravnanja. Od liberalističnega zunanjšega opisa delovanja je treba preiti k jeziku, ki upošteva kvalitativne razlike in izvira iz določene kulture, določene čutenja ter utemeljitve dobrega.

Tisto, v čemer se liberalno in komunitarno gledanje najbolj razlikujeta, je različno pojmovanje osebe. Liberalno gledanje močno

poudarja pomen človekove avtonomije in torej neodvisnost od drugih, komunitarno pa poudari, da se posameznikova avtonomija lahko uresničuje samo v določeni skupnosti, kulturi, družbi, tu se oblikuje človekova identiteta in končno tudi njegova svoboda in avtonomija.

Liberalistična teorija dobrega želi biti nevtralna do vsakršnega pojmovanja dobrega. Da takšna nevtralnost ni mogoča, se kaže vsaj na dva načina. Liberalizem vrednote prepušča človekovi lastni izbiri in meni, da o tem ni mogoče ničesar spoznati, nič jasnega povedati, sloni torej na vrednostnem skepticizmu. Toda tudi to že pomeni neko stališče. Ničesar povedati o dobrem, ga prepustiti človekovi samovoljni izbiri na podlagi trenutnih želja, to nikakor ni nevtravno stališče do dobrega, ampak je že stališče, ki še kako izraža človekov odnos do etičnih vprašanj in do dobrega (vrednot). Povsem jasno se kaže, da ni mogoče govoriti o liberalistični nevtralnosti, ko gre za pojmovanje dobrega. Te nevtralnosti preprosto ni: tudi molk, ignoriranje tega vprašanja, beg pred tem vprašanjem, različni nadomestki, ki naj bi stopili na mesto dobrega, polnoma jasno kažejo na določeno stališče.

Nekaj podobnega se dogaja, ko gre za vprašanje oblikovanja antropologije, ko liberalizem trdi, da ni mogoča nobena jasna substancialna govorica o tem, kdo je človek. Takšno gledanje prihaja v protislovje s samim seboj. Trditev, da je vsako substancialno gledanje na človeka neutemeljeno, namreč spodbija samo sebe. Kajti tudi to, da se ne ve, kaj je človek, je izjava o človeku in predpostavlja zelo jasno opredeljeno stališče do njega. Povedano drugače, liberalnim mislecem se ni posrečilo oblikovati resnično nevtralnega stališča do človeka in njegovih vrednot. Tudi njihova stališča izhajajo iz čisto svojske antropologije, ki zato ni vredna nič več kakor katera koli druga.

Komunitarna kritika s poudarkom na skupnem dobrem z novim jezikom in metodo ponuja sodobnemu človeku, ki se pogosto izgublja v individualizmu, samovoljnosti in fragmentarnosti bivanja, alternativo, ki skupno življenje postavlja kot vrednoto in osnovo za oblikovanje posameznikove identitete. Praktično življenje v skupnosti, vrednote, tradicija, odgovorna skrb za drugega, poudarek na vsebini (dobrem) dejanja in ne samo na formi, to je tisto, kar lahko postane vodilo za moralno delovanje danes, ne pa neki asocialni, abstraktni, pragmatični in samovoljni individualizem.

### **5. Postmoderna kritika liberalizma, izziv za kristjana v prizadevanju za etiko odgovornosti, biti z drugim in za drugega**

Komunitarni kritiki liberalizma je v mnogih potezah zelo blizu postmoderna kritika sodobne moralne filozofije in liberalizma. V nekaterih točkah se kritiki pokrivata, ob tem pa seveda postmodernizem razvije tudi čisto izvirne argumente proti liberalizmu. Postmodernizem je sicer sam na sebi zelo nejasen pojem, je predvsem kritika, preseganje določenega obdobja, manj pa pozitivna vizija. Kljub temu v svoji kritiki modernizma razvije celo vrsto pozitivnih elementov, ki bi utegnili biti zanimivi in "uporabni" pri oblikovanju sodobne moralne teorije. Naj poudarim, da bomo izhajali predvsem iz pozitivne in ne iz dekadentne oblike postmodernizma. Postmoderna etična perspektiva se v svoji pozitivni obliki kaže kot nasprotovanje antropocentrični, obvladovalni, individualistični in vedno bolj razosebljeni miselnosti moderne dobe oziroma liberalizma. Kot pozitivna pobuda s svojim poudarkom na pluralizmu, na drugačnosti, s priznavanjem omejenosti človekovega spoznanja (rušenje absolutnih sistemov), s poudarkom na človekovih pravicah, ekološkem vprašanju, novi obliki femi-

nizma, pomeni novo odpiranje prihodnosti. V tej nedekadentni obliki pomeni resen izziv tistemu liberalizmu, ki vztraja na človeškem bitju kot čisti monadi, torej osamljenem in pragmatičnem subjektu; liberalizmu, katerega osnova je antropocentrizem in imanentizem in je kot tak izrazito antiklerikalen; liberalizmu, ki se prepušča samovoljni in absolutni svodobi brez odgovornosti in etični avtonomiji brez objektivnega temelja.

Čisto nekaj drugega je dekadentna oblika postmodernizma. Ta oblika ne odpira nove perspektive, ravno nasprotno, ko človeka oropa prave možnosti spoznanja in iskanja življenjskega smisla (zakaj pa sploh iskati smisel, torej sploh ne iskati, ne se spraševati, ne se čuditi bivanju), ga oropa te temeljne sposobnosti čudenja bivanju, pušča ga ponižanega, strtega v fragmentarnosti bivanja; tak človek je apatičen, utrujen, naveličan, ostaja torej samo še ciničen človeški subjekt. Omenjena dekadentna oblika postmodernizma je vsaj v nekaterih elementih blizu klasičnemu liberalizmu, ki prav tako pomeni popolno ponižanje človeškega subjekta, samo da do tega pride po nekoliko drugačni poti. Mi bomo izhajali iz pozitivne oblike postmodernizma (v veliki meri iz Levinasa), ki na izviren način odpira možnosti etične perspektive.

Če komunitarna kritika liberalizma opozori predvsem na pomen vrednot, občestva, tradicije, ko gre za moralno odločanje, postmoderna etična perspektiva poudari pomen osebe, odgovornosti za drugega in skrivnostnost bivanja. Iluzija modernizma (liberalizma) je bila predvsem v njegovem verovanju, da bo mogoče ves nered, umazanijo in dvoumnost sveta slej ko prej premagati z določenimi sistematičnimi racionalnimi pravili. Človeško spontanost, njegove namene, cilje, čustva, ideali, vse je zamenjal pogosto brezčutni in preračunljivi (pragmatični) razum. Zato pravzaprav sploh ni čudno, da mnogi obdobje postmodernizma razumejo kot



Cecilija Erika Grbec: V tvoji sredini..

ponovno “očaranje sveta”, da se svetu vrnejo še druge razsežnosti, ki so bile v modernizmu zastopane in zakrite. Postmodernizem želi človeka naučiti tega, da bi znal spoštovati vse nejasnosti in dvomjaja, da bi imel vse spoštovanje do človekovega čutenja in da ne bi vsega njegovega delovanja že vnaprej preračunal in ga spravil v natančno določene kategorije.

Postmoderna kritika s svojim poudarkom na osebni odgovornosti biti za drugega, ljubezni, skupnem dobrem in razsrediščnem in razlaščenem subjektu pomeni resen izziv liberalističnemu pragmatizmu in racionalni preračunljivosti. Človek je bitje odnosov, ne pa neka osamljena in sebična monada, katere moralnost je predvsem v tem, da se pokorava univerzalnim zakonom in pravilom



črede. Ves paradoks modernističnega liberalizma je v tem, da daje osnovno vlogo individuumu, toda istočasno se zgodi, da je leta kot moralna osebnost popolnoma razosebljen, saj je v liberalizmu ključnega pomena za moralnost dejanja to, da posameznik sledi določenim, od zunaj postavljenim principom. Svoboda presojanja in odločanja potrebuje zunanjo prisilo, ki vodi osebo k moralnemu delovanju, ki je primerno za družbo in koristno za posameznika. Seveda se takšen liberalistični poskus oblikovanja morale pokaže kot nemočen, sam v sebi razdvojen, nedosleden in brez prave perspektive.

Postmodernizem poskuša moralnost rešiti umetno konstruiranih etičnih zakonov, kar pomeni predvsem, da jo ponovno poosebi (repersonalizira). Repersonalizacija moralnosti pomeni vrniti moralno odgovornost od zakonodaje (kamor je bila pregnana) na začetno mesto (kjer je njen dom), torej k osebi. Danes z zaskrbljenostjo in upanjem ugotavljamo, da te odgovornosti, če je ne bo že na samem začetku dejanja, ni mogoče pričakovati niti v nadaljnjih stopnjah. Danes je vedno jasnejše spoznanje, da vsi družbeno skonstruirani nadomestki, kot npr. funkcioniranje, proceduralna odgovornost itd., ostajajo ne vredni zaupanja in moralno dvomljivi nadomestki. Vse to bolj krni kot pa pospešuje in podpira osebno odgovornost vsakega posameznika, moralnost, ki bi bila opora in upanje. Nobena stvar ne more nadomestiti notranjega stanja duše, nič ne more nadomestiti osebnega strinjanja, noben dogovor, noben še tako izdelan proceduralni sistem, tudi ne transcendentna avtoriteta, kajti ta že po svojem bistvu zahteva, da jo sprejme človekova vest.<sup>7</sup>

Levinas je zapisal, da je etika pred ontologijo, odgovornost za drugega pred bitjem samim. Sprejeti odgovornost pomeni, da sem bil že vedno odgovoren, pomeni dejanje usvarjanja moralnega prostora. Biti za drugega pomeni tudi oddaljevati se od udobne var-

nosti bitja v smeri strahovite negotovosti odgovornosti. Biti v "moralni", ki je določena s principi, kjer je vse preračunano, kjer so postavljeni določeni kriteriji, po katerih naj bi posamezniki uresničevali svoje interese, je veliko lažje. Tu se človek čuti bolj varnega, bolj gotovega, bolje obvlada položaj. Ali kot je dejal danski etični filozof Knud E. Logstrup, tisto, kar se običajno pričakuje od nas v vsakdanjem življenju, ni skrb za osebkovo življenje, ampak je skrb za stvari, ki pripadajo dogovorjeni uslužnosti. Posledica dogovora je oboje: reduciranje zaupanja, da bi pokazali, in zahteve, da bi nosili skrb za osebno življenje drugega. Dogovori naredijo življenje udobno. Varo vodijo življenjsko pot, in sicer predvsem v tem, da sledijo človekovi sebičnosti in koristoljublju. Takšne dogovore uporabljamo kot sredstvo, da ohranjamo sami sebe daleč stran (vzvišeno) drug od drugega in za izolacijo samih sebe. Omenjeno naredi dogovore vedno atraktivne in naravnost očarljive.<sup>8</sup>

Predontološke "zahteve", ki jih postavlja postmoderni pristop, so veliko težje in polne tveganja. Tu je zahteva neizgovorljiva. Drugi ne pomeni neke zunanje moči, ampak je obličje, je moč nemoči. Drugi se mi upira preprosto po tem, da je Drugi, toda njegov upor ne pomeni opozicije. Drugi je samo avtoriteta in avtoriteta ne potrebuje moči. Če izhajamo iz liberalistične proceduralne morale, ki je utemeljena na določenih principih, potem ima nekdo, če spolnjuje vse principe, prijeten občutek, da je izpolnil "svojo moralno dolžnost". Ima občutek zadovoljstva, da je moralen. Postmoderni pristop, ki postavlja posameznika pred Obličje druge osebe, pa razumeva moralo kot nekaj nedovršenege. Človek se nikoli ne more predati nekemu samozadovoljstvu. Gre za temeljno neizpolnjenost, za transcendentno odprtost odgovornosti ... Moralna oseba je kot oseba ob spoznanju, da ni dovolj moralna, vedno vznemirjena. Ta negotovost, neizpolnjenost je resnični temelj moralnosti.

Moja odgovornost je vedno korak naprej, vedno večja, kot pa je pri Drugem. Odpo-vedujem se že vnaprej obstoječim pravilom in normam, katerih spolnjevanje naj bi pomirilo mojo vest in me rešilo strahu. Če je človekovo odgovornost sploh moč kdaj izraziti, potem je to moč narediti z enim samim pravilom: biti odgovoren tudi takrat, ko morda vsi delujejo drugače. To ravnanje ne more biti stvar statističnega povprečja, prav tako ne kakih splošnih pravil. Svetniki so popolnoma enkratni ljudje, ljudje, ki delajo reči, ki se jim drugi izogibajo ali pa so prešibki, morda preveč sebični, da bi to zares storili. To so ljudje, ki znajo iti onstran "klica dolžnosti" in določenih pravil. Edini standard, na osnovi katerega dejansko lahko ocenjujem svoje delovanje in odgovornost, je standard svetosti. S kriterijem svetosti hoče Levinas poudariti predvsem standard, ki je preko in nad skupnimi, univerzalnimi, dogovorjenimi ali povprečno zadovoljljivimi merami moralnega dejanja.

Odgovornost ni odvisna od različnih pogojev ali razumske utemeljenosti. Ni učinek volje ali odločitve, to ni nekaj, kar bi moglo biti (ali pa ne) sprejeto. Odgovornost je za postmoderno etiko nezmožnost ne biti odgovoren za Drugega tukaj in sedaj. To je ključni element moje moralne sposobnosti. Ne morem se ozirati na skupno postavljene kriterije in potem samega sebe opravičevati, da sem ravnal podobno kot drugi, ki zvečer "mirne vesti zaspijo", saj so izpolnili vsa pogodbeno pravila in imeli od tega tudi primerne koristi. Pravila so lahko univerzalna in jih je mogoče uzakoniti glede na dolžnosti, toda ko gre za moralno odgovornost, ta obstaja samo, če se jo aplicira na individuum in je individuum njen resnični nosilec. Dolžnosti so tiste, ki naj bi vse človeštvo naredile podobno, odgovornost pa je tista, ki ohranja človekovo individualnost. Moralnost moralnega subjekta torej ne more imeti značaja pra-

vila, čeprav imajo lahko nekateri moralnost za skupek formalnih pravil, norm, določeno obliko socializacije ali univerzalizacije.

Prizadevanje, skrb, odgovornost za drugega ni nekaj, kar bi se moglo zgoditi z uredništvijo določenega pravila. To se ne more zgoditi enkrat za vselej. Bližina drugega je resnična avtoriteta, ki je osnova za mojo odgovornost in končno tudi za mojo svobodo, mojo enkratnost. Prav s tem pa bližina Drugega postane tudi resnična moč, upornost; in prav s tem, ko ta moč omogoča mojo svobodo, jo hkrati omejuje. Neposredna bližina v moralnosti je prostor najbolj omamne gloriije, toda tudi prostor najhujših porazov. Človek postane brezsrčen, ko preneha biti odprt, ko se umakne pred odprtostjo do Drugega. To je skušnjava, ki smo ji neprestano izpostavljeni.

Postmoderni poudarek na ljubezni in skrbi za drugega pomeni jasno in razločno kritiko liberalizma, ki temelji na monadološkem individualizmu, pragmatizmu in sebični preračunljivosti. Kot novo perspektivo poudarja bližino, medosebnost in razsrediščenost subjekta, ki pomenijo novo kvaliteto bivanja, pomenijo presežnost, ki se rojeva v svobodni odločitvi biti za drugega.

Danes je torej še kako aktualno sporočilo komunitarne in postmoderne kritike, ki nasproti "cinični distanci" liberalizma poudarjata, da je človek bitje občestva, odgovornosti, ali kot je zapisal Max Scheler, "bitje ljubezni, v kateri se plemič sklanja k prostaku, zdravi k bolnemu, bogati k revnemu, postavni h grdemu, dobro in svetniško k slabemu in povprečnemu, Mesija h grešnikom in cestinarjem."<sup>9</sup>

### **6. Kristjani pred izzivi sodobne liberalistične družbe**

Ko razmišljamo o sedanjem stanju v Evropi, moremo po eni strani ugotoviti posebno značilnost, ki se kaže v fragmentarnosti

bivanja, prav tako pa je mogoče zaznati kali novega življenja in upanja. Torej vendarle ostaja trdno upanje, saj moremo v sedanjem položaju kljub vsej razbitosti odkrivati božje delovanje. Zaupati moramo, da se dogaja nekaj podobnega, kot je zapisal prerok Jeremija: "Šel sem torej dol v lončarjevo hišo; in glej, lončar je opravljal na lončarskem kolovratu svoje delo! Če se je posoda, ki jo je ravno iz gline oblikoval, v lončarjevi roki pokvarila, je iz nje zopet naredil drugo posodo, kakor se je lončarju prav zdelo." (Jer 18,1-4.) Ali pa, kot je zapisal prerok Izaija: "In vendar, Gospod, ti si naš oče. Mi smo glina, ti naš podobar, vsi smo delo tvojih rok." (Iz 64,5.)

Torej razbitost in razklanost človeškega bivanja, ki ga moremo zaznavati v sodobnem načinu življenja, ni nekaj dokončnega, ampak samo stanje končnega bitja bolečine na poti novega oblikovanja nas samih in družbe v postopnem doseganju nove lepote in vrednosti bivanja. Misel o lončarju iz preroka Jeremija je tudi za nas danes znamenje upanja, da bomo znova zaživel iz svojih korenin. Kot lončar uporabi razpokano, pokvarjeno posodo, da ustvari nekaj novega, tako naj bi se tudi mi sami dali oblikovati Lončarju, da nas na novo oblikuje in potem tudi mi postanemo lončarji, ki si z močjo in pogumom v svetu razklanosti, fragmentarnosti in pogostih disharmonij prizadevajo za oblikovanje novega sveta, novega človeka. V odprtosti Svetemu Duhu naj bi v sebi gradili vedno večjo harmonijo in celovitost, prav tako pa naj bi tudi gledali na družbo in stvarnost v njej. Ker smo deležni tega Božjega, bo v nas vedno nemir, nikoli ne moremo počivati, na svoj način

smo sami vedno v rokah Lončarja, ki nas oblikuje, ki vse razpoke in razklanosti znova in znova zaceli in želi, da smo tudi mi take vrste lončarji v svetu, v katerem živimo.

Pomembna so naša prizadevanja za celovitost sveta in harmonije v njej, ki izhaja od Stvarnika. Učlovečenje Jezusa Kristusa pomeni trajen klic vsemu ustvarjenemu, da se vrne k Očetu. Vloga Cerkve v Evropi, ki išče svojo dušo, je torej v tem, da sama vedno bolj živi iz te stvarjenjske harmonije in da v svetu fragmentarnosti in razklanosti odpira vizijo povezovanja in celovitosti. Ko Evropa išče svojo dušo, je odločilnega pomena, da se zave svojih korenin in da danes na nov način, z novo močjo in jasno vizijo usmeri svoj pogled v prihodnost. Utrujeni, naveličani in pogosto razočarani človek se bo ponovno začel veseliti življenja. Potrebuje le dobro besedo, zavest o lastnem dostojanstvu in moč ter pogum za odgovorno odločitev, ki izvira iz temeljne obdarjenosti in milostnosti bivanja, ki se razkriva v ljubezni.

- 
1. C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord (Ontario) 1991.
  2. C. Taylor, n. d., 2.
  3. C. Taylor, n. d., 5.
  4. A. Stres, *Med marksizmom in liberalizmom*, v: *Tretji dan XXV* (1996), 30-31.
  5. F. Bučar, *Naš liberalizem*, v: *Nova revija XIII* (1994), 10.
  6. D. Jančar, *Egiptovski lonci mesa*, Mihelač, Ljubljana 1995, 31.
  7. Prim. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, 35.
  8. Prim. K. E. Logstrup, *The Ethical Demand*, Fortress Press, Philadelphia 1971, 19.
  9. M. Scheler, *Ressentiment*, Free Press, New York 1961, 88.

## Katoliška sodobnost?\*

Najprej moram povedati, kako globoko počaščen sem, ker sem bil letos izbran za prejemnika nagrade Marijine družbe. Zelo sem hvaležen Univerzi v Daytonu, ne samo zato, ker cenijo moje delo, ampak tudi zato, ker so mi dali priložnost, da z vami danes premislim nekatere teme, ki so bile več desetletij v središču mojega dela. Te teme so se odražale v mojem filozofskem delu, vendar zaradi narave filozofskega diskurza (kakor ga seveda vidim jaz), ki mora prepričati prave mislece takšnih in drugačnih metafizičnih in teoloških izročil, ne na način, na kakršnega jih bom predstavil to popoldne. Zelo sem vesel možnosti, da z vami načnem nekaj vprašanj, ki obdajajo idejo katoliške sodobnosti.

### I.

Naslov bi lahko tudi obrnili; ta govor bi lahko imenovali "Sodobno katolištvo?" Vendar pa je moč tega pridevnika *sodobni* v naši kulturi tako velika, da bi lahko kdo takoj dobil idejo, da je predmet mojega iskanja novo, boljše, višje katolištvo, s katerimi bi nadomestili vse tiste zastarele inačice, ki so vznemirjale našo preteklost. Vendar pa bi bilo tako iskanje lov za prividom, za pošastjo, ki po naravi stvari ne more obstajati.

Ne more obstajati zaradi tega, kar pomeni "katolištvo", vsaj kar pomeni zame. Zato bom najprej spregovoril besedo o tem. "Pojdite in učite vse narode." Kako razumeti to nalogo? Enostaven način, način, na katerega se je vse prepogosto to delalo, je ta, da vzamemo naš, krščanski globalni pogled na svet in da si prizadevamo za preoblikovanje drugih narodov in kultur, da bodo temu pogledu ustrezali. Vendar pa na ta način kršimo eno

osnovnih zahtev katolištva. Izvirno besedo *katholou* bi zato rad obravnaval v dveh med seboj povezanih pomenih, ki združujeta tako univerzalnost kot celostnost; lahko bi rekli univerzalnost skozi celostnost.

Odrešenje se zgodi po Učlovečenju, po vpletanju Božjega življenja v človeška življenja, vendar pa so ta človeška življenja drugačna, mnogo jih je in ne dajo se zvesti drugo na drugo. Odrešenje-Učlovečenje prinaša spravo, neke vrste enost. To je enost različnih bitij, ki so spoznala, da sama ne morejo doseči celostnosti, da je njihova komplementarnost bistvena, ne pa bitij, ki so se sprijaznila s tem, da so med seboj popolnoma enaka. Morda pa bi morali reči takole: komplementarnost in enakost bosta obe del naše končne enosti. V zgodovini je bila namreč naša velika skušnjava, da bi pozabili na komplementarnost, da bi se usmerili samo na enakost in tako iz čim več ljudi napravili "dobre katoličane" – in s tem bi se izneverili katolištvu: izneverili bi se katolištvu, saj bi se izneverili celostnosti; enost bi dosegli za ceno zatiranja različnosti človeštva, ki jo je ustvaril Bog; enost nekega dela pa bi postala krinka za celoto. To je univerzalnost brez celostnosti in zato torej ni resnično katolištvo.

Ta enost-preko-različnosti, ki je nasprotje enosti-skozi-enakost, se zdi naša edina možnost, vendar ne samo zaradi različnosti med ljudmi, ki se začne z različnostjo med moškimi in žensko in z raznovrstnimi zunanji videzi. Ne gre samo za to, da človeška snov, s katero se je prepletlo Božje življenje, vsiljuje ta model kot drugo najboljšo rešitev za istost. Niti ne gre samo za to, da bi kakršnakoli enost med ljudmi in Bogom morala biti

eno onkraj (neizmerne) različnosti. Zdi pa se, da je življenje samega Boga, če ga razumemo trinitarično, že te vrste enost. Človeška različnost je del ideje, da smo narejeni po Božji podobi.

Katoliško načelo, če ga lahko predstavim na tak, nemara pretirano tog način, je torej, da širjenja vere ni brez vedno večje raznolikosti pobožnosti, duhovnosti, liturgičnih oblik in odgovorov na Učlovečenje. To je zah-teva, ki je mi, pripadniki katoliške Cerkve, pogosto nismo cenili, vendar pa smo si pogosto prizadevali po njej živeti; s tem mislim na primer na velike jezuitske misijone na Kitajskem in v Indiji na začetku novega veka.

Prednost nas, sodobnih ljudi, je v tem, da je, ker živimo v času tako velikega števila različnih oblik krščanskega življenja, ta ogromna množica duhovnosti že pred nami, z njo pa lahko kompenziramo svojo lastno ozkost in spominja nas, da moramo na poti k celotnosti svojo pristranskost dopolnjevati – in prav zato sem pozoren na morebitno sozvočje “sodobnega katolištva” s triumfalizmom in samozadostnostjo, ki tiči v pridevniku (poleg tistega, ki že tiči v samostalniku!).

Bistvo ni v tem, da smo “sodobni katoličani”, če to pomeni, da se imamo (najbrž na pol zavestno in na skrivaj) za najbolj “popolne katoličane”, ki dopolnjujemo in presegamo svoje manj razvite predhodnike.<sup>1</sup> (To je močan stranski pomen, ki se pogosto drži besede “sodoben” v današnji rabi.) Bistvo je v tem, da imamo sodobno civilizacijo za še eno izmed tistih velikih kulturnih tvorb, ki so se skozi zgodovino pojavljale in izginjale, da spoznamo, kaj tukaj pomeni biti kristjan, da najdemo svoj pristen glas v tem katoliškem zboru, da si prizadevamo v tem času in prostoru storiti tisto, kar se je Matteo Ricci trudil storiti pred štirimi stoletji na Kitajskem.

Zavedam se, kako nenavadno, celo čudaško se zdi, da sem za naš primer vzel Mattea

Riccija in veliki jezuitski poskus na Kitajskem. Iz dveh nasprotujočih si razlogov se namreč zdi nemogoče, da bi zavzeli takšne vrste držo do sodobnega časa. Prvič, preblizu smo mu. V mnogih vidikih je to še vedno krščanska civilizacija; zagotovo je to še vedno družba, v kateri mnogo ljudi hodi v cerkev. Kako naj začnemo s stališča nekoga od zunaj, s stališča, ki je bilo za Riccija neizogibno?

Drugič pa, takoj ko bomo to izrekli, se bomo spomnili na vse tiste vidike sodobnega mišljenja in kulture, ki si prizadevajo, da bi krščansko vero opredelili kot nekaj drugačnega, kot nekaj, kar je treba preseči in dokončno postaviti v preteklost, če se hočejo razsvetljenstvo, liberalizem in humanizem okrepiti. Če imamo to v mislih, se ni težko počutiti kot nekdo, ki ne spada zraven. Vendar se lahko zdi Riccijev projekt prav zato popolnoma neprimeren. On se je soočal z drugo civilizacijo, s tako, ki je bila v veliki meri zgrajena na nepoznavanju judovsko-krščanskega razodetja, zato se je postavljalo vprašanje, kako slednje prilagoditi tem novim naslovljencem. A gledati na sodobnost z njegovega ne-krščanskega vidika na splošno pomeni videti jo kot proti-krščansko, kot tisto, ki namenoma izključuje krščansko oznanilo. In kako lahko svoje sporočilo prilagodiš njegovemu zanikanju?

Riccijev projekt se tako zdi našemu času tuj iz dveh na videz neskladnih razlogov. Na eni strani se tu, v civilizaciji, ki je izšla iz krščanskega sveta, že počutimo doma; za kaj bi si torej morali še naprej prizadevati, da bi razumeli? Na drugi strani pa se zdi, da vse, kar je tuje krščanstvu, vključuje tudi njegovo zavračanje; kako torej lahko razmišljamo o prilagoditvi? Če povemo drugače, Riccijev projekt daje težavno nalogo ustvarjanja novih razmejitev: kaj v kulturi predstavlja temeljno človekovo drugačnost in kaj je neskladno s krščansko vero? Znamenita razprava o kitajskih obredih se je vrtela okrog te teme. Ven-

dar pa se zdi, da so v sodobnem času te stvari že brezhibno razvrščene: karkoli je povezano z našo preteklostjo, je prava krščanska kultura, novo, sekularno izkrivljenje stvari pa je preprosto neskladno. Zdi se, da nadaljnji premislek ni potreben.

Mislím pa, da je ta dvoličen odziv, ki nas vabi, da bi mu sledili, v veliki meri napačen. Pogled, ki bi ga rad branil, če ga lahko jedrnato opišem, je, da sta v sodobni sekularni kulturi združena tako pristen razvoj v skladu z evangelijem, z učlovečenjskim načinom življenja, kot tudi zapiranje pred Bogom in zanikanje evangelija. Prepričan sem, da je sodobna kultura s tem, ko je prelomila s strukturami in prepričanji krščanskega sveta, nekatere vidike krščanskega življenja bolj razvila, kot pa so bili razviti ali bi lahko bili razviti kadarkoli v času krščanskega sveta. Če pogledamo na zgodnejše oblike krščanske kulture, se moramo tako soočiti s ponižujočim dejstvom, da je bil prelom nujen pogoj za razvoj.

Na primer, sodobna liberalna politična kultura je zaznamovana s pritrjevanjem univerzalnim človekovim pravicam – do življenja, svobode, državljanstva, samouresničevanja – ki jih imamo za popolnoma brezpogojne; to pomeni, da niso odvisne od stvari, kot so spol, kulturna pripadnost, civilizacijski razvoj ali religiozna pripadnost, ki so jih v preteklosti vedno omejevale. Dokler pa smo živeli v krščanskem svetu – to pomeni, v civilizaciji, v kateri bi strukture, institucije in kultura morale odsevati krščansko naravo družbe (tudi v obliki, ki ni vezana na določeno veroizpoved, kot so to razumeli v zgodnjih Združenih državah) – ne bi mogli te popolne brezpogojnosti nikoli doseči. “Krščanski” družbi v tem smislu je zelo težko sprejeti popolno enakost pravic za ateiste, za ljudi, ki pripadajo drugi religiji, ali za tiste, ki kršijo tisto, za kar se zdi, da je krščanski moralni zakon (npr. za istospolno usmerjene).

Do tega pa ne pride zato, ker bi krščanska vera sama po sebi delala človeka ozkega ali nestrpnega, kot trdijo mnogi bojoviti neverniki. Seveda imamo tudi mi svoje fanatike in zagrizence, vendar še zdaleč ne samo mi. Spomin na določene oblike bojovitega ateizma v tem stoletju je vse prej kot pomirjujoč. Ne, to, kar sem zgoraj zagovarjal kot nemogoče, ne leži v sami krščanski veri, ampak v projektu krščanskega sveta: v poskusu, da bi združili vero z modelom kulture in obliko družbe. V tem poskusu je nekaj plemenitega; navdihuje ga že prej omenjena logika učlovečenja, ki si prizadeva, da bi bila bolj in bolj prepletena s človekovim življenjem. Vendar je kot projekt, ki naj bi se uresničil v zgodovini, obsojen na neuspeh in celo grozi, da se bo sprevrgel v svoje nasprotje.

To pa zato, ker človeška družba v zgodovini neizbežno vsebuje prisilo (vsaj kot politična družba, a tudi drugače); vsebuje pritisk prilagodljivosti, nujno vsebuje nekakšno omejitev najvišjih idealov zaradi ozkih interesov in množico drugih hib. Nikoli ne moremo doseči popolnega zlitja vere in katerekoli posamezne družbe, poskus pa, da bi to dosegli, je za vero nevaren. Nekaj takega so prepoznali že na začetku krščanstva in zapovedali ločitev med cerkvijo in državo. Različne vzpostavitev krščanske družbe od takrat naprej bi lahko ostro označili za post-konstantinske poskuse, da bi krščanstvo približali drugim razširjenim oblikam religije, kjer je bilo sveto spojeno s političnim redom in ga podpiralo. O projektu krščanske družbe bi lahko rekli še veliko več, kot nam omogoča ta neugodna sodba. Vseeno pa ta projekt v najboljšem primeru hodi čisto po robu in je ves čas v nevarnosti, da se sprevrže v komično zanikanje samega sebe.

Reči, da se kultura popolnih pravic ne bi mogla vzpostaviti v krščanskem svetu, torej ne pomeni, da kažem na posebno šibkost krščanske vere. Celo poskus, da bi vero nado-

mestili z nekaj filozofije – jakobinizem, marksizem – je dal komaj kaj boljše rezultate (v nekaterih primerih veliko slabše). Ta kultura se je okrepila tam, kjer je bil okvir krščanskega sveta na silo zlomljen in kjer nobena druga filozofija ni sama prevzela njegovega mesta, ampak je javna sfera ostala prostor za tekmovanje osnovnih nazorov.

Prav tako nočem trditi, da je sodobna kultura pravic taka, kot je, popolnoma v redu. Nasprotno, ima vse polno težav. In upam, da se bom nekaterim izmed njih kasneje lahko posvetil. Vendar pa je kljub vsem temnim stranem ustvarila nekaj precej pomembnega: prizadevala si je terjati od politične oblasti, da bi bila ta zavezana merilu temeljnih človekovih potreb, ki so splošno veljavne. Kot je jasno izpričal sedanjí papež, je nemogoče, da to ne bi ganilo krščanske vesti.

Mojo tezo, ki jo želim tu zagovarjati, ponazarja naslednji primer. Enkrat v teku zadnjih stoletij je bila krščanska vera v krščanskem svetu napadena in pahnjena s prestola. V nekaterih primerih se je to zgodilo postopoma, ne da bi bila očitno napadena (največkrat v protestantskih deželah); z odstranitvijo je bila pogosto postavljena na stranski tir in na veliko področjih sodobnega življenja označena za nepomembno. V drugih primerih je bilo soočenje trpko, celo nasilno; vera je bila pahnjena s prestola po dolgem in hudem spopadu (npr. v Franciji in Španiji, ki sta v veliki meri katoliški državi). V nobenem primeru pa razvoj ni bil posebej prijazen do krščanske vere. Kljub temu se moramo strinjati, da je to, kar imamo danes za velik napredek pri prodoru evangelija v človeško življenje, omogočil prav ta proces.

In kam nas je to pripeljalo? To je sicer ponižujoča izkušnja, vendar hkrati osvobajajoča. Ponižujoča zaradi tistega, na kar nas opozarjajo naši najbolj napadalni sekularni kolegi: "Srečo imamo, da dogajanja ne vodite več vi, strogi kristjani, saj bi bili sicer spet v ink-

viziciji." Osvobajajoča plat pa se pojavi, ko v tej izjavi prepoznamo resnico (čeprav so besede pretirane) in iz nje izpeljemo ustrezne sklepe. Tiste vrste svobodo, ki je v veliki meri sad evangelija, namreč dosežemo šele, ko nihče (to pomeni, noben poseben pogled) ne vodi dogajanja. Torej se moramo zahvaliti Voltairu in drugim, ki so nam (ne nujno namenoma) to pokazali in ki so nam dovolili, da živimo evangelij na čistejši način, brez neprestanega in pogosto krvavega vsiljevanja verskega prepričanja, kar je bil greh in poguba vseh teh "krščanskih" stoletij. Evangelij bi vedno moral izstopati in biti neobremenjen z oblastjo. Sedaj imamo možnost, da se vrnemo nekoliko bliže temu idealu – z nekaj pomoči svojih sovražnikov.

Mar to, da smo priznali svoj dolg, pomeni, da moramo biti tiho? Sploh ne. Ta svoboda, ki jo iz različnih razlogov spoštujejo tako različni ljudje, ima tudi krščanski pomen. Pomeni, na primer, svobodo, da lahko pridemo pred Boga sami od sebe ali, če povem drugače, vzpodbujeni samo od Svetega Duha, katerega komaj slišen glas bomo pogosto laže zaznali, če bodo zvočniki obožene oblasti tiho.

To je res, vendar se bodo morda kristjani čutili zadržani pri izražanju svojega pomena svobode, saj bo morda videti, kot da poskušajo ponovno prevzeti oblast s tem, da delujejo (avtoritativni) pomen. Tako morda delajo škodo svobodi, in to iz razloga, ki ga niti približno ne vidijo le oni, se pa veliko pogosteje zgodi, da ga zaznajo, kot pa da ga zaznajo njihovi sekularni sodržavljaní.

Lahko se zdi, da dejstvo, da je za svobodo najboljša situacija tista, v kateri noben pogled ni na oblasti – da je svoboda pridobila z relativno oslavitvijo krščanstva in z odsotnostjo kakršnegakoli drugega trdnega, transcendentnega pogleda – podpira pogled, po katerem je človeško življenje v boljšem položaju celo popolnoma brez transcendental-

nega privida. S tem razvoj sodobne svobode lahko povežemo z vzponom izključujočega humanizma – to je humanizem, ki temelji izključno na ideji človekovega razcveta in ki onkraj tega ne priznava nobenega utemeljenega namena. Močan občutek, da obstaja nekaj več, k čemur stremlje človeško življenje onkraj samega sebe, občutek, ki se ves čas pojavlja, je označen za privid in obsojen kot nevaren, saj se je za miroljubno sobivanje ljudi v svobodi že izkazalo, da je sad izginjanja transcendentnega privida.

Kristjanu se tak pogled na svet zdi zadržljiv. Moramo res plačati takšno ceno – neke vrste duhovno amputacijo – da bi lahko uživali sodobno svobodo? Zagotovo nihče ne more zanikati, da religija ustvarja nevarne strasti, vendar je to daleč od popolne zgodbe. Tudi izključujoči humanizem ima svoje nevarnosti, ki pa v sodobni misli ostajajo vse premalo raziskane.

### II.

Na nekatere izmed teh nevarnosti bi se rad ozrl tule. Pri tem bom podal svojo lastno razlago sodobnega življenja in doživljanja. Vse to je zelo odprto za razpravo, vendar nujno potrebujemo nov pogled na tem področju – nekako Riccijevo branje sodobnosti.

Prva nevarnost, ki ogroža izključujoči humanizem, ki odpravlja transcendentno onkraj življenja, je to, da kot reakcijo povzroča imanentno zaničanje življenja. Naj to razložim nekoliko bolje.

O transcendentnem sem govoril kot o tistem, kar je “onkraj življenja”. S tem želim priti do nečesa, kar ni bistveno samo v krščanstvu, ampak tudi v številnih drugih verstvih – na primer v budizmu. To je temeljna ideja, ki nastopa v teh verstvih v zelo različnih oblikah, ideja, ki bi jo lahko povzeli v trditvi, da življenje ni vse.

En način, kako lahko razumemo ta izraz, je, da pomeni nekaj takega: življenje se po

smrti nadaljuje, obstaja trajnost, življenje se s smrtjo ne konča popolnoma. Nočem zanikati tega, kar je zajeto v tovrstnem razumevanju, vendar želim izraz tukaj obravnavati v nekoliko drugačnem (pa čeprav nedvomno s tem povezanem) smislu.

Mislím nekako takole: bistvo ni izčrpano z življenjem, s polnostjo življenja, niti s tem, da je življenje dobro. S tem ne nameravam samo zavrnilo egoizma, ideje, da bi mi morala biti edina skrb, da je moje življenje (in verjetno življenje tistih, ki jih imam rad) izpolnjeno. Strinjati se moramo z Johnom Stuartom Millom, da mora polno življenje vključevati tudi prizadevanje za dobrobit človeštva. Potem zavedanje transcendentnega pomeni videti bistvo onkraj tega.

Ena oblika tega je razumevanje, ki ga lahko najdemo v trpljenju in smrti – to ni samo zaničanje, razdor polnosti življenja, ampak tudi prostor za pritrnitev nečemu, kar ima smisel onkraj življenja, na čemer samo življenje v resnici sloni. Zadnja trditev nas je nemara pripeljala nazaj k temu, da smo se osredotočili na življenje. Enostavno je razumeti, celo znotraj misli izključujočega humanizma, kako lahko nekdo sprejme trpljenje in smrt, da bi dal življenje za drugega. V nekem smislu je tudi to polnost življenja. Če pa priznamo transcendo, to vključuje še nekaj več. Kar je pomembno onkraj življenja, ni pomembno samo zato, ker ohranja življenje; sicer v resnici ne bi bilo “onkraj življenja”. (V krščanstvu si Bog želi človekovega napredka, vendar pa “zgodi se tvoja volja” ni skraćeno zgolj na “naj človeška bitja napredujejo”).

Tak način mišljenja je v veliki meri v nasprotju z zahodno civilizacijo. A obstajajo tudi drugi načini, kako to povedati. Eden izmed njih, ki gre prav do začetkov krščanstva, je ponovna opredelitev pojma *življenje*, da bi vanj vključili tudi to, kar imenujem “onkraj življenja”: na primer, novozavezni navedki



o "večnem življenju" in Jn 10,10 "življenje v izobilju".

Lahko pa spregovorimo tudi na tretji način: zavedanje transcendence pomeni, da smo poklicani k spremembi istovetnosti. Budizem nas očitno navaja, da bi govorili na tak način. Tu je sprememba precej korenita, od jaza k "nejazu" (*anatta*). Vendar pa tudi na krščansko vero lahko gledamo na enak način: kot klic h korenitemu razsrediščanju jaza v odnosu do Boga ("Zgodi se tvoja volja"). V jeziku patra Henrija Bremonda, ki je napisal izvrstno razpravo o francoski duhovnosti sedemnajstega stoletja,<sup>2</sup> lahko govorimo o "teocentrizmu". Če govorimo na tak način, pridemo na isto točko kot pri prvem načinu, saj večina pojmovanj napredka v življenju predpostavlja trdno istovetnost, jaz, pri katerem lahko določimo napredek.

Če torej priznamo transcendenco, to pomeni, da smo usmerjeni onkraj življenja ali pa da smo odprti za spremembe v istovetnosti. A če to storimo, kje smo glede na človeški napredek? V zvezi s tem je mnogo delitev, zmede in negotovosti. Zgodovinska verstva imajo v svoji običajni praksi združeno skrb tako za napredek, kot za transcendenco. Obstaja celo pravilo, da so največji dosežki tistih, ki so šli onkraj življenja, služili za krepitev polnosti življenja tistih, ki so ostali na tej strani prepreke. Tako so molitve na grobovih mučencev krščanskemu verniku prinašale dolgo življenje, zdravje in celo kopico dobrin; nekaj podobnega pa velja tudi za grobove nekaterih svetnikov iz muslimanskih dežel in, na primer, za teravadski budizem, kjer je posvečenost menihov preko blagoslovov, svetinj in podobnega namenjena vsem običajnim stvarjem, v katerih napredujejo laiki.

Na drugi strani so se vedno pojavljali reformatorji v vseh religijah, ki so to sožitje, ta komplementarni odnos med odpovedjo in napredkom, imeli za popačenje. Zahtevali so, da se religija vrne k svoji čistosti in po-

stavi cilje odpovedi same na sebi kot cilje za vsakogar, neodvisno od želje po napredku. Nekateri so hoteli celo očrnuti to željo in jo razglasiti za nepomembno ali za oviro na poti k svetosti.

Vendar pa to skrajno stališče nasprotuje osrednji ideji nekaterih religij. Za primer bom vzel krščanstvo in budizem. Odpoved – usmeritev onkraj življenja – vas ne samo loči od napredka, ampak vas pripelje tudi nazaj k njemu. V krščanskem jeziku, če vas odpoved razsredišči v odnosu do Boga, je Božja volja, da ljudje napredujejo, in tako ste prišli nazaj do pritrditve tistemu napredku, ki ga Sveto pismo imenuje agape. Ali v budističnem jeziku, razsvetljenje vas ne usmeri samo stran od sveta; odpre tudi vrata *mette* (ljubeče prijaznosti) in *karune* (sočutja). V teravadskem budizmu obstaja koncept Paccekabude, ki je osredotočen samo na svoje lastno odrešenje, vendar pa je ta na lestvici pod najvišjim Budo, ki dela za osvoboditev vseh bitij.

Poleg stališča, ki sprejema komplementarno sožitje odpovedi in napredka, in onkraj stališča čistosti obstaja torej še tretje stališče, ki ga bom imenoval stališče agape/*karuna*.

Dovolj smo povedali, da bi pokazali na spor med sodobno kulturo in transcendentnim. V bistvu je močna konstitutivna vez, ki jo predstavlja sodobna zahodna duhovnost, vključena v pritrjevanje življenju. Nemara je jasno vidna v sodobni skrbi za ohranjanje življenja, za razvoj in za zmanjševanje trpljenja v svetu, ki je, prepričan sem, brez primere v zgodovini.

Zgodovinsko to izhaja iz tistega, kar sem drugje<sup>3</sup> imenoval "pritrjevanje vsakdanjemu življenju". S tem izrazom sem želel pokazati na kulturni obrat v zgodnjem sodobnem obdobju, ki je s prestola pahnil domnevno višje dejavnosti kontemplacije in meščanskega življenja ter težišče vrednosti premaknil na vsakdanje življenje, delovno uspešnost in družino.

Prav zaradi tega duhovnega pogleda je lahko naša prva skrb življenjska rast, lajšanje trpljenja in pospeševanje napredka. Najvišja skrb za "dobro življenje" je imela priokus po ošabnosti in zagledanosti vase. Poleg tega je sama po sebi nasprotovala enakopravnosti, saj je domnevno "višje" dejavnosti lahko izvajala samo elitna manjšina, medtem ko je bilo običajno življenje, ki je bilo upravičeno vodilno, na razpolago vsakomur. To je moralni nauk, v skladu s katerim je jasno, da mora biti naša glavna skrb naš odnos z drugimi, ukvarjanje s krivicami in delo za dobrobit, ter da moramo biti pri tem na ravni enakopravnosti.

To pritrjevanje, ki predstavlja glavni sestavni del našega sodobnega etičnega nazora, se je v bistvu oblikovalo ob načinu krščanske pobožnosti. Ta je povzdigovala dejavno agape, polemično pa je bila usmerjena proti ošabnosti, elitizmu in, kot bi morda kdo dejal, zagledanosti vase tistih, ki so verjeli v "višje" dejavnosti ali duhovnosti.

Pomislite na napad reformatorjev na domnevno višjo poklicanost monastičnega življenja. Tovrstna poklicanost je hotela ponazarjati elitno pot popolne posvečenosti, vendar je v bistvu prikazovala odklon v ošabnost in zagledanost vase. Resnično sveto življenje kristjana je znotraj vsakdanjega življenja samega, življenja na krščanski in časten način pri delu in doma.

To je bila svetna – kdo bi morda rekel pristna – kritika domnevno višjega, ki so jo nato prenesli in uporabili za sekularno kritiko krščanstva in celo religije na splošno. Nekaj te retorične drže, ki so jo reformatorji uporabljali proti menihom in nunam, so tako prevzeli sekularisti in neverniki proti krščanski religiji. Ta namreč domnevno prezira resnično, čutno zemeljsko človeško dobro zaradi nekega popolnoma namišljenega višjega smotra, njegovo iskanje pa lahko vodi samo v uničenje resničnega, zemeljskega dobrega,

ter v trpljenje, ponižanje, zatiranje in tako naprej. Nameni teh, ki zagovarjajo to višjo pot, so torej zares sumljivi. Ošabnost, elitizem in želja po nadoblasti imajo poleg strahu in boječnosti (ki sta prav tako navzoča v zgodnejši reformatorski zgodbi, a sta manj izrazita) tako tudi v tej zgodbi svojo vlogo.

V svoji kritiki religijo seveda enačijo z drugim, purističnim stališčem, pa tudi s kombinacijo tega in prvega, "simbiotičnega" (običajno imenovanega praznoverno) stališča. Tretje stališče, stališče *agape/karune*, pa ostaja nevidno. To pa zato, ker je njegovo spremenjeno inačico v bistvu sprejela sekularna kritika.

A ne smemo pretiravati. Tak pogled na religijo je v naši družbi daleč od univerzalnega. Morda se zdi, da to še posebej drži za Združene države, kjer je delež religioznih prepričanj in praks najvišji. Vendar sem prepričan, da je tak način razumevanja stvari prodril veliko globlje in bolj na široko kot pa zgolj do preprostih, površinskih, vaških, ateističnih sekularistov in da oblikuje tudi pogled mnogih ljudi, ki se imajo za vernike.

Kaj pa mislim s "takim načinom razumevanja"? To je ozračje mišljenja, horizont predpostavk, to je več kot nauk. Zato bo v mojem poskusu, da bi ga opisal z vrsto trditvev, kar nekaj popačenj. Vendar bom to vseeno naredil, saj ne poznam nobenega drugega načina, kako bi ga opredelil.

Če bi vse skupaj spravili v trditve, bi se slišalo nekako takole: (1) da so za nas življenje, napredek in beg pred smrtjo in trpljenjem najvišje vrednote; (2) da ni bilo vedno tako; tako ni bilo v času naših prednikov ali v času drugih starodavnih civilizacij; (3) da je ena izmed reči, ki so prekinili tako stanje v preteklosti, občutek, ki nam ga je dajala religija, da obstajajo višji cilji; in (4) da smo prišli do točke (1) s kritiko in preseganjem (te vrste) religije. Živimo v ozračju, ki je nekoliko podobno post-revolucionarnemu. Revolucije so

ustvarile prepričanje, da so izbojevale veliko zmago in prepoznale nasprotnika v prejšnjem režimu. Post-revolucionarno ozračje je tako izjemno občutljivo na vse, kar ima priokus po *ancien régime* in vidi odpad celo v relativno nedolžnih popuščanjih pri najosnovnejših človekovih odločitvah. Zato so puritanci videl povratek papizma v kakršnemkoli obredu in zato so boljševiki ljudi nujno imenovali tovariši ter prepovedali običajno naslavljanje "gospod" in "gospa".

In mislim, da je blažja, a vseeno zelo prodorna različica te vrste ozračja široko razširjena v naši kulturi. Če govorimo o usmerjenosti onkraj življenja, se zdi, kot da spodkopavam najvišje prizadevanje za življenje v našem človekoljubnem, "civiliziranem" svetu. Zdi se, kot da poskušamo obrniti revolucijo in ponovno vzpostaviti stari, slabi red vrednot, v katerem se je dalo življenje in srečo žrtvovati na oltarjih odrekanja. Zato so celo verniki pogosto prepričani, da je njihovo vero potrebno na novo opredeliti na tak način, da ne bo ogrožala prvenstva življenja.

Moja teza je, da to ozračje, pogosto brez podpore kakršnihkoli jasnih idej in osnovnih utemeljitev, prežema našo kulturo. Pojavlja se, na primer, v široko razširjeni nesposobnosti, da bi dali kakršenkoli človeški smisel trpljenju in smrti, razen tega, da sta to grožnji in sovražnika, ki se jima moramo izogibati in se proti njima bojevati. Ta nesposobnost pa ni samo težava nekaterih posameznikov; zasajena je v mnogo naših ustanov in na mnogo področij – na primer, na področje medicine, ki ima velike težave z razumevanjem svojih lastnih meja ali nekih naravnih obdobjev v človekovemu življenju.<sup>4</sup>

V tem post-revolucionarnem ozračju pa se, tako kot vedno, izgubi ključna podrobnost. Postavljanje prvenstva pod vprašaj lahko pomeni dve stvari. Pomeni lahko, da poskušamo ohranjanje življenja in izogibanje trpljenju odstraniti z vrha naših skrbi, ali pa da

trdimo ali vsaj odpiramo možnost za razumevanje, da je pomembno več kot življenje. Ti dve možnosti očitno nista enaki. Niti ne drži, kot bi ljudje morda mislili, da sta vzročno povezani v tem smislu, da nas druga možnost "omehča" in pripravi do tega, da bo prva postala lažja. Trdno verjamem (kot sem zapisal v zaključnem poglavju knjige *Sources of the Self*), da drži obrano: če se oklepamo prvenstva življenja v drugem (recimo mu "metafizičnem") smislu, mu je težje iskreno pritrditi v prvem (ali dejavnem) smislu.

Vendar zdaj nočem razvijati te teze. K njej se bom vrnil kasneje. Teza, ki jo tu predstavljam, je, da je zahodna sodobnost zaradi svojega post-revolucionarnega ozračja postala sovražna do transcendence. To seveda nasprotuje glavnemu toku razsvetljenske zgodbe, v skladu s katero je religija zaradi napredka znanosti postala vse manj verodostojna. Seveda je nekaj na tem, vendar po mojem mnenju to ni bistveni del zgodbe. Še več, če je zgodba resnična – to pomeni, če ljudje razlagajo znanost in religijo, kot da sta v sporu – je to zaradi predhodnega občutka neskladnosti na moralni ravni. In prav to, globljo raven bi rad tu raziskal.

Z drugimi besedami, če spet prekomerno poenostavim, so v zahodni sodobnosti ovire za vero predvsem moralne in duhovne, ne pa spoznavne. Govorim pa o vodilni sili, in ne o tem, kar govorijo argumenti, ki opravičujejo nevero.

### III.

Vendar sem v nevarnosti, da bi odtaval od rdeče niti moje razprave. Naslikal sem portret naše dobe, da bom lahko pokazal, da je izključujoči humanizem izzval, kot pravimo, upor od znotraj. Preden pa to storim, se ustavimo in pogledjmo, kako je bilo podaljšanje veljavnosti evangeliju, ki je pri sekularni pritrditvi vsakdanjemu življenju ni moglo znikati, tako kot tudi pri postavitvi uni-

verzalnih in brezpogojnih pravic ne, prepleteno povezano z zanikanjem transcenden-ce. Živimo v nenavadno moralni kulturi, ki se vrednoti ob normah človeške zgodovine, v kateri trpljenje in smrt zaradi lakote, poplav, potresov, nalezljivih bolezni ali vojne lahko prebudijo svetovna gibanja sočutja in dejavne solidarnosti. To je gotovo postalo možno šele s sodobnimi mediji in načinom transporta, da ne omenjam vsega ostalega. Vendar pa nas to ne bi smelo preslepiti, da

bi trdili, da kulturno-moralna sprememba ni potrebna. Isti mediji in sredstva transporta ne prebudijo povsod enakega odziva; nesorazmerno močan je v nekdanjem latinskem krščanskem svetu.

K temu pa dodajmo še popačenja, ki jih povzroča medijsko zavajanje in kratek rok medijske pozornosti, in tako kot dramatične slike proizvajajo najmočnejši odziv, pogosto tudi najbolj pomoči potrebne primere pahnejo v območje zapostavljenosti, iz katere-



Cecilija Erika Grbec: Naimin portret.

ga jih lahko rešijo samo kamere televizijske mreže CNN. Kakorkoli, pojav je izjemen in za krščansko vest tudi navdihujoč. Doba Hirošime in Auschwitza je ustvarila tudi organizaciji Amnesty International in Zdravniški brez meja.

Vse to pa ima globoke krščanske korenine. V času protireformacije se je razvilo izjemno misijonsko delovanje Cerkev, ki so ga kasneje prevzele protestantske cerkve. Nato so se pojavila množična gibanja v začetku devetnajstega stoletja: gibanje proti suženjstvu v Angliji, ki so ga v veliki meri navdihnili in vodili evangeličani; vzporedno gibanje za odpravo suženjstva v naši državi, ki ga je prav tako v veliki meri navdihnilo krščanstvo. Tako je za našo politično kulturo postalo običajno, da se pojavljajo gibanja za odpravo krivic in rešitev trpljenja po svetu. Enkrat v teku tega časa pa je ta kultura prenehala biti krščansko navdihnjena – pa čeprav so ljudje z globoko krščansko vero dandanes v teh gibanjih še vedno pomembni. Še več, kot sem povedal že prej v povezavi s človekovimi pravicami, je bil potreben prav ta prelom s kulturo krščanskega sveta, da je vzpon solidarnosti presegel področje tega istega krščanskega sveta.

Tako smo priča pojavu, o katerem krščanska vest ne more reči drugega kot “meso iz mojega mesa in kost iz moje kosti” in ki ga imajo nekateri izmed njegovih najzvestejših nosilcev presenetljivo pogosto za odvisnega od zanikanja transcendence. Spet se vračamo nazaj na točko, na kateri je bila naša razprava pred časom, ko je krščanska vest izkusila mešanico ponizanja in nelagodja: ponizanja ob zavedanju, da je bil prelom s krščanskim svetom nujen, da so dejanja, ki jih je navdihnili evangelijski, lahko postala tako razširjena; nelagodja v smislu, da zanikanje transcendence to dejavnost ogroža.

To nas pripelje nazaj k rdeči niti. Ena izmed takšnih groženj je to, kar imenujem imamentni upor. Seveda omenjeno ni nekaj, kar

bi lahko nedvoumno pokazali tistim, ki ga ne vidijo, vendar je z drugega vidika izjemno očitno. Predstavil vam bom branje z več vidikov, na koncu pa se bomo morali vprašati, kateri vidik je za človeško življenje najbolj smiseln.

Izključujoči humanizem zapira okno transcendence, kot da na drugi strani ne bi bilo ničesar – še več, kot da ne bi bilo v nebo vpijoče potrebe človeškega srca, da to okno odpre, strmi skozenj in gre nato ven; kot da bi bilo to, da čutimo takšno potrebo, posledica napake, zmotnega pogleda na svet, slabe priprave ali, še huje, neke bolezni. Dva popolnoma različna vidika človekovega stanja: kateri je pravi?

Kdo torej lahko da več smisla življenju, ki ga vsi živimo? Če imamo prav, potem imamo človeška bitja neuničljivo nagnjenje k temu, da odgovorimo nečemu onkraj življenja. Če bi to zanikali, bi nas dušilo. Vendar pa se celo tistim, ki sprejemajo metafizično prvenstvo življenja, zdi ta pogled sam na sebi utesnjujoč.

Sodobna kultura ima lastnost, ki ustrezata temu vidiku. To je upor znotraj nevere, kot pravimo, proti prvenstvu življenja – vendar ne v imenu nečesa onkraj, ampak bolj zaradi občutka omejenosti, nepomembnosti, ki ga doživimo, če sprejmemo to prvenstvo. To je bil pomemben tok v naši kulturi, nekaj, kar je vtakano v navdih pesnikov in pisateljev – na primer Baudelaira (Pa je bil res popolni nevernik?) in Mallarméja. Najvplivnejši zagovornik te vrste pogleda je bil nedvomno Nietzsche in pomenljivo je, da so se tudi najpomembnejši proti-humanistični misleci našega časa – na primer Foucault, Derrida, pred njima pa Bataille – močno naslanjali na Nietzscheja.

Nietzsche se je seveda uprl ideji, da je naš najvišji cilj ohranjanje in rast življenja ter preprečevanje trpljenja. To je zavrnil tako metafizično kot praktično. Zavrnil je egalita-

rianizem, ki je osnova za vsakršno pritrjevanje vsakdanjemu življenju. Vendar pa je njegov upor v nekem smislu tudi notranji. Življenje samo nas namreč lahko vodi v krutost, v nadvlado, v izključevanje in to prav v trenutkih najmočnejšega pritrjevanja.

Tako ta premik ostaja znotraj sodobnega pritrjevanja življenju, vsaj na neki način. Ničesar višjega ni od gibanja življenja samega (Volja do moči). Vendar pa se ta razburja zaradi dobrohotnosti, univerzalizma harmonije, reda. Na svoje mesto želi ponovno postaviti destrukcijo in nered, prizadevanje trpljenja in izkoriščanje, saj so ti del življenja, ki mu je treba pritrčiti. Življenje, če ga pravilno razumemo, pritrjuje tudi smrti in destrukciji. Če bi se pretvarjali, da je drugače, bi ga s tem poskušali omejiti, obvladovati, obrobati, prikrajšati za njegove najvišje izraze, ki so natančno to, kar ga dela za nekaj, čemur lahko pritrčimo.

Religija življenja, ki bi izključila ukvarjanje s smrtjo in bremenom trpljenja, je omejujoča in ponižujoča. Nietzsche ima sebe za nekoga, ki je kot zapuščino prevzel neke vrste etiko predplatonističnih in predkrščanskih bojevnikov ter njihovo povečevanje poguma, veličine in elitne odličnosti. Sodobni humanizem pritrjevanja življenju povzroča malodušje. Ta obtožba se pogosto pojavlja v kulturi protirazsvetljenstva.

Jasno je, da je bil eden izmed sadov te protikulture fašizem – ki mu Nietzschejev vpliv ni bil popolnoma tuj, ne glede na to, kako resnično in jasno je zavračanje preprostega mita o Nietzscheju kot proto-nacistu, ki ga je izpeljal Walter Kaufman. Vendar pa se kljub temu očaranost nad smrtjo in trpljenjem vrača, na primer, v Bataillovih idejah, ki jih prevzemata tudi Derrida in Foucault. Knjiga Jamesa Millerja o Foucaultu pokaže na globino tega upora proti "humanizmu", ki je zadušljiv, omejujoč prostor, iz katerega moramo pobegniti.<sup>5</sup>

Tu ni moj namen, da bi ponižal neo-ničejanstvo kot neke vrste preddverje fašizma. Sekularni humanist bi to morda želel storiti, vendar je moje stališče precej drugačno. To povezavo imam za še en dokaz naše (človeške) nezmožnosti, da bi bili zadovoljni s preprostim pritrjevanjem življenju.

Ničejansko razumevanje polnega življenja, ki lahko v polnosti pritrči samemu sebi, nas v nekem smislu pripelje tudi onkraj življenja, in v tem je soroden drugim, religioznim idejam polnega življenja (kot je novozavezna ideja "večnega življenja"). Vendar pa nas pripelje še dlje, saj vključuje očaranost nad zanikanjem življenja, nad smrtjo in trpljenjem. Ne prepozna nekakega vrhovnega dobrega onkraj življenja in v tem smislu ima sebe upravičeno za popolnoma nasprotnega religiji.

Ima me, da bi razglabljal naprej in predpostavil, da je človekova trajna dovzetnost za to, da je očaran nad smrtjo in trpljenjem, v bistvu izraz naše narave kot *homo religiosus*. S stališča nekoga, ki priznava transcendenco, je to eno izmed mest, kamor prizadevanje onkraj najlažje zaide, če nas ne uspe pripeljati do nje. To pa ne pomeni, da sta religija in nasilje enostavno nasprotni možnosti. Prav nasprotno, to pomeni, da je večina zgodovinskih religij globoko prepletenih z nasiljem, od človeškega žrtvovanja do medsebojnih pokolov. Večina zgodovinskih religij ostaja samo zelo nepopolno usmerjenih onkraj. Religiozna naklonjenost do kulta nasilja v različnih oblikah je tako res očitna.

To pa bi lahko pomenilo, da je edin način, kako popolnoma ubežati privlačnosti nasilja, obrat k transcendenci – to je, k iskreni ljubezni do nekega dobrega onkraj življenja. Te vrste tezo je razvil René Girard, čigar delo me zelo privlači, pa čeprav se z njim ne strinjam glede osrednje vloge, ki jo pripisuje pojavu grešnega kozla.<sup>6</sup>

S položaja, ki ga tu razvijam, ne moremo nobenega stališča enostavno odpraviti, kot da ne razume stvari. Sodobno kulturo bi lahko imeli za prizorišče tristranske, morda celo štiristranske bitke. Tu so sekularni humanisti, tu so neo-ničejanci in tu so tisti, ki priznavajo neko dobro onkraj življenja. Ko gre za kakšno pomembno zadevo, se vsak par lahko združi proti tretjemu. Neo-ničejanci in sekularni humanisti skupaj obsojajo religijo in zavračajo kakršnokoli dobro onkraj življenja. Neo-ničejance in tiste, ki priznavajo transcendenco, združuje to, da niso presenečeni zaradi neprestanih razočaranj nad sekularnim humanizmom, in to, da njihovemu pogledu na življenje manjka ena razsežnost. V tretji postavitvi pa so sekularni humanisti in verniki združeni v obrambi ideje človekovega dobrega proti antihumanizmu Nietzschejevih dedičev.

Če upoštevamo dejstvo, da so tisti, ki priznavajo transcendenco, razdeljeni, pa lahko na to področje vpeljemo še četrto stran. Nekateri mislijo, da je bil celoten premik k sekularnemu humanizmu preprosto napaka, ki jo je potrebno popraviti. Zato se moramo vrniti k nekdanjemu pogledu na stvari. Drugi, med katere prištevam tudi sebe, mislimo, da je bilo praktično prvenstvo življenja velik dosežek za človeštvo in da je nekaj resnice tudi v "revolucionarni" zgodbi: v bistvu tega dosežka verjetno ne bi bilo brez nekakšnega preloma z ustaljeno religijo. (Morda bi lahko celo rekli, da je sodobna nevera sad Božje previdnosti, vendar bi bil to preveč provokativen način izražanja.) Vendar kljub temu mislimo, da je metafizično prvenstvo življenja napačno in zadušljivo in da bi njegova nadaljnja prevlada ogrozila praktično prvenstvo.

V zadnjih odstavkih sem stvar nekoliko zapletel. Vendar kljub temu mislim, da so osnovne linije, ki sem jih zarisal, dobro vidne. Tako sekularni humanisti kot antihumanisti

sodelujejo v revolucionarni zgodbi; prepričani so, da smo bili osvobojeni privida dobrega onkraj življenja, kar nam je omogočilo, da smo se potrdili. To ima lahko obliko razsvetljenske potrditve dobrohotnosti in pravičnosti, ali pa je to zapoved, ki popolnoma pritrjuje volji do moči – "svobodni igri označevalca", estetiki jaza ali kakršnikoli trenutni različici. Vendar pa ostaja znotraj istega post-revolucionarnega ozračja. Za tiste, ki so popolnoma znotraj tega ozračja, je transcendenca domala nevidna.

#### IV.

Portret sodobne kulture, ki sem ga prej naslika, kaže, če nanj pogledamo z enega stališča, kako lahko zanikanje transcendence ogrozi največje dosežke sodobnosti, kot sta prvenstvo pravic in pritrjevanje življenju. To pa je, ponavljam, le eno stališče med mnogimi; in vprašanje je, ali bolje pojasnjuje zadnji dve stoletji kot stališče izključujočega, sekularnega humanizma. Meni se zdi, da ju.

Zdaj pa bi rad pogledal na to nevarnost še z drugega zornega kota. Prej sem govoril o imanentnem uporju proti pritrjevanju življenju. Nietzsche je postal pomemben lik v razpravi o tem, postal je bojazen sodobne dobrodelnosti, ki si prizadeva za napredek življenja in lajšanje trpljenja. Vendar je Nietzsche izrazil še nekaj enako vznemirljivega: ostro je kritiziral izvire te sodobne dobrodelnosti, kritiziral je motivacijo za usmiljenje in sočutje, ki daje moč za velika dejanja sodobne solidarnosti.

Nietzschejeva "genealogija" sodobnega univerzalizma, skrbi za lajšanje trpljenja in "usmiljenja" verjetno ne bo prepričala nikogar, ki ima pred očmi najmočnejše zglede krščanske agape ali budistične *karune*. Vendar pa ostaja vprašanje, ali ta temačna podoba morebiti ne prikazuje usode kulture, ki se je namenila višje, kot lahko prenesejo njeni moralni viri, v veliki meri odprto.

To je tema, ki sem se jo zelo na kratko lotil v zadnjem poglavju svoje knjige *Sources of the Self*. Bolj, ko smo navdušeni nad izjemno širitvijo evangeljske etike na univerzalno solidarnost, na skrb za človeška bitja na drugi strani planeta, ki jih ne bomo nikoli srečali ali imeli za sopotnike ali sodržavljanke – ali, ker to ni najtežavnejši izziv, bolj, ko smo navdušeni nad občutkom pravičnosti, ki ga kljub vsemu čutimo do ljudi, s katerimi imamo stike, a jih bolj ali manj ne maramo in preziramo, ali nad željo, da bi pomagali ljudem, za katere se zdi, da so sami vzrok svojega trpljenja – bolj, ko premišljujemo o vsem tem, bolj presenečeni smo lahko nad ljudmi, ki premorejo motivacijo, da širijo solidarnost, mednarodno dobrodelnost, nad sodobno socialno državo, ali, če pogledamo z negativne strani, manj smo presenečeni, ko motivacija, ki žene te ljudi, upada, saj vidimo, kako se v zahodnih demokracijah dandanes širi nasprotovanje obubožanim in zapostavljenim.

Lahko bi rekli takole: naša doba danes od ljudi zahteva več solidarnosti in naklonjenosti kot katerakoli prej. Nikdar v preteklosti se ni od ljudi zahtevalo, da se tako močno, tako dosledno, tako sistematično trudijo za tujca tam zunaj in nikoli ni bilo to tako samo po sebi umevno. Podoben zaključek lahko napravimo, če pogledamo na drugo razsežnost pritrjevanja vsakdanjemu življenju, ki se nanaša na univerzalno pravičnost. Tudi tu moramo ohranяти merilo enakosti, ki zajema vse širše skupine ljudi, presega vse več vrst različnosti in vse bolj posega v naše življenje. Kako lahko to storimo?

Najbrž ne delamo vsega tega tako dobro, zato bi si lahko postavili zanimivo in pomembno vprašanje: kako bi lahko to storili? A če želimo priti vsaj blizu odgovoru na to vprašanje, se moramo vprašati: kako, da delujemo tako dobro, kot delujemo, saj se konec koncev na prvi pogled zdi, da na področjih so-

lidarnosti in pravičnosti delujemo precej bolje kot v prejšnjih dobah?

1. Delovanje po teh merilih je postalo del tega, kar imamo za spodobno, civilizirano človeško življenje. V skladu s temi merili živimo zato, ker bi bili nekako osramočeni, če ne bi. Postali so del naše samopodobe, našega občutka za lastno dostojanstvo. Poleg tega pa imamo nekakšen občutek zadovoljstva in večvrednosti, ko pomislimo na druge – na svoje prednike ali pa na današnje nestrpnne družbe – ki teh meril niso sprejeli ali pa jih ne sprejemajo.

Vendar takoj začutimo, kako krhka je taka motivacija. Naša dobrodelnost postane občutljiva na spreminjajočo se medijsko pozornost in na različne izkrivljene oblike dobrega počutja. Razdajamo se za problem meseca, zbiramo sredstva za lačne, napadamo vlado, da bi posredovala v strašni državljanski vojni, nato pa naslednji mesec, ko vsega tega ni več na programu CNN, na vse skupaj pozabimo. Solidarnost, katere zadnje vodilo je dajalčev občutek moralne prevlade, je muhasta in nestanovitna reč. V bistvu smo daleč od univerzalnosti in brezpogojnosti, ki jo zahtevajo naša moralna načela.

Morda razmišljamo, da bi to presegli z zahtevnejšim občutkom naše moralnosti, s takim, ki bo zahteval več stanovitnosti, določeno neodvisnost od tega, kar je trenutno moderno, in skrbno izoblikovano pozornost do resničnih potreb. To je tisto, kar najbrž čutijo ljudje, ki delajo v nevladnih organizacijah (NVO), ki gledajo na nas, darovalce, ki nas vodijo slike s televizije, tako kot mi gledamo na nižjo rajo, ki se sploh ne odziva na tovrstno propagando.

2. Vendar ima najzahtevnejši, najbolj vzvišen občutek za lastno dostojanstvo svoje omejitve. Ko pomagam ljudem, ko jim dajem brez povračila, se počutim pomembnega. A kaj je vrednega na tem, če pomagam ljudem? To je očitno; ljudje kot taki ima-



jo določeno čast. Moj občutek za lastno dostojanstvo pa je razumsko in čustveno vezan na smisel za dostojanstvo človeških bitij. Tu je sodobni sekularni humanizem v skušnjavi, da bi čestital samemu sebi. Ko je odstranil nizkotno in ponižujočo podobo človeških bitij, ki naj bi bili pokvarjeni in trdovratni grešniki, in ko je pokazal na sposobnost človeških bitij za dobroto in veličino, nam humanizem ni dal samo poguma, da si prizadevamo za reforme, ampak s tem tudi pojasnjuje, zakaj je dobrodelno delovanje tako zelo vredno truda. Večje, ko so človekove sposobnosti, pomembnejše je prizadevanje za njihovo uresničevanje in bolj je človek, ki te sposobnosti ima, vreden naše pomoči pri njihovem doseganju.

Dobrodelnost in solidarnost, ki jo vodi najbolj vzvišen humanizem, pa tudi tista, ki jo vodijo visoki religiozni ideali, ima varljiv obraz. Na eni strani nas – teoretično rečeno – spodbuja k delovanju. Ko pa se na drugi strani soočimo z neverjetnimi razočaranji ob konkretnem človekovem ravnanju in z neštevilnimi primeri, ko resnična, konkretna človeška bitja grešijo, prezirajo, smešijo in izdajajo te izjemne sposobnosti, v nas raste občutek jeze in nemoči. So ti ljudje res vredni, da se tako zelo trudimo? Verjetno ob vsej tej neumni trmoglavosti ne bi izdali človeškega dostojanstva ali svojega lastnega dostojanstva, če bi jih zapustili – in morda bi bilo še najboljše, kar bi zanje lahko storili, če bi jih prisilili, da se sami razvijejo.

Zaradi človeške nezadostnosti lahko dobrodelnost – ljubezen do človeka – postopoma postane obdana z zaničevanjem, jezo in nasiljem. Delovanje se tako prekine ali pa, še slabše, nadaljuje, vendar s temi novimi občutki postaja vedno bolj prisiljeno in nečloveško. V zgodovini tiranskega socializma (tj. komunizma dvajsetega stoletja) je vsepovsod prisoten ta tragični obrat, ki ga je pred več kot stotimi leti genialno napovedal Dosto-

jevski (“Začenjam z neomejeno svobodo, končujem pa z neomejenim despotizmom”<sup>7)</sup>) in ki so ga potem znova in znova s pogubno rednostjo na makro ravni ponavljali enopartijski režimi, na mikroravni pa cela vrsta ustanov za “pomoč”, od sirotišnic do zavodov za izobraževanje prvotnih ljudstev.

Na zadnjo postajo na tej progi pa je pripotovala Elena Ceausescu, kije v svoji zadnji izjavi, preden jo je umoril naslednji režim, povedala, da se je izkazalo, da romunski narod ni vreden silnih, neskončnih prizadevanj njenega moža zanj.

Tragična ironija je v tem, da višji, ko je občutek sposobnosti, huje ljudje grešijo in bolj brezobziren je obrat, ki je posledica razočaranja. Najbolj vzvišeni humanizem postavlja visoka merila lastnega dostojanstva in visoke cilje, ki jim moramo slediti. Navdušuje za prizadevanje v velikih trenutkih. Vendar pa poleg tega pri oblikovanju uporne človeške snovi vzbuja tudi nasilje, tiranstvo, prevlado, skrajni prezir in tudi krutost – začuda iste grozote, ki jih je razsvetljenska kritika našla v skupnostih in ustanovah, ki jim je vladala religija, in to iz istih vzrokov.

Razlika v veri ni pomembna. Kadarkoli delovanja za visoke ideale ne brzda, kroti in končno omejuje brezpogojna ljubezen do prejemnikov, obstaja nevarnost, da se ta grda dialektika ponovi. In pripadnost določenim religioznim prepričanjem seveda ne pomeni, da bo tako.

3. Tretji vzorec motivacije, ki ga lahko spet in spet vidimo, se tokrat pojavlja v obliki pravičnosti in ne radodarnosti. Videli smo ga pri jakobincih in boljševikih, danes pa pri politično korektnih levičarjih in pri tako imenovani krščanski desnici. Borimo se proti nepravičnosti, ki do nebes kliče k maščevanju. Vodi nas goreča jeza zaradi rasizma, zatiranja, spolne diskriminacije ali levičarskih napadov na družino in krščansko vero. Zdi se, da to

jezo podžiga sovraštvo do tistih, ki podpirajo krivice in jim prizanašajo, ti pa se na drugi strani hranijo prav z našim občutkom večvrednosti, ki nam pravi, da nismo kot ti sodelavci in sokrivci zla. Kmalu ne vidimo več opustošenja, ki ga povzročamo okrog sebe. Na svoji sliki sveta smo označili in zavarovali vse zlo, ki je zunaj nas. Vsa energija in vse sovraštvo, s katerima se borimo proti zlu, dokazujeta, da je ta izven nas. Nikoli ne smemo popustiti, ampak nasprotno, še povečati moramo svojo moč ter tekmovati drug z drugim v ogorčenju in opravljanju.

Tu je še ena tragična ironija. Več, ko imamo smisla za (pogosto pravilno opredeljeno) nepravilnost, močnejše lahko postane ta vzorec utrjen. Postanemo središče sovraštva, na veliko ustvarjamo nove krivice, začeli pa smo z najbolj izostrenim občutkom za slabo ter z velikim hrepenenjem po pravičnosti, enakosti in miru.

Moj budistični prijatelj s Tajske je na kratko obiskal nemško stranko zelenih. Priznal je, da je bil izjemno presenečen. Mislil je, da je razumel strankine cilje: mir med ljudmi ter spoštljiv in prijateljski odnos ljudi do narave. Osupla pa ga je vsa jeza, opravljen ton in sovraštvo do drugih strank. Zdelo se je, da ti ljudje ne dojamejo, da bi moral biti prvi korak do njihovega cilja umiritev jeze in napačnosti v njih samih. Ni mogel razumeti, kaj hočejo.

Slepoti je tipična za sodobni izključujoči sekularni humanizem. Sodobni humanizem se ponaša s tem, da je ustvaril energijo za dobrodelnost in reforme: s tem, ko se je otrese "izvirnega greha", skromne in ponižne podedbe človeške narave, nas opogumlja, da bi visoko segali. Seveda je v tem nekaj resnice, vendar pa je ta misel tudi neverjetno pristranska in naivna, saj se humanizem ni nikoli soočil z vprašanji, ki sem jih tu postavil: kaj lahko daje moč temu plemenitemu prizadevanju za premik k dobrodelnosti? Humanizem nas

napolnjuje z izrazitim smislom za lastno dostojanstvo, da bi nas tako zavaroval pred propadom, z veliko idejo človeškega dostojanstva, ki nas navdihuje, da napredujemo, in z gorečim nasprotovanjem napakam in nasilju, ki nam daje energijo. Ne morem vam povedati, kako nevarno je vse to, kako enostavno vse to lahko zdrsne v nekaj banalnega, grdega ali odkrito nevarnega in razdiralnega.

Ničejanski genealog se bo ob tem močno razveselil. Nič namreč ni dalo Nietzscheju večjega zadovoljstva kot to, da se je izkazalo, kako v resnici moralo in duhovnost poganja njuno neposredno nasprotje – na primer, da je krščansko prizadevanje za ljubezen pravzaprav utemeljeno na sovraštvu šibkih do močnih. Ne glede na to, kaj si mislimo ob tej sodbi o krščanstvu, je jasno, da je v sodobnem humanizmu vse polno možnosti za takšne neprijetne preobrate: od posvečanja drugim do popustljivosti do sebe in reakcij, ki nam zgolj vzbujajo dober občutek, od vzvišenega občutka človekovega dostojanstva do oblastnosti, ki se hrani s prezirom in sovraštvom, od absolutne svobode do absolutne tiranije, od gorečega hrepenenja po tem, da bi pomagali zaničevanim, do smrtnega sovraštva do tistih, ki nam stojijo na poti. In višje, ko letamo, nižje bomo padli.

Verjetno je konec koncev varneje, da imamo manjše cilje, kot pa da imamo velika pričakovanja in da že od začetka nekako dvomimo v človeške zmožnosti. To gotovo drži, vendar s tem tudi tvegamo, da ne bomo imeli motivacije za velika dejanja solidarnosti in za bolj proti velikim krivicam. Na koncu ostane največje vprašanje, kako v kar največji meri delovati dobrodelno, ob tem pa imeti kar najmanjše zaupanje v človeštvo. Lik, kakršen je dr. Rieu v Camusovi *Kuga*, predstavlja možno rešitev iz te zagate. Vendar pa je to samo knjiga. Kaj pa je možno v resničnem življenju? Že prej sem dejal, da s tem, da imamo pravo vero, ne moremo razrešiti teh dilem, ta prehod od

velikih idealov do brutalnega delovanja pa je, veliko preden se je na prizorišču pojavil sodobni humanizem, slikovito prikazal krščanski svet. Pa obstaja izhod?

To ne more biti stvar gotovosti, ampak samo stvar vere. Vendar je jasno, da krščanska duhovnost kaže na eno takšnih poti. Opišemo jo lahko na dva načina: kot ljubezen ali sočutje, ki je brezpogojno – to je, ki ne temelji na tem, kar je prejemnik naredil iz sebe – ali ki temelji na tem, kar ste v svojem najglobljem temelju, bitje po Božji podobi. To dvoje pa pravzaprav pomeni isto. V obeh primerih ljubezen ni pogojena z vrednostjo, ki jo imate kot posameznik ali celo s tem, kar se lahko uresniči v vas samih. To pa zato, ker dejstvo, da ste ustvarjeni po Božji podobi, kar je lastnost vsakega človeškega bitja, ni nekaj, kar bi lahko pripisali nekemu bitju samo kot dodatek. To, da smo bitja, ustvarjena po Božji podobi, pomeni, da smo tudi med ostalimi v toku ljubezni, kar je tisti vidik Božjega življenja, ki ga, sicer zelo neustrezno, želimo razumeti, ko govorimo o Trojici.

Precej drugače je torej, če verjamemo, da je te vrste ljubezen za nas, ljudi možna. Sam mislim, da je, vendar samo do te mere, do katere se odpremo Bogu, kar v bistvu pomeni, da prestopimo meje, ki so jih teoretično postavili izključujoči humanisti. Če to verjamemo, potem imamo sodobnemu času povedati nekaj zelo pomembnega, nekaj, kar se nanaša na krhkost tega, kar vsi, verni, pa tudi neverni, v teh časih najbolj cenimo.

Lahko sedaj poskusimo pregledati prvi del našega čudnega riccijevskega potovanja v sedanost? Potovanje očitno še ni končano. Pogledali smo samo na nekatere vidike sodobnosti: zavzemanje za univerzalne in brezpogojne pravice, pritrjevanje življenju, univerzalni pravičnosti in dobroti. Ne glede nato, kako pomembne so te reči, pa so seveda še druge – na primer, svoboda in etika pristnosti,<sup>8</sup> če omenim samo dve. Tudi ni bilo ča-

sa, da bi pogledali še ostale temne plati sodobnosti, kot sta njena gonja za uporabnim razumom in nadzorom. Vendar mislim, da bi raziskava ostalih vidikov pokazala podoben vzorec. Zato bi rad poskusil to opredeliti natančneje.

Na neki način je bilo naše potovanje polom. Posnemanje Riccija bi pomenilo, da se moramo oddaljiti od svojega časa in se v njem počutiti tako nenavadno, kot se je on, ko je prišel na Kitajsko. Vendar je bilo to, kar smo mi, otroci krščanskega sveta, opazili najprej, nekaj izjemno domačega – opazili smo nekakšne namige na evangelij, ki gredo v nepredstavljive daljave – nato pa smo opazili še popolno zanikanje svoje vere, izključujoči humanizem. Tako kot Ricci pa smo bili zbegani. Tako kot on smo se morali boriti, da smo potegnili ločnico. Ricci je hotel razlikovati med na eni strani tistimi stvarmi v novi kulturi, ki so posledica naravnega spoznanja o Bogu, ki ga imamo vsi, in ki jih je zato potrebno potrditi in negovati, in na drugi tistimi dejavnostmi, ki so bile popačene in ki bi jih bilo potrebno spremeniti. Podobno smo tudi mi izzvani, da potegnemo težavno ločnico in poskušamo ugotoviti, kaj v sodobni kulturi odseva njeno podporo evangeliju in kaj je zavračanje transcendence.

Z Riccijem sem hotel pokazati, da to ni enostavno. Najboljši način, kako zadevo doseči, je, da se zgodovinsko, če ne geografsko, vsaj malce oddaljimo. Nevarno bi namreč bilo, če ne bi bili dovolj zbegani in bi zato mislili, da smo že na začetku vse razčistili in da vemo, čemu pritrčiti in kaj zavrtniti. Tako pa lahko brez težav vstopimo v središče razprave o naravi in vrednosti sodobnosti, ki že poteka v naši družbi. Kot sem nakazal,<sup>9</sup> je ta razprava nagnjena k temu, da bi postala polarizirana med “podpornike” in “sovražnike”, ki sodobnost bodisi v celoti obsojajo bodisi v celoti podpirajo ter tako zgrešijo tisto, kar je tu zares pomembno, to je, kako

rešiti občudovanja vredne ideale pred tem, da bi se udeležili na ponižujoče načine.

S krščanskega stališča v tem smislu lahko napravimo napako, če zaidemo v enega od dveh nevzdržnih položajev: ali si izberemo nekatere sadove sodobnosti, kot so človekove pravice, in jih sprejmemo, vendar nato obsodimo celotno gibanje mišljenja in delovanja, ki je tem sadovom za podlago, še posebej pa obsodimo prelom s krščanskim svetom (v starejših izvedbah so bili še celo sadovi obsojeni), ali pa v odzivu na prvi položaj trdimo, da se moramo popolnoma strinjati s podporniki sodobnosti in postati sopotniki izključujočega humanizma.

Mislim, da bi bilo bolje, če bi po začetni (in priznajmo si, še vedno trajajoči) zbežnosti postopoma imeli svoj glas za enega izmed uspehov sodobnosti, če bi odkrili tisto najnižjo točko, na katero so se naslanjali nekateri najbolj izraziti sledovi evangeljske etike pri prelomu s krščanskim svetom, ter znotraj teh dosežkov sebi in drugim poskusili razjasniti izjemne nevarnosti, ki v njih nastajajo. Najbrž ni naključje, da lahko zgodovino dvajsetega stoletja beremo s stališča napredka ali pa s stališča vedno večje groze. Najbrž ni naključje, da je to stoletje tako Auschwitza in Hirošime, kot tudi organizacij Amnesty International in Zdravniki brez meja. Tako kot pri Ricciju mora tudi tu evangeljsko sporočilo v tem času in tej družbi odgovorjati hkrati na to, kar v njej že odseva Božje življenje, in na vrata, ki so bila zaprta pred tem življenjem. In na koncu, nič lažje nam ni kot Ricciju pra-

vilno razločiti obeh, pa čeprav iz nasprotnih razlogov. Med nami, katoličani dvajsetega stoletja, prav tako poteka naša lastna različica polemike o kitajskih obredih. Molimo, da bomo tokrat opravili bolje.

Prevedel: Leon Jagodic

- 
- \* To predavanje je imel avtor 25. januarja 1996 na Univerzi v Daytonu, ko so mu podelili nagrado Marijine družbe (marianistov).
1. S tem ne mislim, da ne bi smeli trditi, da smo na nekaterih področjih dosegli določeno razumevanje in razrešili nekatera vprašanja, ki so zaposlovala naše predhodnike. Na primer, inkvizicijo imamo jasno lahko za neevangeljsko grozoto, kakršna je v resnici bila. Vendar pa to ne pomeni, da se iz prejšnjih dob in celo od ljudi, ki so naredili to napako, da so podpirali inkvizicijo, ne moremo veliko naučiti.
  2. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (A. Colin: Pariz, 1967-1968).
  3. Gl. Charles Taylor, *Sources of the Self*, (Harvard University Press: Cambridge, 1989), 13. poglavje.
  4. Prim. Daniel Callahan, *Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society*, (Georgetown University Press: Washington, 1995).
  5. James Miller, *The Passion of Michael Foucault* (Simon & Schuster: New York, 1993).
  6. Gl. René Girard, *La Violence et le Sacré* (Grasset: Paris, 1972). René Girard, *Le Bouc Emissaire* (Grasset: Paris, 1982).
  7. Fjodor Dostojevski, *Besi*, prev. Janko Moder, (Državna založba Slovenije: Ljubljana, 1960), 469.
  8. O čemer sem pisal v: Charles Taylor, *Nelagodna sodobnost*, prev. Bojan žalec (Študentska založba: Ljubljana, 2000).
  9. Isti.

# Institucionalna in etična kriza države ter vloga kristjanov v njej

## Kriza strank

Znani italijanski teolog in socialni etik Bartolomeo Sorge je v poznih devetdesetih letih, ko se je italijanska politična scena prestrukturirala, napisal članek z naslovom "Skrito zlo strankarstva". Članek je objavljen tudi v drobni knjižici *Kristjani in politika*, ki je izšla v slovenščini 1994. leta. Njegova spoznanja o temeljnih etičnih dilemah takratne italijanske politike so ključna tudi za našo sedanjo situacijo v Sloveniji.

Poglavitna vloga strank v političnem življenju sodobne države je, da posredujejo med državljanji in državo, da so glasnik državljanških pobud in da skrbijo za skupno blaginjo. Sorge pravi: "Subjekt politike so torej državljani; stranke nastanejo šele kot prednostno sredstvo politične vzgoje državljanov ter njihove dejavne udeležbe pri oblikovanju in nadzorovanju državne politike." (Sorge, 41.)

Politika, ki je izvorno vezana na polis, na mesto, mi bi danes lahko dejali na kraj, kraj bivanja, tam, kjer imajo ljudje prvi in najbolj primarni stik s politiko in državo, mora za svojo prenovo kot izhodišče in kot vstopno mesto vzeti državljana in lokalno skupnost. Ali drugače rečeno, nastajati mora od spodaj navzgor in ne obratno. V kolikor se zgodijo obratni procesi, gre za zlorabo politike in za pojav strankokracije. To pomeni, da politika logiko služenja postopoma spremeni v logiko gole oblasti in boja za oblast.

V naših slovenskih razmerah smo politiko od spodaj navzgor pričeli graditi šele pred dvajsetimi leti, ko smo se državljani uprli starem enopartijskemu družbenemu sistemu

in zahtevali novo demokratično družbeno ureditev. To se je zgodilo prvič v naši zgodovini. Na polju političnega smo naredili usodno napako, da smo dopustili preobrazbo ene partije v več novih partij, s tem pa ohranili staro logiko vladanja in razumevanja oblasti. Po dvajsetih letih se ta usodna napaka predstavlja v krizi vodenja države, v izjemno nizkem spoštovanju lastnih državnih atributov in v naraščajoči politični brezbriznosti državljanov.

Stara logika partije je bila priti, imeti in ohraniti oblast za vsako ceno. Tudi za ceno žrtev in pobijanja ljudi. Preoblečena logika te stare miselnosti se jasno manifestira in ponavlja s pomočjo družbenih konstruktov in montiranih afer, ki starim silam pomagajo ohranjati oblast. Kaže se tudi po izjavah politikov, da je laž v političnem življenju dopustna, ko je potrebno spraviti z oblasti koga, ki političnim nasprotnikom ni po volji. K temu je potrebno dodati še perverzno samopromocije kot popolnoma novega načina političnega delovanja, ki bo sedaj zares drugačno, kot je bilo dosedanje delovanje, tako tistih iz politične kontinuitete, kakor onih iz diskontinuitete. Ta mit novosti in drugega vodenja države ter upravljanja z oblastjo se je sesul v prah prej kot v enem letu ponovnega absolutnega vladanja staro-novih političnih garnitur na Slovenskem.

## Kriza oblasti

Kot prvo temeljno vprašanje se torej postavlja vprašanje oblasti. Razumevanje politike kot zgolj in samo boja za oblast in kot

ohranjanja oblasti za vsako ceno je temeljni razlog, zakaj je politika danes pri državljanih osovražena. Volivci imajo izkušnjo, da na volitvah sicer lahko izbirajo, a v nadaljevanju nimajo več nobene moči ne vpliva na spreminjanje svojih odločitev in doseganja interesov. Medijski prostor, ki bi moral biti servis državljanom, da kontrolirajo izvajanje oblasti, je ali pokvarjen ali zaščitniški ali senzacionalistični, vsekakor večinoma pristranski, in sredstvo, s katerim močni ohranjajo oblast. Politiki tako lahko neomejeno uporabljajo in zlorablajo državljanov glas v celotnem mandatu. To pa pomeni, da se po volitvah, po tem, ko se pride na oblast, državo uporablja za ozke strankarske koristi in interese. Pred takšno zlorabo ni nihče imun, najbolj pa je v tem usposobljen tisti, ki je najdlje na oblasti in ki ima svoje satelite v vseh porah državnih struktur.

Zreli državljani bi morali svojo politično odločitev utemeljevati na programu in na kontroli izvajanja tega programa, ne pa na pripadnosti našim ali ne našim. Logika urejanja skupnih stvari mora imeti prednost pred logiko oblasti. Dokler ne bo dosežen ta preobrat, tako dolgo bo politično življenje drselo samo navzdol. Oblast ni sama sebi namen. Oblast je za to, da jo uporabljamo v splošno dobro in korist čim širšega sloja državljanov. Kdor je dobil mandat na volitvah, ga ni dobil za to, da lahko dela, kar hoče, in da mu v času mandata ni potrebno upoštevati javnega mnenja, civilne družbe ali glasu posameznikov. Kakšno oholo je razumevanje suverenosti predsednika države, ki ob odlikovanju Ertla kljub protestom in nestrinjanju z vseh strani, vztraja pri svoji suvereni odločitvi.

### **Kriza etike**

V slovenski politiki se pogreša pravilno razumevanje oblasti. Zato se postavlja drugo temeljno vprašanje, ki je moralno ali etično vprašanje. To vprašanje je povezano z izgubo

politične kulture in etike. Pred politiko in pred oblastjo obstajajo vrednote, ideali, načela, cilji. Obstaja določena vizija človeka in družbe, obstaja kultura, ki je temelj slehernega družbenega življenja in sobivanja. Ko zanemarimo kulturo in z njo etiko, izgineta tudi iz polja političnega. Politika postane tehnokracija vladanja, v skladu s sprejeto proceduralnostjo, kjer bolj izurjeni izigrajo manj večje, vajence ali celo amaterje. Politiko bi moralo navdihovati kulturno in etično razumevanje družbenih odnosov. To ne pomeni samo, da bi politiki morali biti osebno poštene pri izvajanju oblasti, v korist splošne blaginje; tudi to, a še mnogo več. Moralno ali etično vprašanje pomeni, "da morajo državne institucije in njihovi organi poleg drugega spoštovati tudi pravice državljanov in vrednote civilne družbe" (Sorge, 45).

Prve, ki so poklicane, da spremenijo odnos do državljanov, so javne službe. Te morajo biti pregledne in poštene do državljanov, ne smejo delovati po načelu podkupovanja, zvez in političnih povezav. Prve bi morale biti v službi skupne blaginje, ne glede na to, katere politične stranke so na oblasti. T. i. javna uprava in vse, kar državljan potrebuje od države, mora delovati, ne samo prijazno do državljanov, ampak tudi državljanu v pomoč, podporo in splošno korist, ne pa na način, kot je zavlačevanje postopkov, prelaganje odgovornosti, kopičenje birokracije, iskanje zakonskih vrzeli za oteževanje pri doseganju upravičenih ciljev, privilegiranje postopkov za tiste, ki imajo zveze itd. Dokler ne bo ozdravljen državni aparat, ki je pri nas po večini sestavljen iz logike političnega kadrovanja, kar sega globoko v pretekli režim, tako dolgo etičnega vprašanja v sodobni državi ne bomo rešili.

To vprašanje je tudi najtesneje povezano s civilno in državljsko zavestjo državljanov. Ali, kakor pravi Sorge, "moralno vprašanje se v vsej svoji zapletenosti isti s problemom

čuta za državotvornost, ki mora vedno navdihovati zavest, opredelitve in obnašanja politikov, javnih upravljavcev, institucij in navadnih državljanov” (Sorge, 46). O stopnji državljske zavesti ni potrebno izgubljeni besed. Od šolskega sistema do pravnega reda in od medijev do najbolj izpostavljenih političnih funkcij, kot je predsednik države, lahko govorimo o kroničnem pomanjkanju državljske zavesti. Dokler se bo ta gradila na proslulem preteklem sistemu in na kulturnobojnih temah, tako dolgo se zavest o državotvornosti kot odgovornosti slehernega državljana ne bo spremenila na boljše.

Kultura upravljanja z oblastjo, vloga državnih institucij in stopnja civilne oz. državljske zavesti bi morale zapustiti razmišljanje, kaj bom storil, da bom državo ogojlfal. Na to mesto bi morali postaviti zavest, da smo država mi državljeni, in kaj bomo storili dobrega za njen razvoj, ki je tudi naš razvoj. To je smer za reševanje etičnega vprašanja v naši mladi državi.

### Institucionalna kriza

Tretje vprašanje je institucionalno vprašanje. V politiki se ga pogosto uporablja s spreminjanjem institucij kot manevrskimi momenti, s katerimi se pozornost državljanov obrača od bistvenega k nebistvenemu. To je v določenem trenutku lahko zgodba o zmanjšanju ministrskih resorjev kot institucionalno vprašanje, ki pa je dejansko ukvarjanje z obrobnostjo. Pri institucionalnem vprašanju tudi ne gre za kozmetične popravke ustave. Pri institucionalnem vprašanju gre za vlogo državljana, za njegove participativne možnosti, gre za to, da se ustvarijo pogoji za nove oblike možnosti soudeležbe državljanov pri upravljanju z lastno državo in z zadevami skupne blaginje. Pri institucionalnem vprašanju je potrebno na novo odkriti vlogo politike kot družbeno kohezivne sile, kot katalizatorja med različnimi interesi in resnič-

nostmi. “Srž problema je v vzpostavitvi živega odnosa med družbo in državo, med resničnostjo in zakoni v državi.” (Sorge, 47.)

Prav zadnji predlogi spremembe zakona o družinski problematiki in o RTV Slovenija jasno kažejo, v kako globoki institucionalni krizi smo in kako daleč je politika od resničnih ter družbeno najbolj relevantnih problemov. Ko politika odpira kulturni boj, in to leva politika počne od leta štirideset naprej, izkorišča obrobne družbene teme za vrednostno bojevanje ljudi, da ti kot državljeni ne bi videli, kako ta ista politika manipulira z oblastjo.

Dva dejavnika sta za institucionalno vprašanje odločilna: prenova politike od periferije navzgor in oblikovanje kvalitetnega političnega kadra. Stara, propadla in kot ptič feniks vedno v novih oblikah obnovljena politika še vedno razmišlja tako, kot da družba temelji na odnosu človek-stroj. Moderna, postmoderna družba pa temelji na predpostavki človek-storitev. Slednje pa terja veliko aktivnejšo vlogo institucij do državljana, ki jih mora čutiti in doživeti kot storitev na domačem pragu. Zato je potreben drugačen in novi razmislek o odnosu javno-zasebno, ne pa kakršno koli privilegiranje javnega na račun zasebnega. Prav takšna politika hromi, zavira in ubija državljana kot posameznika in kot družbeno ustvarjalno ter inovativno bitje.

Problem človek-storitev je najbolj tipičen na področju šolstva in zdravstva. Samo pomislimo, kakšen odpor do zasebnega je na tem področju, pa bomo ugotovili, kje smo in kje smo običali z demokratičnim razvojem. Etatistični model države uničuje lokalno in regionalno samoupravo, s tem pa ubija državljana kot participativno bitje. To je lahko po volji samo tistim, ki hočejo državljana-stroj za svojo strankarsko in ideološko mašinerijo. Reševanje institucionalnega vprašanja od zgoraj navzdol je logika partij-

skih kongresov. Demokratična družba mora pot demokraciji utirati od periferije h globalnim problemom. Državljan mora na lastni koži čutiti, da je država servis, ne pa izkoriščevalec, rubež, pogoltnož, tista, ki naj daje, tudi ko nima kje vzeti.

Institucionalno vprašanje lahko rešujemo z novo politično kulturo, z novimi kadri v upravi in v politiki. Stari politiki je uspelo kdaj upravičeno, kdaj neupravičeno oblatiti tudi novi politični razred, ki se je oblikoval v zadnjih dvajsetih letih. Mediji so pri tem izdatno sodelovali s svojo agitpropovsko vlogo. Tako smo dobili frazo: vsi so isti. Osebnostno trdim, da niso vsi isti. Tisti, ki niso isti, so imeli sorazmerno malo časa, da bi dokazali, da je to res. Tisti, ki so isti, pa imajo interes, da drugi od njih niso različni, ker tako sebi zagotavljajo večno vladavino. Ko bo nova politična garnitura dokazala, da ni ista, takrat bomo smeli upravičeno govoriti o tem, da smo zamenjali družbeni sistem in da živimo v državi, ki je res naša. Za to pa potrebuje več časa kot en mandat. Čas je torej, da se ponovno sprožijo civilni procesi za menjavo politične garniture za vsaj dva mandata, če hočemo demokracijo rešiti in utrditi.

### Vloga kristjana

Kristjan je na področju zemeljskih stvarnosti, k čemur uvrščamo tudi politiko, avtonomen. To stališče iz časa zadnjega koncila je imelo za posledico, da se danes kristjani politično opredeljujejo samostojno in da se ne ravna po kakršnih koli konkretnih navodilih klera ali cerkvenega učiteljstva. Seveda pa se ob tem zastavlja vprašanje, po katerih merilih kristjan izbira svojo politično skupino ali pa se raje zateka v apolitično držo, v prepričanju, da v politiki ne more ostati zvest svojemu krščanskemu prepričanju. Tako je med kristjani tudi veliko politične abstinence. Če je kristjan na področju zemeljskih stvarnosti avtonomen, ta avtonomija se-

veda ne more pomeniti samovolje in odsotnosti slehernega etičnega merila za presojanje na polju političnega. Saj naj bi bil kristjan kristjan tudi, ko je politično aktiven.

Prva stvar, mimo katere kristjan ne more, je vprašanje njegovega pogleda na človeka, oziroma vprašanje krščanske antropologije. Bistveni element te antropologije je, da je absoluten samo Bog in ne človek, s tem pa tudi nobena človekova dejavnost. To seveda lahko zveni demotivacijsko, še posebej na področju političnega boja, kjer se je potrebno kdaj zelo zagreto boriti za oblast. Oblast je potrebna, je nujna, ker je brez nje družba na poti v anarhijo in razpad. Vendar je in ostane oblast za kristjana nekaj relativnega, kar pa ima tudi prednost, da kristjan oblasti nikoli ne bo vzel preveč zares. Imeti oblast ali biti na njej je prehodnega značaja. Kdor oblast vidi tako, ima do nje hkrati zdravo distanco. Kdor jo vidi absolutno, jo lahko bistveno prej zlorabi.

Drugo merilo za kristjana v politiki bi moral biti človek kot tak, s svojim dostojanstvom, s svojo bogopodobnostjo. Ko se kristjan odloča politično, si mora odgovoriti na vprašanje, kako se v določeni politični skupini gleda na človeka. Ga razumejo kot telesno, duhovno in duševno bitje, imajo v svojem programu nakazano celostno obravnavanje človeka, mislijo na to, da človek v svoji večdimenzionalnosti le-to živi na vseh ravneh, javni in zasebni? Danes bi govorili o holističnem pristopu k človeku. Če tega ni, potem bodo tudi politične odločitve enostranske, s tem pa v nevarnosti, da bodo družbo usmerjale v popolnoma napačni smeri. Janez Pavel II. je ob padcu komunizma v okrožnici *Ob stoletnici* ugotavljal, da je komunizem propadel zaradi napačne podobe o človeku. Človeka je skrčil na materialno dimenzijo in ga tako spremenil po potrebi v sredstvo. To se ni moglo dobro končati. Kot se ne more dobro končati kapita-



lizem, ki ga ne zanima drugo kot denar in to, kako ga zapraviti.

Tretje merilo za kristjana v politiki je konkretna, politična izpeljava ljubezni do bližnjega. Drugače povedano, skrb za skupno dobro ali za splošno blaginjo. Gre za preraščanje in omejevanje družbenega egoizma. Naloga politike je, da s pomočjo zakonodaje skrbi za pravičnost, ki je prva hči ljubezni. Brez temeljne pravičnosti ni ljubezni. To na najbolj abstraktni ravni pomeni, da kristjan lahko zagovarja tržno gospodarstvo, s socialnim in ekološkim korektivom, izhajajoč iz predpostavke, da je temelj in cilj sleherne družbene dejavnosti vedno in samo človek v svoji celovitosti.

Pri skrbi za skupno blaginjo pa je potrebno še posebej imeti pred očmi socialno najšibkejši del prebivalstva, tisti del, ki tudi sicer po svoji družbeni vlogi nima drugih vzvodov vpliva na družbo kot tistega, ki se iz altruizma in prostovoljstva odloči, da bo njihov glas. To so kristjani počeli skozi vso zgodovino in to delajo tudi danes. V zgodovini pomislimo na J. E. Kreka, na redovne skupnosti. V času komunizma, ko je bila karitativna dejavnost Cerkve prepovedana, so se z bolniki in invalidi ukvarjali pri reviji Ognjišče, v Prijateljstvu bolnikov in invalidov, v okviru lazaretov in sester usmiljenk, množične pomoči slovenskim misijonarjem po svetu, ki je največkrat potekala na medosebni ravni. Po družbenih spremembah se je ta altruistična, karitativna dejavnost razcvetela in pomnožila na zelo različnih področjih. Od skrbi za brezdomce do narkomanov in drugih skupin, če omenimo samo nekatere. Naloga politike je, da vsem takšnim oblikam delovanja omogoči pravno podlago in finančne olajšave, ki jih državljanji smejo svobodno usmerjati v dobrodelne namene. Hkrati pa mora politika skrbeti za to, da dobrodelnost ni parkirni prostor za davčne utaje in za ustvarjanje lepe podobe pred javnostjo.

Četrto merilo za kristjana je načelo subsidiarnosti ali vzajemnosti, ki je tudi povezano z državljanovo soudeležbo na družbenem življenju. Demokratična in pluralna družba se gradi od spodaj navzgor in ne obratno. Preprosto rečeno, več državljana, več lokalne samouprave, več regijske samostojnosti, manj države in manj kontinentalnih in svetovnih organizacij, ki odločajo o konkretnostih našega življenja.

Danes je človeštvo v globalnem smislu že vzpostavilo stopnjovitost organizacijskih pristojnosti, ki jim lahko sledimo od krajevne skupnosti do OZN. Vse bolj so razdeljene tudi pristojnosti in vse bolj nam postaja jasno, kako smo globalno soodvisni. Naloga politike v prihodnje bo, da bo znala te pristojnosti porazdeliti v skladu z realnim življenjem in da bo skrbela za ravnotežje med globalnim in lokalnim. To je in bo eden od največjih izzivov za svetovno skupnost v naslednjih desetletjih.

Zadnja finančna kriza je pokazala, kako pomembno je, da se finančne tokove nadzira v globalnem okviru, sicer lahko otoki, finančne oaze, povzročajo velike težave. Kristjan kot član globalne katoliške skupnosti ima tu velike prednosti in možnosti. V domačem okolju pa je glavna naloga kristjana, da pomaga graditi državljansko samozavest, da se zaveda participativne vloge v družbi in da podpira tiste politične odločitve, ki gredo v smeri "več državljana, manj države".

Peto merilo za kristjana v sodobni družbi je skrb za profesionalnost na področju, ki ga pokriva. Brez tega je vsaka moralnost in etičnost prazna fraza ali celo kamen spotike. Ljudje se radi skrivajo za etičnostjo ali za nazorsko pripadnostjo, ko nam zaškriplje na področju strokovnosti. Kdor nima pokritega hrbta s korektnim in strokovnim delom in se sklicuje na svojo krščansko pripadnost, kar navja bodisi kot alibi pred obtožbami bodisi kot razlog, zakaj je kritiziran, nikoli ne bo imel ustrezne etične

moči za uveljavljanje svojih stališč. Najprej strokovnost in profesionalnost, potem etičnost. Samo na ta način in po tej poti si lahko zgradimo nespolen ugled in avtoriteto.

Šesto merilo za kristjana v političnem odločanju mora biti povezano z vprašanjem, kakšno mesto naj ima vera, z njo pa cerkve in verske skupnosti v družbenem življenju. Pri tem je potrebno jasno razumeti in razmejiti pristojnosti, ki izhajajo iz svobode veroizpovedi in iz načela ločitve Cerkve in države. Prvo načelo nam zagotavlja, da smemo in moramo biti kot verniki dovolj samozavestni, da uveljavljamo svobodo veroizpovedi v javnem življenju, tudi v šoli in v službi. Toliko bolj v ustanovah, kjer je gibanje omejeno (bolnišnice, vojašnice, zaporji in podobno). Načelo ločitve Cerkve in države pa nam narekuje, da znamo razmejiti področje vere in področje sekularne države. To razmejevanje je postalo zelo subtilno in natančno razdelano. Predvsem pa je pomembno, da ne dopustimo, da si kdorkoli v imenu sekularne države dovoli ideološko olastniniti državo in njene institucije. Slednje so za vse in od vseh. Prav nad tem je potrebno budno bdeti in storiti vse, da ne pride do enostranskega prevzema države. Tudi sekularizem in laicizem imata v državi samo toliko pravic kot katolicizem. V nasprotnem primeru prihaja do ideologizacije države, s tem pa do njene uzurpacije s strani določenih elit. Takšna država ni več ne pluralna ne demokratična, za nas kristjane posledično tudi nesprejemljiva. Prilascanje države v tem smislu poznamo iz polpretekle in novejšje zgodovine, zato smo kristjani v politiki hkrati moteč dejavnik, ko to preprečujemo in takemu političnemu delovanju nasprotujemo. Svoboda vere ne pomeni prizadevanja za konfesionalno državo po poti človekovih pravic, a sočasno ne pomeni niti ustvarjanja prostora za državo, ki uva-

ja sekularizacijo kot svojo državno ideologijo v javno življenje.

Sedmo merilo za kristjana v političnem življenju je vprašanje položaja in vzpodbujanja civilne družbe, skrb za to, da je med političnimi strankami in civilno družbo prava razdalja in konstruktivno sodelovanje. Živa civilna družba je izraz državljskega poguma in državljske ustvarjalnosti. Vsrkavanje civilne družbe v strankarsko politično življenje je posledica ideologizacije družbe. Po drugi strani je vključevanje pobud civilne družbe v politično življenje naloga strank, ki so po naravi stvari posrednik med državo in družbo. Živa civilna družba je hkrati generator političnih talentov in kadrov, ki jih država potrebuje za opravljanje svoje funkcije. Veliko bolj zdravo in politično manj usmerjeno je, če strankarski kadri prihajajo iz civilne družbe in ne iz karieristično naravnanih strankarskih podmladkov. Takšni kadri bodo vrednostno bolj občutljivi kot tisti, ki imajo kot svoj primarni interes plezanje po strankarski karierni lestvici.

### Sklep

V sedanjih družbenih razmerah vsi politični analitiki, ne glede na ideološki predznak, govorijo o krizi v družbi, ki ni samo gospodarska, ampak globoko moralna. Hkrati pa so tudi tiste institucije, ki naj bi posebej skrbale za moralo v svojih vrstah, izgubile verodostojnost. Katoliška cerkev je med njimi. Razlika med Katoliško cerkvijo in drugimi institucijami v družbi je ta, da imamo kristjani nepokvarjen vir, izhodišče, to je Jezus Kristus in njegovi evangeliji. Kristjani se imamo kam vrniti, se imamo ob kom očistiti in lahko z novo prepričljivostjo postanemo sol sredi tega sveta. In ko je kriza v družbi na višku, smo poklicani, da nanjo odgovorimo z lastno verodostojnostjo.

# Revizionizem – teorija s prakso

*There is nothing more agreeable in life than to make peace with the Establishment – and nothing more corrupting.* (A. J. P. Taylor)

Otto von Bismarck je nekoč povzel svojo modrost v nič kaj monumentalno zvenečo misel: “Vedno sem stremel za tem, da bi se naučil kaj novega, in če sem pri tem prišel v položaj, da sem moral popraviti neko svoje poprejšnje mnenje, tedaj sem to takoj napravil in sem bil ponosen, da sem tako ravnal.”<sup>1</sup> Eden največjih politikov in državnikov ne le evropskega 19. stoletja, temveč tudi novega veka nasploh, si je posebno mesto v zgodovini prislužil s spremembami v mišljenju: te so ga vodile k vedno novim triumfom. Bismarck se ni bal biti ne izviren ne eklektičen, hkrati pa se tudi ni dal voditi situaciji. Le optimalno je izkoristil možnosti, ki jih je določena konstelacija sil ponujala pri doseganju njegovih ciljev – za katere je vedel, da so zmerom lahko le etapni.<sup>2</sup>

Kar malce presenetljivo je, da se je na miselno elastičnost “železnega kanclerja” v prvi izdaji *Razvoja slovenskega narodnega vprašanja* leta 1939 afirmativno skliceval tudi Edvard Kardelj. Značilno pa je iz poznejših – povojnih – izdaj *Speransa* Bismarckova modrost brez sledu izpuhtela. Komunistični hierarh, ki je po načrtih iz arhitekturnega biroja “znanstvenega socializma” gradil krasni novi svet (z zgolj improviziranim statičnim izračunom), pač ni mogel priznati, da ga ne vodi samo marksistična ortodoksija. Vrh vsega je bil Kardelj po odstranitvi Milovana Djilasa iz vrst CK KPJ edini šef-ideolog jugoslovanke, s tem pa tudi slovenske Partije. Njegovo priseganje na bismarckovsko paradigmo op-

timalnega mnenja/ravnanja bi kaj hitro načelo vztrajno gojeno vero oziroma dogmo v komunistično sposobnost za pospeševanje vrtenja kolesa zgodovine, ki naj bi se sicer gibalo v skladu z dognanji treh (od štirih) klasikov marksizma k postpolitični monarhiji svobode.<sup>3</sup> Izgube zaupanja v ideološko vidčevstvo in preroštvo si Kardelj kratko malo ni mogel privoščiti.

Potemtakem ni čudno, da se je (vsaka) komunistična partija poleg *liberalizma*, ki je predstavljal grožnjo njeni miselni in organizacijski monolitnosti, najbolj bala *revizionizma*, saj je menila, da ta ne ogroža samo njene vsebinske identitete, ampak tudi formo. Čeprav oznaki nista izhajali iz ideološke črne kuhinje marksizma, sta v njej dobili poseben pomen. Označevali sta najnevarnejšega, najvztrajnejšega in najbolj zahrbtnega, tj. notranjega sovražnika. Ker se KPJ – in v njenem okviru tudi KPS – po letu 1948/49 ni več zanašala na svetovni center dialektično- in historičnomaterialistične ortodoksije, je s posebno vnemo skrbela za definiranje svoje variante le-te.<sup>4</sup> Priznati je treba, da se je znašla v zagatnem položaju, saj so se iz Moskve, pozneje pa tudi iz Pekinga in iz drugih komunističnih prestolnic nenehno vrstile obtožbe o njeni bodisi dejanski bodisi potencialni nesposobnosti za razbiranje smeri neba na kompasu marksistične pravovernosti. Izbris Otta von Bismarcka kot predstavnika optimalističnega – kar *via facti* pomeni neideološkega – pristopa k političnim vprašanjem iz povojnih izdaj daleč najpomembnejše teoretsko-historične marksistične študije, nastale v “gravitacijskem polju” KPJ oziroma KPS, nazorno pričuje, da vztrajno ponavljani očitki

od zunaj niso bili povsem preslišani. *Revizionizem* in (znotrajpartijski) *liberalizem* sta v okvirih zaprtega sistema mišljenja, ki zgodovino pojmuje kot smerno dirigiran in k (do)končnemu stacionarnemu stanju težoč razvojni proces, veljala za odklona usodnega pomena. Po vsej pravici: če bi se razbohotila v okvirih komunističnega gibanja, bi le-to ne moglo več pretendirati na največjo naprednost, iz katere je izpeljevalo legitimiteto ne le za posamezne poteze ter za svojo antihumanistično in protirazsvetljsko ideologijo,<sup>5</sup> ampak celo za lasten obstoj in strogo hierarhizirani, v osnovi vojaški način organiziranja. Na vrhu je prostor le za enega – pa naj gre za oblast ali avantgardnost. To dvoje je točka, ne prostor.

Komunisti so se dobro zavedali pomena in privlačnosti slehernega prvenstva. Zato so naredili vse, da bi postali gospodarji zgodovine ne samo v sedanjosti in prihodnosti, ampak tudi v preteklosti. Njene interpretacije so spremenili v vedeževalsko napovedovanje – kakršno je služilo za navdih Georgeu Orwellu pri pisanju znamenitega distopičnega romana *1984*. Celo marksistična dialektika, v katero je vgrajen dobršen del hegeljanske zvižahnosti uma, ki vsako misel in dejanje preobraža v pospeševalca zgodovine kot razvojnega procesa, namreč ni mogla pojasniti nekaterih njihovih zasukov. Pri nas je npr. logično neobvladljiv zev med lansiranjem gesla *Slovenijo Slovincem!* s strani komunistov pred drugo svetovno vojno<sup>6</sup> in njihovo nacionalno mlačnostjo po njej. Jugoslovanski – tudi ljubljanski – revolucionarni marksisti so tako maja in junija 1945, že po koncu sovražnosti, pomorili okoli odstotek Slovencev z ozemlja nekdanje Dravske banovine, Trst pa so že leta 1946 obljubili italijanskim tovarišem (v praksi seveda državi, v kateri so ti delovali<sup>7</sup>). Še večje težave so imeli pri interpretaciji dogajanj med drugo svetovno vojno. Janko Pleterški tako pravi:

“Imenovanje jugoslovanske revolucije se je po 1/2. svetovni/ vojni spreminjalo. V začetku nismo govorili o revoluciji, temveč o ‘narodnoosvobodilnem boju (vojni)’ in njegovih pridobitvah./ /.../ Med pripravami za prvo petletko (1947) je že bil izrecno govor o graditvi socializma v Jugoslaviji, kadar pa se je omenjala revolucija v Jugoslaviji, smo jo označevali za ‘ljudsko’. V želji in prizadevanjih za lažjo obrambo pred političnim in idejnim pritiskom Informbiroja smo opustili zgodovinska imena in začeli jugoslovansko revolucijo imenovati v skladu z njenimi družbenimi osnovami in spremembami, ki so peljale v socializem. Revolucijo smo kot zgodovinski dogodek začeli imenovati socialistična. Začeli smo postavljati spomenike borcem, ki so padli, zdaj ne več v ‘narodnoosvobodilnem boju’ proti fašističnim okupatorjem in njihovim hlapcem, temveč v ‘socialistični revoluciji’.”<sup>8</sup>

Janko Pleterški prav tako pomenljivo poudarja:

“Revolucija, to je bil v vsakem času strateški cilj KPJ. To je bil njen strateški cilj tudi v trenutku, ko je narode poklicala k oboroženi vstaji, v boj proti okupatorju.”<sup>9</sup>

Nekateri drugi avtorji so bili povsem nasprotnega mnenja. Tako v več kot 1000 strani obsegajoči monografiji *Narodnoosvobodilna vojna na Slovenskem 1941-1945* beremo:

“Osvobodilna fronta je združevala in združila slovensko ljudstvo ne glede na politično, svetovnonazorsko, družbeno, tradicionalno ali kakršno koli drugo opredeljenost posameznikov, ga združila v boju proti okupatorju, za njegovo osvoboditev in združitvev. Z OF ‘je slovensko ljudstvo célo tisočletje po izgubi svoje svobode v začetku 9. stoletja vnovič prevzelo suvereno odločanje o bodočnosti našega naroda v lastne roke’.”<sup>10</sup>

Potemtakem naj bi revolucija za OF, ki je pri nas postavila na noge oboroženo silo znatnega obsega in z nezanemarljivo uspe-

šnostjo vodila partizansko vojno, sploh ne bila bistvena. Še več: primarni in strateški cilj te brez dvoma radikalne organizacije in njenih naporov naj bi bila osvoboditev domovine in oblikovanje Zedinjene Slovenije!<sup>11</sup>

Nikakor torej ne pretiravamo, če rečemo, da je komunizem v odnosu do nekdanjosti zaživel v polni meri: ustvaril je v Marx-Engelsovem *Manifestu* iz leta 1848 napovedano in v *Anti-Dühringu* izrecno najavljeno kraljestvo svobode. Do presenetljive popolnosti se je uresničila tudi napoved iz prvega od obeh omenjenih spisov: sedanost je zagospodovala preteklosti.<sup>12</sup> Seveda pa je to veljalo samo za komunistični establishment, ne za vse in vsakogar.

Matrica, ki v pretežni meri zaznamuje generalno recepcijo pojma revizionizem na Slovenskem, je v veliki meri odvisna od pojmovanj, ustvarjenih v okvirih marksističnih interpretacij stvarnosti. Ne gre za determinizirajočo dejanskost ali zrevolucionirano zavest, ampak za posledico večdesetletnega duhovnega "tetoviranja" z določenim razumevanjem pojmov ter njihovo kategorizacijo. Našemu establishmentu, ki se je diskurzivno razkomunistil in za silo osvojil parlamentarnodemokratski "slovar pravšnjosti", so globoko v kosteh ostale nekdanje predstave o škodljivosti revizionizma. Metaforo o kolesu zgodovine, ki je emblem smernega pojmovanja dogajanj v času, je še dandanes mogoče slišati na vsakem koraku. Prav tako se kot samoumevna pozitivnost omenja naprednost, čeprav je njena vsaj sektorska ekološka pogubnost že postala očitna. Očaravajoča dognanja znanosti 20. stoletja – ki so jim komunisti zaradi preseganja materialističnih obzorij, značilno, divje nasprotovali (v Jugoslaviji je bil razvpit obračun s t. i. zagrebškimi revizionisti pred drugo svetovno vojno; po njej je prišlo zaradi boja proti katoliški cerkvi do zavračanja genetike avguštinskega meniha Gregorja Mendela in do poskusov aplikacije

lisenkovskih šarlatanstev in mičurinovskega lamarkizma) – so običajno slovensko življenje obšla. Enako je mogoče reči tudi za posledice Gödelovih spoznanj, četudi spreminjajo temeljne pojme eksistiranja.

Zgodovinopisje ima zaradi tematiziranja že dovršenih dogajanj čudovit izgovor, da v njegovem okviru vse ostaja v že utečenih kolesnicah. Tudi izjave političnih vplivnežev in mogočnikov nenehno svariijo pred spremembami historičnih predstav. Toda škodljivost revizionizma je v javnem diskurzu skrbno omejena: grmenje zoper potvorbe in jemanje/krajo zgodovine nikoli ne zadeva neznansstvenih loopingov historikov, ki so se med veliko "prigrabizacijo" z najbolj grobim eliminacionizmom (z izključevanjem znanstvenikov iz raziskovalnih skupin, z onemogočanjem na razpisih za financiranje programov in projektov iz javnih sredstev, z odvzemanjem mentorstev doktorandom ipd.) definirali kot establishment stroke ter postali sogovorniki sprehajalcem po hodnikih oblasti in gospodarskim magnatom.<sup>13</sup> Povsem neutemeljene konstrukcije o slovenskem zgodnjem srednjem veku in o katoliškem totalitarizmu v dobi pred komunističnim so se zaradi vplivnosti njihovih nosilcev celo začele obravnavati kot "standardni model" interpretacije stvarnosti – čeprav ne vzdržijo resnega znanstvenokritičnega pretresa.

Na kratko o prvi zadevi: ne Karantanija/Koroška ne Karniola/Kranjska se nikoli nista povzpeli do statusa plemenske vojvodine (kot so bile v Vzhodnofrankovski državi Bavarska, Švabska, Saška, Frankonija in Lotaringija), kar bi se dejansko morali, če bi bili na izoblikovani *gens* navezani tvorbi – kakor se nas skuša prepričati sedaj. Nikoli ni bilo dokazano tradicijsko jedro njunih prebivalcev, ki je nujno, če naj velja teorija Herwiga Wolframa, na kateri se vsaj za javnost nominalno utemeljujejo nove interpretacije prvih poglavij slovenske zgodovine (tako ni odgovorjeno

na vprašanje, kdo – in kako – prenaša v nepismenem okolju identitetno izročilo iz roda v rod).<sup>14</sup> Ne med Karniolci ne med Karantanci ni razvidno celovito posebno plemensko pravo,<sup>15</sup> kar bi vsekakor moralo biti, če naj velja gentilna teorija o naravi ozemeljskih enot južno in severno od Karavank. Povezovanje narodnosti in jezika, ki daje čisto drugačno sliko od tiste v novi interpretaciji, je v srednjem veku domače (to dokazujejo vsaj starocerkvenoslovanski spisi,<sup>16</sup> pop Martinac<sup>17</sup> in lingvistične meje, ki se skladajo s političnimi – bavarski govori na zahodu segajo do Lecha, kjer je bila tudi meja *Stammherzogtum Bayern*), čeprav se nam lažno zatrjuje, da je to izum novoveške filologije, ki naj bi tako ali tako bila z nacionalizmom zastrupljeno polje ... Po drugi strani naj bi bil dokaz za obstoj plemena sedaj že samo ime skupine ljudi – ki pa jih lahko povezuje zgolj naseljenost na določenem ozemlju (čisto gotovo vsi, ki se identitetno identificirajo z isto oznako, niso nujno pripadniki enega *gens*a, ljudstva ali naroda; to dokazuje primer južnoruskih in afganistanskih Hazarov). Če k temu dodamo še z ničimer utemeljeno razglašanje frankovskih grofov za gentilne kneze (v Karnioli), je mera polna. Tu se soočamo s pravcato *ne-teorijo*, za katere sprejem je treba poslati kritično pamet na dopust in se zadovoljiti s praznoverjem.<sup>18</sup>

In še nekaj besed o drugi od omenjenih tez: v kraljevski Jugoslaviji ni bilo katoliškega totalitarizma (ki bi moral biti na oblasti, da bi lahko eksistirali). Res je vlada Dražiče J. Cvetkovića uvedla koncentracijska taborišča, toda tako dva od treh kraljevskih namestnikov (knez Pavle in Radenko Stanković) kot predsednik ministrskega sveta in notranji minister so bili pravoslavne veroizpovedi. V nobenem primeru torej ni moglo iti za *katoliški* totalitarizem. Če bi ta obstajal, bi gotovo preganjal ljudi vseh drugih veroizpovedi, vendar do česa takega ni prišlo (ena-

ko velja tudi za Avstro-Ogrsko). Prav nasprotno: konkordat med Svetim sedežem in Jugoslavijo v beograjskem parlamentu ni bil nikoli ratificiran – demonstracije proti njemu pa je organizirala Srbska pravoslavna cerkev. (Značilno na Slovenskem nihče niti ne pomisli na to, da bi slednjo za čas pred izbruhom 2. svetovne vojne obtožil totalitarnih teženj!) Poleg tega ne gre pozabljati, da je opozicijski tisk izhajal tudi pod vlado Dražiče J. Cvetkovića. (Kdo bi le tega šibkega, a nikakor ne neumnega državnika imel za omnipotentnega diktatorja? Celó njegov veliko močnejši predhodnik Milan M. Stojadinović ni bil nikakršen totalitarist; oblast je navsezadnje izgubil po ne posebej prepričljivi zmagi na volitvah decembra 1938.) Vsaj na Hrvaškem so bile kljub uvedbi izrednih ukrepov v skladu s 116. členom (oktroirane) ustave leta 1940 izvedene večstrankarske občinske volitve. Tudi kralj Aleksander 6. aprila 1929 ni vzpostavil totalitarnega režima; po ureditvi pravne regulative, ki je demokratično izvoljena Narodna skupščina v desetih letih ni zmogla spraviti pod streho, je ponovno vpeljal konstitucionalni in parlamentarni red. Navsezadnje niti avstrofašističnega (Dollfuß-Schuschniggovega) ali Metaxasovega režima, ki sta bila mnogo ostrejša od diktature v stari Jugoslaviji, ni mogoče primerjati z Leninovo, Hitlerjevo in Mussolinijevo tiranijo (grški despot se je celo energično uprl svojemu italijanskemu vzorniku). Poprej pa tako ali tako ni bilo tehničnih možnosti, da bi se oblikovala kakšna totalitarna oblast. Pri nas dolgo časa ni bilo niti povsem integralistične koncepcije katolicizma, ki bi lahko bil idejni temelj tiranije novega tipa; Anton Mahnič je namreč vedno poudarjal obstoj dveh oblasti – cerkvene in posvetne. Šele tik pred drugo svetovno vojno so se pojavile zahteve, da je treba iti korak dlje od njega,<sup>19</sup> vendar takšno mnenje ni prevladalo.

Zastavlja se vprašanje, ali je obe omenjeni novi interpretaciji mogoče šteti za zgodovin(ar)ski revizionizem, se pravi za vseobsežno logicizacijo dovršenega dogajanja. Kar zadeva poskus promoviranja katoliškega totalitarizma je stvar jasna: gre za klasični primer nečesa takega. Kakor je Ernst Nolte poskušal poiskati racionalni temelj za vzpon nacizma (šlo naj bi za odgovor na triumf boljševizma), se pri nas trudijo komunistično oblast prikazati kot zgolj reakcijo na poprejšnje domače razmere.<sup>20</sup> Toda hitlerizem ima raznorodne korenine, ki segajo pred vzpostavitev Leninove oblasti in ni zgolj odgovor na oblikovanje marksistične diktature (celo njegov uspeh ni pojasnljiv zgolj s tem!).<sup>21</sup> Nacionalni socializem je navsezadnje "izumil" Maurice Barrès leta 1898 – toda njegov politični dedič je med drugim tudi odločno protinacistični golizem. Vsekakor je mogoče reči, da komunistična oblast pri nas ni bila posledica kakšnega primanjkljaja demokracije ali poprejšnje vzpostavitve domačega totalitarizma oziroma reakcija nanj. Člani KPJ so nameravali uvesti diktaturo proletariata po boljševiškem oziroma sovjetskem vzoru v državi Južnih Slovanov že pred uvedbo šestojanuarskega režima, se pravi v času, ko je bila katoliška SLS še vzorna demokratična stranka (zavzemala se je celo za vpeljavo ženske volilne pravice, ki je vidovdanska ustava ni prepovedovala, ampak jo je opredeljevala kot zakonsko materijo).

Revizionistična narava nove teorije o slovenski zgodnjerednjeveški zgodovini je vsekakor manj izrazita. Toda če v svoje razmisleke vpeljemo marksistično dediščino, nam stvar lahko kaj hitro postane jasna. Tudi v tem primeru je namreč mogoče odkriti temelj za vseobsegajočo sistemsko spremembo v skladu z vnaprej oblikovano tezo, ki ne more tajiti svoje ideološke kontaminacije. Marx in Engels sta namreč v spisih, ki so postali znani kot *Revolucija in kontrarevo-*

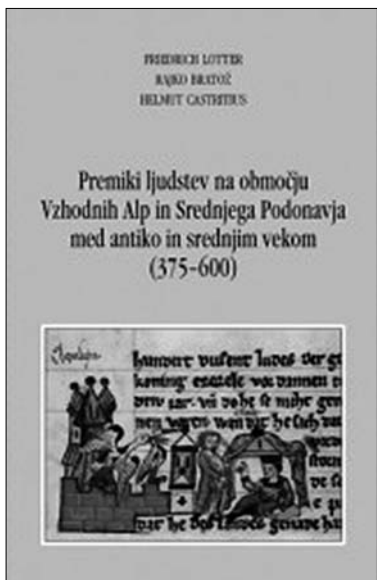
*lucija v Nemčiji*, spregovorila o umirajoči koroški narodnosti. Tu se dá najti ideološki temelj tvorbe posebnega zgodnjerednjeveškega ljudstva oziroma plemena v prostoru severno od Karavank – kajti drugače bi ostalo pisanje očetov "znanstvenega socializma" brezpredmetno. Revizionistična razlaga bi bila v tem primeru izrazito trendovska: po polomu Kardeljevega sistema se v ljubljanskem establishmentu na vseh področjih življenja uveljavlja marksistična ortodoksija, ki je izrazito nenaklonjena slovanskim narodom. Da sama Wolframova teorija ne stoji v jedru novih pogledov na deslovenizirano zgodnjerednjeveško zgodovino našega prostora, je pa več kot očitno: brez detektiranja tradicijskega jedra je misel uglednega, a vse ostreje kritiziranega dunajskega profesorja le strokovni spaček, ki nima nobene prave zveze z znanostjo.

Hkrati zgodovinarski establishment preganja utemeljene zgodovinarske revizije, ki so rezultat raziskovalnega idealizma (velikokrat pravcatega heroizma) in niso pognale iz tal pri nas skoraj povsod protežirene ter vsiljivo reklamirane marksistične ideologije. Nastopa na povsem enak način kot mogočniki na drugih področjih: ne poskuša se soočati s tezami, ampak onemogoča ljudi, ki jih zagovarjajo. Tamara Griesser Pečar v Sloveniji npr. dolgo ni mogla biti izvoljena niti za docentko, čeprav je njena študija o aferi Sixtus danes že klasično delo srednjeevropske historiografije.<sup>22</sup> Profesor, ki je dva semestra kot gost predaval na dunajski univerzi (imel pa je tudi čast s svojimi mislimi seznaniti slušatelje Humboldtove univerze v Berlinu), je bil vrsto let izključen iz vseh raziskovalnih programov na Slovenskem. V istem času so slovenski zgodovinarji ugotovili, da prepisovanje njihovega kolega iz diplomske naloge tretje osebe ni zavrženo dejanje (čeprav ga je za takšnega označil rektor ljubljanske univerze Jože Mencinger<sup>23</sup>). Prav tako se jim zdi po-

vsem v redu, če se knjiga, katere izvirna naslovnica izgleda takole:



v slovenskem prevodu izda s takimile platnicami:



Da članom historiografskega establishmenta ni treba spoštovati zavez, ki jih dajejo s strani države ustanovljenim institucijam, dokazuje usoda kraljevsko financiranega programa, ki ga je dolgo vodil akademik prof. dr. Rajko Bratož, sedaj pa na njego-

vem čelu stoji prof. dr. dr. Božo Repe: do leta 2009 bi morali biti zaradi njegovega izvajanja osrečeni z obsežno petdelno *Slovensko zgodovino*. O njej ni ne duha ne sluha. To je bil imeniten izgovor – seveda pa tudi nikakršen razlog – za to, da se je program lani (2008) podaljšal. Letos (2009) so mu bile pripisane še dodatne ure. Drugače tudi ne more biti, saj raziskovalci, ki sodelujejo v njem, kljub mnogo slabšim rezultatom od drugih obvladujejo ključna mesta v zgodovinarskem “cehu”. Da so intabulirani na sedeže v vseh mogočih svetih, kjer nadzorujejo drugače misleče znanstvenike in odločajo o njihovem napredovanju, je umevno samo po sebi (če se kdo drug uvrsti v ta ali oni organ, tvega, da ga bodo s funkcijami kot božično drevesce okrancljani prvaki stroke lepega dne razglasili celo za nezakonitega!).<sup>24</sup> Prav tako so zanje rezervirana častna mesta v akademijah, na univerzah, v komisijah, na simpozijih itd. Razglašajo se za “opinion makerje” in se tako pogosto pojavljajo na malem ekranu, da mora človek, ki jih na njem ne vidi vsaj vsak drugi dan, pomisliti, da ima pokvarjen televizor ...<sup>25</sup>

Kljub temu pa slovenski zgodovinarji, ki na najbolj grobe načine zatirajo, teptajo in onemogočajo svoje kolege, niso srečni. Resda obvladujejo večino zgodovinarskega tiska in medijev, vendar se soočajo z vedno hujšimi razpokami na fasadi lastne vsemogočnosti. Še lahko frizirajo javno mnenje znotraj “ceha” – njim neljube knjige so v strokovnem tisku (ki se vse bolj oddaljuje od znanstvenega) bodisi zamolčane bodisi dane v oceno plazečim se karierističnim povzpeticom in brezbarvnim marionetam, ki radi/e pišejo po željah establishmenta -, toda bralci ne stojijo več za njimi. Če se pojavijo v medijih, jim ljudje ne verjamejo.<sup>26</sup> Njihove revizije so preveč prozorno namenjene zgolj utrjevanju položaja v okvirih establishmenta: svoje sodobnike nenehno zaposlujejo z najrazličnejšimi bizar-



nimi tezami, da se ti niti slučajno ne bi mogli začeti ukvarjati z zares pomembnimi vprašanji slovenske in siceršnje zgodovine (ki pogosto niso obsežneje tematizirana). Ker zasedajo vplivne položaje in so izdatno podprti z denarjem iz javnih sredstev, medtem ko se njihovim kolegom z mnogo boljšimi raziskovalnimi rezultati odreka celo najskromnejše projektno in programsko financiranje, imajo več kot dovolj sredstev za usmerjanje splošne pozornosti ... Toda ne glede na to jih bo prej sli slej doletela enaka usoda kot tiste pokveke, ki so onemogočali enega največjih historikov – pa tudi intelektualnih radikalcev in revizionistov – 20. stoletja A. J. P. Taylorja.<sup>27</sup> *Zgodovinarska zgodovina* je že na pohodu. Dokler se ne uveljavi kot nekaj najnaravnejšega v slovenski kulturi, pa velja ponoviti Taylorjevo misel, ki je postavljena tudi na začetek te razprave: *Nič v življenju ni bolj sprejemljivo kot pomiritev z establishmentom – in nič ni bolj korumpirajoče*. Ali z drugimi besedami: kdor se boji revizionizma, se trese zaradi svojih nepravilno pridobljenih privilegijev. Tako v zgodovini kot na drugih področjih.

1. Sperans (E. Kardelj), *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, Ljubljana 1939, 254.
2. Podobno kot Bismarck je razmišljal tudi Helmuth von Moltke starejši, ki bi ga brez pretriravanja lahko označili za najtrdnejši vzvod, s katerim je "železni kancler" dosegal cilje svoje politike. Legendarni šef pruskega in nemškega generalštaba je menil, da je mogoče načrtovati le začetke vojn, medtem ko so pozneje vse poteze odvisne od razvoja dogodkov na bojišču. Dober general kar najbolje izrabljuje možnosti, ki se mu ponujajo.
3. O kraljestvu svobode kot cilju komunistov je pisal Friedrich Engels, ki je v *Anti-Dühring* dovolj jasno spregovoril o postpolitični oblastni hierarhiji, napovedani v njegovem in Marxovem *Manifestu*. Do leta 1948/49 je štiriperesna deteljica klasičnega dialektičnega in historičnega materializma v Jugoslaviji obsegala Marxa, Engelsa, Lenina in Stalina, nato pa je slednji odpadel. Prazno mesto je zapolnil Kardelj. Po XX. in XXII. kongresu KP Sovjetske zveze je Stalin izgubil ugledni položaj tudi v moskovskem marksističnem panteonu, vsaj deloma pa ga je ohranil v pekinški rdeči walhalli.
4. To je jasno razvidno iz znamenitega splitskega govora Josipa Broza Tita leta 1962. Jugoslovanski diktator je tedaj ostro nastopil proti "meščanskim piscem", ki se niso vrasli v socialistično misel ter stikajo in brskajo po preteklosti. Broz je – kot pravi marksist – sodil, da so razlogi za zlo, ki pesti njegovo "kvazihabsburško postmonarhijo", materialistični. Toda v isti sapi je poudaril, da se negativni pojavi najbolj kažejo v kulturi, tj. v t. i. nadstavbi.
5. Komunizem je antihumanističen, saj je njegova koncepcija človeka deterministična. Protirazsvetljenski je zaradi diktatorsko-avtokratske nedelivne oblasti in netolerantnosti.
6. F. Klopčič, *Slovenstvo in drugo*, Ljubljana 1986, 30. Avtor gesla *Slovenijo Slovencem!* je Franjo Aleš.
7. Josip Broz Tito je Trst obljubil Palmiru Togliattiju - Mariu Ercoliju (ki je bil poprej podpredsednik in pravosodni minister italijanske kraljevske vlade), da bi ta lažje dosegel dober rezultat na demokratičnih volitvah. V zameno naj bi Slovenija oziroma Jugoslavija dobila Gorico. Prim. V. Dedijer, *Josip Broz Tito. Prispevki za življenjepisa*, Ljubljana 1953, 722. Toda komunisti na Apeninskem polotoku so vedeli, da so takšne kravje kupčije z njihove strani brezpredmetne; kljub občasno bombastično poudarjanemu internacionalizmu so vseskozi raje veljali za vnete patriote kot za dosledne marksiste – kar še v naših dneh dokazuje Giorgio Napolitano (tudi s svojimi interpretacijami zgodovine).
8. J. Pleterski, *Narodi, Jugoslavija, revolucija*, Ljubljana 1986, 405. Avtor se moti, ko na tem mestu govori zgolj o poimenovanju. Komunistični režim v Jugoslaviji in Sloveniji je bil zelo skrben v rabi jezikovnih (zlasti emblematskih) oznak; tako na ozemlju, kjer je bila uradni jezik tudi italijanščina, niti slučajno ni bilo Titovih ulic (ampak le trgi). *Via Tito* bi se pač lahko slišala tudi kot protirežimska parola.
9. J. Pleterski, *Študije o slovenski zgodovini in narodnem vprašanju*, Maribor 1981, 395.
10. Z. Klanjšček, T. Ferenc, I. Ferlež, M. Mikuž, A. Nedog, J. Novak, M. Stepančič, M. Stiplovec, *Narodnoosvobodilna vojna na Slovenskem 1941-1945*, Ljubljana 1976, 165. Avtor, čigar misli zbornik citira v navedku, je Bogo Grafenauer.
11. Značilno se vzpostavitev nove Jugoslavije in izvedba revolucije v monografiji *Narodnoosvobodilna vojna na Slovenskem 1941-1945* ob njenem sklepu postavljata kot zadnja od štirih osnovnih ciljev – pri čemer si ob sami tematizaciji oblikovanja OF ni mogoče ustvariti

jasnega vtisa o njuni navzočnosti. Prim. Z. Klanjšček, T. Ferenc, I. Ferlež, M. Mikuž, A. Nedog, J. Novak, M. Stepančič, M. Stiplovšek, n. d., 1029-1053. Tudi analiza besedil emblematičnih pesmi slovenskega partizanstva, ki so imele pri vojni mobilizaciji veliko vlogo, pokaže, da med letoma 1941-1945 revolucija ni bila razumljena kot najvišji cilj boja. Nekateri teksti so presenetljivo podobni tistim, ki so jih drugod prepevali pristaši desnoradikalnih gibanj (prim. *Hej brigade* in najbolj znano bojno pesem Tisovega "Slovenskega štata" *Rež a rúbaj*).

12. Metafore, ki so oblikovale marksistično ideologijo, so značilno povezane s hierarhično urejeno oblastjo (kraljestvo, gospodovati). Komunisti so že takoj po prevzemu oblasti ravnali v skladu s svojimi trenutnimi prioritetami; v najbolj krvavem mesecu vse slovenske zgodovine, tj. junija 1945, so na grozovit način pobili večinoma neprostovoljne pripadnike domobranske vojske (volonterjev je bilo med njimi le okoli 1000!), ljudi, ki so jih obtoževali prvenstva ali zvodniške vloge v kolaboraciji, pa so včasih obsodili na milejše zaporne kazni (npr. škofa Rožmana). Tudi tedanje eksekucije na skrivnih lokacijah, ki se kot noč in dan razlikujejo od krvoločnih "spektaklov iustitiae" v francoski revoluciji, govorijo o popolni prevladi sedanjosti nad preteklostjo.
  13. Oblastni in historiografski establishment polagoma postaja ena – kartelna – struktura. Naj navedem samo en primer: informacijska pooblaščenka ni reagirala na dejstvo, da je lani (2008) eden od vodij raziskovalnih programov v javnosti prebral del privatnega pisma zgodovinarja, ki je leta 2005 njegovi skupini povsem pravilno napovedal, da ne bo izpolnila zastavljenih nalog (avtor teksta o dovoljenju za citiranje seveda ni bil vprašan). V Sloveniji se vsak nedovoljeni poseg v zasebnost očitno ne sankcionira; ustavne in zakonske pravice se branijo izrazito selektivno, se pravi pristransko – glede na trenutne potrebe establishmenta. Prav tako je pomenljiv izjemen delež zgodovinarskega "ceha" pri izdelavi tehnologije širjenja govoric v slovenskem javnem prostoru. Nikakor namreč ne gre pozabljati, s kakšno lahkoto je prof. dr. Božo Repe lansiral vest o tem, da je neki agent *Sove* obletaval njegovega kolega. (Prim. intervju G. Repovža s prof. dr. Božom Repetom, [http://www.mladina.si/tehdnik/200704/clanek/slo-intervju-grega\\_repovz/](http://www.mladina.si/tehdnik/200704/clanek/slo-intervju-grega_repovz/) – vpogled 12. septembra 2009.) Dokazov za utemeljenost te svoje javno izrečene trditve nikoli ni predložil. Sodelavec *Sove* in Repetov kolega sta vse do danes ostala brezimna. Glede na težo obtožb in na dejstvo, da podatki o agentih *Slovenske obveščevalno-varnostne agencije* ne sodijo v kategorijo informacij javnega značaja, je to vsekakor presenetljivo. (Vsekakor se
- zastavlja vprašanje, kako se je prof. dr. Repe dokopal do vednosti, da je nekdo sodelavec *Sove*. Značilno si ga še nihče ni zastavil!) Ni pa slučajno, da je nekako tedaj skupina politično eksponiranih članov zgodovinarskega establishmenta tudi oblikovala javno izjavo, ki je po tendenci na las podobna poznejši peticiji 570 (571) novinarjev. Njihov *mali pok* je bil dovolj uspešen preizkus načina poseganja v javne zadeve – zato je v primernem trenutku lahko sledil še *veliki*.
14. Teorija Herwiga Wolframa je bila izdelana ob gotski poznoantični zgodovini; njena aplikacija na zgodnjerednjeveške Slovence, ki so bili opazno drugačni kot Germani (zaradi svojega ekstenzivnega načina gospodarjenja so potrebovali zelo veliko prostora, na katerem so se morali staroselci prilagoditi njim, če so hoteli preživeti; zato so na novem poselitvenem ozemlju večinoma ostali, medtem ko so "tevtonski" osvajalci, ki so si podvrgli province zahodnorimskega imperija, relativno kmalu izginili), ne more privedi do historični stvarnosti ustrežajočega rezultata.
  15. Celo ustoličevanje koroških vojvod ima vzporednice v slovesnih umestitvah na prostem pri drugih slovanski narodih; pri tem gre očitno za dediščino, ki je starejša od Karantanije.
  16. Konstantin Filozof je v starocerkvenoslovenskem slovstvu označen kot prvi vzgojitelj in učitelj slovinskemu jeziku – tj. njegovim govorcem (Slovinom).
  17. Pop Martinac je zapisal, da so Turki po bitki na Krbavskem polju 1493 navalili na "hrvaški jezik", tj. na njegove govorce (Hrvate).
  18. Onstran meje razuma je tudi hudovanje pristašev nove teorije nad Milkom Kosom, ker je uporabljal za prebivalce naših dežel v srednjem veku ime Slovenci. Brez problemov pa se za tiste dni govori o Slovanih, čeprav se ta oznaka v alpsko-jadranskem prostoru pojavi šele v 19. stoletju. Ime Slovenci je samo besedotvorno novejša varianta imena Sloveni (obe najdemo pri Trubarju za označevanje reformatorjevih rojakov), ki je po jezikoslovnih dognanjih edina mogoča oblika samooznačevanja naših prednikov v zgodnjem in delu visokega srednjega veka. Pri edninski obliki za ženski spol (Slovenka) pa sploh ni prišlo do besedotvornih inovacij.
  19. Prim. M. Mikuž, *Oris zgodovine Slovencev v stari Jugoslaviji 1917-1941*, Ljubljana 1965, 535.
  20. Levičarski ekstremisti v samih dogajanjih med drugo svetovno vojno na Slovenskem niso mogli najti niti dovoljšnje opore za svojo anticerkveno politiko po njej. Položaj v različnih škofijah namreč v obdobju 1941-1945 ni bil enak. Katoliški duhovniki na Štajerskem npr. sploh niso mogli biti zapleteni v notranji spopad med Slovenci, saj

jih je nemški okupator v pretežni meri izselil. Kljub temu so komunisti po prevzemu oblasti proti Božjim služabnikom nastopali na območju vseh diecez enako neprijazno. Tudi zato, da bi se takšno ravnanje nekako upravičilo, se levičarsko angažirani interpreti preteklosti danes trudijo z diskurzivnim vzpostavljanjem nekakega katoliškega totalitarizma generalizirati oziroma nivelizirati ne posebej vzpodbudne razmere pred drugo svetovno vojno.

21. Antisemitizem, ki je nepogrešljiv element hitlerizma, je bil – kakor dovolj prepričljivo dokazuje drugi vplivni historiografski revizionist Daniel Jonah Goldhagen – globoko zakoreninjen v nemški kulturni tradiciji skozi več stoletij.
22. Ko je Tamara Griesser Pečar docentski naziv končno dobila, pa na urniku univerze, ki jo je izvolila za visokošolsko učiteljico, nenadoma ni bilo prostora za njena predavanja. Podobnih primerov je, žal, še več.
23. Prim. dokument prof. dr. Jožeta Mencingerja št. 101-07/04-JM-tp z dne 9. septembra 2004, ki se hrani na rektoratu ljubljanske univerze.
24. To se je zgodilo članom znanstvenega sveta *Instituta za narodnostna vprašanja*. Za vedenje historiografskega establishmenta je značilen podatek, da mi je leta 2005 njegov vidni član kratko malo prepovedal prijavljati temo o slovenski zgodovini na razpis *Javne agencije za raziskovalno dejavnost* – ker da jo že on “pokriva” s svojim programom (čeprav nikoli ni imel niti docentske habilitacije za njeno poučevanje na univerzi!).
25. Sam sem bil priča, da se je pripadnik zgodovinarsko-političnega establishmenta leta 2008 razglasil za “opinion makerja” in zato zahteval financiranje svojega programa iz sredstev

*Javne agencije za raziskovalno dejavnost*. Prav tako sem na lastni koži doživel šikanirajoče preverjanje svojega profesorskega statusa s strani ene od državnih ustanov – zgolj zato, ker se je eminentni ljubljanski historik zlagal, da nimam ustrezne habilitacijske kvalifikacije za zasedbo mesta v neki komisiji. Nobenemu drugemu kandidatu ni bilo treba dokazovati, da so v prijavi na razpis navedli točne podatke.

26. To je postalo jasno tudi medijskim ljudem, zato so komentiranje zgodovine v glavnem prepustili ekonomistom, sociologom in najrazličnejšim “pričam” (ki neredko lažejo, kot zmorejo samo očividci). Tu in tam lahko dobijo prostor v javnosti celo že posamezni resni raziskovalci preteklosti, ki so bili včasih pri besedi samo zaradi ustvarjanja bolj demokratičnega videza časopisov in televizije (praviloma pa so lahko nastopali le v prisotnosti pripadnikov historiografskega establishmenta – kot reprezentanti “drugega mnenja”).
27. Vseskozi levičarsko usmerjeni Taylor je bil na višku intelektualnih moči karierno onemogočen z izgovorom, da je v knjigi *The Origins of the Second World War* postavil pod vprašaj “nürnberško tezo” o krivdi za izbruh druge svetovne vojne: po njegovi sodbi so Hitlerju pri zakuhanju planetarnega spopada pomagale tudi druge sile – zlasti tiste, ki so mu dale priložnost za vodenje ekspanzionistične politike. Nacistični vodja naj bi prav tako ne izstopal preveč iz vrste drugih nemških politikov ... Podoben vihar je v Nemčiji izzval Fritz Fischer, ki je zagovarjal tezo o neprekinjeni zvezi nemških elit v času vilhelmskega cesarstva, Weimarske republike in Tretjega rajha (vendar pa ni doživel podobnih šikan kot Taylor).

# Svoboda vesti, demokracija in težave z zgodovino

Obstoj pravic ni toliko odvisen od formalnega sprejema in razglasitve kot od tega, na kakšen način se v resnici uresničujejo. Od tega torej, kako v ustavi formulirane norme razumejo politični in pravni igralci in na kakšen način se v razmerju do njih dejansko ravnaajo. Tranzicijski primer: ustavno zagotovljena pravica do svobodne gospodarske pobude, ki je v svojem bistvu zvezana s specifično kulturo vrednot (Weber) in ki lahko zaživi samo ob delujoči pravni državi, je ob notornem izostanku obeh predpostavk nadomeščena z *via facti* korporativističnim modelom gospodarstva z izrazito predatorskimi potezami. Načelo, ki zahteva vzpostavitev svobodnega trga, se je torej skozi zakonodajalčevo konkretizacijo, interpretacijo sodišč in ravnanje izvršilne oblasti spremenilo v svoje nasprotje - v normativni red, ki duši svobodno konkurenco.

Nekoliko drugačno protislovje je mogoče opaziti, ko gre za ureditev svobode vesti, s katero ustava zagotavlja svobodo izpovedovanja vere in drugih opredelitev.<sup>1</sup> Ne samo v medijskih reprezentacijah, tudi v pravno-političnem imaginariju so te pravice, zlasti svoboda vere, prej kot bistveni elementi demokratične države in človekovega dostojanstva razumljeni kot potencialna grožnja demokraciji.

Vzroke je mogoče iskati tudi v specifičnih konturah slovenske duhovne zgodovine. Te so del našega nezavednega miselnega ozadja, na katerem jih dojemamo na integralen način, »tako kot človek razume svoje telo, intuitivno, zanesljivo, brez navora«, kot v ne-

kem drugem kontekstu ugotavlja Aleš Debeljak.<sup>2</sup> Med ključnimi vzroki za protislovno razumevanje svobode vere je arhaično zavračanje vsake idejno-nazorske diferenciacije ter nihanje iz heterogene razčlenjenosti naroda nazaj na stopnjo homogenega ljudstva, torej »skupnosti posameznikov, med katerimi ni večjih političnih, socialnih in kulturnih razlik«, kot ta dva tipa skupnosti v klasični *Duhovni zgodovini Slovencev* opredeljuje Janko Kos.<sup>3</sup> Vzroki za ekscentrično recepcijo svobode vesti torej presegajo tranzicijo in sodijo med mentalne strukture dolgega trajanja.<sup>4</sup> Omenjeno historično miselno ozadje nujno vstopa, zavestno ali nezavedno, tudi v hermenevtični krog razumevanja svobode vesti. S tem tesno povezani model razmerja med državo in cerkvijo dodatno vpliva na tradicionalno zaostreno konfliktno ozračje v slovenskem prostoru.

## Iskanje ravnovesja

Razumevanje svobode vesti se nujno odraža v razmerju med državo in cerkvijo. Kljub klasični shematični delitvi civilnih ekleziastičnih sistemov na sistem državne cerkve (Anglija, Finska, Grčija), sistem stroge ločitve (Francija z izjemo treh departmajev, Nizozemska, Irsko) in na sistem ločitve, ki priznava množstvo skupnih nalog, katerih izvrševanje zadeva tako cerkev kot državo (Belgija, Poljska, Španija, Italija, Madžarska, Avstrija, baltske države, Portugalska),<sup>5</sup> lahko danes govorimo o dejanskem konvergiranju oz. prepletanju teh tipov. To je razumljivo, saj čisti tipi pretirano poudarjajo samo eno vrednoto - ali pravico do svo-

bode vere in njenega javnega izražanja ali pa zahtevo po enakopravnosti vseh ver in prepričanj ter nevtralnosti države v razmerju do njih, pri tem pa zlasti poudarjajo negativno svobodo vere (pravica ne izpovedovati vere). Sicer je načelo enakopravnosti verskih skupnosti del načela ločitve države in verskih skupnosti. Elementi načela ločitve so v praksi slovenskega ustavnega sodišča predvsem avtonomija verskih skupnosti (na lastnem področju), sekularizacija javnega življenja in nevtralnost države v odnosu do verskih skupnosti.<sup>6</sup> Na podlagi načela ločitve je država zavezana k nevtralnosti, tolerantnosti in nemisijonarskemu delovanju. Država se z verstvi ne sme poistovetiti.<sup>7</sup>

Oba vidika, tako svobodo vesti kot enakopravnost in nevtralnost varujejo moderni katalogi temeljnih pravic in z njimi tudi slovenska ustava, kar pomeni, da ju je namesto predimenzioniranja enega ali drugega potrebno na tak ali drugačen način med seboj uravnovesiti. Primer, do katerega lahko pride tudi v Sloveniji: ali lahko učiteljice v javnih šolah nosijo islamsko naglavno ruto? Ali bi bila s prepovedjo kršena njihova pravica do svobode vesti? Ali je v nasprotnem primeru, če naglavne rute v šoli niso prepovedane, kršena pravica otrok in staršev do *njihove* negativne svobode vesti (pravice ne izpovedovati vere) in ali bi država s tem kršila načelo nevtralnosti?

Preigravanje obeh vidikov, svobode vere in zahteve po nevtralnosti države v nazorskih vprašanjih, določa temeljno strukturo ekleziastičnega civilnega prava. Od točke ravnovesja med obema vidikoma je odvisno, koliko prostora za delovanje daje pravni red verskim skupnostim in koliko jih pri tem omejuje zaradi zahtev načela nevtralnosti in negativne svobode vere.

### **Slovenski model uresničevanja svobode vesti na primeru šolstva**

Vsebinsko lahko različne možne modele razmerja med cerkvijo in državo razliku-

jemo glede na to, koliko prostora je verskim skupnostim danega na voljo za njihovo delovanje na duhovnem, socialnem, kulturnem, izobraževalnem in zdravstvenem področju.<sup>8</sup> Med omenjenimi področji je izobraževalni sistem tisti topos, v katerem se verjetno najnatančneje zrcali narava modela. Vsak šolski sistem namreč nujno pomeni tudi konkretizacijo svobode vesti, svobode izobraževanja in pravice staršev vzgajati svoje otroke, tudi v veri ali neveri. Vsak šolski sistem v tem smislu vedno kaže, ali je položaj verskih skupnosti sproščen, ali pa je ureditev prenapeta in celo netolerantna. Zato ni naključje, da se z vzgojo in izobraževanjem ukvarjajo tudi vodilne ustavne odločbe, ki obravnavajo načelo ločitve in svobodo vesti.

Ustava daje staršem pravico, da v skladu s svojim prepričanjem zagotavljajo svojim otrokom versko in moralno vzgojo,<sup>9</sup> pravico izobraževati svoje otroke<sup>10</sup> in pravico do svobode izobraževanja, ki gre tako otrokom kot staršem.<sup>11</sup> Podobno 1. protokol k Evropski konvenciji o človekovih pravicah določa, da mora država pri izvajanju svojih nalog na področju vzgoje in izobraževanja spoštovati pravico staršev, da zagotovijo vzgojo in izobraževanje v skladu s svojimi verskimi in filozofskimi prepričanji.<sup>12</sup>

Slovenski sistem vzgoje in izobraževanja razločuje med javnimi in zasebnimi šolami. Zasebne šole lahko na podlagi pridobljene koncesije izvajajo javno priznan program, ki ga sprejme pristojni minister, njihova spričevala pa so priznana kot javna listina.<sup>13</sup> Znotraj javnih šol je konfesionalni pouk načeloma prepovedan. V zasebnih šolah in vrtcih je konfesionalna dejavnost dovoljena, vendar samo, kadar se izvaja zunaj programa, ki se opravlja kot javna služba. Izvajanje konfesionalne dejavnosti v zasebnih šolah mora biti organizirano tako, da tistim, ki se ne želijo udeležiti te dejavnosti, omogoča nemoten prihod in odhod.<sup>14</sup> Javno priznani

programi zasebnih šol se iz javnih sredstev financirajo v obsegu 85 odstotkov sredstev, ki jih država oziroma lokalna skupnost zagotavlja za plače in materialne stroške na učenca v javni šoli.<sup>15</sup>

V vodilni odločbi št. U-I-68/98 sodišče opozarja, da ima država obveznost,<sup>16</sup> da ustvari potreben pravni okvir za ustanovitev in delovanje zasebnih šol in da prizna javno veljavnost izobrazbe, pridobljene v zasebnih šolah. Odločitev države, da ne dovoli zasebnih šol (temveč samo javne), v praksi zaradi izredno rigidnostne težnje javnih šol ni več v sorazmerju s pojmovanjem demokratične družbe, poudarja sodišče. Toda hkrati je sodišče potrdilo omenjeno zakonsko rešitev, da se zasebne šole z javnim programom financirajo zgolj v obsegu 85 odstotkov sredstev, ki jih država oziroma lokalna skupnost zagotavlja za plače in materialne stroške na učenca v javni šoli. Po mnenju sodišča je zakonodajalčeva odločitev, da država financira v celoti le javne šole, *v polju njegove presoje* in zato ni v nasprotju z ustavo, ne glede na omenjeno ustavno določbo, da je osnovnošolsko izobraževanje obvezno in se financira iz javnih sredstev.

Ob tem je zanimivo, da sodišče samo stoji na stališču, da mora država zagotoviti tudi *dejanski* obstoj zasebnega šolstva. Sodišče pravi, da mora država zagotoviti (so)financiranje, saj ustava zahteva, da mora biti zagotovljena možnost za učinkovito in dejansko izvrševanje človekovih pravic. Če naj bo ustavno zagotovljena pluraliteta nosilcev izobraževanja dejansko uresničena, je država dolžna ustvariti tudi finančne možnosti za to. Njen prispevek je po mnenju sodišča sicer odvisen od tega, koliko zmore, vendar pa mora biti podpora taka, da omogoči *dejanski* obstoj zasebnega šolstva.<sup>17</sup>

To stališče je protislovno, saj prikazana zakonska ureditev onemogoča dejanski pluralizem na področju šole. V šolskem letu

2005/2006 je bilo v slovenske zasebne osnovne in srednje šole vključenih 0,8 odstotka učencev in dijakov (v osnovne 0,12 %, v srednje pa 2,02 %), torej slab odstotek predmetne populacije.<sup>18</sup> Toda slab odstotek še ni pluralnost. Število zasebnih šol je dejansko zamejerno, pri čemer morajo praviloma omejevati vpis.

V zvezi z zagotavljanjem pravice ne izpovedovati vere (negativni vidik svobode veroizpovedi) sodišče meni, da je legitimno, da je načelo ločitve države in verskih skupnosti in s tem tudi nevtralnosti države v javnih vrtcih in šolah izpeljano najbolj dosledno ter strogo. Načelna prepoved konfesionalne dejavnosti po mnenju sodišča ne pomeni nedopustnega nesorazmerja med pozitivnim vidikom svobode vere in pravico staršev, da vzgajajo svoje otroke v skladu z lastnim verskim prepričanjem na eni strani in negativnim vidikom svobode vere na drugi. Sodišče to argumentira s tem, da so javni vrtci in šole po svoji naravi javne (državne) institucije, financira pa jih država. Iz tega izpelje sklep, da so javni vrtci in šole kot taki v bistvu *simboli*, ki državo predstavljajo navzven in jo delajo spoznavno posamezniku. Po mnenju sodišča javni vrtec oziroma javna šola ni manifestacija države samo pri izvajanju dejavnosti izobraževanja in vzgoje (javne službe), temveč tudi kot javni prostor.<sup>19</sup>

Ta argumentacija ni prepričljiva. Ni jasno, zakaj naj bi javna šola predstavljala državo na način, da bi učenci konfesionalni pouk zamenjevali za misijonarsko delovanje države, zlasti ker je eden od izrazov načela demokratične države tudi zadostna avtonomija javne šole v razmerju do države na področju poučevanja (tudi odločanje o kurikularnih zadevah, zaposlovanje, organizacija dela ter upravljanje s premoženjem in financami).<sup>20</sup>

Ustava zavezuje državo, da ustvarja možnosti, da si državljani lahko pridobijo ustrezno izobrazbo.<sup>21</sup> Na splošno lahko rečemo, da

mora vsak šolski sistem spoštovati takšno ali drugačno svetovnonazorsko prepričanje staršev. V nasprotju z našo ureditvijo večina držav pristopnic k Evropski konvenciji o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (EKČP) to dosega na ta način, da se konfesionalni pouk sme izvajati v javnih šolah, pri tem pa je dana možnost, da otroci tega pouka zaradi verskih ali filozofskih prepričanj staršev ne obiskujejo.<sup>22</sup> Tako prakso potrjuje tudi judikatura Evropskega sodišča za človekove pravice.<sup>23</sup>

Težava slovenske ureditve vzgoje in izobraževanja torej ni apriori v tem, da je prepovedan konfesionalni pouk v javnih šolah, temveč, da ureditev kot celota, s svojo rigidno težnjo po izrinjanju zasebnega šolstva, ne omogoča dejanske izbire. V tem smislu se postavlja vprašanje, ali taka ureditev s svojo etastično tendenco nesorazmerno omejuje svobodo izobraževanja in pravico staršev, da vzgajajo svoje otroke.

Nekdanji predsednik ustavnega sodišča Lovro Šturm prepričljivo ocenjuje, da je ustavno sodišče s svojim razumevanjem svobode vere in načela ločitve Slovenijo umestilo na skrajni rob držav, ki jih doktrina označuje kot države z neprijaznim oz. do verskih skupnosti nestrpnim modelom ločitve.<sup>24</sup>

### **Reminiscence na slovensko duhovno zgodovino**

Swoboda vesti ima v ustavi privilegirani položaj.<sup>25</sup> Tak položaj je razumljiv, saj je, kot poudarja John Rawls, prav načelo tolerance, na katero je oprta svoboda vesti, na samem zgodovinskem izvoru moderne demokratične države: po fragmentaciji srednjeveškega krščanstva in nastanku večjega števila rivalskih cerkva je nastalo vprašanje, kako doseči sožitje različnih ver v eni politični skupnosti.<sup>26</sup> Tudi zato je eno osrednjih vprašanj Rawlsove teorije liberalizma, kako je možno sožitje v politični skupnosti, katere člani pripadajo različnim celostnim doktri-

nam. V nasprotju s tem idealom se zgoraj skicirani slovenski model razmerja med cerkvijo in državo s svojimi omejujočimi potezami kaže kot v svojem bistvu nezaupljiv in celo netoleranten do verskih skupnosti in do vernikov, ki jim pripadajo.

Tako ureditev je mogoče razložiti s slovenskim kontekstom in zgodovino. Gerhard Robbers ugotavlja, da je malo pravnih področij, na katere imajo zgodovinska izkušnja, čustvene vezi in nazorska prepričanja tako neposreden vpliv, kot to velja za civilno ekleziastično pravo.<sup>27</sup> V tem smislu je slovenski model odnosov med državo in verskimi skupnostmi neposredno nedvomno najbolj obremenjen s polpreteklo zgodovino, v kateri je bila zlasti Katoliška cerkev razredni sovražnik režima in je zanjo veljal celo paralelni tajni pravni red. Toda verjetno lahko najgloblje silnice in vplive iščemo v še oddaljenejši slovenski duhovni zgodovini, od koder izhaja konflikt med katolištvom in svobodomiselstvom.

Janko Kos ta konflikt opredeljuje kot »bistveno območje oblikovanja Slovencev v duhovno skupnost«. Nasploh Kos temeljno dilemo slovenske duhovne zgodovine locira v vprašanju, kakšno naj bo katolištvo in kakšno je lahko svobodomiselstvo ter kakšen naj bo njun odnos.<sup>28</sup> To vprašanje se je poglobljalo v spor med liberalizmom in klerikalizmom in se konec 19. stoletja preselilo na politično in ideološko raven z nastopom kulturnega boja med Katoliško cerkvijo in sekularnimi, laičnimi in liberalnimi pogledi za prevlado v javnem prostoru. Sicer je bil kulturni boj nasploh značilen za dežele z močno katoliško tradicijo, vendar je za njegovo slovensko inačico posebej značilna izjemna trdoživost in surovost, ki se je zavlekla še v 21. stoletje.<sup>29</sup>

Začetna idejno-nazorska diferenciacija, v kateri bi se lahko slovenstvo v srečnejših okoliščinah razvilo v moderno evropsko na-

cijo, se je hitro sprevrgla v medsebojno izključevanje. Naslednji pogled na nazorski pluralizem npr. prihaja s katoliške strani: »Nemogoče, da bi združeno ljubili narod in mu služili tisti, katerih nazori o Bogu, o človeku, katerih verska načela si nasprotujejo ali celo izključujejo. Nemogoče, da bi verni katoličani z liberalci sveto služili sveti domovini«. <sup>30</sup> A to je bila že zgodba o lisici in kislem grozdju. Liberalci si sloge v svetem služanju sveti domovini niti niso preveč želeli. Takole spoštljivo je v beograjskem Začasnem narodnem predstavništvu slovenski liberalni poslanec Dinko Puc predstavil svoje razumevanje vloge Cerkve: »[SLS] izrablja vero v agitacijske svrhe; cerkev ji je agitacijski lokal, cerkvene propevdi agitacijski govori.« <sup>31</sup> Kasneje, že pred 2. sv. vojno, se je politični boj klerikalizma in liberalizma spremenil v boj med katolištvom in agresivnim komunizmom ter potem v državljansko vojno. Vojna in komunistična revolucija je pripeljala do *slovenske katastrofe*, torej do izbrisa in uničenja tistega, kar je dotlej veljalo za duhovno strukturo slovenstva. <sup>32</sup> V tem uničenju se je Cerkev znašla med tistimi, s katerimi so obračunale povojne oblasti. Pri tem so bila uporabljena vsa sredstva, od zaplemb do nacionalizacij premoženja, od montiranih sodnih procesov zoper duhovnike do likvidacij.

Kljub deklariranemu načelu ločitve cerkve in države so bile verske skupnosti med leti 1945-1990 pod strogim državnim nadzorom. Položaj cerkva ni bil opredeljen v celoti s splošno razglašeni in objavljeni pravni pravili, pač pa so njihov pravni položaj, zlasti položaj Katoliške cerkve, opredeljevala tudi strogo zaupna pravna pravila, ki so skupaj z drugimi tajnimi predpisi tvorila paralelni tajni pravni red. <sup>33</sup> Lovro Šturm ugotavlja, da tajne predpise preveča gledanje na Katoliško cerkev kot na permanentnega notranjega sovražnika. <sup>34</sup> Ob tem so javno razglašeni pred-

pisni prinašali kup omejitev, s katerimi je država ovirala delovanje cerkva in verskih skupnosti. Tako ustava iz leta 1974 opredeljuje izpovedovanje vere kot zasebno stvar, verskim skupnostim pa je bilo prepovedano opravljati dejavnosti splošnega in posebnega družbenega pomena ali ustanavljati asociacije za opravljanje takšnih dejavnosti. Verske skupnosti so smele ustanavljati samo verske šole za vzgojo duhovnikov. <sup>35</sup> Seveda celotno socialistično civilno ekleziastično pravo poleg razrednega boja prežema težnja k homogenizaciji in poskus zatrtja vsakršnega nazorskega pluralizma.

### Hermenevtični horizont

Opisano historično miselno ozadje nujno vstopa v hermenevtični krog razumevanja svobode vere in načela ločitve cerkve in države. Adjudikacija namreč nikoli ni samo enostavna subsumpcija dejstev pod pravno normo oz. v primeru ustavne presoje subsumpcija zakonskih ali podzakonskih določb pod ustavne norme, temveč gre vedno tudi za *vrednostno* presojanje. Odtod različno razumevanje osrednjih abstraktnih vrednot, ki se skrivajo v tekstu ustave. Liberalnejši interpreti bodo npr. širili pravico do svobode vesti, drugi bodo to svobodo omejevali sklicevaje se na večjo težo drugih ustavnih načel. <sup>36</sup> Sodnik pri iskanju pravne norme v besedilu ne najde preprosto njenega »vnaprej danega pomena«, temveč gramatični pomen norme uzira vedno s svoje posebne perspektive, uzira ga v svojem interpretativnem horizontu. Ta horizont sestavljajo številni elementi, kot so kulturno ozadje, versko prepričanje in politična morala. Ta prepričanja ne smejo prebiti razlage, ki izhaja iz korektno izpeljane interpretacije, vendar pa vsekakor pomembno sodoločajo izid razlage. <sup>37</sup>

V *Resnici in metodi* je Hans-Georg Gadamer pokazal, da posameznikov horizont hkrati omogoča in omejuje interpretacijo oz. razu-



mevanje teksta. Na ozadju zgodovine, tradicije in socializacije rasejo pričakovanja, interesi in predsodki. Ti nas odpirajo k besedilu, nam dajejo začetno usmeritev in pogled ter na ta način omogočijo uvid v pomen besedila - brez teh predsodkov in pričakovanj bi bilo besedilo prazno, brez pomena. Toda obenem ista pričakovanja omejujejo možnosti razumevanja besedila. Gledati je mogoče znotraj interpretacijskega horizonta, čez rob tega horizonta pa ni mogoče videti. Naše možnosti razumevanja teksta so nujno omejene.<sup>38</sup>

Današnja normativizacija svobode vesti in položaj verskih skupnosti, v nekaterih elementih, s svojimi številnimi omejitvami in komaj prikritim strahom pred verskimi skupnostmi deluje kot reminiscenca opisanih poglavij slovenske duhovne zgodovine, ko je bil cilj obeh strani, ki sta se spopadli v kulturnem boju, nadvlada kulturnega in političnega prostora. Konkretizacija svobode vesti ne izhaja vedno iz dejstva pluralizma nazorov in doktrin in iz njihove enakopravnosti, tudi ne iz prepričljivega testa sorazmernosti, iz katerega bi izhajala zahteva po omejitvah svobode vesti. Številne elemente ureditve svobode vesti in konkretizacije načela ločitve je mogoče razumeti tudi kot poskus izrivanja in izločitve verskih skupnosti in vere iz javne sfere.

Tudi ko gre za svobodo vesti torej lahko opazamo, da slovenski prevzem moderne evropskega pravnoekonomskega reda ni dal pričakovanih rezultatov, pač pa kaže očitne znake t. i. *presaditvenega učinka*,<sup>39</sup> torej razliko med vnaprej danimi pravno-kulturnimi pogoji in cilji novosprejetega reda. Model razmerja med cerkvijo in državo je simptom tega stanja.

### **Kdaj preboj v novo paradigmo?**

Za slovensko duhovno zgodovino značilna težnja regresije od že dosežene nazorske diferenciacije h kolektivizmu ljudstva se je s po-

vojnimi nasilnim poenotenjem nazorske strukture še dodatno zasedrala v slovenski miselni horizont. Janko Kos ugotavlja, da se po letu 1990 sicer znova uveljavlja razčlenjenost v socialni strukturi, v duhovnem prostoru pa nasprotnost svobodomiselstva in katoliškega krščanstva, oz. miselnih tokov, ki iz njiju izhajajo ali so jima sorodni, kar je temeljna diferenciacija, ki omogoča Slovencem, da obstajajo kot narod.<sup>40</sup> Toda obenem se je ponovno vzpostavilo razdiralno konfliktno razmerje med obema poloma slovenske duhovne strukture.

Kaže, da v dosedanjem razvoju preboj v moderno evropsko nacijo ni uspel. Ostra konfrontacija na vseh ravneh javnega življenja, ki se v svojih najslabših, a ne tako redkih emanacijah prenaša tudi na področje zasebnosti, od diskretnega izključevanja do grobega primitivizma, kaže, da Slovenci kulture in javnega življenja še vedno ne razumemo v modernem smislu kot pluralne strukture, pač pa pred drugim vedno znova občutimo neko temeljno nelagodje.

Gotovo pravna ureditev sama ne more doseči nujne modernizacije obeh strani v dolgem in izčrpavajočem sporu, vendar pa je res, da lahko ta spor dodatno zastruje, ali pa nasprotno odigra pomembno vlogo pri njegovem preseganju. Žal so vera in zlasti verske skupnosti v imenu načela ločitve in negativne svobode vere pogosto razumljene kot potencialna grožnja ali državi ali demokraciji. Za kaj takega v ustavi ni podlage. Načela ločitve ni mogoče razumeti kot sredstva za odmerjanje prostora religiji in za nadzor religije, temveč kot razlagalno načelo, katerega cilj je najti ustrezno ravnovesje med uresničevanjem svobode vesti in enakopravnostjo vseh nazorov. Charles Taylor je v nedavni debati z Jürgenom Habermasom v tem smislu dejal, da pojem sekularizma pravzaprav nima posebne zveze z religijo kot tako, pač pa gre prej za vprašanje maksimiranja svobode vesti

(torej vere in tudi vseh drugih opredelitev), enakopravnosti in odprte javne razprave pri iskanju točke ravnovesja med temi vrednotami.<sup>41</sup> Zanimivo je, da slovenska ustava že izhaja iz Taylorjevih izhodišč. Vendar pa je do sproščenega odnosa do vere in verskih skupnosti vsaj toliko, kolikor je do kvalitativnega premika slovenskega interpretativnega horizonta.

1. Kjer je to mogoče uporabljam termina svoboda vesti in svoboda vere kot sinonima. Svoboda vesti je sicer pomensko širši pojem saj poleg svobode izpovedovanja vere vključuje tudi svobodo drugih opredelitev v zasebnem in javnem življenju. Nihče se ni dolžan opredeliti glede svojega verskega ali drugega prepričanja. Starši imajo pravico, da v skladu s svojim prepričanjem zagotavljajo svojim otrokom versko in moralno vzgojo (41. čl. ustave).
2. Aleš Debeljak, *The Hidden Handshake* (New York: Rowman&Littlefield, 2004), str. 33.
3. Janko Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev* (Ljubljana: Slovenska matica, 1996), str. 15.
4. Izraz jemljem od Igorja Grdine, »Kulturni boj«, v: B. Senegačnik (ur.): *Kulturni boj na Slovenskem včeraj, danes, jutri* (Ljubljana: Družina), str. 47.
5. Gerhard Robbers, "State and Church in the European Union", v: G. Robbers (ur.): *State and Church in the European Union* (Baden-Baden: Nomos, 2005), 577-589, str. 578 in nasl.
6. Odločba Ustavega sodišča RS št. U-I-92/01 z dne 28. 2. 2002.
7. Mnenje Ustavega sodišča RS Rm-1/02-21 z dne 19. 11. 2003.
8. Gerhard Robbers, "State and Church in the European Union", str. 579.
9. 41 čl. ustave.
10. 54 čl. ustave.
11. 7. čl. ustave.
12. 2. člen 1. Protokola k EKČP. Ustava zavezuje državo spoštovati verska prepričanja tudi na področju šole (tako ustavno sodišče v zadevi št. U-I-68/98).
13. 10. čl. Zakona o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja (ZOFVI),
14. 72. čl. ZOFVI. Konfesionalna dejavnost je dovoljena v vrtcih in šolah s koncesijo, če časovno ne prekinja in prostorsko ne ovira programa, ki se izvaja kot javna služba. Izjemoma lahko minister na predlog ravnatelja javnega vrtca ali javne šole izven pouka ali izven časa delovanja javnega vrtca ali šole dovoli konfesionalni pouk

religije, če v lokalni skupnosti ni drugih primernih prostorov.

15. Izjema so zasebne šole z javno priznanimi programi, ki so obstajale še pred letom 1996 - ti se financirajo v celoti iz proračuna.
16. Na podlagi 57. člena ustave.
17. U-I- 68/98 z dne 22.11.2001.
18. Za primerjavo: po podatkih raziskave referenčne mreže EURYDICE iz leta 2005, na območju EU-25 obiskuje kar 20,1% otrok neko obliko zasebne šole (zasebno s koncesijo ali povsem zasebno). To kaže, da sodi Slovenija, kar se tiče dejanskega obstoja šol, katerih ustanovitelj ni država ali lokalne skupnosti, na sam rep EU, skupaj z Bolgarijo, Romunijo, Litvo, Latvijo in Irsko. V teh državah se manj kot 2% šolske populacije (učenci in dijaki) šola v takšni ali drugačni obliki zasebnih šol.
19. U-I- 68/98, tč. 18 in nasl.
20. Prim. *Šolska avtonomija v Evropi : politike in ukrepi* (Ljubljana : Ministrstvo za šolstvo in šport, 2008), str. 6. Šolska avtonomija je predpogoj svobode poučevanja. Šolska avtonomija je tudi mehanizem, ki zagotavlja tudi uresničevanje ciljev izobraževanja: večja svoboda šol in učiteljev pomeni tudi večjo kakovost izobraževanja. (prim. *Šolska avtonomija*, str. 46). Skladno z načelom šolske avtonomije je tako Slovenija v letu 2006/07 poskusno vpeljala fleksibilni predmetnik; šolam je prepustila, da se same odločajo, kako bodo razporedile določen čas pri nekaterih predmetih in organizirale medpredmetne dejavnosti, projekte in podobno (*Šolska avtonomija*, str. 6).
21. O tem glej Simon Umek, "Svoboda izobraževanja in vprašanje zasebnega šolstva", v: *Tretji dan*, 1/2 2010, 126-136.
22. Lovro Šturm et al, *Sveto in svetno* (Ljubljana: Družina), str. 85. Sicer je primerjalnopravno ureditev, ki jo je z odločbo U-I-68/98 potrdilo ustavno sodišče nenavadna in znotraj EU praktično unikatna. V večini držav EU je konfesionalni pouk del kurikuluma javnih šol. Tudi v maloštevilnih državah, kjer v javnih šolah ni konfesionalnega pouka, kot sta Francija (v francoskih javnih osnovnih šolah ni konfesionalnega verouk, v srednjih pa je) in Velika Britanija, je ureditev taka, da je spoštovana pravica staršev, da svojim otrokom zagotovijo versko vzgojo, tako organizacijsko, kot tudi kurikularno. Ključno je, da imata obe bistveno višji delež zasebnega šolstva. V Francoskih osnovnih šolah je en dan v tednu (običajno sreda) prost dan, da lahko učenci izrabijo za obiskovanje konfesionalnega verouka. V Veliki Britaniji ima verski pouk v šolah poseben status. Je nekonfesionalen, vendar pa imajo pri sestavi kurikuluma ključno besedo

- verske skupnosti, ki na območju šole predstavljajo glavne verske tradicije (prim. Gerhard Robbers, *State and Church in the European Union*).
23. Prim. npr. novejši zadevi *Folgero v. Norway* in *Leirvag v. Norway*. Tudi Evropska šola, sistem šol, ki omogoča šolanje otrokom zaposlenih v institucijah in agencijah Evropske unije, omogoča svojim učencem oz. dijakom možnost izbire med konfesionalnim veroukom ali nekonfesionalnim predmetom o etiki. Šole imajo status pravnih oseb javnega prava, upravljajo pa jih vlade držav članic. Kot zanimivost: v šolskem letu 2009/2010 predseduje organom Evropskih šol, torej javnih šol, v katerih poteka konfesionalni pouk, Slovenija.
  24. Lovro Šturm, "7. člen", v: L. Šturm (ur.), *Komentar Ustave RS* (Ljubljana:FDPS, 2002), 122.139, str. 139.
  25. To se kaže npr. v tem, da sodi svoboda vesti med razmeroma maloštevilne, taksativno našete temeljne pravice in svoboščine, ki jih v nobenem primeru ni dopustno začasno razveljaviti ali omejiti, niti v vojnem in izrednem stanju (16. člen ustave).
  26. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge: Harvard, 2003), str. 7. Drug izvor liberalizma je po Rawlsu pojav ustave, ki vladarja pravno omejuje. O tem glej tudi E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006), str. 100 in nasl.
  27. Gerhard Robbers, "State and Church in the European Union", str. 577.
  28. Janko Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, str. 85.
  29. Janko Prunk, »Kulturni boj v slovenskem političnem življenju«, v: B. Senegačnik (ur): *Kulturni boj na Slovenskem včeraj, danes, jutri* (Ljubljana: Družina), 19-45, str. 19.
  30. Teza je Mahničeva. Navajam po Janko Prunk, »Kulturni boj v slovenskem političnem življenju«, str. 25.
  31. Andrej Rahten, *Slovenska ljudska stranka v beograjski skupščini* (Ljubljana: ZRC SAZU, 2003), str. 53.
  32. Janko Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, str. 180.
  33. Lovro Šturm, "State and Church in Slovenia", v: G. Robbers (ur.): *State and Church in the European Union* (Baden-Baden: Nomos, 2005), 469-490, str. 470. Fenomen tajne zakonodaje je obsegal npr. razne policijske predpise in priročnike: Obvezno navodilo o sodelovanju javne in državne varnosti v SRS, 19. 7. 1967; Priročnik - nekaj problemov državno varnostnega značaja in naloge v zvezi z njihovim razreševanjem, maj 1970; Pravila Postaje milice, RSNZ, Ljubljana, maj 1982 4. Priročnik za delo milice na področju varstva ustavne ureditve, RSNZ, Ljubljana, junij 1985 (glej o tem odločbo U-I-121/97).
  34. Lovro Šturm v pritrdilnem ločenem mnenju k odločbi U-I-121/97 z dne 23. 5. 1997.
  35. Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti (ZPPVS), čl. 10 in 21.
  36. Prim. Ronald Dworkin, *Freedom's Law* (OUP, 2005), str. 2.
  37. Stephen M. Feldman, "Do Supreme Court Nominees Lie? The Politics of Adjudication", v: *Southern California Interdisciplinary Law Journal*, vol. 18, 2008. Dostopno na SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1522217>, str. 20.
  38. Hans-Georg Gadamer, *Resnica in metoda* (Ljubljana: LUD Literatura, 2001). Glej npr. str. 251 in nasl.
  39. O tem Daniel Berkowitz et al., "The Transplant Effect," v: *American Journal of Comparative Law*, 51(1), 163-204, 2003. Svoboda vesti seveda ni osamljen primer - *transplant effect* se kaže v slabem delovanju demokratičnih institucij, v nizki kulturni ravni javnega in sploh političnega življenja.
  40. Janko Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, str. 216 in nasl.
  41. Debata je potekala 22. oktobra 2009 na New York University. Posnetek dostopen na: Charles Gelman, 2009, audio: The power of religion in the public sphere. The Immanent Frame. <http://blogs.ssrn.org/tif/2009/11/02/rethinking-secularism-audio/> (sneto 7. aprila 2010).

# Preživetje Slovenije

Česa odgovoren slovenski človek danes ne bi smel prezreti, če bi se zavedal, da njegova odgovornost ne velja kakršnikoli Sloveniji, ampak tej, ki dejansko obstaja, razumljena v širši zgodovini? Ni daleč misel, da bi jo bilo treba videti v tisti podobi, ki so ji jo dale evropske silnice – v podobi, ki jo je dobila zato, ker je geografsko in duhovno v Evropi in ne morada v Aziji ali Afriki; drugič pa v podobi, v katero jo je v okviru teh silnic oblikoval genij njenih ljudi, njihovo razumevanje vsakokratnega zgodovinskega časa, predvsem pa razumevanje samih sebe. Za to dvojno podobo bi si moral prizadevati človek, ki bi čutil, da mora narodu ne samo pripadati, ampak po močeh, s katerimi razpolaga, tudi vplivati na njegovo vsakršno usodo – človek, ki bi imel to v sebi, da bi ga skrbelo.

## 1 Razsvetljenska Evropa

Najprej Evropa. Če postavimo Evropo v njen svojski okvir, kar lahko storimo le tako, da ji priznamo status civilizacije, potem bomo, če upoštevamo genezo te civilizacije in vlogo njenih vrednostnih kriterijev, lahko rekli, da smo se v sedanosti znašli v neki točki, za katero bi lahko upravičeno rekli, da je prelomna. Končal se je deloma, deloma pa je v zaključni fazi, neki proces – ne kulturnih, ampak civilizacijskih razsežnosti – ki je hotel antično-krščansko Evropo postaviti na aksiome, ki bi ji dali novo identiteto. Klasično-krščanska sinteza, na kateri je stala Evropa od svojih začetkov, ki segajo v tako imenovani “osni čas”, v dobo med leti 800 in 500 pred Kr., pa do časa, ki se je z različnimi prameni in različno hitrostjo začel stekati v renesanso, ta Evropa se je soočila s si-

lami, ki so jo bolj ali manj zavedno hotele spremeniti v celoti. Temeljni aksiom moderne časa, ali kar moderne, je bil *razum*. Civilizacija, ki je temeljila na dvožariščnem konceptu *vere in razuma*, je zagledala v zgolj razumu možnost novega, boljšega in višjega obstajanja. Začela se je uresničevati duhovna ambicija, ki je videla svoj cilj v postavitvi enožariščne civilizacije. Njena ideologija je nosila ime *Aufklärung* ali *razsvetljenje*, če besedo povzamemo s slovensko, pojmovno nekoliko šibkejšo oznako.

Kaj je razsvetljenje? Obrnimo se h Kantovi razpravi iz druge polovice 18. stoletja, ki ima v naslovu prav to vprašanje: Was ist Aufklärung? Tam daje Kant tole koncizno definicijo: Aufklärung je človekov izhod iz nedoletnosti, v kateri se je znašel po svoji lastni krivdi. Nedoletnost je človekova nesposobnost, uporabljati svoj razum brez vodstva koga drugega. Po človeku samem pa je ta nedoletnost zakrivljena zato, ker njen vzrok ni pomanjkanje razuma, ampak pomanjkanje poguma in odločenosti. Sapere aude! Drzni se vedeti! To je Kantov boljni klic, Horacov prevod grškega Tólmá eidénaí: Zberi pogum in prizadevaj si vedeti. Program razsvetljenstva in s tem cele moderne je postal “Selbstbefreiung durch das Wissen! Človekova osvoboditev s pomočjo védenja!” Ta semantična kolekcija: vedeti, misliti, razumeti je začela tako svojo kariero, se radikalizirala v emancipacijo (ohne Leitung eines anderen – brez vodstva drugega) in v našem času dosegla triumf z izgonom krščanstva (ki pa predvideva vodstvo drugega) iz evropske Konstitucije. A o tem pozneje. Prej še nekaj besed o tem, kakšen pohod je novi razum na-

redil skozi revolucionarno Francijo 18. stoletja. To moramo narediti zato, ker se je tu beseda misliti spremenila v mobilizacijsko jedro nekih sil, ki so ji dale pomen, ki ga prej nikoli ni imela. Ni bila več ime za neko človekovo zmožnost, ampak sredstvo in prostor – arena, bolje rečeno – v kateri je človek izvedel svoj upor proti Bogu in vsemu, kar ta beseda pomeni.

### 2 Evropa – rojstni kraj jakobinizma in boljševizma

To moramo storiti tudi zato, ker je ta novi, v prometejstvu uresničeni človek preko vseruske leninske boljševiške partije našel tudi v Sloveniji toliko odmeva, da je med drugo svetovno vojno tudi pri nas lahko uresničil svoj vstajniški projekt. Kako se mu je to posrečilo? Potem ko na to vprašanje ne najdemo zadovoljivega odgovora, naše vprašanje ne more drugega, kot da se intenzivira v drugo vprašanje: kaj je to boljševizem? Ko namreč zasledujemo njegovo strategijo in zato, kljub vsemu, o njem polagoma vemo več, nas vedno pogosteje in vztrajneje obiskuje misel, da v analih civilizacije ne najdemo ničesar analognega. Čeprav smo navajeni na francosko modrost, da je zgodovina, kljub nenehnemu spreminjanju, nazadnje le “la même chose”! Tu pa se ne moremo ubraniti vtisa, da je boljševizem, z vsem, kar je bil – nekakšen zgodovinski hápaks legómenon, to, kar se je kot ideja pojavilo samo enkrat. Ta edinstveni izbruh genija iz globin spodnjega sveta je bil *boljševizem*.

Hannah Arendt je v začetku šestdesetih let preteklega stoletja prišla v Jeruzalem, da bi za ameriško časopisje poročala s procesa proti Adolfu Eichmannu, ki so ga izraelski agenti aretirali v Argentini in ga doma izročili sodišču. Svoja opazovanja je pozneje opisala v knjigi *Eichmann v Jeruzalemu*. Proces je trajal več kot pol leta in Arendtova je vsak sodni dan presedela v razpravni dvorani, kjer je

Eichmann v stekleni kletki odgovarjal na vprašanja sodnikov. In kar je pisateljica, vrhunska strokovnjakinja za izvore totalitarizma, sedaj pa poročevalka z nekega sodnega procesa, tu doživljala, je bilo spoznanje, na katero dolgo ni mogla pristati, končno pa se mu je le morala vdati: Adolf Eichmann, ki je organiziral transport 450.000 madžarskih Judov v nemška koncentracijska taborišča, kjer so jih potem uničevali – zločin, ki njegove razsežnosti presega vse človeške izkušnje – je dajal vtis, da misli, da je delal prav. Tako brez vsake moralne resonance je bila njegova notranjost. Poročevalka je nazadnje morala priznati, da mu mora verjeti. V tem stanju se ji je zdelo, da mora svoji knjigi dati podnaslov *Poročilo o banalnosti zla*. Groza, ki je izhajala od Eichmanna, je bila ta, da tam ne sedi človek, ampak stroj, imenovan pruski uradnik.

Ljudje, ki so se zapisali boljševizmu in potem uprizarjali dejanja duhovnega in fizičnega zla, ki so prebijala vse meje doseženega, pa niso učinkovali kot stroji. Videlo se jim je in niso skrivali, da jih poganja duh nekih temnih besedil, da so agenti neke ideje, da so ji zapisani. A vseeno. Bormanov sin, smo slišali, je spričo očetovih dejanj mislil, da mora nekaj storiti in je postal jezuit. Toda ali ste že kdaj slišali, da bi kak boljševiški adept poiskal način in pokazal, da mu je žal in da bi se rad rešil; ali ste že slišali za koga, da bi zabredel med ljudi in govoril: Ljudje božji, oprostite, če morete! Za uprizoritev tisočernih posamičnih umorov in deset in deset množičnih umorov je bilo potrebnih veliko ljudi, toda ali ste že slišali za koga reči, da mu je žal – žal tako, kakor po takih dejanjih človeku mora biti žal?

Boljševizem je ključna tema slovenske zgodovinske zavesti. Ključna je zato, ker ne samo slovenski slehernik, ampak tudi elita tega naroda nima apercipijskega aparata za sprejemanje fenomenov, kot je boljševizem. Ljud-

je sedanjega časa, ki so veliko hodili v šolo, in tisti, ki so v šolo hodili malo ali nič, v grškem gledališču – ali pa v elizabetinskem, če hočete – ne bi imeli česa iskati. Tragični kontrapunkti, ki jih igrajo orkestri zgodovine tega naroda, za sodobnega Slovence niso vznemirljiva muzika. Toda če v boljševizmu ne bomo zagledali velikega problema, ne bomo vedeli, kdo smo – ne tisti, ki smo se mu uprli in ne tisti, ki so se mu vdali ali z njim kolaborirali. Zgolj z registriranjem do njega – do njegove notranjosti – ne bomo prišli.

### 3 Neznani izvori jakobinizma in boljševizma

Stopimo še enkrat v francosko 18. stoletje – v jakobinsko Francijo. Celo stoletje so po deželi vznikala “društva za mišljenje”. Vse, kar je hotelo kaj biti, se je udeleževalo njihovih predstav. Razviti svojo osebo v parametrih prostorov, ki jih je ustvarjala drzna, svobodna in avtonomna misel, je bilo razumljeno kot človeški privilegij. “Misлити” je postala magična beseda. Ker je bila svoboda, ki jo je mišljenje obljubljalo in ustvarjalo, absolutna, so začele izginjati vse podedovane vnaprejšnje norme. Človek je začel dobivati nov status, ki je bil najprej podoben, potem pa enakovreden statusu, ki ga je nekoč imel Bog. Tisti, ki so bili take čudi, da so pri srečanju z novim veselim oznanilom mogli izjavljati *To sem jaz*, so začeli o sebi misliti kot o bogovih. A ker so bili, razumljivo, bogovi samo v izhodišču, v razumevanju samega sebe, ne pa v moči nad svetom – si niso mogli zagotoviti na božanski način njegove ubogljivosti – so se nujno, ker so hoteli ostati bogovi, spremenili v manipulatorje. In ker so bili svobodni absolutno – ker so bili bogovi – njihove manipulacije niso omejevali nobeni kriteriji – bila je brezmejna po obsegu in po domiselnosti. Manipulacija je postala življenje njihovega življenja – slava in beda vseh tistih, ki so se prijavili za traserje te tradicije.

Manipulacija, ki smo jo tu v dveh besedah nakazali, pa ni vse, kar človeka vznemirja tako pri jakobincih kakor tudi pri boljševikih – tu še zlasti. Manipulacija je nekaj zunanjega; v njihovi notranjosti, v njihovi sredini, pa je še nekaj mnogo bolj neoprijemljivega in izmuzljivega, nekaj kar izvorno določa njihov duhovni, moralni in politični *étbos*. To je nekaj, o čemer samo nedoločno sklepamo, do česar pa ne moremo in ostaja zunaj nas kot vznemirljiva skrivnost.

Če hočemo povedati, kaj s tem mislimo, nimamo boljše možnosti, kakor da pokažemo na neko pismo Alexisa Tockquevilla iz leta 1858. Ko je ta znameniti politik in zgodovinar ob študiju francoske revolucije zašel v hude interpretacijske težave, je v pismu prijatelju o njih spregovoril takole:

“Poleg tega je v tej bolezni francoske revolucije nekaj posebnega, kar čutim, ne morem pa niti opisati niti analizirati vzrokov za to. To je virus nove in neznane vrste. Bile so na svetu nasilne revolucije; toda neumerjena, nasilna, radikalna, obupana, drzna, malone nora, pa vendarle mogočna in učinkovita narava prav teh revolucionarjev nima precedensov, tako se mi zdi, v velikih družbenih nemirih minulih stoletij. Od kod prihaja ta nova pobesnelost? Kdo jo je izzval? Kdo jo je naredil tako učinkovito? Kdo jo nadaljuje? Še zmeraj smo namreč pred istimi ljudmi, čeprav so okoliščine drugačne, in razmnožili so se po vsem civiliziranem svetu. Duh se mi izčrpava, ko hočem dojeti čisti pojem tega predmeta in poiskati sredstva, da bi ga dobro naslikal. Neodvisno od vsega, kar je mogoče v francoski revoluciji pojasniti, je v njenem duhu in njenih dejanjih nekaj nerazloženega. Čutim, kje je ta neznani predmet, toda trudil sem se, pa nisem mogel odgrniti zastora, ki ga prekriva. Otipavam ga nekako skozi tuje telo, ki mi onemogoča, bodisi da bi se ga zares dotaknil bodisi da bi ga videl.” (*Fran-*

*cois Furet, Misliti francosko revolucijo, str. 188, prevedel Braco Rotar)*

Ko ta, v taki stiski napisani odlomek preberemo, pomislimo, razsvetljeni od temne svetlobe, ki izhaja iz njega, in si povemo neizogibno misel, ki je ob njem nastala v nas: V kaj so se razvili tisti Kantovi stavki iz njegovega programskega spisa Kaj je razsvetljenstvo: *Sapere aude!* Razum, brez vodstva kakega drugega! Samoosvoboditev z vedenjem! Ali je Kant slutil, kakšen monstrem lahko nastane iz teh ognjevitih stavkov? Človek še pomisli: kako zapleteno je življenje in kako zelo je treba biti pri sebi ali priseben. Kaj je imelo večji vpliv, njegova proklamacija razuma, ki ni podrejen ničemur razen sebi, ali pa morda tista dva stavka iz Kritike praktičnega uma (Riga 1788), ki govorita o tem, kar ga najbolj od vsega prevzame: *“Zvezdnato nebo nad mano in moralni zakon v meni”*.

Novo razumevanje razuma je imelo tudi to posledico, da je človeka prepustilo sebi. Človek, ki se je identificiral s to interpretacijo, se ni imel na nikogar obrniti razen nase. To je bila res svoboda, a je bila kaotična in ni imela nobenih varovalk in garancij. Le da tisti, ki so jo vzeli za svojo, tega niso vedeli. Mislili so, tako jim je emancipirani um govoril, da bodo postavili vek svobode, ki bo zlasti *trajal*. Ki bo od vsega imel predvsem to v sebi, da bo *trajal*. A se je zgradba, ki so jo zgradili, presenetljivo kmalu sesula – potem ko so za to, da so jo zgradili in vzdrževali, povzročili ljudem dobesedno neizmerljivo količino bolečine in opustošili duše celih narodov.

Novo videnje razuma je imelo tudi to v sebi, da je ostro ločilo duhove. Ljudje so se ob njem delili v velikem slogu: eni so bili odločno za, drugi odločno proti. Ni čudno, šlo je za novega človeka. Slovenci: Kardelj, Kidrič, Maček, Ribičič itn. itn. so rekli, ko so prebrali nekaj besedil, *To sem jaz*. (Vse je šlo ne samo v velikem slogu, ampak tudi zelo hi-

tro!) In potem, ko so bili to, kar so rekli, da so, so počeli stvari, ki so prinesle nad slovenski narod neizmerljivo gorje in mu morda pustile smrtne rane.

Drugi pa so bili bolj prisebni. Ko sem nedavno listal po *Deutsches Lesebuch*, ki ga je za stoletje 1750 do 1850 sestavil Hugo von Hofmannsthal, svetovno znani avstrijski katoliški pesnik in dramatik, sem naletel tudi na pismo, ki ga je aprila 1793 pisal iz Pariza naravoslovec Georg Forster, Nемец škotskega izvora. Gnan od duha 18. stoletja je skupaj z očetom hodil na znanstvena potovanja in se udeleževal organiziranih odprav. Končno se je ustalil v Nemčiji in se tam, zlasti med bivanjem v Mainzu, srečal z “idejami časa”. Ni se jim takoj vdal, končno pa se je le priključil “stranki prevrata”, 1792 postal član jakobinske vlade v mestu in leto kasneje kot član rensko-nemškega konventa obiskal Pariz.

Kaj je tam videl in kako je to nanj vplivalo, je povedal v omenjenem pismu (Pismo iz Pariza – leto 1793/13. april).

Čim bolj je človek posvečen v skrivnosti tukajšnjih intrig, ali bolje, čim bolj je človek seznanjen z odvrtnim labirintom, v katerem se tukaj vse vrti in obrača, tem bolj začuti potrebo po hladni filozofiji, če nočeš zdvomiti nad vsem, kar se ima za vrlino in če hočeš še verjeti, da bo pravičnost neba poskrbela za dober konec. Manjkalo je torej samo še to, da mi je, po vsem, kar sem v zadnjem času prestal, bilo prepričljivo dokazano, da sem svoje zadnje moči žrtvoval za veliko norost in s pošteno vnemo delal za stvar, o kateri sicer nihče resno ne govori in ki ni drugega kot plašč za pokrivanje podivjanih strasti. Torej je le res, da danes nesebičnost in ljubezen do svobode ni drugega kot otročje napletanje in nesmiselno besedičenje in varljivo občutje v ustih tistih, ki sedaj uravnavajo usodo narodov. Torej je le res, da tam, kjer je človek upal, da ne bo srečal drugega kot samožrtvovanje, zgolj egoizem žene svojo

igro; res, da med tistimi, ki varajo, in tistimi, ki so varani, ni najti nič tretjega, česar bi se človek lahko oprijel, čemur bi se človek lahko pridružil. Res, pogum je potreben, če hočeš prenesti to spoznanje, ki tu nastopa s tako prepričljivostjo. In potem skrito, v svoji notranjosti, še verjeti v človeštvo in resnico. (Hugo von Hofmannsthal, Deutsches Lesebuch 1750-1850, erster Teil, str. 333.)

Pisec je čez eno leto, v tujem mestu in v zavesti, da je nad njim prezir domovine, umrl. "Še preden ga je dosegla giljotina", kot pripominja Hofmannsthal.

### 4 Nadomestni genij manipulacije

Rekli smo že, da so zaradi specifičnega samorazumetja že francoski jakobinci uvideli, da bodo izjemnosti vloge, ki so jo vzeli za svojo, mogli biti kos le tako, da bodo v svetu videli prostor absolutne razpoložljivosti. Ob tem uvidu se je dejavnost, ki ji že od Grčije dalje pravimo politika, spremenila v manipulacijo. V tem duhu je Bakunin postavil geslo, da je "strast po uničevanju tudi ustvarjalna strast". Ker je anarhistični vložek sprejel v svoj projekt tudi Lenin, je zablembo sveta in njegova manipulativna obdelava postala tudi program slovenskih boljševikov. Slovenija je tako postala poligon za njihovo mračno ideologijo. Vse, kar so slovenski boljševiki kadarkoli naredili, od proklamiranja revolucije za osvobodilno rezistenco do krute igre, ki so jo uprizarjali s sopotniki, z liberalci in levimi katoličani, do šale s samoupravnimi interesi, vse to – pa tudi vse drugo – je bila ena sam virtuosno izpeljana manipulacija, za katero je jakobinsko-boljševiška naveza samo sebe prepričevala, da ji je porivilnice zanjo izdala zgodovina sama.

Seveda bi bila zgodba o manipulaciji s slovenskim narodom torzo, če ne bi omenili tiste, s katero so si zagotovili svojo bleščečo pozgodovino. Mogoče se bo kdaj v prihodnosti pojavil novinar, ki bo nosil v sebi to-

liko sočutja do svojega naroda, da bo poiskal dokumente, jih razporedil v logično-vzročni niz in z njim opisal to premeteno potegavščino. Če bodo seveda to dovolili tisti, ki so si jo zamislili, in tisti, ki so jo dovolili (in ji včasih tudi ploskali).

Eden od namenov tega dolgega in nekoliko cikcakastega uvoda je bil tudi ta – ali predvsem ta – da pokažemo na onemoglost postboljševiških političnih akterjev, ki so sedaj na oblasti; ne samo pokažemo, naša ambicija je bila večja; hoteli smo to nemoč utemeljiti in ji odvzeti oznako slučajnosti in naključnosti. Hoteli smo, da bi jo bralci razumeli tako rekoč zgodovinsko. Onemoglost sedanjih postboljševikov izhaja iz dejstva, da so se znašli pred vzvodi, za ravnanje s katerimi nobena manipulacija ne zadošča. Ti vzvodi imajo namreč zvezo z avtonomno bitjo, ki lahko, kakor skala dr. Johnsona, brčne nazaj, če ni večje in z dolžnim rešpektom tretirana. Umetnost, ki je potrebna za upravljanje s to sfero, ni manipulacija, ampak *politika*.

Če hočemo nekoliko bolje razumeti vso bedo prostora, v katerem bi namesto manipulacije morala gospodariti politika, se pomudimo nekoliko pri tem, kaj se pravi voditi ali biti odgovoren za kaj. (Nekateri od njih so slutili, da ta posel ni zanje. Spomnite se samo, kako milo je aktualni predsednik vlade prosil, naj ga ne rinejo v te zadeve. A ni nič pomagalo.)

### 5 Politična sterilnost boljševikov

Politika je umetnost vodenja. Voditeljskih talentov je malo; v svetu, v kakršnega se razvija sedanost, pa jih bo verjetno vedno manj. (Spomnite se Dostojevskega: "Kakšen stotnik pa sem, če ni Boga.") Humus, ki dela kakšno naravo voditeljsko, mora biti takšen, da iz njega poganja zavest o avtonomnosti sveta in skrb za ta svet. Pravi voditelj se zaveda, da ni gospodar sveta, ampak, kot je bilo že nekje





Cecilija Erika Grbec: Otroška igra.

rečeno, njegov skrbnik ali, malo bolj povzdignjeno, pastir. V intuiciji izučenega boljševeka pa je drugačna predstava: tu je absolutni razpolagalec vserazpoložljive biti. V njem je neka primarna aroganca, ki ne dopušča rešpekta pred ničemer, kar ni on sam. Za boljševeka je svet projektna resničnost, projekcija, v kateri je vse mogoče. Zato boljševeki, ko izstopijo iz faze revolucije, ki je bila v skladu z njihovo intuicijo in so v njej blesteli, ko se neha čas "metanja kamenja" in se začne "čas pobiranja kamenja", ko nastopi čas, za katerega nimajo talentov (ker so jim bili ob podpisu začetne ideološke pogodbe odvzeti), tedaj se morajo boljševeki soočiti s poraznim spoznanjem, da zgodovina z njimi ni mislila resno, da se je z njimi samo pošalila.

Boljševiški genij je politično *sterilen*. Zelo važno je, da to vemo; zelo važno je, da državljani politeje, ki se hoče preobraziti iz totalitarne v demokratično, to dobro ve. Ali ne vidite, da na celotnem poligonu tega boja prihaja kar najprej do tragičnih zamjenjav? To je zato, ker državljanom – novim nosilcem politike – ni jasno, da je na tržišču elit tudi ena, ki je za politiko že vnaprej izgubljena, in da je, če po pomoti doseže politično oblast, v najboljšem primeru dejavnik družbene retardacije. Samo ne zato, ker ta elita ne bi imela formalnega znanja in formalne usposobljenosti. Gre za nekaj mnogo globljega, gre za primarno naklonjenost do sveta, ki je tej eliti zaradi neke začetne zapisanosti bila odzveta. Praktično to pomeni, da vsakokrat, ka-

dar sile, ki fungirajo kot postboljševiške politične elite, v demokratični proceduri dobijo v roke papirje, ki jih upravičujejo, da sestavijo vlado, takrat država – ki je država slovenskega naroda – stopi na pot, ki se bo, če ne pride do streznitve, končala v bankrotu. To je misel, ki jo narekuje zgodovinska prisebnost in bi morala postati permanentna sestavina sodobne demokratične zavesti.

Ko smo pred nedavnim prisostvovali raznim konvencijam pomladnih politikov, ki so se spominjali Demosovih časov, so se vsi več ali manj strinjali, da se je ta politična skupina razšla, potem ko je postavila državo in s tem opravila svoje delo. Ko smo to slišali, smo si domišljali, da se imamo pravico čuditi. Ti ljudje, častivredni in zaslužni vsi po vrsti, se nedvomno lahko izkažejo s papirji, ki jim dajejo pravico, da so takrat – leta 1990 – tako mislili. Danes pa je en dan pozornosti slovenskemu javnemu življenju – političnemu, gospodarskemu, medijskemu – dovolj, da povprečen opazovalec vidi, da se s tem, kar je bilo takrat narejeno, prehod k evropski normalnosti še prav začel ni. Danes bi morali vsi vedeti, da smo pred dvajsetimi leti bili vsi – politiki pa morda ne bi bili smeli biti – žrtve nedopustne iluzije. Ta iluzija – ki še traja, – ima svoje ime. Glasi se: vera, da bo mogoče preiti iz totalitarizma v demokracijo brez tranzicije.

### 6 Liberalizem proti zasnovi Evrope

A boljševidem ni edina reč, o kateri moramo končno priti na jasno. Druga stvar, ki jo moramo najprej razumeti, ji nato dati pravo podobo in potem z njo seznaniti slovenski svet, je liberalno ali razsvetljenko razumetje sveta. Toda čeprav bi za bralca, ki bi prebiral te vrstice brez predsodkov, ta distinkcija izhajala sama od sebe, mislim, da jo je, ker je temeljna, treba izrecno navesti. Boljševizem je zunaj civilizacije in proti civilizaciji, nekaj nedopustnega in nedovoljenega, nekaj,

kar je proti osnovnim normam človekovega individualnega in kolektivnega obstajanja. Liberalizem pa je, za razliko od boljševidizma, legitimna komponenta ali, bolje, legitimni pol tistih ambicij, v katere se je Evropa tudi vedno znova razraščala. Legitimnost liberalizma raste iz legitimnosti *kritike*, ki je instrument razuma. Nevarnost liberalizma raste iz samoumevnosti, iz pollaščenja: iz tega, da se je izneveril sebi, da kaže vedno močnejše tendence, da bi se odtegnil temu, kar je – začasnosti, preizkusu, kritiki.

Kakor se je boljševidem kot možnost *in nuce* rodil v jakobinski Franciji in potem na valovih sovjetske ideološke ekspanzije prišel tudi v Slovenijo, tako je liberalizem, če lahko sedaj rabim to krovno besedo, izvorno anglosaška pridobitev, ki je potem preko različnih filozofskih in estetskih in umetnostnih žarišč na kontinentu prišel tudi v Slovenijo. Vedeti pa je treba pri tem, da se je tudi liberalizem končno utemeljil na manifestu, ki ga je razumu napisal Kant; ki v tej liniji ni povzročil jakobinskega civilizacijskega upora, je pa, tudi tu, ločil *religijo od znanosti*, ki je sedaj obljubljala v celoti reševati človekove zadeve. Razum, ki je, kakor pravi Kolakowski, postajal vedno bolj ravnodušen do “God question”, se je vedno bolj spreminjal v priznano možnost, da si z njim človek pridobi kontrolo nad naravnimi pojavi. Toda, kakor še pravi Kolakowski, če hočeš “izgnati Boga s sveta”, moraš “zamenjati znanost z znanstvenim racionalizmom. Ta kriterij – v glavnem trditev, da je resnica, vsaka resnica, dosežena samo s pravilno uporabo znanstvenih pravil – je bil postavljen prav zato, da bi religiozno prepričanje postalo brez vrednosti”. Toda, nadaljuje Kolakowski, “to je zgolj arbitrarna epistemološka doktrina, zgolj arbitrarna deklaracija filozofov.” Prav. Toda razum, scientistično pojmovan ali ne, je začel svojo zmagovito pot in domala dosegel sekularizacijo zahodne civilizacije.

### 7 Evropska intervencija Benedikta XVI.

S tem svetom, tako postavljenim, se je spopadel Benedikt XVI. Če se hoče človek zelo na kratko poučiti, kaj je papež postavil nasproti preambicioznemu razumu, si mora ogledati njegova poglobljena besedila. To so zlasti njegove okrožnice, potem pa še njegov *Nagovor iz Subiaca* (2005) in *Nagovor iz Regensburga* (2006). Pred dvema letoma pa je poleg tega izšla knjiga *Ratzinger's Faith* avstralske pisateljice Tracey Rowland, ki daje odličen pregled čez vse, kar je papež napisal o tem, pa tudi o drugih vprašanih.

Zelo, zelo na kratko bi bilo mogoče o papeževi – vseeno moramo reči – mogočni intervenciji povedati naslednje:

V moderni in postmoderni vidi papež predvsem razkroj klasično-teistične sinteze. Ostali so tako le prosto plavajoči koncepti, ki ne prinašajo več pravega pomena, ker so ločeni od celote. Benedikt poudarja bistveno komplementarnost razuma in vere. Med njima obstaja nujna korelacija, ker sta tu zato, da se medsebojno čistita in zdravita. Drug drugega potrebujeta in si to potrebo medsebojno priznavata. V tej luči pomeni Lutrov *Bibel allein in Kantov Vernunft allein* izključnost, ki je krščanstvo oropala njegovih dinamičnih življenjskih sil.

Nasproti lahkotnemu razsvetlenskemu optimizmu postavlja papež naslednjo tezo: zakon ni nasprotje svobode, ampak njen pogoj; v nasprotju z vsemi utopičnimi projekti je treba vedeti, da v okviru človeške zgodovine ne bo nikoli nobenega idealnega stanja, ker ni mogoče izkoreniniti izvirnega greha in njegovih posledic. Voditelje zahodnega sveta opozarja, da se morajo posloviti od absolutno avtonomnega razuma in njegove samozadostnosti.

Glede demokracije posebej misli Benedikt, da mora imeti, če hoče delovati, grško-krščanski kulturni temelj; da mora temeljiti

ne na volji ljudstva, ampak na logosu, ki je inherenten celotnemu stvarstvu. Zato pa je, še enkrat, potrebna sinteza talentov grške in hebrejske kulture. To dvojje ločiti bi bil neke vrste kulturni samomor. Zakaj če bi se to dvojje do konca ločilo, bi nastala bistvena sprememba v pojmovanju narave in dostojanstva človeka.

Človekovim pravicam Benedikt XVI. priznava, da so zadnja prvina tradicije naravne prava, ki še deluje v liberalnih političnih kulturah, in pri tem predlaga, da bi bilo treba nauk o človekovih pravicah dopolniti z naukom o človekovih dolžnostih in človekovih mejah.

Za konec se mi zdi primerno, da navedem še maksimo, ki jo papež postavlja pred katoličane: ljubezen do vseh pod nedvoumnimi merili križa, in če bo potrebno, preganjanje in mučenje.

Na koncu se mi zdi prav, da še nekoliko pregledamo svojo človeško snov, če je tako narejena ali sestavljena, da bo hotela in zmoгла revitalizirati slovensko krščansko, pa tudi politično kulturo. Nobeno samopovzdigovanje ni to, ampak eno samo nalaganje bremen na negotova ramena, če izrečem misel, ki se nam po vsakem razmisleku o naši človeški in narodovi usodi začne oblikovati v naši zavesti, da smo katoličani zaradi svoje specifične zgodovine, pa tudi zaradi svoje specifične krščanske obveščenosti med najpomembnejšimi silami, če ne kar edina sila, ki je ne samo poklicana, ampak tudi zmožna – zaradi posebne duhovne opremljenosti, kakor smo rekli – da pripeljemo sebe in svoj narod k sebi. Da bomo mislili, živeli in se odzivali avtentično.

### 8 Senzibilizacija za odličnost

Veliko naslovov se mi ponuja za govor na duhovnih vajah, ki bi nas uvajale v to visoko službo, a bom ostal pri treh, ker bi želel, da bi nam ostali v spominu. Eden bi

lahko bil ali celo moral biti *Senzibilizacija za odličnost*.

Ali ste že slišali, da po naših šolah dajejo enak pomen Prešernu, Murnu, Pavčku, Menartu in Mili Kačič? Nikogar ne izključujem, a odličnosti vsekakor niso vsa ta imena deležna v enaki meri. Včasih se zgodi, mar ne, da preberemo verz ali stavek, ki nas tako zadene, da ne moremo stran. Ko na primer pravi Leopardi: *Kaj je življenje ubogega pastirja?* Ali ko pravi Vergil: *Skozi takšne stiske in preizkušnje potujemo v svoj Lacilj*. Ali ko Hölderlin na začetek *Patmosa* postavi besede: *Blizu je Bog in težko je do njega; a kjer je nevarnost, tam je že tudi rešitev*. Ali ko v uvodu h Krstu pri Savici pravi Prešeren: *Dan jasni, dan oblačni v noči mine*. Ali ko Balantič zaključi svojo kratko pesem o pokopališču na griču: *Pri meni noč je in mi sveži*. In tako dalje in tako dalje. Ali ko gledamo sliko, ki jo je naredil Fra Angelico, ali ko na Akropoli ne moremo stran od božanske geometrije dorskega stebra. In tako dalje in tako dalje.

Ko sem pred leti ponovno prebiral *Bese* pisatelja Fjodora Mihajloviča Dostojevskega, me je eden od stavkov v knjigi, ki je izšla leta 1872, a se mi še vedno zdi najboljša knjiga o boljševizmu, tako prizadel, da sem ga sklenil uporabiti v katerem od Zavezinih besedil. Zgodba je naslednja: Ko šef policije nekega podeželskega mesta izve, da gori predmestje, se priključi množici, ki skuša požar pogasiti. Toda med gašenjem se mu nenadoma odkrije, da je ogenj podtaknil Verhovenski, vodja skupine prevratnih avanturistov, ki so že nekaj časa rovarili po mestu, pri čemer so se udomačili tudi v njegovi hiši, tako da jih je poznal in nekoliko vedel, kaj so in kaj hočejo. Ko se mu, ko stoji med množico z vedrom v roki, odpre, da vidi in razume vse, postavi vedro na tla in zavpije: "Nehajte gasiti. *Požar je v glavah!*" Ko sem, kot sem rekel, ta stavek prvič zares zagledal,

nisem vedel, kaj naj od veselja naredim. Obšlo me je, da je v tem stavku, *Požar je v glavah*, tristo let evropske zgodovine. Noben od bralcev mi potem ni sporočil, da bi kaj takega videl.

Ko ob nedeljah v cerkvi poslušam berila, psalme in evangelije, se tudi kdaj zgodi, da se ob kaki besedi ali stavku ustavim in potem čakam, ali ga je videl tudi pridigar. A kar hočem tu povedati, je to, da kristjani potrebujemo novo pajdejo za izostritev svojega gledanja in razumetja.

### 9 Kočevski Rog

Drugi naslov, ki bi ga želel predlagati, pa zadeva naš zgodovinski spomin. Vidite, preživeli smo 20. stoletje, čas, v katerem smo takratni ljudje šli skozi zadnje skrajnosti. In vendar – čudno, čudno! – ta čas ali to stoletje ostaja bistveno nereflektirano, ni se ga še dotaknila naša preiskujoča občutljivost. Razlog, da tega dela narodovega življenja Slovenci še nismo premislili, je predvsem v tem, da je naš spomin razdeljen, kaj razdeljen, naš spomin je v vojni! A vendar! Ta govor na tistih obnovitvenih duhovnih vajah bi lahko imel naslov *Kočevski Rog*. Naj povem, kaj sem o tem pred meseci pisal znancu:

Kočevski Rog ima v sebi duhovne energije, potrebne za obnovo. Zakaj ga Cerkev ne aktivira? Zakaj se ga boji? Kočevski Rog je silna reč. Ali ga bodo katoličani pozabili? Saj ne more biti tako, da ga ne bi razumeli? Kočevski Rog je ključ za veliko razumetje. Če bomo zagledali pomen Roga, bomo mogoče zagledali pomen človekovega obstoja na svetu. Razumeli, kot sem že večkrat rekel. Ko bo vdor velike luči prekinil naraščanje nihilistične vsevednosti. Z dogajanjem v tisti človeški skrajnosti, ki jo metaforično poimenujemo Kočevski Rog, prehajam na zadnji del pisma. V njem bom z nekaterimi primeri poizkusil izraziti svoje začudenje nad tem, da nismo pripravljeni glob-

lje razumeti stvari, ki smo jih slovenski katoličani doživeli na poti skozi Kočevski Rog in jih investirali v svoj boj z evropsko moderno za krščansko Evropo. Obeti samorazumetja, ki smo jih na tej poti zaslutili, nas za ta boj tako opremljajo, da si ne moremo zamisliti ničesar boljšega. Zakaj nismo bolj hvaležni, zakaj večkrat ne hodimo tja, fizično in duhovno? Ali še nismo opazili, ali nam še nihče ni povedal, da nam je Kočevski Rog dal možnost, da postanemo posebni ljudje? Koliko narodov je bilo deležnih takega obiskanja? Ali bomo sporočilo, ki nam je bilo z njim poslano, zavrgli? Ali nimamo v sebi občutka, da bi zaradi tega lahko nastala zamera – v nekih prostorih, ki so zato tu, da registrirajo tako nehvaležnost – ali tako nepazljivost!

Nekateri prizori iz življenja imajo zagotavljen moralni odziv. Hans Jonas v svoji knjigi *Načelo odgovornosti* (ki jo je napisal zato, da bi bila odgovor knjigi Ernesta Blocha *Načelo upanja*) takole preoblikuje neki prizor v etični argument. Če zagledaš ob stezi čez zarastlo gmajno ležati nebogljene dojenčka, ne moreš mimo – v nobenem primeru ne moreš mimo – ne da bi kaj ukrenil. To je tako res, kakor je tudi res, da potem, ko si razumel, kaj je Kočevski Rog, tvoje življenje ne more biti več takšno, kakor je bilo prej. Toliko manj, če je takih, ki so to doživeli, več. Če se je to dogodilo s celo kulturo! Kočevski Rog je lahko plemenita prvina za izdelavo nove slovenske pajdeje.

### 10 In hvaležni bodite

Tretjič pa tole. Ena od reči, ki bi človeku lahko veliko pomagala pri tem, da bi prišel k sebi – da bi bil eno s seboj, da bi bil to, kar je, da bi bil sebi sorazmeren – je *hvaležnost*. Ne hvaležnost za kako konkretno reč, ampak hvaležnost sploh, kakor jo kdaj zaslišimo iz kakega stavka, v katerem od Pavlovih pisem, ko nam na vsem lepem in brez zve-

ze tako rekoč da nasvet: In hvaležni bodite! Ker smo po navadi res hvaležni za kaj, kar smo dobili, ali za kaj, kar se nam je zgodilo, ne moremo, da se ne bi vprašali, kaj je apostol Pavel mislil s svojim priporočilom. Nazadnje, ko ne moremo več naprej, si pravimo: verjetno nič drugega kot to, naj bomo veseli, da so stvari tako, kakor so, ali preprosteje, da smo. Da nam Sv. Pavel ne priporoča, naj bomo veseli, ampak hvaležni, v tem vidimo nemajhno razliko. Ta razlika je nabita s pomenom. Mogoče tudi zato, ker smo hvaležni lahko komu ali čemu.

Danes vam ljudje ne bodo več svetovali, da bodite hvaležni. Če boste s kom (iz katerihkoli razlogov) dlje časa skupaj, boste v nekem trenutku zelo verjetno slišali nekaj drugega: človek mora pozitivno misliti. Le da sta biti hvaležen in pozitivno misliti dve zelo različni stvari. Kdor se je naučil biti hvaležen, v Pavlovi režiji, bo poleg sebe zagledal tudi drugega. To pa je tisto, kar iščemo, mar ne?

Bralec je gotovo opazil, da smo z besedili, ki smo mu jih ponudili, skušali nekoliko razumeti čas, ki nam ga je bilo ukazano živeti. Na površini je to dokaj normalen čas, v resnici pa je nevaren in protisloven. Kdo od tistih, ki so ga zagledali, se ga ne bi hotel usmiliti. Usmiljenje pa pomeni tu samo eno stvar: iskanje rešitve.

### 11 Matrica za evropsko-krščansko civilizacijo

Pred kratkim je škotski pisatelj John Burnside napisal roman, v katerem tudi govori o svojem, se pravi, o našem času. Romana še nisem utegnil prebrati, poznam ga le po ocenah in poročilih, a se to takoj opazi. V njem ni prave zgodbe, je samo prikaz nekega stanja, ob katerem se kmalu zavemo, da smo sredi propadanja, ki zadeva vse. Pisatelj nam brez velikih kretenj sporoči, da gre za propad civilizacije. Kemična tovar-

na, ki je nekoč obratovala za mestom in dajala ljudem delo, stoji. Kakšen pomen je imela, se vidi iz tega, da sedaj ni nastopila samo brezposelnost, ampak se je svet tudi sicer spremenil: degeneracija je zajela ne samo ljudi, ampak tudi naravo, živali in rastline. Prihaja tudi do drugih nenavadnosti. Na dan čarovnic izgine v gozdu mladenič iz mesta, in ko ga gre iskat mestni policist, doživi tam nekaj tako čudnega, da si ne upa o tem z nikomer spregovoriti. Vse te anomalije ljudje prenašajo in pri tem čutijo, da niso nepovezane z njihovo preteklostjo. Njihov spomin spregovori na način vesti "o grehah opustitve; o grehah, ker niso videli, kar se je dogajalo pred njihovim nosom; o grehah, ker niso hoteli videti; o grehah vse vedeti in nič storiti proti temu; o grehah, nekaj vedeti na papirju in ne sprejeti v srcu." Iz tega vidimo, da je to roman o kazni, milosti in odpuščanju. Čeprav roman ni nikakršna zgodba, ima svojega pripovedovalca. To je petnajstletni deček, povsem navaden deček, razen tega, da marsikaj vidi in razume; predvsem pa to, da sklene, da *ostane*. Ob tem zaslutimo, zakaj se je pisatelj odločil, dati romanu naslov *Svetlikanje*. (Od daleč nas ta beseda spominja na Heideggrove Lichtungen – jase.) Človek pričakuje, da se bo roman prevesil v krščanski konec. A ne, deček Leonard se je preprosto odločil živeti. Kljub vsemu! Krščanska odločitev v nekrš-

čanskem kozmosu, bi lahko rekli. Ali je to mogoče, se vprašamo. Ali je to izvedljivo, pomislimo, poučeni od mnogih izkušenj s človekom. Tudi s seboj.

Neke nedelje v oktobru ali novembru so nam v cerkvi prebrali neko starozavezno berilo o preroku Eliju. Naj ga navedem:

Ko je prišel v Bersabo Judovo, je pustil ondi svojega služabnika. Sam pa je šel dalje v puščavo dan hoda. In ko je prišel tja, je sédel pod bodičevje in si želel smrti: Dejal je: "Dovolj mi je; zdaj Gospod, vzemi moje življenje! Kajti nisem boljši ko moji očetje." Potem je legel in zaspal pod bodičevjem. In glej, angel se ga je dotaknil in mu rekel: "Vstani in jej!" Ozrl se je in glej, ob njegovi glavi je bil podpepelnik in vrč vode. Jedel je in pil pa zopet zaspal. Angel Gospodov pa je še drugič prišel, se ga dotaknil in rekel: "Vstani in jej! Sicer je pot zate predolga." Vstal je, jedel in pil ter potoval v moči tiste jedi štirideset dni in štirideset noči do božje gore Horeb.

Ko sem pozneje zvedel za roman pisatelja Burnsida, sem pomislil, da bi v tem besedilu bilo mogoče najti rešitev za Leonarda. Zelo me je namreč to besedilo prevzelo. Zazdelo se mi je, da ga je mogoče imeti za matrico antično-krščanske civilizacije. Moderna namreč ni naredila drugega, kot da je odrinila tisto posodo, ki jo je doslej prijazno dostavljala angel.

# Iz systemske konstantinske Cerkve k Cerkvi - skupnosti samostojnih oseb

V srednjem veku in nasploh v predmodernem času so ljudje na splošno sprejemali sredstva za družbene procese oziroma so imele slednja vsaj večjo veljavo kakor v obdobju subjekta oziroma v času individualizacije. Družbeni nadzor je bil del kulture, bil je nekaj samoumevnega in temu ustrezno prirejen, zato ni mogel delovati totalitarno. Pri tem je imela pomembno vlogo krščanska vera, ki se je totalitarni vlogi zaradi evangelija lahko izogibala. Po investiturnem boju pa so se pristojnosti med duhovno in posvetno oblastjo porazdelile na novo. Takšno stanje je bilo odpravljeno v novem veku in revolucije so si prilastile vso oblast nad družbo.

Cerkev je še naprej skušala braniti pristojnost duhovne oblasti, kar je tudi njo samo vodilo v uporabo podobnih metod moderne organiziranosti. Ker je človek simbolno bitje, je delitev med duhovnimi in posvetnimi stvarmi pri njem najprej precej težko izvedljiva. Če pa do takšne ločitve že pride, se pojavijo najrazličnejše simbolike, ki se jih vsakokratni nosilci polastijo z ambicijo po celostnosti. Zato mora potem neizogibno prihajati do kolizij med dvema ali več takšnimi simbolikami. Različne novoveške simbolike absolutnosti imajo druga do druge bojevit odnos. Zgodnje moderne družbe so zato tekmovalle med seboj. Posledica tega je bilo dejstvo, da so se sistemi medsebojno izločali.

Cerkev je takšno tekmovanje sprejela in se je skušala organizirati v skladu z novoveškimi zahtevami. To se je zgodilo predvsem

z razglasitvijo dogme o papeževi nezmotljivosti na prvem vatikanskem cerkvenem zboru.<sup>1</sup> Omenjeno težnjo odraža tudi uvedba svetovnega obhajanja praznika Kristusa Kralja v času, ko so kralji ravno izginjali iz resničnega življenja. Ne glede na teološko legitimnost praznika je slednji v sociološkem smislu moderne problematičen.

Ali Cerkev spričo teh problemov sploh še lahko velja za alternativni etični sistem v moderni družbi, ki bi morala družbi ponujati ustrezne etične alternative?<sup>2</sup> Ali sploh obstaja razlika med Cerkvijo in drugimi modernimi sistemi? Cerkev sicer sledi nadsvetnemu načelu, zavezana je Bogu. Evangelij je urejevalno načelo njenega obstoja in delovanja. V tem smislu je Bog za Cerkev tisto, kar je za Platona ideja najvišjega dobrega. Zato so kristjani pogosto menili, da se jim je Platon še najbolj približal.

Na tem mestu kajpak ne želimo problematizirati cerkvenega nauka. Opozarjamo le na mehanizme, ob katerih Cerkev kljub svojemu (odprtemu) nauku (utemeljenem na evangeliju) institucionalno postaja sistem, v katerem posamezniku grozi, da se bo v njem izgubil. Ker vedno obstaja napetost med naukom in ustanovo, se Cerkev sicer nikoli ne more izroditi v popoln totalitarni sistem, toda kljub temu je v 19. stoletju in v začetku 20. stoletja delovala prav v tem smislu. Tudi danes še obstajajo nekateri znaki totalitarnega ravnanja, in sicer v raznih uredbah cerkvenih kongregacij, do katerih prihaja brez pos-

veta s katoličani, ki te uredbe sprejemajo. Vidno znamenje stremljenja po moči je tudi krepitev *Opusa Dei* v Cerkvi. Teologi že dolgo svarijo pred takšnimi razmerami v njej. Vendar gre na splošno za vprašanje življenja v probleme današnjega človeka.

Ker so ljudje danes zaradi individualizacije deležni vse manjše pomoči v svojih osebnih stiskah, so postali lahek plen za sistemske ribiče najrazličnejših gibanj, ki so izurjeni za takšen lov. Tako se problem obvladuje »sistemsko«. Ljudi potiskajo v organizacijske mreže totalnega obvladovanja. Zato ne preseneča, da se sistemi mahoma odločajo za to, da človeka organizacijsko kar se da hitro in preprosto ulovijo. Na ta način skušajo moderna gibanja kot npr. new age in druge sin-kretistične vzhodnjaške ali zahodnjaške smeri človeka čim tesneje privezati nase.

Tudi Katoliška cerkev je nagnjena k razvijanju mehanizmov, ki bi versko življenje čim natančneje urejevali, tako da bi imeli posamezniki v tem sistemu svoje trdno uokvirjeno mesto. O tem pričata kodeks in katekizem Katoliške cerkve. Katoličanu naj bi bilo čim več in nadvse natančno predpisano, kako mora v življenju delovati, celo to, kako se mora politično odločati, čeprav bi moralo na tej točki sicer stopiti v veljavo načelo subsidiarnosti.<sup>3</sup> Natančno naj bi bilo predpisano celo človekovo spolno življenje. Prav tako naj bi katoličan na povsem določen način molil Boga. Skratka, vsak katoličan naj bi svoje življenje oblikoval v skladu s pravili, določenimi od zgoraj. V *Opusu Dei* in v nekaterih drugih gibanjih je življenje urejeno celo do takšnih podrobnosti, ali naj posameznik ostane sam (v celibatu) ali naj se poroči ipd. Toda, ali je to res pravo življenje za posameznika?

Očitno velja naslednja ugotovitev: čim manj prepričljivo se krščanska vera kaže v družbi, tem močnejša je njena potreba po nadomestitvi, ureditvi in potrditvi s sistemom.

Vzporedno in v konkurenci z moderno voljo do oblasti tudi Katoliška cerkev razvija strategijo obvladovanja področja družbe z ustreznimi mehanizmi. To pa potegne za seboj tudi problem odprtosti njenega socialnega in duhovnega prostora.<sup>4</sup>

Navedeno okoliščino so že po prvi svetovni vojni poudarjala nekatera katoliška gibanja, na primer mladinsko gibanje in križarstvo v Nemčiji in drugih srednjeevropskih državah, pa tudi personalizem v Franciji (revija *L'Esprit*) in v drugih državah, enako seveda v času Leona XIII. ustanovljena krščansko-socialna delavska gibanja. Ta gibanja so se že organizacijsko konsolidirala, prav tako so poudarjala potrebo po duhovni podlagi, na kateri bi se lahko z duhovno močjo organizacijsko profilirala. Katoliška prenovitvena gibanja so bila ustanovljena v različnih državah in so položila tudi temelje za drugi vatikanski cerkveni zbor. V Belgiji so bili zelo živahni žozisti - mladinsko delavsko gibanje. V slovenskih in hrvaških deželah in ravno tako v osrednjem delu stare Avstrije so obstajala krščanskosocialna gibanja, ki so jim živo organizacijsko podlago zagotavljale osebnosti kot Schindler, Luegger, Vogelsang, Krek in drugi.<sup>5</sup>

Doba individualizacije trka torej tudi na cerkvena vrata. Aktualna je postala Jezusova beseda: "Vi pa si ne pravite »rabi«, kajti eden je vaš Učiteljj [...]. Tudi si ne pravite »vodnik«, kajti eden je vaš Vodnik, Mesija." (Mt 23,8-10.) V Cerkvi naj ne bi šlo za obvladanje,<sup>6</sup> temveč za pričevanje o Božji navzočnosti v človeku.

"Katoliška cerkev je urejena absolutistično."<sup>7</sup> Kje je pri tem mesto za Božjega duha in kako naj se mu človek odpre? Samo duh evangelija namreč Cerkvi odpira ustrezno svobodo in ji omogoča, da prekorači vsakršno sistemsko vpletenost in omejenost. Kristus je stvarstvu prinesel pravo osvoboditev in z našimi močmi je ni mogoče zoževati (prim.



Rim 8,21). Cerkev, pa tudi družba, imata neprestano nalogo, da se odpirata. Zato drugi vatikanski cerkveni zbor govori o neprestanem obnavljanju Cerkve in s tem tudi družbe – zahtevo »*ecclesia semper reformanda*«<sup>8</sup> lahko v smislu postmoderne razumemo kot poziv k stalnemu dialogu, k poslušanju drug drugega, k izmenjavi in razumnemu usklajevanju stališč ter k racionalnemu delovanju. Odločilno je neposredno srečevanje ljudi in njihovo neposredni medsebojni odnos: “*V sistemu, v katerem si racionalnost in etika nasprotujeta, je človečnost žrtev tega nasprotovanja.*”<sup>9</sup> Totalitarizem je mogoče premagati samo v živem medsebojnem dialogu živih ljudi, kot poudarja Bauman. To pa pomeni delovanje po idealu osebe v dialogu, se pravi, po trojnosti. Brez tega bo Cerkev okamnela, stagnirala in narekovala ravnanje mimo ljudi, kar lahko tedaj pripelje tudi do revolucionarnih sprememb in do novih totalitarizmov.

V tem smislu za človeka ne obstaja nobeno absolutno znanje, kajti absolutno znanje bi izključevalo drugega. Vsevedni pa bi se hkrati postavljali na mesto Boga, kakor pripoveduje že zgodba o Adamu in Evi (prim. 1 Mz 3,4-5).

### 1 Subjektivno izkustvo in svoboda

Funkcija teologije je v tem, da po svojem bistvu (na podlagi izkustva Kristusovega križa)<sup>10</sup> preprečuje totalizacijo (poboževanje) subjekta. Napetost med zgodovinskim Jezusom in vstalim Kristusom ne dopušča ideologizacije krščanstva. Uveljavljene (tudi verske) ustanove, prav tako pa filozofski in drugi sistemi, so se stalno spotikali ob konkretno podobo Jezusa Kristusa. “V skladu s svojo naravo pomeni oznanjevanje odnos med razlago zgodovinskega Jezusa, uresničeno v veri, in dejstvom njegove pojavitve.”<sup>11</sup> Teologijo zato vedno omogoča subjektivno pogojeni pristop k veri. Paul Tillich v tej zvezi govori o “obratu k brezpogojnosti, dejavnem v vseh

funkcijah duha”.<sup>12</sup> Tako lahko prihaja tudi do razlik med šolsko teologijo (ki je sočasno usmerjevalna teologija) in teologijo teologov. Karl Rahner pravi, da je treba v tem primeru raziskovalnim teologom priznati večjo svobodo, ker tu ne gre svobodo, temveč za spoznavnoteoretsko vprašanje.<sup>13</sup>

Problem vede (enako kakor filozofije in teologije) je potemtakem utemeljitev izkustva subjekta. Wittgenstein v svojem *Traktatu* pravi: “Jaz vstopa v filozofiji s tem, da je ‘svet moj svet’. Filozofski Jaz ni človek, ni človeško telo ali človeška duša, s katero se ukvarja psihologija, ampak je metafizični subjekt, je meja – in ne del sveta.”<sup>14</sup> Ravno teološka veda bi morala zagotoviti prostor simbolnemu,<sup>15</sup> umetnosti, mistiki oziroma veri. Vendar moramo to vero nujno postavljati v kontekst sodobnih »verskih teorij«, da bi današnjemu človeku tako razumljivo razložili postulat smisla v veri, da bi ga tako potrdili v njegovi svobodi.

Teologija tako posreduje prvobitno znanje o človeku kot svobodnem bitju, ki ga žene »duhovna transcendentalnost človeka (njegova subjektivnost)«,<sup>16</sup> zaradi česar je teologija tudi veda o človeku, čeprav dejanska teologija predpostavlja Božjo besedo.<sup>17</sup>

Teologija mora odkrivati in transcendirati vpletenost človeka, tako da ta kot svobodno bitje ne bo biti sam sebe poboževal niti ga ne bo kdo drug zatiral, kajti “filozofija je kot prava filozofija krščanska, ko kot »fundamentalno-ontološka antropologija prehaja v teologijo«<sup>18</sup> Ker teologija skratka omogoča človeka v njegovi bistveni povezanosti, je s tem hkrati odvetnica njegove svobode. Nastaja v skupnosti in je skupnosti tudi zavezana, kar pač svoj odnos do te skupnosti vsakokrat znova problematizira. To je najpomembnejša kritična značilnost teologije v zgodovini Cerkve, kar je sočasno vplivalo na razvoj človeštva. Teologija ima kritično vlogo pri osvobajanju človeka. Toda tako tudi bis-

tveno prispeva k njegovi individualizaciji: "In Beseda je postala meso ..." (Jn 1,14).

Kako naj teologija to vendar doseže, če je po Tomažu (in po Aristotelu) Božja veda<sup>19</sup> in se mora potemtakem ukvarjati z Božjimi rečmi? Teologija je zato veda *sui generis*. Za cerkveni nauk zavezujoče mora prikazovati osebkovo izkustvo človeka, to se pravi, pravična mora biti do verujoče skupnosti, hkrati pa mora ustrezati pravilom znanstvenega raziskovanja in hkrati ohranjati osebkovo izkustvo vere, ker lahko le tedaj opravlja funkcijo, s katero osvobaja človeka in družbo.

Kako je v tem kontekstu treba ocenjevati dejstvo, da rimska kongregacija za šolstvo ni potrdila reintegracije teološke fakultete v erfurtsko univerzo? Dobro bi bilo vendar, da bi univerzitetno teologijo premogle prav takšne družbe, da bi v tranzicijskih razmerah lažje opravljale svojo družbenokritično funkcijo. In kaj pomenijo še druga znamenja centralizacije ter krepitev avtoritete v najnovejši zgodovini Cerkve, o čemer govori na primer Werner Böckenförde,<sup>20</sup> za relevantnost teologije in njene osvobajajoče funkcije za človeka in za družbo?

Cerkev ima še vedno težave s pojmom svobode in tako je bilo že od nekdaj. Čeprav okrožnica *Libertas praestantissimum donum* Leona XIII., objavljena 20. junija 1888, hvali svobodo kot najvišjo naravno dobrino, svoboda mišljenja, pisanja, poučevanja in svoboda vere po drugi strani ne uživajo podpore.<sup>21</sup>

Problem svobode v teologiji in v Cerkvi je odločilnega pomena ne le za postkomunistične družbe, temveč za postmoderne svet v celoti.<sup>22</sup> Začne se že pri svobodi teološkega raziskovanja. Drugi vatikanski cerkveni zbor o tem pravi: "Za izvajanje te naloge (teološkega raziskovanja, poučevanja in učenja, op. a.) pa je treba verujočim, tako klerikom kakor tudi laikom, na vseh področjih njihove pristojnosti priznati ustrezno svobodo raziskovanja, mišljenja (*iusta libertas inquiren-*

*di, cogitandi*) pa tudi ponižnega ter odločnega izražanja mnenj."<sup>23</sup>

Družbena relevantnost teologije in s tem hkrati relevantnost Cerkve oziroma Cerkev v moderni ali postmoderne družbi, torej ne samo v Sloveniji in morebiti še v drugih državah postkomunistične tranzicije, temveč v današnji družbi nasploh, je povezana z vlogo svobode v teologiji, v Cerkvi in v družbi.

### 2 Svoboda in korporativna družba na primeru Slovenije

Cerkev na Slovenskem je bila v preteklosti zelo tesno povezana s slovenskim ljudstvom. Ker Slovenija ni bila samostojna država, je bila zato Cerkev dolga stoletja hkrati nekakšna mati in avtoriteta, tako rekoč družbenopolitični faktotum slovenskega ljudstva. Med novoveško emancipacijo je to povzročilo nekatere težave. Tako so na primer slovenski liberalci ob prehodu iz 19. v 20. stoletje ob volitvah nenehno poudarjali, da morajo paktirati s Cerkvijo, ker prevladujočo večino ljudske vojske pač tvorijo katoličani in je Cerkev pomembna nacionalna sila, kot so govorili. Ta antagonizem je zanetil kulturni boj, ki Slovenijo obvladuje še danes, ker so se emancipacijski procesi zaradi komunistične revolucije nekoliko zavlekli.

Duhovniki so bili vodilna intelektualna sila slovenskega naroda, ne le na religijskem in kulturnem področju, temveč tudi v socialnem in političnem življenju. Šele v drugi polovici 19. stoletja so se jim pridružili še drugi intelektualci. Duhovniki so bili med glavnimi ustanovitelji Katoliške narodne stranke (1890; pozneje Slovenska ljudska stranka, 1905), čeprav so kasneje v njej nekoliko bolj sodelovali tudi laiki in je leta 1896 vodenje stranke prevzel odvetnik Ivan Šušteršič. Laiki so se lahko v politiko vključili posebej po ustanovitvi liberalne Narodne stranke oziroma Narodno-napredne stranke (1894) in Jugoslovanske socialno-demokratske stranke (1896).

Katoličani so s svojimi katoliškimi shodi (1892, 1900, 1906, 1913 in 1923 že v Jugoslaviji) in z iz njih izhajajočimi dejavnostmi na področju izobraževanja in na socialno-političnem področju zelo odločilno posegli v življenje naroda in prispevali k pomembnim reformam v državi (volilna reforma, socialna zakonodaja) ter v posameznih deželah (širjenje združništva za kmete, ustanavljanje delavskih organizacij ipd.). Ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič (1850-1937; škof od 1898), socialnopolitični duhovnik Janez Evangelist Krek (1865-1917), politična gonilna sila odcepljanja Slovencev, Hrvatov in Srbov iz monarhije Anton Korošec (1872-1940) in drugi katoliški duhovniki ter laiki so odločilno zaznamovali Majniško deklaracijo leta 1917 ter gibanje, ki je zraslo iz nje, in so v tem smislu v okviru monarhije sodelovali zlasti s Čehi. Katoliška narodna stranka je

s tem prizadevanjem prevzela vodilno vlogo v nacionalni politiki, saj je postala vodilna sila pri nacionalno pomembnih odločitvah in reformah.

Vloga katoličanov se je v prvi Jugoslaviji že zaradi srbsko-liberalnih pritiskov nekoliko spremenila. Katoličani so se v tridesetih letih začeli tudi notranje diferencirati.

Najprej se je v slovenski krščanski misli prek Romana Guardinija uveljavilo križarsko oziroma mladinsko gibanje, prek Emmanuela Mounierja pa personalna filozofija. V polemikah v zvezi z okrožnico *Quadragesimo anno* je Andrej Gosar (1887-1970) teoretično izdelal model krščanskosocialne družbene ureditve s parlamentarizmom in samoupravljanjem. Katoličani naj bi z vidika svoje lastne problematike sami odločali o svojih socialnih, političnih in verskih zadevah. Vendar pa so delovale tudi drugačne katoliške sile. Katoliški



Cecilija Erika Grbec: V parku.

politiki so se močneje zavzemali za korporativno družbeno ureditev. Pri tem jih je podprla tudi Katoliška akcija, ki si jo je papež Pij XI. zamislil kot duhovno in organizacijsko pomembno gibanje za mlade kristjane. Takšno organizacijsko poenotenje je podpiral tudi del katoliških akademikov.

Po drugi strani je del katoliških akademikov izviral iz križarstva. Zahtevali so duhovno prenovu Cerkve in družbo brez institucionalnih okvirov. Človekova svoboda naj bi se polno udejanjila. Z nekaterimi zastopniki krščanskosocialnega sindikata so si sočasno prizadevali za sodelovanje s komunisti. Ob začetku vojne so skupaj z njimi tvorili Osvobodilno fronto, ki je nastala kot odgovor na okupacijo, dejansko pa že izvajala revolucijo. Pod njenim okriljem se je že med vojno začelo komunistično nasilje nad prebivalstvom, ki je živelo v območjih pod italijansko zasedbo.

Zato je z vojno in revolucijo razprava med različnimi katoliškimi skupinami obnemela. Več kot 20.000 slovenskih katolčanov je bilo pobitih, prav toliko tudi izgnanih. Tisti, ki so ostali, so živeli ob neprestanih grožnjah, v družbenem življenju so jim bile postavljene tesne omejitve, tudi družbeni položaj Cerkve je postal težji oziroma sploh nemogoč. Škofa Antona Vovka so leta 1952, ko je bil pri Novem mestu namenjen na posvetitev zvonov, polili z bencinom in zažgali. Sicer je preživel, a s hudimi poškodbami. Teološka fakulteta je bila izključena iz univerze.

Primer Slovenije kaže, kako si je morala svoboda v Cerkvi mukoma utirati pot in kako so se katoličani zapletali v boje z revolucionarno oblastjo – bodisi kot njeni nasprotniki ali kot sodelavci.

Krščanski personalisti in zastopniki križarstva so zahtevali osebno, poglobljeno in angažirano, neinstitucionalno, svobodno krščanstvo. A v obdobju revolucije (1941-1945) so kljub temu padli pod še strožjo nadoblast komu-

nistov. Sprva so jim celo pomagali pri izvedbi revolucije, nato pa so jih komunisti zavrgli. Njihov voditelj je bil Edvard Kocbek (1904-1981), zagovornik španskih revolucionarjev in kritik Cerkve, ker je ta podpirala Franca. Med vojno in revolucijo je govoril o obnavljanju Cerkve in družbe. Po njegovem naj bi kristjani pri tej obnovi prispevali duha, komunisti pa potrebno udarno moč.<sup>24</sup>

Zakaj je bila takšna konstelacija mogoča? Komunisti so nekaj podobnega med okupacijo poskušali tudi v Franciji, vendar jim ni uspelo, ker so vzporedno z njimi svoje osvobodilne organizacije oblikovale tudi meščanske sile.

### 3 Kako najti pot iz uniformiranosti?

Sekularizacija in ateizacija sta pri kristjanih pustili ustrezne sledove. Kristjani se – zlasti v postkomunističnih deželah – počutijo kakor v nekakšnem vakuumu, brez vsake perspektive in brez upanja. Predvsem antropološke posledice marksističnega obrata človeka jim ne dovoljujejo, da bi se artikulirali kot svobodna bitja. Posledic nesvobode ni mogoče izbrisati kar čez noč. Z novim položajem nismo soočeni samo v Sloveniji ali drugih postkomunističnih državah, temveč tudi v državah na Zahodu. Ljudje bi morali postati osvobojeni od totalitarizmov, vendar so se znašli na popolnoma novih družbenih tleh. Ni več katoliškega reda in ni več katoliške družbe. Zato so katoličani še huje izpostavljeni novim manipulacijam, kajti mehanizmi stare ureditve so se pa obdržali. Še vedno je namreč govor o katoliški politiki, o katoliški stanovski ureditvi, o katoliških deželah. Francoski predsednik je tako govoril o katoliški Franciji, ko je podpisal zakon o prepovedi vsakršnih katoliških simbolov v javnih šolah. Toda ob tem živi v Franciji približno pet milijonov muslimanov, zaradi katerih je bil ta zakon pravzaprav sprejet: muslimanske deklice zdaj v šolah ne smejo več nositi rut.

Kako naj dosežemo demokratično ureditev, ni samo vprašanje za postkomunistične države, temveč za celotni moderni svet. A kaj pomeni za to demokracijo v današnjih razmerah dejstvo, da delovni procesi oziroma kapital določajo tudi politiko? Ali to velja tudi za Cerkev, in če je odgovor pritrdilen, zakaj se s tolikšno težavo izvija iz svojih trdno urezanih tirnic?

“Čim bolj demokratičen je kak politični sistem, tem bolj demokratična sta lahko v njem tudi vzgojni in izobraževalni sistem. In obratno, čim bolj je politični sistem totalitaren, tem bolj totalitarni vzgojni slogi in vzgojne metode vladajo v vzgojnem in izobraževalnem sistemu v takem okolju,” piše Stane Gerjolj v *Ideologiji in izobraževanju*.<sup>25</sup> Enako kakor v postkomunističnih deželah totalitarnega sistema ni mogoče preprosto izgnati in potemtakem svoboda še naprej ostaja problem, zaradi stoletnega izročila Cerkve tudi za katoličane velja to, kar Josef Tischner pripisuje postkomunističnemu človeku: v obeh primerih imamo opraviti z “nesrečnim darom svobode”.<sup>26</sup>

Poglavitna posledica totalitarnih sistemov je pomanjkljiva sposobnost ljudi za obravnavanje svoje lastne svobode. To je razumljivo, če upoštevamo, da svoboda v totalitarnih sistemih ni bila uresničena oziroma niti ni smela biti uresničevana. Poleg tega je posebnost marksistično-komunističnega totalitarizma v primerjavi z drugimi totalitarizmi v tem, da je človeka držal v nesvobodi, medtem ko ga je hkrati prepričeval, češ da je to stanje za človeka nekaj povsem normalnega. Marksistični nauk o antropologiji odpravljanja človekovih potreb je dajal popolnoma nerealistično družbeno osnovo. Svobode in drugih človekovih sposobnosti ter potencialov naj potemtakem sploh ne bi bilo treba več uresničevati. To je bila osrednja laž komunizma, kot pravi Václav Havel, in iz nje izhaja tudi vse drugo zlo tega sistema.

Če opazujemo položaj v Sloveniji ali v drugih tranzicijskih državah, lahko ugotovimo po eni strani dezorientiranost katoličanov in po drugi strani težnjo po novem uniformiranju. To izkoriščajo tako postkomunisti oziroma novi oblastniki kakor tudi spretni vplivneži iz tujine, vse z interesom, da bi ljudi še dolgo držali v nesvobodi. Omenjeno je po našem premisleku tudi ena od posledic pokornosti, ki jo je v teh deželah tradicionalno gojila Cerkev. A danes prihaja do vsesplošnega osvobajanja od vsakršnih vezi, kar posebej hudo prizadene prav katoličane. Prihaja do duhovne zmedenosti, ki pa deluje še toliko močnejše, ker v družbenopolitičnem kontekstu manjka demokratična družbena struktura in potemtakem ne obstaja niti nikakršno soglasje o neki sociologiji z ustrežno etiko. A takšna etika bi morala biti osnova za spodbujanje demokratičnih procesov.

Duhovna prenova družbe postaja s tem tudi problem Cerkve. Ni prave fleksibilnosti, s katero bi se teologija prilagodila novim družbenim razmeram. To zadeva že programe kombiniranega študija teologije za laike, pri katerih se premalo upošteva dejstvo, da bi morali ustrezati splošnemu individualnemu in družbenemu položaju. Eden od cerkvenih prelatov je to nedvomno izrazil z besedami: “Potrebna je previdnost!”

Čeprav teološke fakultete v postkomunističnih državah v okviru univerz edine lahko postavljajo družbeno relevantna in kritična vprašanja odnosa teološke misli do problemov sodobne družbe, jih, kot smo že videli, uradna Cerkev pri tej nalogi celo ovira. Prevladuje strah glede tega, v katero smer naj razvoj sploh vodi. Kako je to mogoče? To je vprašanje, ki smo si ga hoteli postaviti že ob koncu prvega dela našega premišljevanja.

Družbena relevantnost teologije se ne sme izogibati vprašanju, kako daleč zmore iti nauk Cerkve, da bi ta lahko dosegla post-

moderne človeka. Karl Gabriel pravilno ugotavlja: "V procesu religiozne individualizacije [...] se na kompleksen način mešajo osvobajajoče odrešitve iz prisilno ohranjajočih se simbolnih sistemov z deficiti iščočih se razlag sveta in posameznika."<sup>27</sup> Da bi se mogli dokopati do rešitve za katolištvo, potrebujemo »pluriformno katolištvo«.<sup>28</sup> Da bi Cerkev to lahko dosegla, pa mora preiti od strahu za samo sebe k skrbi za sodobnega, pogosto zgubljenega človeka, posameznika. Ta človek je namreč danes po besedah Güntherja Andersa od vseh sistemov postal le še funkcija sistema, drugače povedano, zastaral je.<sup>29</sup> Če ga hočemo osvoboditi in s tem hkrati pluriformirati katolištvo, moramo takega človeka osvoboditi ustanove. Danes namreč ni samo tarča sistematičnega obvladovanja s strani finančnih in gospodarskih organizacij, o čemer govori Herwig Büchele,<sup>30</sup> temveč žrtev novega zaslužnjevanja. To se posebej drastično kaže na primeru postkomunističnega neoliberalizma, ki je konglomerat marksističnega zatiranja človeka in zgodnjeliberalnega tržnega gospodarstva brez pravil, predvsem pa deluje brez pravic za delavca. Človeka lahko oropa svobode tudi Cerkev kot ustanova, čeprav je s svojim naukom ravno zavezana k ohranjanju svobode človeka, ki mu je bila dana po Kristusu.

Kako je v času izgube smisla še mogoče biti zgled za smiselnost, še zlasti, če tako v družbi kakor tudi v Cerkvi po besedah italijanskega sociologa Sabina Acquavive zmaguje bolj skrb za delovanje sistema kakor pa za resnično srečo konkretnega človeka?<sup>31</sup> Kako naj po koncu smisla, kot ga je razglasil Francis Fukuyama, znova tudi v Cerkvi zberemo pogum, da postanemo današnjemu človeku zgled smiselnosti? In predvsem, odkod naj današnji človek črpa mistično moč, ko pa celo kristjani in zlasti njihovi cerkveni predstojniki sami trepetajo za to moč?<sup>32</sup>

### 4 Dialoška etična kultura

Odgovor na ta vprašanja je avtonomno etično delovanje, ki se napaja v veri. Takšno delovanje pa človek lahko razvije le v dialoški držbi, ki se krepi na vseh ravneh, v družbi in v Cerkvi. Od družinske do šolske vzgoje in demokratične politične kulture naj bi oblikovali etično dialoško držo. Taka drža nastaja v odprtem, zavzetem in osebno bogatem medsebojnem dialogu v družini, župniji, lokalni in državni ter mednarodni politični skupnosti. Cerkev naj bi bila zgled take držbe in takega ravnanja, kar pomeni, da naj si zanj prizadeva na vseh ravneh in omogoča maksimalni razvoj samostojne osebnosti.<sup>33</sup>

Za rešitev zapletenih problemov današnjega sveta in Cerkve je potreben dialog. Na pomen dialoga opozarjajo tako cerkveni dokumenti kakor tudi postmoderni misleci in ne nazadnje politiki. Dialog razglašajo tudi kot podlago za evropsko združevanje v EZ in kot osnovo za premagovanje nesporazumov, vojn in drugih delitev med ljudmi. Ne nazadnje se mora tudi vsaka vojna končati z dialogom. Človek lahko preživi edino v dialogu. Vse od svojega rojstva lahko obstaja samo v dialogu z bližnjimi (svojo materjo) in se tako odpira svetu drugih ljudi.

Dialog je osnovna oblika človeškega sobivanja. Po Pavlu VI. je dialog sočasno osnovna oblika delovanja Cerkve.<sup>34</sup> Cerkev mora in mora pričevati svetu z dialogom. Na tak način komunicirajo Božje osebe. Bog se je človeku razodel v dialogu.<sup>35</sup> Dialog bi moral biti mogoč tudi med vsemi religijami, kot poudarja Hans Küng v svojem projektu svetovnega etosa.<sup>36</sup> Po drugi strani pa se zdi, da prav med religijami dialog ni možen, saj se vsaka religija zaradi svojega ekskluzivnega pollaščenja resnice pravzaprav nagiba v fundamentalizem. Ali je to v Katoliški cerkvi kaj drugače?

Posamezni človek pa tudi človeška skupnost kot celota nimata za reševanje proble-

mov v svetu na voljo nobenega drugega sredstva kakor ravno dialog. Celo trkov med kulturami, trkov med revščino in bogastvom na tem svetu ni mogoče reševati kako drugače. Bogataši tega sveta nimajo niti najmanjših možnosti, če ne bodo pristali na dialog s tako imenovanimi »antiglobalisti« oziroma z revnim prebivalstvom sveta. Postopkovno ravnanje, s katerim moderna določuje vsa področja življenja, pa dialog ovira in namesto njega (prek totalizirajočega gospodarstva ali politike) spodbuja neoseben potek procesov.

Človek pa se hrani samo s človečnostjo. S partnerskimi odnosi postaja Božje bitje, saj je po podobi troedinosti tudi ustvarjen kot udeleženelec dialoga. Ravno v Cerkvi bi se morali zgledati torej najboljše uveljaviti. MacIntyre pravi, da moramo svoje vrline uresničevati, če hočemo kakorkoli napredovati.<sup>37</sup> Tudi Sedmak poudarja, da bi morala teologija postati predvsem teopraksija in da mora "ob tej gostoti ter konkretnosti kot *človeška praksa* postati temeljna".<sup>38</sup> Cerkev v tem svetu ne more delovati kot skupnost, če niti v svojih lastnih vrstah ne prakticira dialoga. Ali naj ta dialog poteka v sinodalni, demokratični ali pa čisto fundamentalno človeški obliki, ni tako pomembno. Najodločilnejše je dejstvo, da Cerkev danes brez dialoške prakse kot Cerkev sploh ne more biti verodostojna. To ne bo še tako dolgo, dokler ne bo prakticirala internega dialoga, dokler ne bo k temu vzgajala lastnih pripadnikov oziroma dokler ne bo dialog postal temeljna oblika občevanja v Cerkvi.

Dialog je tudi povezovalna moč med ljudmi. S to močjo lahko najdejo pot drug k drugemu ter držijo skupaj; z njo čutijo kot skupnost in se laže spoprijemajo z zahtevami življenja.

To je danes za ljudi pomembnejše kot kdajkoli prej. Za kristjane in za Cerkve (tudi za katoličane in za Katoliško cerkev) je to danes že vprašanje njihovega preživetja. Pri-

čo problemov postmoderne človeka mora ta torej nujno v dialogu poglobljati lastne temelje vere, s čimer potem lahko najde tudi pot k drugemu. Samo praktični dialog, ki zmore poglobiti naše pogosto površne nazore, nas bo v globini tudi združeval. Tako se bodo razkrajali predsodki, to bo okrepilo človeško tenkočutnost. Dialog med različnimi religijami lahko le do te mere prispeva k svetovnemu etosu, kolikor bo ta vodil v poglobljanje vsakokratne lastne vere slehernega pripadnika kake vere. Le v medčloveškem dialogu, ki hkrati ostaja odprt za Boga, se bodo lahko ukoreninili naši medčloveški odnosi, ki bodo ta svet tako napravili še bolj človeški. Kot je nekoč dejal Gandhi, se nam ni treba spreobračati iz ene religije v drugo, temveč naj raje svojo vero živimo bolj avtentično. Globoko veren in socialno tenkočuten človek bo sposoben tako za sočutje kakor tudi za sobivanje z drugimi in drugačnimi.

V tem smislu se krščansko sporočilo o Sveti Trojici ujema s sporočilom postmodernih mislecev. Ob slednjih je po Habermasu postal "Pariz najustvarjalnejše mesto filozofske refleksije".<sup>39</sup> Tudi ti misleci poudarjajo, da je probleme postmoderne sveta mogoče reševati samo ob zavedanju lastnih meja. Osebnost, ki je odprta za Boga, bo odprta tudi za dialog. Tako se je mogoče lotiti problemov obstoječe nepravilnosti, predvsem v zvezi z ženskami, nemočnimi in izobčenimi iz družbe (Benhabib).<sup>40</sup> Šele v dialogu lahko obravnavamo vprašanja pristne in nepristne istovetnosti.<sup>41</sup> Šele v dialogu se lahko zares vprašamo, katera resničnost se nam izmika (Baudrillard/Guattari), kako se lahko lotevamo problemov nepravilnosti med različnimi diskurzi v današnjem svetu (Lyotard) in kako lahko upoštevamo drugega kot drugega in drugačnega.<sup>42</sup> S tem se sooča današnji svet in tem problemom se ne more izogniti niti Katoliška cerkev, če hoče biti v prihodnje še sogovornik v postmodernem svetu.

1. Prim. H. Denzinger/A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona idr. 1965., DS 3074.
2. Prim. U. Beck, Freiheit oder Kapitalismus, Ulrich Beck im Gespräch mit Johannes Willms, Frankfurt (Suhrkamp) 2000, 279; to potrjujejo tudi razprave o vlogi Cerkve v družbi na Češkem, Slovaškem, Madžarskem in celo na Poljskem, kar je opazil tudi Vatikan in kar je bilo tudi predmet zadnjega obiska papeža Janeza Pavla II v njegovi domovini v letu 2002.
3. Prim. J. A. Ratzinger, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben*, Wien 2003.
4. Prim. M. Hollis, *The Philosophy of Social Science. An Introduction*, Cambridge (UP) 1994, X/2.
5. J. Juhant, Die Auflösung des Konflikts zwischen der katholischen Kirche und der neuzeitlichen Welt (Zwischen sozialer Scholastik, Liberalismus und Kommunismus), v: M. Benedikt/R. Knoll/ E. Kiss (ur.), *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung*, IV, Klausen-Leopoldsdorf, Agsbach (Editura Triade) 1998, str. 33-150.
6. Prim. L. Boff, *Cerkev: karizma in moč*, Maribor 1986, posebno 249 ss.
7. R. Lay, *Kezzer, Dogmen, Denkverbote*, Düsseldorf 1996, str. 02.
8. Prim. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu* (*›Gaudium et spes›*), št. 41/1, 62/6 in 91/2, 92/2, n.n.m., str. 606 s, 632 s., 665 ss.
9. Z. Bauman, *Moderna in holokavst*, Ljubljana (Claritas) 2006, str. 308.
10. Prim. J. Feiner (ur.), *Mysterium salutis. Christuserignis* 3/1, Einsiedeln 1970, str. 22.
11. Prim. G. Hasenhüttl, *Füreinander dasein. Brennpunkte moderner Glaubensproblematik*, Freiburg 1971, str. 50.
12. P. Tillich, *Gesammelte Werke*, I, Stuttgart 1959, str. 331.
13. Prim. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln (Benziger) 1970, str. 27.
14. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.641, Ljubljana 1976, str. 135.
15. Prim. prav tam, 6.522, str. 65.
16. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München (Beck) 1963., str. 23.
17. Prim. prav tam, str. 205 ss.
18. Prav tam, str. 217.
19. Prim. *Summa theologiae*, I, 1; *In Boethii de trinitate*, q. 6, a.3; *Summa contra gentiles* I, cap.3.
20. W. Böckenförde, ›Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche, v: *Orientierung* 62 (1998), št. 21, str. 228ss.
21. Prim. H. Denzinger, A. Schönmetzer, n. n. m., DS (1963) 3247, 3252.
22. Prim. U. Beck, *Kaj je globalizacija?*, Ljubljana (Krtina) 2003, str. 64s.
23. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu* (*›Gaudium et spes›*) št. 62. v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1980, 632s.
24. Prim. E. Kocbek, *Osvobodilni spisi*, I, Ljubljana 1991, str. 205 ss.
25. S. Gerjolj, *Ideologie und Bildung*, Gießen 1997, str. 9.
26. Prim. R. Biel, *Lebens- und Todeszeichen der Kirche in Polen*, Innsbruck 1996, str. 71.
27. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992, str. 45.
28. Prav tam, str. 200.
29. G. Anders, *Antiquiertheit des Menschen*, München 1992.
30. Prim. H. Büchele, *Eine Welt oder keine*, Innsbruck 1996.
31. Prim. S. Acquavi, *Das Glück – Ein politisches Projekt*, Bonn 1998.
32. Ta del članka je 4. poglavje knjige Juhant, Janez. *Občutek pripadnosti*. (prev. Aleš Učakar) Celje: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba, 2009. 175 str. ISBN 978-961-218-811-5, strani 61-7
33. Od tu do konca gre za prvo točko zadnjega (10.) poglavja iste knjige.
34. Prim. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu* (*›Gaudium et spes›*), št. 1, 2, 58, 82; n.n.m., 770 ss., 626 ss., 657 ss. – Pavel VI, *Ecclesiam suam*, Rim 1964.
35. Prim. C. Sorč, ›Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno: Ali je še prostora za Boga razodetja?, v: *Bogoslovni vestnik* (61/1), Ljubljana 2001, str. 23-46.
36. Prim. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.
37. Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 2002, str. 273.
38. Prim. C. Sedmak, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Minz 2003, str. 73.
39. Prim. J. Habermas *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt 1985, str. 37.
40. Prim. S. Benhabib, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt 1995.
41. Prim. D. Horster, *Postchristliche Moral*, Hamburg 1999, str. 01.
42. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg-München 1987, str. 44.



# Bliže kot je Božja beseda izvirniku, manj nam je domača

Slovenci smo po zaslugi Primoža Trubarja in Jurija Dalmatina med prvimi imeli možnost prebirati Božjo besedo v domačem jeziku (v celoti že leta 1584). Njuno delo je bilo oranje ledine, zato ga ni mogoče primerjati z ničemer, kar smo imeli poprej. Drugače pa je s kasnejšimi prevodi *Svetega pisma*: da prevajalci s preoravanjem že zorane njive ne bi naredili več škode kot korigisti, so/bi morali pri prevajanju poleg latinskega prevoda oziroma grškega in hebrejskega izvirnika upoštevati tudi obstoječe slovenske prevode, saj so (bili) prav prevodi *Svetega pisma* – seveda predvsem Dalmatinov – temelj slovenskega knjižnega jezika, pomembno pa so vplivali tudi na druga področja naše kulture.

Tega so se vsaj na začetku zavedali tudi prevajalci *Slovenskega standardnega prevoda* (SSP) iz leta 1996, zakaj v *Predstavitvi prevoda* so napisali, da “načelo prevajanja po izvirniku seveda ne pomeni suženjske zvestobe izvirnemu besedilu”. A temu hvale vrednemu vodilu prevajalci niso bili dolgo oziroma dovolj zvesti, kajti preglasila ga je očitno premočna želja po skladnosti posredovane Božje besede z izvirnikom. V *Predstavitvi prevoda* namreč piše tudi, da “se je pri prevajalcih krepila zavest, da se morajo skrajno truditi za zvestobo v prevajanju”, in da je bil na koncu prav zaradi premajhne točnosti (evangeliji naj bi bili “pogosto bolj parafraza kot točen prevod”) in “strožjega upoštevanja načela skladnosti z izvirnikom” temeljito spremenjen tudi jubilejni prevod *Nove zaveze* iz leta 1984 (JUB). Načelu zvestobe izvirniku so proti

koncu redakcije po lastnih besedah podredili celo blagoglasje psalmov!

“Sodba o tem, kako se je prevajalcem posrečilo izraziti svetopisemsko oznanilo v sodobni slovenski besedi, je prepuščena bralcu”, pa je misel v *Predstavitvi prevoda*, ki me je spodbudila, da svojo sodbo po nekajletnem odlaganju vendarle prelijem na papir. Da bi lahko bila naslednja različica SSP boljša, je namreč treba povedati, kje so ga (po)lomili prevajalci zdajšnje, zakaj le spoznana napaka ali pomanjkljivost je lahko odpravljena.

## Jezik

Izvirna Božja beseda so tisti prevodi, ki so ohranjeni v narodovem spominu

Prejšnji prevod *Svetega pisma*, t.i. ekumenska izdaja (EKU), ima letnico 1974, v resnici pa je še veliko starejši, saj gre za priredbo mariborske izdaje iz let 1959-1961, v katero je bil vključen redigirani ponatis prevoda *Nove zaveze* iz let 1925-1929 in prvega dela *Stare zaveze* iz leta 1939. Lahko si torej mislimo, kolikšen vpliv je imel na Slovence in slovenščino prevod, ki smo ga bolj ali manj nespremenjenega uporabljali skoraj celo 20. stoletje, se pravi v času, ko je pisana beseda doživela nesluten razcvet.

Še vedno opazen je tudi vpliv najstarejših prevodov *Svetega pisma*. Pravzaprav “opazen” ni najboljši izraz, saj so določeni svetopisemski izrazi, ki jih obravnavam v nadaljevanju, trdno, bržkone za vekomaj vgrajeni v naš jezik, kulturo in celo znanost. Poseganje v takšne gradnike slovenskega jezika

nikakor ne bi smelo biti dopustno, pa naj bodo prevodno točni ali ne. So namreč del naše kulture in izročila, ki (je) prehaja(l) iz roda v rod in bi moral prehajati tudi iz prevoda v prevod.

Toda prevajalci *SSP* takšnih zadržkov prepogosto niso imeli, saj so si dovolili spremeniti celo enega izmed najbolj znanih svetopisemskih stavkov (Luka 1,38), v katerega ključno besedo **dekla** ni pred njimi v skoraj pol tisočletja posegel nihče, niti prevajalci jubilejnega prevoda iz leta 1984 ne:

“Pole, **jest sim dekla tiga Gospuda ...**” [Dalmatin 1584];

“Glej, **dekla sem Gospodova ...**” [Chráska 1914, EKV 1925-1974, JUB 1984];

“Glej, **Gospodova služabnica sem ...**” [SSP 1996].

Kaj si ob tej spremembi mislijo redovnice, ki so si besede Božje matere vzele za življenjsko vodilo, raje ne pomislim. Vsekakor pa razlikovanje med deklo/hlapcem kot poklicem in služabnico/služabnikom kot nekomu povsem vdano osebo, omenjeno v *Predstavitvi prevoda*, tega posega ne opravičuje, kajti če ima lahko dvojni pomen (tj. poklic in vdanost) izraz **služabnica**, ga ima lahko tudi izraz **dekla**.

Tudi sklicevanje na izvornik (izvirni grški izraz **doule** pomeni dobesedno ‘sužnja’) ali na tuje prevode tu ne pomaga, saj številni drugi narodi, če lahko verjamem našim slovarjem, ne ločijo med deklo in služkinjo ali služabnico. Pač pa imajo in zanesljivo uporabljajo poseben izraz za deklo Nemci (**Magd**, ki izvira iz iste prabesede kot izraz **Mädchen** za ‘dekle’), in ti so ga konec 20. stoletja še vedno imeli v svojih prevodih *Svetega pisma* (npr. v t. i. Münchenski izdaji *Nove zaveze* iz leta 1998, ki prav tako kot naš *SSP* temelji na grškem izvorniku).

Primerjava s tujimi prevodi torej pove, da bi morali (tudi) Slovenci na to svojo zgodovinsko upravičeno jezikovno posebnost paziti

kot na punčico svojega očesa, ne pa da se ji vplivni posamezniki v imenu nas vseh tako zlahka odpovedujejo celo v *Svetem pismu*.

Nekatere neupravičene posodobitve svetopisemskega besedila so zakrivila že prevajalci v 19. in na začetku 20. stoletja. Morda najočitnejše je (bilo) preimenovanje Noetove **barke**, ki izvira iz prvega slovenskega prevoda, v **ladjo**. In dasi se ta posodobitev ni prijela ne med ljudstvom ne v znanosti (ta školjke z latinskim imenom *Arca noae* imenuje **Noetova barčica**, ne “Noetova ladjica”), prevajalci pri njej še kar vztrajajo. Še huje pa je to, da z njo mešajo tudi otroke! V otroških izdajah *Svetega pisma* namreč najdemo stavke, kakršen je “Noe gradi velikansko **ladjo, ki se imenuje barka**” v iz angleščine prevedenih *Zgodbah iz Svetega pisma* (2004). Angleški otroci najbrž res ne vedo, kaj pomeni izraz [Noah’s] **ark**, slovenskim pa pač ni treba pojasnjevati, da je barka (lahko) isto kot **ladja** - še posebej ne na tak pomensko nesmiseln angleški način. In ker je isti prevajalec še štiri leta prej v *Otrokovem prvem Svetem pismu* tej ‘ladji’ rekel samo “**barka**”, morajo potem starši začudenim otrokom razložiti, da se “Noetovi ladji” v resnici reče samo **Noetova barka**.

V prizadevanju za uveljavitev novega prevoda *Svetega pisma* so torej prevajalci slovenskih otroških svetopisemskih knjig precej podobni pravopiscem, ki upe za uveljavitev svojih za odrasle večinoma nesprejemljivih novotarij prav tako polagajo v najmlajši rod, podvržen obdelavi v šolskem sistemu, katerega neupravičeno nedotakljivi del je tudi njihov napak in slabih rešitev poln *Slovenski pravopis*.

V slovenščini poznamo reklo **precejanje komarjev**, ki izvira iz Japljevega prevoda *Svetega pisma*. Toda ti **komarji** so bili že v naslednjem prevodu “popravljeni” v **komarja**:

“Vi slejpi pelavzi, kateri **komarje precejate ...**” [Japelj 1784-1786];

“Slepi vodniki! **kteri komarja precejate ...**” [Wolf 1856-1859].

Zakaj pravim, da so bili “popravljeni”? Ker je z izvirno grško besedo **konops** v rešnici mišljena **vinska mušica**! Vinske mušice in ne krvosolni komarji se namreč tako rade zadržujejo ob vinu ali sadnem soku, da pogosto padejo vanj - od tod “precejanje”. V mnogih drugih jezikih so izraz povsem ustrezno prevedli z besedo, ki enako kot izvirna grška pomeni tako komarja kot kakršnokoli drugo mušico (npr. angleško **gnat**, latinsko **culex**, poljsko **komar**), pri nas pa je **mušica** postala **komar**, čeravno je komar za nas nekaj povsem drugega kot (vinska) mušica.

Tej mušici se je zelo približal že Dalmatin: “Vi slepi vojarni, **kir muho precejate ...**” [Dalmatin 1584],

a so bili drugi prevajalci potem tako zelo in predvsem tako dolgo “pametnejši” od nje-ga, da bi bilo danes popraviti komarja v mušico enako nesprejemljivo kot je nesprejemljiv npr. popravek dekle Gospodove v Gospodovo služabnico.

Če pa bi v slovenskih prevodih ostali ponarodeli Japljevi **komarji** (ti so kasneje oživeli le še v Chráskovem protestantskem prevodu leta 1914), bi bil to kljub pomenski neustreznosti svetel zgled ohranjanja naše jezikovne dediščine. A se je namesto njih tudi v *SSP* žal obdržal “izvirni” in pomensko nič bolj ustrezen **komar**. Pač pa so si naši prevajalci na začetku 20. stoletja privoščili namesto komarja “popraviti” nič krivo **kamelo** v **velbloda** in potem v jubilejnem prevodu leta 1984 spet **velbloda** nazaj v **kamelo**!

Pa še na nekaj je treba opozoriti: v *SSP* ravno pri tem nesrečnem komarju in nekoliko srečnejši kameli ni nikakršne opombe, dasi bi se dalo v zvezi z njima še marsikaj zanimivega in poučnega povedati, mdr. to, da Judom žuželk in kameljega mesa ni (bilo) dovoljeno uživati, ker te živali veljajo za nečiste (zato so mušice “precejali”!), in da Jezuso-

ve besede niso bile mišljene kot kritika dla-kocepljenja, kakor se je uveljavilo med ljudmi, marveč kot kritika nedoslednega ravnanja vsemogočnih, nedotakljivih.

V naš spomin so se trajno vtisnile tudi bržčas najbolj znane besede apostola Petra, s katerimi je odgovarjal na Jezusovo ponavljajoče se vprašanje “Simon, Janezov sin, **ali me ljubiš?**” (Janez 21,15-17).

“Da, Gospod, **ti veš, da te ljubim**”,

je pisalo v ekumenski izdaji in vseh prejšnjih prevodih, jubilejni in standardni prevod pa prinašata drugačne Petrove besede:

“Da, Gospod, **ti veš, da te imam rad**” [JUB 1984, SSP 1996].

Spremembo - v “**Ali me imaš rad?**” so spremenili tudi tretje Jezusovo vprašanje - so prevajalci utemeljili s tem, da gre v grškem izvorniku za dve različni besedi z različnima pomenoma. Ker pa obe besedi v svojem bistvu pomenita **ljubezen** (Jezusov dvakratni **agapao** pomeni ‘darovanjsko, posvečeno ljubezen’, Petrov **phileo** pa ‘prijateljsko ljubezen’), bi se z dolžnim spoštovanjem do obstoječe slovenske Božje besede in do slovenskih bralcev *Svetega pisma* razliko med njima dalo opisati tudi brez poseganja v enega najbolj znanih odlomkov, še posebej zato, ker v slovenščini, ko gre za razmerje med ljudmi, **imeti rad** pomeni isto kot **ljubiti**: Petrovi odgovori in zadnje Jezusovo vprašanje bi lahko ostali takšni, kot so bili že skoraj pol tisočletja, v opombi pa bi prevajalci bralcu pojasnili, kako se glasijo v izvorniku in zakaj. Saj zato vendar so opombe!

Angleži in Američani, po katerih se v zadnjem času tako radi zgledujemo, se zaradi pomenskih razlik med dvema grškima besedama, kot kaže, ne vznemirjajo: v vseh pomembnejših prevodih od leta 1534 do 2001 je tako za Jezusa kot Petra vedno uporabljena ista beseda **love** (‘ljubiti’), čeprav imajo za ‘imeti rad’ na razpolago celo več besed kot mi. Le darbisti imajo v svojem prevodu s konca 19.

stoletja Petrove besede prevedene v “... I am attached to thee” (‘... sem navezan nate’), v prevodu baptista Weymoutha iz leta 1903 pa so uporabljene besede “... you are dear to me” (‘... si mi drag’).

Enako kot pri nas pa so besedilo spremenili v nekaterih drugih slovanskih prevodih, npr. v češkem, v katerem Peter na vprašanje “... miluješ me?” po novem namesto “... te miluji” odgovarja “... té mám rád”.

Za Slovence torej pravi izvirnik Božje besede niso starodavni grški in hebrejski zapisi, marveč tisti prevodi, ki so ohranjeni v narodnem spominu. *SSP* se je od tega našega izvirnika s spremembo dekline Gospodove, Petrovega “Ijubim” ter drugimi posodobitvami (in “posodobitvami”), katerih vzorec opisujem v nadaljevanju, oddaljil bolj, kot bi se smel.

### Je bila zvestoba grško-hebrejskemu izvirniku izgovor za pretirano posodobitev in s tem osiromašenje svetopisemske slovenščine?

Ekumenska izdaja *Svetega pisma* je bila skozi velik del 20. stoletja zatočišče neštetihsaj v zadnjih desetletjih malo uporabljanih, a (ravno zato toliko bolj) lepih slovenskih besed in stavčnih posebnosti. Te izbrane besede in navdihujoče stavčne posebnosti, zlasti nič več običajen, pogosto že kar pesniški vrstni red besed, dajejo ekumenski Božji besedi veččinoma ravno pravšno vzvišenost nad vsakdanjim knjižnim in pogovornim jezikom ter pridih starinskosti, kakršen pritiče knjigi, katere začetki so starejši od naše ere.

V *SSP* so bile premnoge izbrane besede in stavčne posebnosti nadomeščene s povsem vsakdanjimi različicami, ki nemalokrat zvenijo (pre)trdo, predvsem pa bralcu ali poslušalcu ne dajejo občutka, da gre za pripovedi, pisma, pregovore in stihe iz davnine. In ker se je takšno posodabljanje jezika prepletlo še z zavestnim približevanjem grške-

mu in hebrejskemu izvirniku, se je nastali prevod s svojo pretirano sodobnostjo in mestoma preveliko (dobesedno) zvestobo izvirniku ter posledično izrazno osiromašenostjo in tuhostjo zameril marsikateri slovenski (verni) duši.

Nekateri v nadaljevanju navedeni primeri kažejo, da je v *SSP* bolj kot za usklajevanje z izvirnikom (navsezadnje je temeljil na grškem izvirniku tudi prevod *Nove zaveze* v ekumenski izdaji!) šlo za nepotrebno in pogosto celo škodljivo posodabljanje jezika. Da je bilo posodabljanje jezika dejansko ena od prednostnih nalog prevajalcev, je razvidno tudi iz *Predstavitve prevoda*, kjer je kot drugi od štirih razlogov za nov prevod navedena puhlica “razvoj slovenskega jezika”, s katero sicer naši jezikoslovci tako radi opravičujejo svoje novotarije, lektorji pa preganjanje nekaterih povsem neoporečnih besed, ki imajo to smolo, da je v *SSKJ* poleg njih navedena t.i. navadnejša sopomenka ali pa oznaka “starinsko”.

Res je, da jezik ekumenske izdaje na marsikaterem mestu ni le starinski, marveč dejansko zastarel ali neustrezen, a prevajalci, ki so se ga namenili posodobiti, bi se morali zavedati, da ni isto, če se posodobi ali uskladi z izvirnikom starinski izraz, ki ni nič posebnega in morda celo ne poznamo več natančno njegovega pomena, ali pa izraz, ki ima svojo moč in je morda celo še vedno dokaj v rabi.

Nekaj primerov (poleg že opisane “dekle” in “barke”) jezikovnega osiromašenja *SSP* in s tem, gledano dolgoročno, tudi osiromašenja slovenščine:

a) V skoraj vseh dosedanjih prevodih je na začetku *Prve Mojzesove knjige* (1,3) pisalo:

“... ‘**Bodi svetloba!**’ **In bila je svetloba**” [Wolf 1856-1859, Chráska 1914, EKV 1925-1974] ali “... ‘**Bodi luč!**’ **Inu je bila luč**” [Dalmatin 1584].

Toda v *SSP* so iz besede “bila”, ki je najbolj smiseln in skladen par besedi “bodi”, zaradi česar domuje tudi v skoraj vseh tujih prevodih *Svetega pisma*, naredili “nastala”:

“... ‘Bodi svetloba!’ In nastala je svetloba” [SSP 1996].

b) V Matejevem evangeliju (2,8) smo doslej brali:

“Pojdite in natančno **poizvedite** po detetu” [EKU 1925-1974, JUB 1984],

v *SSP* pa sta se namesto glede na čas dogajanja povsem ustreznega izraza “**poizvedite po**” (ali “**vprašajte po**” iz še starejših prevodov) znašli besedi “**raziščite glede**”, ki bolj sodita v današnji čas, ko imamo vse polno najrazličnejših raziskovalcev in raziskovalnih metod:

“Pojdite in natančno **raziščite glede** deteta” [SSP 1996].

c) V slovenščini ima beseda **zemlja** več pomenov. Enega od njih zelo dobro ponazorila primer rabe iz *SSKJ*, v katerem **domača zemlja** pomeni ‘domovina’: “še mlad je zapustil domačo zemljo”. Zato ni najbrž nikogar motilo, da je v *Svetem pismu* dve stoletji pisalo (Matej 2,6):

“Inu ti, **Bethlehem, Judovska zemlja ...**” [Japelj 1784-1786].

“In ti, **Betlehem, zemlja Judova ...**” [Wolf 1856-1859, Chráska 1914, EKU 1925-1974].

Zdaj so prevajalci to spremenili v:

“In ti, **Betlehem, dežela Judova ...**” [SSP 1996].

Površen raziskovalec bi lahko sklepal, da so se s tem čisto zares vrnili k izvirniku, kajti za prevod **dežela** se je odločil že Dalmatin, vendar pa se njegov prevod od *SSP* razlikuje v zelo pomembni podrobnosti - vsebuje tudi predlog “v”:

“Inu ti, **Betlehem, v Iudouski deželi ...**” [Dalmatin 1584].

Prav tako ostaja dejstvo, da tako kot naša **zemlja** tudi izvirna grška beseda **ge** najprej pomeni ‘orna zemlja’ in ‘tla’, šele nato ‘kop-

no’, ‘dežela’ in ‘del ozemlja’. Glede na to, da Slovenci rečemo **dežela** obsežnejšemu(!) zao-kroženemu ozemlju, torej najbrž res ne bi smelo biti dvoma, da je v primeru mesta(!) Betlehem z grškim **ge** mišljeno to, čemur rečemo **zemlja** (npr. v znamenitem naslovu “**Na svoji zemlji**”), ne pa **dežela**. Še posebej, ker **dežela Judova** ni Betlehem, marveč Judeja (npr. v Izaija 19,17).

Vse to pomeni, da je poleg prevoda “**zemlja Judova**” zares smiseln samo še Dalmatinovo-jubilejni “**v Judovi deželi**”, ki mu pritrjujejo tudi mnogi tuji prevodi, ndr. angleški standardni (2001) in slovaški:

“Ti, **Betlehem, v Judovi deželi ...**” [JUB 1984].

č) Seznam nekaterih besed iz izrazno bogate prilike o bogatinu in ubogem Lazarju (Luka 16,19-31), ki so bile v *SSP* po nepotrebem zamenjane, je sam po sebi tako zgovoren, da ne potrebuje dodatnih pripomb:

EKU 1925-1974	SSP 1996
<b>bil je</b>	<b>živel je</b>
<b>bogatin</b>	<b>bogataš</b>
<b>v škrlat in tančico</b>	<b>v škrlat in dragoce-</b> <b>no tkanino</b>
<b>siromak</b>	<b>revež</b>
<b>turi</b>	<b>rane</b>
<b>se je želel nasititi</b>	<b>rad bi se najedel</b>
<b>kraljestvo mrtvih</b>	<b>podzemlje</b>
<b>prejel dobro</b>	<b>dobil svoje dobro</b>
<b>od tod - od ondod</b>	<b>od tod - od tam</b>

V tej priliki so prevajalci *SSP* zagrešili tudi neverjetno slovnično napako, ko so v istem stavku združili nikalnico **ne** in veznik **toda**:

“**Ne, oče Abraham, toda** če pojde kdo od mrtvih k njim, se bodo spreobrnil” [SSP 1996].

Veznik **toda** se namreč lahko rabi le za **izražanje nasprotja s prej povedanim**, kar v navedenem primeru zaradi nikalnice na začetku stavka ni smiselno (veznik **toda** bi lahko sledil le pritrditvi “**Da, oče Abraham!**”).

V prejšnjih prevodih je bil stavek slovnično neoporečen:

“**Nikakor**, oče Abraham, **temveč** če pojde kateri od mrtvih k njim, se bodo spreobrnili” [JUB 1984];

“**Ne**, oče Abraham, **temveč** ako pojde do njih kdo izmed mrtvih, se bodo spokorili” [EKU 1925-1974];

“**Ne**, oče Abraham, **ampak** če kdo od mrtvih pride k njim, se bodo izpokorili” [Chráska 1914].

Ta spodrseljaj, ki je v *SSP* nastal kljub sodelovanju kopice slovenistov, je lep opomin prevajalcem, da spreminjevalsko pretiravanje, najsi bo v imenu posodabljanja jezika ali v imenu zvestobe izvirniku, ne more prinesiti nič dobrega.

d) Posodobitev(?) jezika, ki niso bile nujne, je v *SSP* še nešteto, zato pod to točko navajam le še nekaj naključno opaženih izrazov, ki so se pri prevajalcih po krivici znašli v nemilosti:

EKU 1925-1974	SSP 1996
hotnica	vlačuga
nečistnica	vlačuga
hotnik moških	homoseksualec
spočela	zanosila
da porodi	da bo rodila
sad telesa	telesni sad (toda sad tvojega telesa!)
otročiči	otroci
rodovina	rodbina
k moji rodovini	k mojemu sorodstvu
od lakote ginem	umiram od lakote
imetje	premoženje
nareja	izdeluje
k letu osorej	čez leto dni
pot (m.), npr. nekaj pota	pot (ž.), npr. malo poti
Bog nebes	Bog neba
dasi	čeprav
ko	kakor
zopet	spet
zakaj (veznik)	kajti

d1) Nekateri izrazi, npr. **hotnica** in **nečistnica**, so bili v *SSP* spremenjeni dosledno, v vseh primerih, nekateri pa le v določenih primerih, a ne nujno po kakem logičnem ključu, temveč tudi kar tako, brez opravičljivega razloga. Tako je npr. v *Prvi Mojzesovi knjigi* (14,16) v istem stavku **imetje** enkrat ostalo **imetje**, enkrat pa postalo **premoženje**, čeprav je izvirna hebrejska beseda obakrat ista:

“In spravil je nazaj vse **imetje** in tudi svojega brata in njegovo **premoženje** je spravil nazaj ...” [SSP 1996].

Če bi si prevajalci tudi sicer dosledno prizadevali za izrazno pestrost *SSP*, bi verjel, da je šlo za to, tako pa se takemu prevodu lahko samo čudim, kakor se čudim tudi temu, da so starinske **nečistnice** posodobili(?) v **vlačuge**, čeprav so enako starinski **nečistniki** ostali **nečistniki**. Iz grškega izvirnika je jasno razvidno, da so s to besedo mišljene moške vlačuge (grško  **pornos**), torej **vlačugarji**. In če se prevajalcem ta izraz ni zdel primeren za *Sveto pismo*, se jim tudi njegova ženska različica ne bi smela.

Da so prevajalci *SSP* v usta svetega Pavla (mdr. v *Prvem pismu Korinčanom* 6,9) namesto za tisti čas ustreznih **hotnikov moških** (grško  **arsenokoites**) položili sodobne **homoseksualce**, je pa isto, kot če bi se namesto za izraz **vlačuga**, s katerim so neupravičeno nadomestili precej manj surova izraza **hotnica** in **nečistnica**, odločili za resnično sodoben, a tuj in zato za *Sveto pismo* seveda še manj primeren izraz **prostitutka**.

d2) Zelo narobe je tudi, da se prevajalci *SSP* med nerazumljivim spreminjanjem moškega spola samostalnika **pot** v ženskega niso ustavili niti pred oviro v obliki znamenitih Gospodovih besed (Izaija 55,8):

“**Kajti** misli moje niso vaše misli, tudi **vaša pota niso moja pota**” [Chráska 1914];

“**Zakaj** moje misli niso vaše misli in **vaša pota niso moja pota**” [EKU 1925-1974];

“Kajti moje misli niso vaše misli in vaše poti niso moje poti” [SSP 1996].

Prevajalci SSP so ga lomili tudi pri spreminjanju težko prevedljivega in sploh že v izvirniku precej nejasnega stavka (Izaija 54,16):

“Glej, jaz sem ustvaril kovača, ki razpihuje goreče oglje in nareja orožje po svojem poslu” [EKU 1925-1974];

“Glej, jaz sem ustvaril kovača, ki razpihuje tleče oglje in izdeluje orožje za njegovo delo” [SSP 1996].

Za začetek je nenavadno, da so prevajalci goreče oglje popravili v tleče in ne v žareče, če se jim goreče ne vem zakaj ni zdelo prav. Kovač bi namreč na tlečem oglju zaradi prešibkega ognja in premajhne vročine težko kaj skoval, zato je veliko bolj verjetno, da med(!) kovanjem razpihuje žareče ali celo goreče oglje, da mu ogenj ja ne bi pojenjal. In res, v tujih prevodih je v zvezi s tem vedno govor o ‘ognju’, ‘plamenu’, ‘gorenju’, pa tudi v naših najstarejših prevodih je pisalo, da kovač “oglje v ognji piha”.

Bolj zapleten je zadnji del stavka. V nekaterih tujih in vseh slovenskih predekumenskih prevodih se glasi “... za svoje delo”, predmet izdelovanja pa je večinoma orodje(!) in ne orožje. Če so prevajalci SSP hoteli povedati to, je njihova zamenjava zaimka svoj z njegov povsem zgrešena in niti najmanj ne prispeva k razumljivosti povedanega.

Če pa so prevajalci SSP hoteli povedati to, kar pravijo Angleži v svojem standardnem prevodu iz leta 2001 (“... a weapon for its purpose”, tj. ‘... orožje za njegov [orožja] namen’), bi se njihov prevod ključne hebrejske besede *ma’aseh*, ki mdr. pomeni ‘dejanje’, ‘delo’ ali ‘posel’, moral tako kot v tem angleškem prevodu glasiti manj dobesedno, da bi bil razumljiv:

“Glej, jaz sem ustvaril kovača, ki razpihuje goreče/žareče oglje in nareja/kuje orožje za njegov namen” [SL].

Da bi tak prevod utegnil biti najbolj smiselni, kaže nadaljevanje Gospodovih besed (“... in jaz sem ustvaril pokončevalca, da uničuje” [SSP 1996]), saj pokončevalec dejansko uničuje z orožjem, ki ga je v ta namen naredil kovač.

Kako nejasen je že v hebrejskem izvorniku ta stavek in koliko je prevedena Božja beseda v resnici sploh lahko zvesta svojim izvornikom, pa pove podatek, da obstaja v angleščini najmanj osem različnih razlag spornih besed: “... an instrument for his work”, “... a weapon for its work”, “... a weapon fit for its work”, “... an instrument of war by his work”, “... weapons as his work”, “... a weapon for his use”, “... a weapon for its purpose”, “... weapons of destruction”! Že skoraj cinizem pa je, da so prevajalci starinski izraz nareja, ki se jim ni zdel dovolj dober, da bi ga pustili v besedilu, kjer je bil poldrugo stoletje, sami uporabili v opombi pod prav tem besedilom (“Bog namreč nareja mir in ustvarja gorje”; Izaija 54,15-17)!

In tudi veznik *dasi* so prevajalci v SSP kot kaki preveč zagrizeni lektorji dosledno zamenjali z bolj vsakdanjim *čeprav*, v uvodni opombi v *Sirahovo knjigo*, kjer ga prej seveda ni bilo, so ga pa napisali. Naj razume, kdor more!

d3) Še nekaj besed glede spremembe “ekumenskih” otročičev v “standardne” otroke (v Janezovem evangeliju 13,33 in 21,5).

Kakor je ta sprememba v vrstici 13,33 nepotrebna in celo v nasprotju z razglašeno zvestobo izvorniku (grško *teknia* pomeni ‘majhni otroci’, torej ‘otročiči’ in ne ‘otroci!’), pa je začetek stavka:

“Otroci, le malo časa bom še z vami” [SSP 1996]

vseeno velika izboljšava v primerjavi z nesmiselnim jubilejnim prevodom:

“Moji ljubi, le malo časa bom še med vami” [JUB 1984].

Toda najbolj prav bi bilo, da bi Jezusovo izjavo uskladili s predjubilejno slovensko obliko:

“Otročiči, še malo časa bom med vami” [EKU 1925-1974],

saj so **otročiči** pristen izraz, s katerim Janez Evangelist “razodeva Jezusovo domačnost z učenci”. A opombe s to razlago, ki je bila objavljena v jubilejni izdaji, v *SSP* ni več, kar je velika škoda.

Prav tako v *SSP* ni več opombe, ki bi bralcem pojasnila, da je v Jezusovem nagovoru v vrstici 21,5 uporabljena drugačna grška beseda (**paidia** [‘mladi otroci’, ‘dečki’]) kot v nagovoru v vrstici 13,33, ker se Jezus učencem, ki ga niso prepoznali, tedaj ni hotel takoj razkriti. To je torej razlog, zakaj so **otroci**, kakor je besedo **paidia** prevedel že Dalmatin, v stavku:

“Otroci, imate kaj hrane?” [SSP 1996]

izjemoma ustrežnejša rešitev kot ekumenski **otročiči**, da ne omenjam še manj posrečenih “jubilejnih” dečkov:

“Otročiči, ali imate kaj prigrizniti?” [EKU 1925-1974];

“Dečki, imate kaj prigrizniti?” [JUB 1984].

Od Dalmatina bi si v tem stavku ne glede na dobesedni pomen izvirne grške besede **prosphagion** (‘kar se je s kruhom’, tj. ‘ribe’) kazalo sposoditi tudi besedo **jesti**, ki slovenskim ušesom zveni precej bolje kot **prigrizniti** in se zdi ustrežnejša kot **hrana**:

“Otroci, imate li kaj jesti?” [Dalmatin 1584].

Primer neustreznega (dobesednega) prevoda oziroma vnosa tujih miselnih, stavčnih vzorcev je odlomek iz 47. psalma, ki je bil kot zanalašč edini med vsemi svetopisemskimi stihmi izbran za celostransko objavo v *Otrokovem prvem Svetem pismu* (2000), kjer mi je tudi “padel v oči”:

“Vsa ljudstva, **ploskajte z rokami, vzklikajte Bogu z glasom vriskanja!**” [SSP 1996].

V prejšnjih dveh prevodih sta stihja zelo drugačna:

“**Ploskajte vsa ljudstva, vriskajte Bogu z glasnim rajanjem!**” [JUB 1984];

“Vsa ljudstva, **ploskajte z rokami, vriskajte Bogu z veselim glasom!**” [EKU 1925-1974].

Ker Slovenci že z besedo **ploskajte** poveemo to, za kar npr. Angleži potrebujejo tri besede (**clap your hands**), Judje oziroma Hebrejci pa dve (**taka**, ki pomeni ‘udarec’ ali ‘plosk’, in **kaph**, ki pomeni ‘dlan’ ali ‘roka’), je prvi stih prav gotovo najboljše preveden v jubilejnem prevodu (“**Ploskajte vsa ljudstva**” - temu bi jaz dodal le vejico za “ploskajte”).

Drugi stih je slovenščini primerno prevedel že Dalmatin (v “**vukajte Bogu z veselim glasom**”), najnovejši prevod pa je od vseh najslabši. **Vriskanje** samo je namreč že **glas**, zato je “**glas vriskanja**” v slovenščini čudno in nepotrebno podvajanje (upam, da ne bo kdo po tem slabem zgledu začel govoriti in pisati še o glasovih jokanja, lajanja, pokanja, škripanja ipd.), “**vzklikanje z glasom vriskanja**” pa še bolj čudna reč. Česa podobnega nisem našel niti v angleških prevodih *Svetega pisma* (tam se stih večinoma glasi “**shout to God with cries of joy**” ali “... with the **voice of joy**” ali “... with the **voice of triumph**” ali, v standardnem prevodu iz leta 2001, “... with **loud songs of joy**”) niti v drugih slovanskih prevodih, kjer prevladuje ‘**glas radosti**’ ali ‘**radostni glas**’. Za vse te prevode so zaslužne hebrejske besede **ruwa**, ki mdr. pomeni ‘veselo/zmagoslavno/odobravajoče vzklikati’, **qowl**, ki pomeni ‘glas’ ali ‘hrup’, in **rinnah**, ki pomeni dobesedno ‘zvoneč/doneč krik rotenja ali veselja/hvale’. Če njihov pomen vzamemo preveč dobesedno, res dobimo nekaj “vzklikanju z glasom vriskanja” podobnega, a za dobesedne prevode na splošno velja, da se jim dobri prevajalci izogibajo.

Najbolj slovenski prevod stihov iz 47. psalma, sestavljen iz različnih dosedanjih prevodov, bi se torej glasil:

“**Ploskajte, vsa ljudstva, vzklikajte Bogu z veselim/radostnim glasom!**” [SL].

Ni pa to edini sporni “glas vriskanja” v *SSP*. Najdemo ga namreč tudi v 42. psalmu,



kjer mu dela družbo z vidika slovenskosti podobno ponesrečeni “glas hvale”:

“... z glasom vriskanja in hvale med praznično množico” [SSP 1996].

V prejšnjih dveh prevodih je bil stih, katerega prvi del vsebuje v izvirniku poleg že opisanih hebrejskih besed **qowl** in **rinnah** še besedo **towdah** (‘hvala/zahvaljevanje s pesmijo’), neprimerno bolj slovenski (in povrh tudi bolj zvest izvirnemu pomenu ‘s pesmijo!’):

“... z glasnim vriskanjem in hvalnico med praznično množico” [JUB 1984];

“... med radostnim in hvalnim petjem v prazničnem zboru” [EKU 1925-1974].

Vsekakor je stih “vzklikajte Bogu z glasom vriskanja” najboljša potrditev pravilnosti ocene, da približevanje grško-hebrejskemu izvirniku pomeni oddaljevanje od slovenščine. Žalosti pa me predvsem to, da je bilo to oddaljevanje zavestno in hoteno.

Še dva primera neustreznega (dobesednega) prevoda:

a) Na začetku *Prve Mojzesove knjige* je stavek (1,26), ki ga je zaradi sopomenskosti hebrejskih besed **tselem** (‘podoba’ ali ‘podobnost’) in **demuwth** (‘podobnost’) izredno težko prevesti v lepo in razumljivo slovenščino, saj nimamo na voljo dveh dovolj različnih sopomenskih izrazov. A to ne more biti opravičilo za prevod, ki v slovenščini nima pravega smisla:

“Naredimo človeka **po svoji podobi, kot svojo podobnost!**” [SSP 1996].

V tem stavku namreč beseda **podobnost** ne more pomeniti nič drugega kot ‘podoba’, v takem pomenu pa je Slovenci ne uporabljamo. Najbrž res lahko rečemo, da se človek “**prepozna** v Božjem **po svoji podobnosti**” (torej po svoji lastnosti!), kot se je nekdo izrazil na spletu, nikakor pa ne, da je “človek **Božja podobnost**” ali kar so že pač s svojim prevodom mislili prevajalci SSP. Lahko pa seveda re-

čemo, da je “človek **Božja podoba**” oziroma “**podoba Boga**”.

V prejšnjih prevodih smo lahko večinoma brali precej bolj smiselne stavke, čeprav so za današnjo rabo bolj ali manj zastareli:

“Naredimo človeka **po svoji podobi, nam sličnega**” [EKU 1925-1974];

“Naredimo človeka **po svoji podobi, ki nam bodi sličen**” [Chráska 1914];

“Sturimo človeka **po našim obrazi, inu podobi**” [Japelj 1784-1786];

“Sturimo človeka, **en Pild** [tj. ‘podobo’], kateri **bo nam podoben**” [Dalmatin 1584].

Po moji oceni bi bil najboljši prevod iz ekumenske izdaje, v katerem bi srbohrvati zem “sličnega” zamenjal slovenski izraz “podobnega”:

“Naredimo človeka **po svoji podobi, nam podobnega**” [SL].

Tako so ta stavke prevedli tudi Poljaki leta 1984 (“... **na Nasz obraz, podobnega Nam**”, pri čemer obraz pomeni ‘podoba’), enako pa se da razumeti – seveda ne dobesedno kot v SSP – tudi angleške prevode (npr. “... **in our own image, in the likeness of ourselves**” in “... **in our image, after our likeness**”, pri čemer **likeness** pomeni ‘podoba’, ne ‘podobnost’!).

b) V SSP so na slabše spremenili tudi drugi del 26. vrstice. V prejšnjem prevodu je bila namreč “laznini” par ujemajoča se beseda “lazi”, ne pa “se plazi”, ki bolj kot k **laznini** (s tem so mišljeni črvi, stonoge ipd., katerih značilnost je, da lezejo, v širšem pomenu pa najbrž tudi plazilci) sodi k **plazilcem** (kar črvi pač niso):

“[N]aj gospoduje ... vsej **laznini, ki lazi** po zemlji!” [EKU 1925-1974];

“Gospoduje naj ... vsej **laznini, ki se plazi** po zemlji!” [SSP 1996].

Precej sprememb je bilo narejenih tudi v prevodu *Visoke pesmi*. Marsikaj se zdaj bere lepše kot prej, marsikaj pa žal ne, in tudi ne-

kaj pomenskih ali slovničnih napak je bilo narejenih. Poglejmo nekatere:

- Na začetku *Visoke pesmi* so **mladenke** iz ekumenske izdaje v *SSP* postale **dekleta**, ob robu besedila pa je ostal **zbor mladenk!** Ta nenavadna sprememba je povsem odveč tudi glede na izvirno besedilo, saj izraz **mladenka** pomeni "mlado dekle", hebrejska beseda 'al-mah' pa isto (in še 'devica').

- Stih "Skače čez gore, **poskakuje** čez griče" (2,8) iz prejšnjega prevoda je v *SSP* postal "skače čez gore, **preskakuje** griče". Glede na hebrejski izvirnik sta možna oba prevoda (**poskakuje** in **preskakuje**), glede na smisel povedanega je pa vsekakor boljši prejšnji prevod: čez visoke gore je namreč moral ženin skočiti, za premagovanje nizkih **gričev** pa so zadosťovali poskoki. In res: če Angleži v svojih starejših prevodih berejo o preskakovanju gričev ("**skipping** upon the hills"), pa v standardnem prevodu iz leta 2001 berejo o poskakovanju čez griče ("**bounding** over the hills") - torej ravno nasprotno kot mi!

- Podobno velja za stih "Kot kos granatnega jabolka je tvoje **sence** za tvojo tenčico" (4,3). Prevajalci *SSP* v opombi sami priznavajo, da je pomen izvirne hebrejske besede nejasen in da bi lahko bilo mišljeno tudi lice, kakor je domnevno 'sence' prevedel že Dalmatin, zato se je treba vprašati, zakaj je bilo potem sploh treba spreminjati prejšnji prevod "Tvoja **lica** za tvojo tančico so kakor granatna jabolka" [EKU 1925-1974]? Vsakdo, ki je kdaj videl dekle rdečih lic ali pa je kot otrok gledal slikanico o Sneguljčici, ve, da so opevanja vredna kakor granatna jabolka rdeča deklinška lica, ne pa (rdeče in jabolku podobno?) sence, zato ni čudno, da so angleški prevajalci tudi v tem primeru šli v nasprotno smer kot naši: "your **temples**" ('senca') iz starih prevodov so v nekaterih novejših popravili v "your **cheeks**" ('lica').

- V stihih "pokaži mi svojo **postavo**, daj mi slišati svoj glas; zakaj tvoj glas je prijeten in tvoja **postava** prikupna" (2,14) je beseda

**postava** nadomestila besedo **obličje** (oziroma obraz), ki jo najdemo v vseh drugih slovenskih prevodih. Prevajalci *SSP* trdijo, da prevod 'obličje' izvira iz latinskega prevoda, 'postava' pa iz hebrejskega izvornika. Toda hebrejska beseda **mar'eh** pomeni 'videz', 'pojavi', 'kar se vidi', vse to pa celo bolj kot beseda **postava** zajema beseda **obličje**, saj žensko (človeka) ponavadi pogledamo v obraz, še posebej, če je obraz edino, 'kar se vidi' izpod obleke. Prevod 'obličje' prevladuje tudi v tujih prevodih, npr. slovanskih in novejših angleških ("let me see your **face** ..."). Redka izjema so nemški prevodi ("zeige mir deine **Gestalt** ..."), resnično salomonsko rešitev pa so našli prevajalci *The New American Bible* (1991) z "let me see **you** ...".

- V *SSP* so prevajalci precej pozornosti posvetili iskanju besed, ki bi glede na dvoje med nevesto in ženinom morale biti v dvojini namesto v množini. A tudi pri tem so žal pretiravali: v dvojino so namreč dali celo **ustne** ("Kot škrlaten trak sta tvoji **ustni**" 4,3), ki so tako kot oči, nosnice, noge ali roke skoraj vedno v množini ("Tvoje **ustne** so kakor škrlaten trak" [EKU 1925-1974]), obvezno pa, kadar jih, kakor v *Visoki pesmi*, omenjamo skupaj z **očmi** in **lici**! Dvojina bi bila smiselna le, če bi bili v stihu **dve ustni** par **dvema trakovoma**.

- Veznik **kakor** je bil v vseh stihih zamenjan s **kot**. V kakšnem primeru je tako mogoče res bolje, v večini pa ne, in sicer zato, ker se prvi veznik konča z '-r', ki se v izgovoru lepše zlije z drugimi črkami kot '-t' (primerjaj: "kakor čreda" - "kot čreda", "kakor golobi" - "kot golobi").

Z mešanimi občutki prebiram tudi "nove" Božje zapovedi v *Drugi* in *Peti Mojzesovi knjigi*. Če namreč lahko prevajalcem *SSP* štejem v dobro, da so slovenščini ustrezno prilagodili dobesedno preveden in zato neroden prvi del osme zapovedi:

“Ne govori krivega pričevanja zoper svojega bližnjega!” [EKU 1925-1974];

“Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu!” [SSP 1996],

jim tega, da so v vsakomur razumljiv jezik prevedeni srednji del četrte zapovedi, ki je bil nespremenjen celih 400 let, spremenili v dobesedno prevedenega, ne morem:

“Spoštuj očeta in mater ..., da boš dolgo živel in ti bo dobro v deželi ...” [EKU 1925-1974];

“Spoštuj očeta in mater ..., da se podaljšajo tvoji dnevi in da ti bo dobro na zemlji ...” [SSP 1996].

Nasprotno, zaradi tega cikcakanja prevajalcev SSP med izvirnimi (tj. dobesednimi) in neizvirnimi (tj. slovenščini prilagojenimi) deli zapovedi se vprašujem, ali ni bilo morda eno izmed njihovih vodil “spremeniti vse, kar se da”? Kajti če so bili zvesti vodilu zvestobe izvirniku, jim zapovedi o krivem pričevanju ni bilo treba spremeniti, če pa mu niso bili zvesti, jim ni bilo treba spremeniti zapovedi o spoštovanju staršev. In tudi ne druge zapovedi:

“Ne skruni imena Gospoda, svojega Boga!” [EKU 1925-1974],

ki je v tej obliki vsekakor bolj jasna kot v dobesedni:

“Ne izgovarjaj po nemarnem imena Gospoda, svojega Boga!” [SSP 1996].

Po zadnji različici je namreč mogoče med po nemarnem izgovorjeno ime Boga šteti tudi nedolžen vzklik “O, Bog!” ali “Za Božjo voljo!”, po prejšnji pač ne.

Komaj opazna, a zato nič manj odvečna pa je sprememba prve zapovedi:

“Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo!” [EKU 1925-1974];

“Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo!” [SSP 1996].

V slovenščini namreč pri takšnem naštevanju zadostuje en ‘z’, zato se prevajalcem ne

bi bilo treba zgledovati po tujih jezikih, v katerih je ponavljanje tega predloga obvezno. Iz istega razloga je odveč tudi drugi ‘da’ v že obravnavani četrte zapovedi.

Da se spreminjanje svetopisemskega besedila pogosto vrta v začaranem krogu in s tem potrjuje lastno odvečnost, pa nazorno pokaže eden od številnih primerov (Luka 10,38) reinkarnacije Dalmatinovih besed ob njihovi 400-letnici:

“... Žena z imenom Marta ...” [Dalmatin 1584, Japelj 1784-1786];

“... Žena, Marta po imenu ...” [Wolf 1856-1859];

“... Žena, po imenu Marta ...” [Chráska 1914, EKU 1925-1974];

“... Žena z imenom Marta ...” [JUB 1984, SSP 1996].

### Imena

#### Svetopisemska imena so del našega izročila, ne potrošni material

V SSP so opazno spremenjena tudi imena svetopisemskih oseb, krajev in knjig. O tem sem pisal v *Popravorpisu* in *Leksikonu napak*, zato bom tu ponovil ali povzel le nekatere ugotovitve (izpustil pa mdr. ugotovitve o imenih Daniel, Efrajim in Gabriel ter o imenu Sirah kot naslovu svetopisemske knjige).

Če prevajalci spremenijo malo znano ime Rafaimi v Rafajevci, to najbrž nikogar ne zmoti. Druga pesem pa je, če preimenujejo znamenitega Putifarja v Potifarja in če še bolj znamenitega Metuzalema, v prejšnjih prevodih večinoma imenovanega Matusala, poimenujejo z različico Matuzalem, ki pri nas ni v rabi. To so si prevajalci SSP privoščili kljub temu, da so si postavili pravilo, da se vrnejo k izvirni obliki imen, “če za odstopanje ni resnih razlogov v domačem izročilu”. Mar v SSKJ uslovarjeni izraz putifarka za “žensko, ki zapeljuje mlade moške”, ni dovolj re-



Cecilija Erika Grbec: Iz Misionesa.

sen razlog? Pa reklo “**star kot Metuzalem**” in beseda **metuzalem** (“zelo star človek”, “žival, ki živi zelo dolgo”)?

Posebno poglavje v zvezi s svetopisemskimi imeni so sklanjatvena čudesa, ki so nastala zaradi nekritičnega upoštevanja izvirnega hebrejskega poudarka na končnem ‘-a’. Upoštevanje tuje izreke namreč ne da vselej za slovenščino sprejemljivih rezultatov – še posebej ne, če je “odkritje” izvirne izreke novo, beseda pa že zelo stara. Tak primer je

ime **Urija**, ki je v slovenščini vedno bilo brez naglasa na ‘a’ (tudi v sodobnih delih, npr. v *Velikem splošnem leksikonu* iz leta 1997 in leksikonu *Judovstvo* iz leta 2001) in se je zato sklanjalo **Urija**, ne pa **Urijája**, kakor nas sili *SSP*. Še strašnejša pa je svojilna pridevniška oblika **Urijájev**, ki je v *SSP* nadomestila normalno obliko **Urijev**. V slovenščini smo do *SSP* tako naglaševali in sklanjali samo francoske priimke in besede (in to ne šele od “včeraj”), hebrejskih pač ne.

Ravnanje s svetopisemskimi imeni kot s potrošnim materialom, ki ga vrhu tega vržeš v smeti ne glede na to, ali ga še kdo rabi ali ne, ni in ne more biti sprejemljivo.

### Učinek sprememb

#### Spreminjanje Božje besede je zelo podobno učenju nove vere

Če prevajalci *Sveto pismo* preveč spremenijo, ima lahko ves njihov trud ravno nasproten učinek od zaželenega: zanimanje za Božjo besedo se ne bo povečalo, vera se ne bo utrdila. Vera je namreč stvar srca, do srca pa seže vernikom tudi Božja beseda. A ker Božja beseda ni šele od včeraj, je naivno pričakovati, da bo njena nova različica zlahka oziroma brez škode nadomestila tisto, ki je v srcih vernikov od prej. Božja beseda se namreč v srca vernikov nalaga postopoma, že od zgodnjega otroštva, ko jim jo posredujejo starši, in se tam tudi usidra. Zato se vernik, ki kar naenkrat v cerkvah, medijih in knjigah ne sliši oziroma ne vidi več te ponotranjene različice Božje besede, ne more počutiti dosti drugače kot ob neprijetnih srečanjih z vsiljivimi gorečnejši, ki ga skušajo proti njegovi volji spreobrniti v drugo vero. Takšnih spreobrnitvenih poskusov se s trdno vero ni težko ubraniti, proti novi veri v obliki preveč spremenjenega prevoda *Svetega pisma* pa kristjan nima drugega orožja, kot da se še bolj oklene starega prevoda in da hodi k maši tja, kjer berila in evangelije še bero iz starih knjig - če seveda v njegovem kraju ali okolici sploh še je kaka cerkev, kjer se sliši prejšnja različica Božje besede.

Posledice spreminjanja Božje besede - pa tudi molitev, verskih pesmi in imen praznikov ter prestavljanja svetniških godov! - bitorej lahko bile enako usodne kot posledice spreminjanja slovničnih in pravopisnih pravil, s katerimi nas vedno znova begajo jezikoslovci. Odpor šolarjev do učenja slovenske slovnice je že splošno znan, med odra-

slimi pa jih tudi ni veliko, ki bi trdili, da jim je v zvezi s pravopisom vse jasno in da ni težko slediti jezikoslovskim muham, ki so vse prevečkrat zgolj "muhe nekajletnice". In kakor je gotovo, da jezikoslovci s prepogostim in večinoma nepotrebnim šarjenjem po našem besednem zakladu večajo odpor do spoznavanja le-tega in s tem spodkopavajo enega od temeljev slovenstva, je gotovo tudi, da prepogosti in nepotrebni posegi v *Sveto pismo*, molitve, verske pesmi, imena praznikov in godove svetnikov ne pripomorejo k priljubljenosti in svetosti le-teh in s tem tudi ne k trdnosti vere.

Vsekakor bi odgovorni pred spreminjanjem česa uveljavljenega vedno morali pomisliti na to, da vsaka takšna sprememba, če tudi je na papirju morda videti majhna in komaj opazna, v živo prizadene ljudi. Da je to res, sem nazorno pokazal leta 2005 v kritiki cerkvenih koledarjev (dostopna je na spletni strani [www.popravopis.eu](http://www.popravopis.eu)).

### Ekskluzivnost prevoda

#### Slovencem bi morali biti dostopni tudi starejši prevodi Svetega pisma

V zvezi s prevodi *Svetega pisma* pri nas se mi zdi nerazumljivo tudi dejstvo, da je v knjižni obliki naprodaj vedno samo ena različica Božje besede. Tudi po izidu SSP odgovorni prejšnje, ekumenske izdaje niso več ponatisnili. Odtlej je dostopna samo še v elektronski obliki v zbirki *Biblia Slovenica*, ki pa nikakor ne more nadomestiti knjižne izdaje, saj je računalniška različica uporabna predvsem za raziskovalce *Svetega pisma* in jezikoslovce, ne pa tudi za prebiranje v domačem naslanjaču ali v postelji pred spanjem.

V angleško govorečem svetu takšnega svetopisemskega enoumja ne poznajo. Tam je še vedno mogoče kupiti celo prevod z začetka 17. stoletja, t.i. *King James Version*, in to tako posebej kot skupaj s še enim ali tremi kasnejšimi prevodi v številnih primerjalnih iz-

dajah *Svetega pisma*, kakršno bi si zaslužili imeti tudi Slovenci. Kaj je lahko lepšega in bolj Bogu všečnega kot prebiranje in primerjanje dveh ali kar štirih različic Božje besede naenkrat? Angleško govoreči si lahko na ta način krepijo vero in bogatijo besedni zaklad, mi pa smo očitno vsakokrat znova obsojeni na eno samo tiskano različico Božje besede. Upam, da ne za večno.

Za začetek bi Svetopisemska družba Slovenije lahko izdala prečrkovano Dalmatinovo *Biblijo*, katere besedilo že ima na razpolago v elektronski obliki, sledili pa bi lahko tudi ponatisi najbolj priljubljenih kasnejših prevodov in izdaj (zlasti ekumenske in jubilejne izdaje ter znamenitih *Zgodb Svetega pisma* s konca 19. stoletja). Pravzaprav bi bila Svetopisemska družba Slovenije to glede na svoje poslanstvo tiskanja in širjenja Božje besede dolžna storiti. In prepričan sem, da zaradi tega ne bi bila na izgubi.

### Kako naprej?

Do zares dobrega prevoda bi bilo mogoče priti le z upoštevanjem vseh prejšnjih prevodov

Med primerjanjem slovenskih prevodov *Svetega pisma* me je večkrat prešinilo, da bi še najboljšega bržkone dobili, če bi prevajalci oziroma v tem primeru sestavjalci iz vseh obstoječih prevodov skrbno izbrali najboljše jezikovne rešitve, seveda slogovno primerljive in primerne glede na sobesedilo ali vrsto besedila (pripoved, pismo, pregovor, reklo, psalm), in jih združili z opombami iz *SSP*,

ki so dejansko velikanska - po mojem mnenju največja - pridobitev novega prevoda v primerjavi z ekumensko izdajo.

Kako pomembno in nujno bi bilo pri snovanju oziroma sestavljanju prevoda vseh prevodov upoštevati vse dosedanje prevode, sem ponazoril že s stih 47. psalma, tu pa navam še stavek iz Chráskovskega prevoda enega od pregovorov (11,9):

“... a pravične **otme njih spoznanje**” [Chráska 1914],

ki s svojo slogovno in sporočilno vrednostjo, značilno in bistveno za pregovore, še vedno presega kasnejše prevajalske dosežke 20. stoletja:

“... pravični pa **se rešujejo s spoznanjem**” [SSP 1996];

“... pravični pa **ga** [tj. bližnjega] **z znanjem rešujejo**” [EKU 1925-1974].

Stavek češkega(!) prevajalca Antonina Chráske, na katerega sem naletel med prelistavanjem neke jehovske knjižice, me spominja na reklo “resnice je zmaga”, ki je zaradi svoje jedrnatosti, neponovljivosti in celo neprevedljivosti v marsikateri jezik eden od zaščitnih znakov bogastva slovenščine. Predvsem pa prav stavki, kakršen je Chráskov, naredijo *Sveto pismo* še bolj sveto, hkrati pa so lahko verniku tudi neizčrpen vir jezikovnega navdiha. Vsekakor nam *Sveto pismo* nikoli ni bilo zgolj posrednik Božje besede, marveč tudi zakladnica slovenske pisane in govorene besede.

Upam, da bom kaj takega lahko zatrdil tudi za naslednji slovenski prevod ali priredbo prevoda *Svetega pisma*.

# Sintezna biologija – novodobni izziv

V preteklosti je človek z raziskavami narave postopoma odkrival potek dogajanj v živem svetu, ugotavljal je, kateri so gradniki življenja in kaj se dogaja v živih bitjih od začetkov življenja do smrti. Sodobne naravoslovne vede, ki so del sodobne kulture, so spremenile vpogled v novodobni svet in človeku odprle nove tehnološke možnosti. V zadnjih desetletjih je prišlo do bistvenega, prelomnega napredka in znanstvenih dosežkov, ko je postalo mogoče manipuliranje z živimi organizmi. Leta 2001 so objavili zaporedje gradnikov v človekovem dednem zapisu, kasneje tudi pri nekaterih živalih, rastlinah in mikroorganizmih. Dedni zapis, dednina ali genom predstavlja celotno dedno zasnovo z vsemi podatki za sinteze vseh beljakovin in vsebuje pri človeku približno tri milijarde parov, ki jih sestavljajo štirje temeljni nukleotidi. Znani so primeri umetne oploditve s kloniranjem (primer ovce Dolly), gensko spremenjene rastline ter drugi posegi v življenjske procese, kot je t. i. onko-miš, ki so ji vgradili gen za raka, onkogen. Gensko spremenjena miš je postala poskusna žival za raziskave raka, postala je prva patentirana žival, njene potomce prodajajo po vsem svetu.

V osemdesetih letih preteklega stoletja so rekombinantne tehnike DNK (sestavljane s pomočjo genskega inženiringa) omogočile poljubno spreminjanje molekulskih struktur in za te namene so postale avtomatizirane sinteze dostopne širšemu krogu raziskovalcev. Sintezna biologija je začela ustvarjati umetne sisteme in s tem začela širiti znanje in razumevanje molekularnih temeljev genetike.

V zadnjem času je prišlo do velikega napredka na področju uporabe molekularne biologije za sinteze naravnih velemolekul, kot so kromosomi ali geni. Razvili so nove metode, ki temeljijo na umetnem ustvarjanju delov ali celotnih organizmov. Pojavila se je veda, ki je dobila ime sintezna biologija (tudi sistemska biologija, sintezna genomika). Pojem sintezna biologija je prvi uporabil poljski genetik Waclaw Szybalski leta 1974. Sintezna biologija ne predstavlja enotne vede, ampak je sestavljena iz različnih ved, je aplikacija sintezne kemije na biologijo ob uporabi računalnikov, gre za t. i. holistični pristop. Sintezna biologija se ne razlikuje bistveno od genetskega inženiringa. Seveda pa poznavanje celotnega dednega zapisa nekega živega bitja ne daje odgovora na vprašanje, kako programirati njegovo življenje, ki mora biti sposobno poustvarjanja, samoorganizacije in samovzdrževanja. Prišlo naj bi do ustvarjanja novih bioloških sistemov (programirani živi stroji?), ki jih ni v naravi, iz neživih gradnikov ali do spreminjanj obstoječih naravnih bioloških sistemov za uporabne namene. Tehnološke manipulacije genov so znane že nekaj časa, najbolj znan je primer izdelovanja človeškega inzulina.

Posledično so se že pojavila spoznanja o nevarnih vidikih določenih raziskav in dosežkov. Nekaj novejših rezultatov s področja sintezne biologije prikazuje razvoj raziskav v zadnjih letih.

Leta 2002 so raziskovalci na univerzi Stony Brook v New Yorku po dveh letih uspeli sintetizirati iz 7741 nukleotidov genom

poliovirusa (povzročitelja boleznih poliome-litis) na temelju njegovega predhodno ugotovljenega kemičnega zapisa. To je bil prvi primer sintetiziranega organizma.<sup>1</sup> Sintezni poliovirus je imel vse biokemijske in patogene značilnosti naravnega in spada med najbolj raziskane viruse. Ob tem se seveda takoj zastavlja vprašanje, ali lahko na temelju podatkov o kemičnem dednem zapisu patogenih organizmov, tj. iz zaporedja nukleotidov, sintetiziramo umetne viruse (virus koz je večji z 185.000 nukleotidi) ali patogene organizme, ker se s tem pojavlja možnost zlorabe. Po drugi strani pa nameravajo z analizami zaporedja baz za človeka patogenih organizmov ugotoviti bistvene gene, ki naj bi bili tarča antibiotikov.

Virus španske gripe, ki je v času prve svetovne vojne povzročil smrt več deset milijonov ljudi in ki ni več obstajal na svetu, so rekonstruirali. Iz pljučnega tkiva umrlega za posledicami te gripe in pokopanega v permafrostu na Aljaski leta 1918 so pridobili dele virusne RNK in leta 2005 so objavili uspelo ponovno vzpostavitev smrtonosnega virusa.<sup>2</sup> Sestavili so osem genov in beljakovino, sintezni virus gripe je povzročil smrt pri živalih.

Leta 2003 so v dveh tednih sestavili 5386 parov nukleotidov bakteriofaga  $\Phi$ X174.<sup>3</sup> Sintezni bakteriofag je imel iste lastnosti kot naravni, povzročal je infekcije.

Leta 2006 so iz kromosoma *Mycobacterium genitalium* odstranili petino genov, ki naj ne bi bili nujno potrebni in tako priredili kromosom ter patentirali minimalne gene, potrebne za življenje nove enocelične bakterije.<sup>4</sup> Dve leti kasneje so uspeli v celoti sintetizirati in sestaviti dedni zapis bakterije *Mycoplasma genitalium*.<sup>5</sup> Enocelična bakterija ima med živimi organizmi, ki jih lahko gojimo v kulturah, najmanjšo DNK s približno 582.970 parov nukleotidov.

Leta 2007 so eno vrsto bakterij spremenili v drugo s prenosom dednega zapisa.<sup>6</sup> Po-

stopek je v bistvu presaditev dednega zapisa ene vrste v celico druge vrste bakterije, prišlo je do prenosa genetskih informacij. Postopek naj bi omogočal gradnjo sintetičnih celic mikroorganizmov, ki bi jih uporabili za različne namene. Sam, umetno sintetiziran dedni zapis nekega živega bitja je brez vrednosti. Šele ko je vključen v živo celico, lahko svoje informacije prenese v ustrezne kemične procese, ki so del življenja.

Zaradi omenjenih dosežkov so se pričeli zavedati nevarnosti, ki jih taki posegi lahko predstavljajo, če pridejo s sintezo pridobljeni dedni zapisi nevarnih mikroorganizmov v nepravne roke (npr. črne koze), po drugi strani pričakujejo rezultate za boljše zdravljenje (npr. malarija).

Dandanes so gradniki DNK, nukleotidi ali oligonukleotidi (slednji so sestavljeni iz do 20 nukleotidov) zlahka dostopni, hitro jih sestavljajo z veliko natančnostjo, sintezni postopki so postali poceni.<sup>7</sup> V laboratorijih Genearta v ZDA izdelajo mesečno približno 3000 umetnih dednih zapisov. Sintetizirali so vseh 21 genov, ki kodirajo beljakovine v mali ribosomski podenoti bakterije *Escherichia coli*, in jih pravilno sestavili v majhno ribosomsko enoto. Kje so meje? Trenutno poskušajo sestaviti od 95.000 do 382.000 oligonukleotidov, da bi dobili "minigenome", manjše dedne zapise z 2 do 18 milijonov parov nukleotidov.<sup>7</sup>

Vedno bolj se soočamo s hitrim porastom števila podatkov o sestavnih delih dednih zapisov živih bitij, ki lahko služijo kot infomacija za njihove sinteze iz neživih gradnikov. Sama sintezna biologija kot taka ni škodljiva kot večina človekovih aktivnosti, a rizične in etično sporne raziskave ter uporaba novih dosežkov so lahko neprimerni, vprašljivi s teološkega, moralnega, socialnega ali ekološkega vidika, zaradi varnosti in možnih zlorab.

Po podatkih iz leta 2007 je na svetu 66 komercialnih ustanov, ki se ukvarjajo s sin-



tezami jedrskih kislin, DNK in RNK.<sup>8</sup> S pomočjo računalnikov vodeni postopki sintez omogočajo hitro sestavljanje, zato napovedujejo, da bo v bližnji prihodnosti mogoče sintetizirati različne viruse in dedne zapise bakterij. Nastale naj bi žive, samopodvojevalne bakterije, tudi take, ki trenutno ne obstajajo. Ali to pomeni bodoče ustvarjanje živih bitij iz neživih gradnikov in trženje, ali bo življenje postalo tržno blago?

V preteklih desetletjih so se pojavile in uveljavile številne nove tehnologije: biotehnologije, informacijske in digitalne tehnologije, dobili smo "kognitivne stroje", nanotehnologije, in vse so bile medijsko podprte kot dobičkonosne. Danes pričakujejo od sintezne biologije, da bo uspela pridobivati poceni t. i. biogoriva, da bo koristila v zdravstvu, agrotehniko itd. Ob tem izstopajo tudi številna vprašanja o potencialnih nevarnostih, temna, rizična stran bi lahko bila biološka orožja, razširjanje smrtonosnih patogenih organizmov, strupenih beljakovin, kačjih ali rastlinskih strupov, povzročiteljev antraksa, kolere, tetanusa, vplivi na okolje ipd. Nekateri poimenujejo tovrstne aktivnosti in biotehnološke manipulacije z zloženko "biokapitalizem" zaradi posledic iz preteklosti, ko je industrija pričela uporabljati umetni kavčuk namesto naravnega, pridelanega v Maleziji, in sintezno barvilo indigo namesto barvila iz surovine, ki so jo pridelovali v Indiji, in ko je v obeh primerih izgubilo delo na tisoče delavcev.

Obstaja določena vzporednica z računalniki, ko digitalne tehnologije širijo človekov pogled na svet zaradi omejitev ki nam jih postavlja biološki spomin. Pri sintezni biologiji, kjer raziskave niso možne brez računalnikov, naj bi šlo za tudi za častihlepnost nadomestiti živo s stroji, ki naj bi izvajali iste funkcije kot živa bitja.

Ljudje vedo malo ali nič o sintezni biologiji, če pa se kje pojavi kakšen zapis, se v

njem hvalijo predvsem bodoči novi dosežki, ki naj bi vplivali na blagostanje človeštva, o potencialnih nevarnostih pa ni ničesar.

### Širitev genetskega zapisa

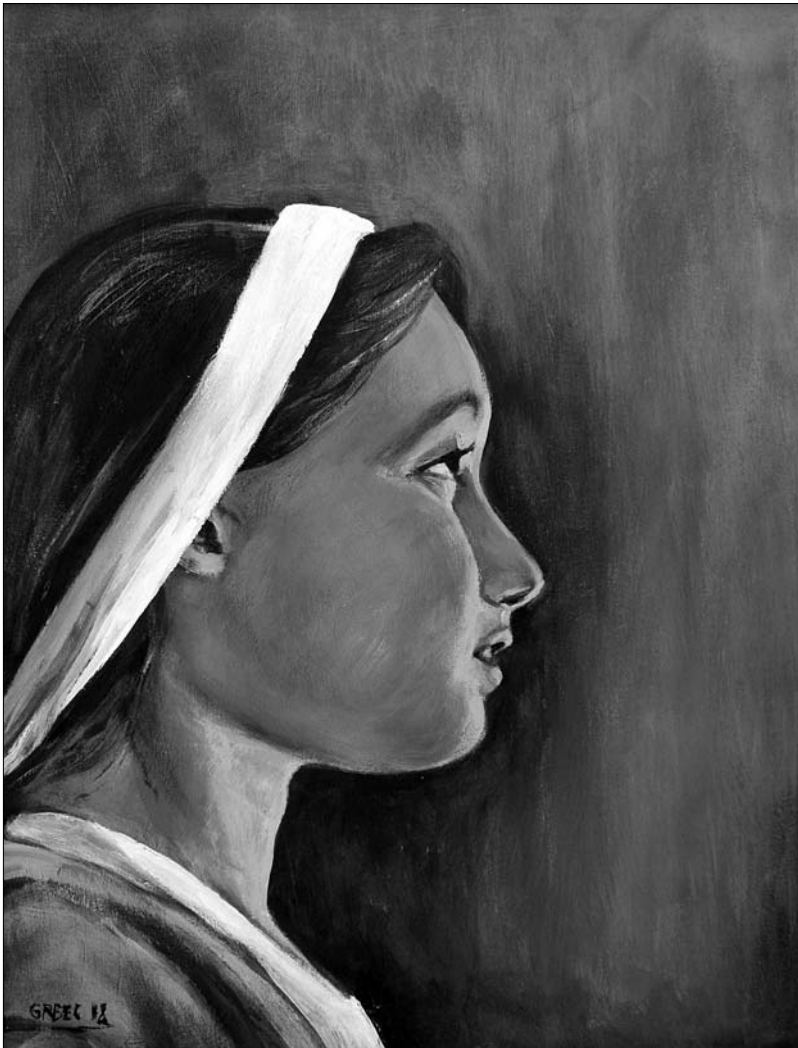
V zadnjih desetletjih potekajo raziskave z namenom razširiti človekov genetski informacijski sistem. Ob koncu preteklega stoletja so ugotovili, da lahko zgradbo naravne DNK, ki je omejena samo na štiri temeljne nukleotide, heterociklične spojine iz vrste pirimidinov in purinov, sintezno razširimo z dodatnimi umetnimi nukleotidi, npr. na 12 nukleotidov. S tem nastane umetno razširjeni genetski informacijski sistem, t. i. "ksenojedrska kislina", na ta način naj bi povečali kemične in fizikalne funkcije. Oligonukleotide z novim nenaravnim parom nukleotidov že uporabljajo za ugotavljanje prisotnosti imunske pomanjkljivosti in virusov hepatitisa C v krvi.<sup>9</sup>

Človekov dedni zapis je samo niz kemičnih molekul, je informacijski sistem. Pri razširjenem genetskem kodu gre za prevrednotenje in spreminjanje gradnikov življenja, za iskanje "naravnih meja" in "optimizacijo življenja". Zakaj spreminjati človekov dedni zapis? Ali je morda med drugim namen tega, da bi spremenili naravne biološke procese, kot sta staranje in smrt? Nekateri raziskovalci celo izjavljajo, da je prišel čas za nov človekov dedni zapis, ker je "stari" (naravni) star nekaj milijard let!

Ali gre pri razširjanju človekovega informacijskega sistema za ustvarjanje kiborga (zloženka iz kibernetični organizem, angl. cyborg = cybernetic organism), ki predstavlja utopično mešano bitje, pol človek, pol stroj? Na področju robotike delajo na tem, da bi "optimirali" človekov organizem s tehničnimi nadomestki, povečali naj bi strojni (?) del! Vprašanje je, kakšni naj bi bili ti tehnični nadomestki. Gre seveda za drugačne, kot jih danes poznamo, tj. razne proteze, presaditve in druga umetna pomagala v medicini.

Danes obstaja večinsko mnenje, da so sodobne biotehnoške metode v primerih nekaterih posegov v človekovo življenje in stvarjenje prestopile uveljavljeno temeljno mejo dostupnega in etike. Verjetno so posredi samovšečnosti, neodgovornost, tveganje, megalomanija nekaterih raziskovalcev. Ali so mnogi navedeni primeri že etično vprašljivi, nesprejemljivi in ali se lahko tudi pri uporabi pojavijo nevarnosti in škodljivi vplivi? Gre za kritično zavzetost in s temi vprašanji se ukvarjajo različne skupine raziskovalcev.<sup>2,10, 11</sup>

Ker poskušajo s sintezno biologijo ustvarjati oziroma spreminjati temelje življenja iz neživih gradnikov, naj bi s takšnimi posegi ustvarili možnosti za usmerjano evolucijo! Ob tem ne gre prezreti, da nameravajo nove dosežke ponuditi tudi za komercialne namene, za uporabo v medicini in farmaciji, v okolju, za pripravo bioloških goriv itd. Ali gre za novo ustvarjanje (*creatio a novo*) ali pous-tvarjanje življenja s strani človeka in se nekateri postavljajo v vlogo Stvarnika? Živa bitja, človek in živali, niso samo funkcionalno



Cecilija Erika Grbec: Dekla.

sestavljene skupe biokemičnih procesov, kot nekateri predpostavljajo, ampak predstavljajo celovita organska bitja s svobodo delovanja, niso stroji, ki delujejo vedno na enak način, ampak živijo zelo diferencirano, razvijajo socialne oblike vedenja, komuniciranja ipd.

Na nedopustno poseganje v življenje je opozoril tudi papež med križevim potom leta 2006 na sedmi postaji: "Gotovo Boga zelo boli napad na družino. Videti je, da smo danes priče neke vrste anti-Geneze, nekega protinačrta, diabolične ošabnosti, ki naj odpravi družino. Človek bi rad na novo izumil človeštvo, da bi modificiral pravo slovnico življenja, kot jo je želel in načrtoval Bog [Gen. 1:27; 2,24]. Vendar je postaviti se na mesto Boga, ne da bi bili Bog, bolna aroganca, rizična in nevarna pustolovščina."<sup>12</sup>

Številne kritike znanstvenikov obsojajo umetne posege v živa bitja, v človeka in naravo, vendar temu nekateri ne prisluhnejo, ker stremijo za uveljavljanjem in dobičkom. Bo postal svet samo tehnična ureditev? Pustimo življenje na Zemlji spoštljivo tako, kot je, in ga poskušajmo izboljšati vrednostno, ne pa z umetnim manipuliranjem njegovih dednih zapisov. Ne dovolimo ogroziti svetosti življenja, ki je globoko zasidrana v naši civilizaciji. Vzpostaviti je treba nova etična pravila z mejami dopustnosti, da ne pride do nevarnosti precenjevanja raziskovalnih sposobnosti in zanikanja vrednot, upoštevajoč, da smo del realnega naravnega sveta.

1. Jeronimo Cello, Aniko V. Paul, Eckard Wimmer: *Chemical Synthesis of Poliovirus cDNA: Generation of Infectious Virus in the Absence of Natural Template*. Science, 297, 1016-1018 (2002).
2. Terrence M. Tumphey, Christopher F. Basler, Patricia V. Aguilar, Hui Zeng, Alicia Solórzano, David E. Swayne, Nancy J. Cox, Jacqueline M. Katz, Jeffrey K. Taubenberger, Peter Palese, Adolfo Garcia-Sastre: *Characterization of the Reconstructed 1918 Spanish Influenza Pandemic Virus*. Science, 310, 77-80 (2005).
3. Hamilton O. Smith, Clyde A. Hutchison III, Cynthia Pfannkoch, J. Craig Venter: *Generating a synthetic genome by whole genome assembly:  $\Phi$ X174 bacteriophage from synthetic oligonucleotides*. Proc. Natl. Acad. Sci. USA, 100, 15440-15445 (2003).
4. John I. Glass, Nacyra Assad-Garcia, Nina Alperovich, Shibu Yooseph, Matthew R. Lewis, Mahir Maruf, Clyde A. Hutchison III, Hamilton O. Smith, J. Craig Venter: *Essential genes of a minimal bacterium*. Proc. Natl. Acad. Sci. USA, 103, 625-630 (2006).
5. Daniel G. Gibson, Gwynedd A. Benders, Cynthia Andrews-Pfannkoch, Evgeniya A. Denisova, Holly Baden-Tillson, Jaysree Zaveri, Timothy B. Stockwell, Anushka Brownley, David W. Thomas, Mikkel A. Algire, Chuck Merryman, Lei Young, Vladimir N. Noskov, John I. Glass, J. Craig Venter, Clyde A. Hutchison III, Hamilton O. Smith: *Complete Chemical Synthesis, Assembly, and Cloning of Mycoplasma genitalium Genome*. Science, 319, 1215-1220 (2008).
6. Carole Lartigue, John I. Glas, Nina Alperovich, Rembert Pieper, Prashanth P. Parmar, Clyde A. Hutchison, III, Hamilton O. Smith, J. Craig Venter: *Genome Transplantation in Bacteria: Changing One Species to Another*. Science, 317, 632-638 (2007).
7. Jingdong Tian Hui Gong, Nijing Sheng, Xiaochuan Zhou, Erdogan Gulari, Xiaolian Gao, George Church: *Accurate multiplex gene synthesis from programmable DNA microchips*. Nature, 432, 1050-1054 (2004).
8. ETC Group 2007: *Extreme genetic engineering*. <http://www.etcgroup.org/upload/publication/602/01/synbioreportweb.pdf>.
9. Zunyi Yang, Daniel Hutter, Pinpin Sheng, A. Michael Sismour, Steven A. Benner: *Artificially expanded genetic information system: a new base pair with an alternative hydrogen bonding pattern*. Nucleic Acids Res., 34, 6095-6101 (2006).
10. Peter Dabrock: *Playing God? Synthetic biology as a theological and ethical challenge*. Syst. Synth. Biol., 3, 47-54 (2009).
11. Safety and Ethical Aspects of Synthetic Biology. <http://www.synbiosafe.eu>.
12. [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/2006/via\\_crucis/en/station\\_07.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2006/via_crucis/en/station_07.html).

## Evharistično slavlje

Nekaj bežnih misli v času, ko se pripravlja slovenska Cerkev na novo obhajanje evharističnega kongresa.

Ne dolgo tega so nekateri označevali prvi evharistični kongres v Ljubljani leta 1935, kot neprimeren izraz katoliškega triumfalizma. Sam se ga spominjam v drugačni luči.

Kongresnih slovesnosti sem se udeležil kot otrok, skupaj s starši in bratoma. Ob tem ni bilo med nami občutka kakšnega zmagoslavja, čemu neki, saj je bil središče pobožnosti in slavlja Bog, pred katerim smo vsi pokore vredni otroci, ne glede na število let in položaj v družbi. Čeprav sredi tisočglave množice, nas je povezoval takrat na stadionu predvsem pogled na oltar in vera, da je med nami v evharistični skrivnosti prisoten Kristus. To vzdušje lahko razume vernik, neverni pa, ki je videl le zunanost in še danes ocenjuje kongres le po številu zbranih, ne bo dojel, da so sestavljale tisto množico osebe, povezane med seboj po pesmi in molitvi, istočasno pa vsaka od njih tudi z Osebo na oltarju, prikrito pod podobo Kruha in Vina. Takim opazovalcem je ostajalo takrat kakor danes prikrito bistvo mašne daritve in toliko bolj globina evharističnega slavlja.

Kasneje sem dojel, da je bil kongres sad dolge in temeljite duhovne priprave. Ne vem, koliko časa je ta trajala, a se spomnim, da smo evharistični kongres pričakovali. Bil je bil predmet pogovorov starejših, pa tudi otrok. Zato so bili hkrati kmalu vidni njegovi sadovi. Posebno med mlajšimi se je okrepilo zakramentalno življenje, poživila se je pobožnost prvih petkov in kasneje tudi prvih sobot, obiski Najsvetejšega po cerkvah so postali pri mnogih pogostejši. Pesmi, ki smo se jih učili za to priložnost, so nas spremljale

do vojnih let in še naprej. Kongres je bil višek, a ne pričetek, pa tudi ne konec evharistične zavesti v našem narodu. Vendar je res, da so se kmalu po kongresu pokazali prvi javni znaki sovražstva do vere.

Kot spomin na izredno doživetje, ki je bil za slovenske vernike evharistični kongres, so pričenjali ljudje po deželi postavljati "evharistične križe". Nekateri so bili preprosti, drugi bolj izdelani, a navadno so bili postavljeni na kak grič ali vzpetino. Če si se peljal po cesti ali z vlakom, si lahko opazil te spominske križe, kako se sredi narave dvigajo proti nebu. Pretreslo me je, ko sem nekoč slišal, da so nekje evharistični križ zažgali. Nihče ni vedel, kdo je storil. Zgodilo se je sredi noči. Kmalu nato so nekje drugje podoben križ podrli, druge spet izruvali ali požagali.

Seveda so verniki škodo popravili in križe postavili na novo, a postavljanje in podiranje križev je bilo znak, ki ga takrat večina od nas ni dojemala v vsej tragični razsežnosti. Kar se je pričenjalo s podiranjem križev, se je nekaj let kasneje nadaljevalo z ubijanjem kristjanov. A morilci in predhodniki državnega terorja se niso zadovoljili s tem, da so v preračunani revolucionarni zagnanosti vernikom jemali življenja. Hoteli so jim vzeti tudi dobro ime in spomin, med ostalimi pa zanetiti strah, da se ne bi nikdar več upali v javnosti postavljati križev. Končno so res prepričali nekatere, da se kaj takega za kristjane ne spodobi. Borbenemu brezboštvu se je vsaj za nekaj let posrečilo izriniti krščansko vero iz slovenske javnosti.

Vendar opozarja eno od sporočil evharističnih kongresov prav nasprotno, da je krščanstvo več kot le skrbno prikrita osebna vera.



Cecilija Erika Grbec: Lokvani v Tivoliju.

Spominja nas na apostolsko poslanstvo slehernega kristjana, na dejstvo, da smo odgovorni člani občestva, ki presega prostor in čas, hkrati pa nam krepi zavest, da nas evharistični Kristus spremlja na vsakem koraku in da zato veren kristjan, tudi sredi sovražnega sveta, ni nikoli sam.

Evharistični kongres v Ljubljani pred trideset leti je bil velik dogodek, a šele čas odkriva, do kake mere je bil ta kongres del duhovne priprave na trpljenje in preganjanje, ki je čakalo v naslednjih letih slovenske vernike. Prisego zvestobe, ki so jo izrekli Bogu ob tej priložnosti, pa tudi kasneje ob kongresu Kristusa Kralja, so tisoči mladih vzeli resno. Bog jo je sprejel. V naslednjih letih so uničene evharistične križe po vsej Sloveniji nadomestili grobovi žrtev brezboštva, ki pa dobivajo s časom nov izraz v nepregledni vrsti črnih spominskih plošč z zlatimi imeni, nameščenih po naših farah. Koliko je med njimi mučencev, ve le On, ki je sprejel njih žrtev.

Krščanstvo ni družbena teorija, temveč vera, ki naj zaznamuje vse naše mišljenje in delo. Vera je milost in je zato ni mogoče vsiljevati nikomur, a je tudi ne smemo skrivati pod mernik. Prav je, da stoji evharistični križ na vidnem mestu, da se ob njem ljudje odločamo. Ali se ga zaupno oklenemo ali pa ga skušamo prezreti, ga zavržemo in poridamo. Naloga vernih je, da z molitvijo, zgledom in besedo približamo križ vsem tako, da ga bodo mogli sprejeti kot varno oporo na življenski poti.

Vsaka sveta maša, posebno še pogrebna, je v nekem oziru izraz krščanskega triumfalizma. Kristus je premagal smrt! V tem sporočilu je naše edino zmagoslavje. Na to dejstvo je opozoril evharistični kongres slovenske vernike v razburkani prvi polovici dvajsetega stoletja. Isto upanja polno, zmagoslavno vest oznanja praznovanje sleherne svete daritve in vsakega evharističnega shoda kristjanom in nekristjanom vse dni do konca časov.

## Dve misli o kongresu

Razumem, da izraz "evharistični kongres" na marsikoga deluje odbijajoče. Verjetno ni malo takih, ki ne vidijo prave povezave med tako vzvišenim pridevnikom in tako profanim samostalnikom. Celó, če slednjega ne povezujejo več kot še naša generacija z večurnim nakladanjem Stipeta Šuvarja in tovarišev iz centralnega komiteja.

Sam pojem za silo še razumem. Povezujem ga celo s prijetnim, svetlim spominom. Popelje me kakšnih dvajset let nazaj in mi pričara podobo mojega zlatega dedka, ki se izgubi v sobo in se iz nje vrne z ogromno, skrbno ovito knjigo. Na mizo položi časopisni papir, najbrž kaj iz Kmečkega glasu, in jo s svetim spoštovanjem položi predme. Čeprav pripadam drugi generaciji in stvari večinoma ne dojemam tako sakralno, se nekaj njegovega spoštovanja prenese name, ko počasi in z odprtimi usti listam po bukvi. In se čudim črno-belim podobam Achilla Rattija, Avgusta Hlonda, Antona Bonaventure Jegliča, Antuna Bauerja, Ivana Evandelite Šarića in drugih jugoslovanskih škofov iz tistih dob. Ne vem prav dobro, o čem govori knjiga. Šele mnogo pozneje izvem za njeno zgodbo, ki se pridruži vrsti drugih o valu Slovencev, ki je v na zunaj lepih majskih dneh nekega leta sredi štiridesetih pljusnil čez mejo, v deželo nekdanjih zoprnikov. Ne razumem povsem, kaj je péta maša, kaj so shodi, kaj so stanovi, kaj je ban. Čutim pa, da govori knjiga o nečem velikem, zaradi česar vsakič, ko pridemo na obisk, poprosim za njo. In uživam, ko z dedkom razpredava o Giuseppu Sartu, Achillu Rattiju ali Eugeniu Pacelliju. Kljub vsemu, česar ne razumem, si dobro zapomnim naslov. Tolikšnega spo-

štovanja deležne strani s krasnimi fotografijami so posvečene ljubljanskemu evharističnemu kongresu.

Precej let pozneje se kot študent v Ljubljani zakopljem v iskanje sledov tega kongresa in tiste Slovenije, sredi katere se je zgodil. Sam pri sebi velikokrat hlipam za tem, da ne živim takrat, in gledam v teh časih zlato dobo slovenstva. Dolgo sem tudi prepričan, da bo možno te čase nekoč obuditi. In menim, da bo takrat spet evharistični kongres.

Kakšnih deset let zatem se bo evharistični kongres res zgodil. Ne v Ljubljani, ampak v Celju. Ko razmišljam o tem, kako vesel bi ga bil moj dedek, se z nostalgijo spomnim njegove lepe knjige in svojih solz zaradi izgubljenih tridesetih let. Čas, ki je pretekel, jim ni odvzel sijaja. Še vedno se mi zdijo lepa. A danes se boleče zavedam še nečesa. Če nekoliko parafraziram svojega priljubljenega esejista, bežigrajski stadion še stoji. Tudi stolnica svetega Nikolaja in frančiškanska cerkev sta še na svojih mestih, pa tudi Ljubljana še zmeraj teče skozi mesto. Le cerkev Marije Pomočnice v Križankah, kjer je spal kardinal legat, profanirana sramotno propada in priča, da se je vmes zgodilo nekaj hudega. Tistih ljudi pa ni več. K večnemu počitku so odšli Achille Ratti, papež Pij XI., kardinal legat Avgust Hlond, ban Dinko Puc, zagrebški nadškof Antun Bauer in njegov koadjutor Alojzije Stepinac. Z njimi je v nepovrat odšla vsa Stara Slovenija, ki jim je navdušeno klicala tistega davnega leta v tridesetih. In četudi so njene vrednote prešle med najdragocenejše zaklade našega naroda in jih nikoli ne bomo nehali čislati, smo se sami rodili v drugačni Sloveniji. Stare ne

bomo mogli nikoli priklicati nazaj, zato se lahko njeno posnemanje po slikah iz starih knjig hitro izkaže za farso. Njeno bogastvo bo treba v "našo" Slovenijo prenesti v drugačnih posodah, najsi bodo tiste s slik še tako sijajne. Že usoda včasih tako slovesno doneče besede "kongres" nam o tem pričuje več kot zgovorno.

In tukaj mi misel preskoči k evharistiji, ki je v vsej zgodbi vendarle neskončno pomembnejša kot kongres. O njej govorimo toliko, da ji lahko inflacija besed že skoraj škodi. Prav je, da nas je drugi vatikanski cerkveni zbor izrazito spomnil nanjo kot na temeljno vez edinosti in na nujno središče kristjanovega verskega življenja. Nekoliko manj modno je bilo vsaj v prvem obdobju po koncilu govoriti o evharistični pobožnosti kot bistveni določnici specifične katoliške identitete. Ni dvoma, da je po homatijah reformacijske dobe katoliška skupnost evharistično pobožnost predvsem ob soočanju z drugačnim pojmovanjem evharistije pri protestantski konkurenci vse bolj dojemala kot prostor gotovosti. Tako značilne baročne katoliške kulture, katere sledov ni moč zgrešiti

nikjer v (nekdaj) katoliških delih Evrope, si brez tega ne moremo zamisliti. Razumljivo je, da nam je v novih časih zaradi kakšnega izbruha katoliškega ekskluzivizma nerodno. Da je bilo nerodno koncilskim očetom na zadnjem koncilu in so v zvezi z evharistijo neprimerno bolj poudarili tisto, kar je skupno vsem kristjanom. S tem ni nič narobe. Zelo narobe pa bi bilo, ko bi se sramovali svojih korenin. Veliko težav Evrope izvira ravno iz tega, ker se skuša čim bolj distancirati od svojih, da bi bila videti bolj svetovljanska, bolj odprta.

Slovenski katoličani bi naredili veliko napako, če bi se odločili za podoben poskus. Oplajanje pri svetlih podobah iz zgodovine ne pomeni, da skušamo v sodobnost prenesti tudi njihov čas, ki je nepreklicno mimo. In naloga evharističnega kongresa ne more biti, da nas prestavi v leto 1935 ali leto 1707. Lahko pa nam v trenutku nekakšne utrujenosti katoliške skupnosti, kot jo vsaj sam občutim, pomaga utrditi zavest o dragocenih straneh pripadnosti veri, ki ji je v preteklosti uspelo premakniti mnogo stvari. In ji lahko nedvomno uspe še v prihodnje.

# Evharistični kongres kot zaveza

Jakob Kolarič v znamenitem življenjepisu škofa Rožmana zaključil opis dogajanja okrog evharističnega kongresa iz leta 1935 s prikazom kasnejših odmevov na ta ključni izraz naše predvojne religioznosti. Med njimi navede Rožmanovo pridigo iz leta 1955, v kateri se je spominjal kongresa dvajset let kasneje v luči neznanskih dogodkov, ki so se vmes pripetili slovenskemu narodu: *“Spomine obhajamo te dni, žalostne in vesele. – Pred desetimi leti v mesecu juniju: Smrt je pokosila še nedozorelo setev, do 10.000 mladcev. – Pred dvajsetimi leti: 28.-30. junija evharistični kongres v Ljubljani. (...) Evharistična miselnost in evharistična praksa sta nas usposobili za to težko šolo. Bog je dopustil, da so nas brezbožne sile preskušale, ali smo iz odpornega jekla ali le iz rahlega testa.”* V tej trdi preizkušnji, kot takoj zatem pribije življenjepisec, je naš narod pokazal, da je vzel evharistijo zares: pokazal je, *“da je iz odpornega jekla”*.<sup>1</sup>

S tem pogledom nazaj sta škof Rožman in njegov življenjepisec izrisala bistveno vsebino ljubljanskega evharističnega kongresa: bil je zaveza, bil je javna obljuba zvestobe evharističnemu Kralju, bil je priprava na mučeništvo. Kakor pravi namreč dalje Kolarič, povzemajoč Rožmanov povojni pogled na kongres: *“Velik del tiste mladine, ki je na praznik prvakov apostolov dopoldne na Stadionu izjavila Jezusu v sv. hostiji: ‘Ti si Kristus, Sin živega Boga!’ in rajši darovala svoje življenje kot da bi od te vere odpadla, in dolge vrste mučencev iz števila tistih mož in fantov, ki jih je škof Rožman v oni čudoviti evharistični noči na Stadionu s prisego zvestobe priklenil na Kristusa za vedno, to so veliki vidni in izredni sadovi evharističnega kongresa.”*<sup>2</sup>

Ko se bomo junija letos, 75 let kasneje, zopet zbrali na evharističnem kongresu, bomo poleg omenjenih krvavih sadov kongresa in ostalih tedanjih pobožnosti (med katerimi izstopa prav posebej lik Lojzeta Grozdeta, ki naj bi bil na kongresu tudi ustrezno ovrednoten), s pogledom nazaj uzrli tudi sadove teh krvavih sadov, v katere je škof Rožman globoko verjel in upal, a mu jih kot nekakšnemu slovenskemu Mojzesu ni bilo dano ugledati v tem življenju: slovensko državnost, slovensko svobodo. Naše leto '91 je namreč bilo tako čudežno leto, da je težko misliti, da nam ga niso izprosili s svojo krvjo in s svojo stanovitnostjo v veri mučenci komunizma.

Ko se bomo torej 13. junija zopet zbrali na evharističnem kongresu, se bomo zbrali tam zato, da znova zavestno in javno prevzamemo to dediščino zvestobe, to dediščino pobožnosti, mučeništva in zmage. Pa seveda ne le zato, da se zahvaljujemo za vse veliko, kar nam je bilo dano, pač pa tudi zato, da obnovimo zavezo našega naroda z evharističnim Zveličarjem, ki naj nas utrdi za bodoče preizkušnje.

Ob teh ugotovitvah pa se ni mogoče ogniti vtisu, da dobršnemu delu naše katoliške sredine dediščina, o kateri tu govorimo, deluje nekako oddaljeno, zastarelo ali morda celo tuje.

Pri tem se navajajo običajno sledeče misli:

- 1) da so bile prireditve, kot je bil evharistični kongres leta 1935, v svoji manifestativnosti izraz pretirane politizacije katolištva, tj. tistega, čemur se običajno reče klerikalizem (ali čemur nekateri celo pravijo “militantno katolištvo”), in da v toliko te dediščine ne kaže obnavljati;



- 2) da so bile tovrstne prireditve smiselne v predvojnem obdobju, ko je človeštvo slutilo, da prihajajo težki časi za vero, ne pa danes, ko se zdi preganjanje Cerkve zelo oddaljena opcija;
- 3) da so se tovrstne prireditve in pobožnosti, ki jih je zlasti promoviral škof Rožman, izkazale kot neučinkovite, saj niso pripeljale do zgodovinsko preverljivih učinkov, prej so se izkazale kot nekakšen "opij za ljudstvo", saj so odvrčale ljudi od ukvarjanja z realnimi problemi, kot je bila tedaj recimo komunistična grožnja, ki bi jo bilo treba za tretji predvsem s silo in ne z molitvami.

Najpogostejši pomislek je seveda prvi izmed navedenih. Se pa njegova neutemeljenost izkaže ravno ob tretjem očitku, ki je sicer manj pogost, a nič manj upoštevanja vreden. Skratka, očitek o pretirani politiziranosti prireditev, kot je bil evharistični kongres, ni na mestu, saj so bile to prireditve izrazito religioznega značaja, ki so merile daleč predvsem na nadnaravni učinek in ne na političnega. Merile so, kot smo videli, zlasti na mučeništvo, ki pomeni sicer zmago v nadnaravnem, v političnem in zgodovinskem smislu pa poraz. Manifestativnost, javnost teh prireditev prav tako ni imela političnega namena in niti političnega učinka, pač pa je prej merila na (zopet mučeniški) pogum, da s svojim katoliškim stališčem stopiš pred javnost in s tem pred dokaj zanesljivi javni linč. Ta linč javnosti je bil možen ali celo verjeten že v času prvega evharističnega kongresa na Slovenskem, ko je bila Slovenija večinoma še katoliška. Pri letošnjem kongresu, v sedanji razkristjanjeni Sloveniji, bo ta linč neizogiben. A se ga ne smemo bati, saj spada k bistvu kongresa in k bistvu krščanstva. Je naša udeležnost na Kristusovem križu, preko katerega soodrešujemo našo ubogo, z grehom zamazano zemljo.

Ni pa res, in to spodbija tretji ugovor, da izrazito nadnaravni značaj teh prireditev ne

bi imel posredno zgodovinskega, političnega učinka. Prej smo omenili leto '91 kot prisluženo z mučeniško krvjo. Na sploh bi lahko rekli, da je nagibanje človekove volje, tj. pridobivanje ljudi za določeno stvar (kar je bistvo politike), bolj stvar nadnaravnih kot pa naravnih vzgibov<sup>3</sup>, ali kakor koncizno pove Grozdetov življenjepisec: "*Zveličar je odrešil svet z molitvijo, z zgledom, a predvsem z žrtvijo, s križem. Njegovi učenci zato ne bodo mogli iti po drugi poti ali delati po drugačni metodi, pa naj bodo kjer koli ali kadar koli. Vedno bodo morali postaviti križ na vrh vseh sredstev apostolata.*"<sup>4</sup> Ali kakor lapidarno pove Grozde sam v svojem dnevniku: "*Z žrtvami se osvajajo duše za Kristusa.*"<sup>5</sup> Kar seveda ne pomeni, da lahko nadnaravna sredstva povsem nadomestijo naravna, saj kot pravi znano tomistično načelo: "*Gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam.*"<sup>6</sup> Tudi škof Rožman ni zavračal uporabe oborožene sile v obrambi pred komunizmom in videti je, da je bila v tem njegova odločitev tudi nadnaravno potrjena skozi oni znameniti mistični dogodek z lučjo, ki ga je škof doživel leta 1957 v Fatimi.<sup>7</sup>

Tudi sicer se zdi, da je fatimsko preroško dogajanje ključno za razumevanje Rožmanove pastoralne dejavnosti,<sup>8</sup> v katero se ravno tako umešča ljubljanski evharistični kongres. Fatimska Marijina prikazovanja namreč (kakor tudi večina Božjih sporočil v zgodovini) na posebej izrazit način poudarjajo *zgodovinsko* učinkovitost nadnaravnih sredstev molitve, žrtev in pokore. Ob tem pa se zdi, da je v ozadju zadržkov do letošnjega evharističnega kongresa, ki jih je tu pa tam slišati, ravno pomanjkanje vere v takšno zgodovinsko učinkovitost nadnaravnih sredstev pri današnjem slovenskem katoličanu. Zato je verjetno marsikomu vendarle težko sprejeti, da je svoboda, ki jo danes uživamo, sad pobožnosti in mučeniške krvi rodov predvojnih katoličanov. Zato težko sprejme in prevzame njihovo dediščino, vključno z idejo

kongresa samega. Posledično zaradi istega pomanjkanja vere v zgodovinskost, inkarniranost nadnarave ne vidi, kako bo lahko letošnji evharistični kongres pripomogel k utrditvi naše še zelo neobgljene in levim totalitarnim zamislim odprte demokracije.

Tako prepričanje o zgodovinski neučinkovitosti vere ni samo problem za naše dožemanje letošnjega evharističnega kongresa, pač pa vodi slovenskega vernika v zanj značilno nezanimanje za zgodovino. Zanj je namreč značilno, da vero dojema izključno kot stvar intimne in s tem sicer časovne, a obenem nezgodovinske razsežnosti, saj je zgodovina čas, kot ga doživlja skupnost, ki ji pripadam, in ne le čas, kot ga doživljam sam.<sup>9</sup> Tako pa se sodobni vernik zapira v trdovraten apolitični intimizem, ki se povsem preverljivo kaže v nedavnem neuspehu katoličanov na volitvah. Skepsa glede evharističnega kongresa je tako v tesni povezavi z impotenco slovenskega katoličana, da bi prispeval k odpravi omenjenih velikih pomanjkljivosti naše samostojnosti in svobode, prislužene ravno s prvim evharističnim kongresom in njegovimi nadnaravnimi učinki.

Pomanjkanje vere v zgodovinotvornost nadnarave ter posledična skepsa do kongresa pa je v tesni povezavi še z eno ključno značilnostjo sedanje slovenske vernosti: z njeno feminizacijo. K tej strukturi spadajoča apolitičnost in intimizem, o katerih smo govorili, namreč vodita sodobnega slovenskega moškega vernika v simbolno kastracijo. Predvojni moški vernik pa je bil z Rožmanovimi pastoralnimi zamislimi, kot je bil evharistični kongres (in zlasti z njim povezano pobožnostjo postavljanja "evharističnih križev"), ravno močno potrjen v svoji identiteti, saj je bila značilno moška nadarjenost za organizacijo, za strumnost, za konfrontacijo v njem ustrezno valorizirana. Kakor pravi Kolarič, se je v tem Rožman izkazal ne le za velikega apostola moške pobožnosti, pač pa tudi za ve-

likega poznavalca slovenske psihe,<sup>10</sup> ki prerada odpada od vzravnane stanovitnosti in vztrajnosti slovenskega narodnega značaja<sup>11</sup> v povečen matriarhalni kompleks cankarjanskega tipa. Za slednjega pa vemo, da v današnjem slovenskem katolištvu vse preveč cveti.

Če sedaj preidemo še k zadnjemu (a drugemu po zaporedju) izmed zgoraj navedenih ugovorov, je treba reči, da sodobni svet "diktature relativizma" ne obeta nič manj težkih preizkušenj za vero, kot jih je pred vojno svet "diktature proletariata". Če imamo namreč pred seboj dejstvo, da je temeljni spopad, ki se dogaja v svetu, nadnaravnega značaja, da je spopad za duše, spopad med vero in nevero, potem bi se reklo, da je današnji svet mehkega, komercializiranega brezboštva nevarnejši za vero kot pa svet odkrito totalitarnega, borbenega brezboštva. Zdi se, da se je brezboštvo samo pomaknilo iz nekdanje avtoritarne v sedanjo permisivno obliko, ker je uvidelo, da se le v tej obliki lahko zares prikupe in s tem v polnosti razmahne. Če pa imamo dalje pred seboj, da se je evropski postkomunistični svet, v katerem živimo, rodil ravno skozi mehki, relativističen prehod "žametne revolucije", tj. skozi prehod v demokracijo brez jasne obsodbe komunizma kot skrajne oblike sistemiziranega zločina, je na dlani, da se ne nahajamo le pred nevarnostjo diktature relativizma v smislu razkrajajočega vrednostnega anarhizma, pač pa tudi v smislu anarhizma, ki sistemsko vodi k "žametnemu povratku" v diktaturo. Kitajskega tipa recimo. Vse bolj odkrito totalitarno obnašanje slovenske levice v tem mandatu, še prav posebej pa v zadnjih mesecih, se zdi vnebovpjijoč primer tovrstnega poskusa takšnega "žametnega povratka". Zavezanost te iste levice protinaravnemu spolnemu škandalu, ki je v zadnjem času pretresel slovensko javnost, kaže na omenjeno neločljivost tega povratka diktature in skrajnega moralnega relativizma sodobnosti.

Evharistični kongres je torej tu zlasti za to, da nas zaveže z dediščino svetosti, ki nam je bila dana, in da nas v njeni moči utrdi pred temi novimi, deloma trenutno manj opaznimi, a zato tem bolj nevarnimi preizkušnjami za vero. Evharistija, ki je središče kongresa, je namreč naša nepreklicna zaveza z Jezusom in še več kot to: v njej, kakor je prav posebej poudarjal škof Rožman v času prvega evharističnega kongresa, se Jezus združi z nami, tako da lahko izrečemo skupaj s sv. Pavlom "Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni" (Gal 2, 20).<sup>12</sup> Molimo za to, da bo s pomočjo evharističnega kongresa ta stavek znova postal resničen tudi za slovenskega vernika.

Poleg poziva k molitvi naj na koncu dodam še poziv k dejanjem. Ali ne bi bilo namreč primerno, da bi slovenske župnije v pripravi na evharistični kongres (ali pa tudi, če to ne bi šlo, kot odmev nanj) začele zopet postavljati na vidnejši vzpetini v župniji evharistične križe, kakor že pred 75 leti? Ali ne bi bilo to lepo, jasno in nedvoumno znamenje, da se slovenski katoličan vrača k svojim zdravim koreninam in tako končno vstaja iz totalitarnih katakomb? Ali ne bi bilo to Znamenje (ki se mu bo nasprotovalo) edi-

ni primerni, konkretni pečat na zavezi, ki jo sklepamo z našim Kraljem na evharističnem kongresu?

1. J. Kolarič, *Škof Rožman*, II. zv., Celovec 1970, str. 367.
2. Prav tam, str. 370.
3. Teza o odvisnosti politike od nadnaravne moči deluje nekoliko nerealistično, zato bi na tem mestu napotil na španskega političnega filozofa Juana Donosa Cortésa, ključnega avtorja tradicionalistične usmeritve, na katerega smo že opozorili v naši reviji s prispevki T. Simčiča o katolištvu v 19. st., pa tudi znotraj nedavnega tematskega bloka o škofu Rožmanu. Donoso je namreč znan po svojem realizmu, ki že meji na pesimizem. Tezo o političnem učinku nadnarave v takšni že kar "realnopolitični" luči mojstrsko prikazuje v svojem *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, I, 5-7.
4. A. Strle - T. Pleško, *Osmošolec iz Vodal*, Ljubljana 2001, str. 71.
5. Prav tam.
6. Prim. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2.
7. J. Kolarič, n. d., III. zv., Celovec 1977, str. 558 sl., 564.
8. Prim. Prav tam, str. 558.
9. Prim. M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 519-520.
10. Prim. J. Kolarič, n. d., II. zv., str. 352, 354, 356.
11. O tem prim. I. Kerže, *Začetek slovenske filozofije*, Ljubljana 2008.
12. Prim. J. Kolarič, n. d., II. zv., str. 343.

### O avtorici likovne opreme

CECILIJA ERIKA GRBEC se je rodila leta 1977 v Buenos Airesu v Argentini. Do svojega 13. leta je živela v Boliviji. Leta 1994 je končala srednjo šolo v Insitituto Santa Rosa de Lima v Buenos Airesu, 1998. pa je diplomirala iz likovne umetnosti s specializacijo v risanju in slikanju v Consudec, Buenos Aires. V letih 2000/01 se je izpopolnjevala v izdelovanju mozaikov pri profesorju Juanu Joseju Bayonu. Svoje študijsko delo je dopolnjevala tudi z poučevanjem na osnovni in sredni šoli. Razstavljala je v Argentini (Buenos Aires, Bariloche, Villa la Angostura), Sloveniji (Logatec, Ljubljana, Mengeš, Žužemberk), Avstriji, Belgiji in Italiji.

# Evharistični kongres in katoliški intelektualci: med relativizmom in kocbekovskim krivoverstvom

Ko me je uredništvo revije Tretji dan povabilo, naj napišem nekaj vrstic o tem, zakaj naj bi se slovenski katoliški intelektualci udeležili evharističnega kongresa, sem bil v dilemi, ali naj izpostavim vertikalno ali horizontalno dimenzijo tega osrednjega dogodka v Cerkvi na Slovenskem. Toda obe dimenziji sta, kot bomo videli, med seboj kar najbolj intimno povezani. Ob evharističnem kongresu se morata pokazati obe, saj ga obe temeljno osmišljata.

Ideja evharističnega kongresa se je rodila v francoski tretji republiki, torej v času po padcu Napoleona III., v obdobju okrepljene laizacije francoske družbe. Katoliško je pomenilo monarhično, navezovalo se je na mit Ivane Orleanske in prebujalo v francoskem narodu njegove najboljše lastnosti. Bilo je odgovor na dediščino revolucije. Ne preseneča, da je prav dežela pobožnosti Jezusovemu Srcu dala svetu evharistični kongres, ta zbor verujočih ob skrivnosti prebistvenja, v adoraciji Najsvetejšega Zakramenta.

Skrivnost transsubstanciacije je posredno ali neposredno pritegovala celotno katoliško-monarhistično francosko kulturo, vsaj od Barbeya d'Aurevillyja, če ne celo od Chateaubriandovega *Kršćanskega genija* dalje, in enega od vrhuncev je to strmenje nedvomno dobilo v Claudelovem, s tomizmom prepojenem umetniškem in esejističnem opusu. Toda če se je "mila Francija" z organizacijo evharističnih kongresov izkazala za vredno *fille ainée de l'Eglise*, najstarejšo hčer katoliške Cerkve, so evharistični kongresi ka-

toličane tudi krepili in jih pripravljali na vztrajanje in odpor v časih nasilno protikršćanskih oblasti na začetku 20. stoletja.

Ali je bila pobožnost zadosten razlog za navdih, ki je pripeljal do prvega evharističnega kongresa? Prepričan sem, da je francosko katolištvo črpalo moč še nekje drugje. V starem režimu je bil Kristus Gospod nad gospodi in Kralj nad kralji, njegovo kraljevanje so verujoči zaznavali kot resnično. Francoski kralj je po maziljenju, ki ga je prejel iz rok nadškofa v Reimsu, postal udeležen v Kristusovem kraljevanju, prejel je svoj delež maziljenja, potreben za to, da je uspešno opravljal vlogo kršćanskega vladarja, ki ga je poklical Bog. V srednjem veku so verovali celo v kraljeve čudežne moči, povezane s kraljevskim maziljenjem. Kaj je v tem kontekstu pomenilo češćenje evharistije? Pomenilo je češćenje tistega Kralja, po katerem je francoski kralj prejemal od Boga posebno vladarsko milost, zaradi katere je lahko vladal kot monarh po Božjem pravu. Evharistični kongres je tako konec devetnajstega stoletja verujoče navezoval na os, ki je povezovala narod s kraljem, kralja pa s Kristusom. Kot tak je vzpostavljaval vez s časom, ko je bila družba urejena po Božjem pravu, s časom pred divjanjem revolucije, pred genocidom v Vendeji, pred Robespierrovim terorjem.

Francosko katolištvo pa svojega izraza ni dobivalo samo v ideji evharističnega kongresa – družbena angažiranost francoskih katoličanov je slonela na neprekinjeni tradiciji kršćanske družbene misli restavracije od Josepha

de Maistra dalje. V Španiji je ta misel dobila svoj izraz v spisih in diplomatskem delovanju Juana Donosa Cortésa. Katolištvo za te avtorje ni pomenilo odtrganosti od sveta v abstraktni miselno-intelektualni debati o tem, "kaj je prav" in "kdo ima prav". (Tematizacija tega vprašanja v odnosu do slovenskega katolištva dolgujemo Ivu Keržetu in slovensko katolištvo mu je za to lahko hvaležno.) Zaradi jasne, prizemljene politične in družbene misli so se španski katoliki znali odzvati na komunistično nasilje v 30. letih 20. stoletja, in tudi silovito razkristjanjenje Francije je sledilo šele izgubi navezave francoskega katolištva na to izročilo v času od sredine 60. let 20. stoletja.

Os med Božjim ljudstvom in Kristusom Kraljem, ki jo bolj kot sicer prepoznavamo ob evharističnem kongresu, ima dvojno razsežnost, eno, ki usmerja verujočega kristjana h kontemplaciji Kristusa, tako v njegovi realni evharistični navzočnosti med nami kakor tudi v njegovi Besedi in v nebeški slavi na prestolu, ki torej verujočega usmerja h kontemplaciji živega Boga, do katerega imamo dostop skozi raztrgano, križano Kristusovo telo. (O tej kontemplaciji nam je pred nekaj leti dal mogočno lekcijo Mel Gibson s svojim Pasijonom.) Druga razsežnost usmerja kristjane v družbeno, v politično, je razsežnost *polis* v najširšem pomenu besede, tiste *polis*, ki mora zaradi delovanja kristjanov postati *civitas Dei*.

Vertikalna razsežnost evharističnega kongresa od nas ne zahteva samo zunanje pobožnosti. Zahteva dejavno prizadevanje za svetost, prežetost z Božjo besedo, trdno vero v vseh življenjskih okoliščinah. Zahteva spreobrnjenje in očiščenje slovenskih katolikov, konec kompromisov, življenje v podrejenosti Božji Besedi in zapovedim tega Gospoda, ki ga bomo na evharističnem kongresu častili. Samo radikalno očiščenje naših src, spokorjenje in poslušnost Bogu lahko dajo kristja-

nom legitimnost in učinkovitost v razkristjanjenem svetu.

Horizontalna razsežnost krščanskega življenja, ki bi jo morali odkriti na kongresu, zahteva, da kristjani princip Božje vladavine udejanjamo kot družbena žival, ki mora biti kvas in sol naše države in narodnega telesa. Če zahteva vertikalna dimenzija očiščenje src in zmago nad grehom, je očiščenje v horizontalni dimenziji očiščenje od udbovske navlake, ki je od samega začetka spremljala fenomen krščanske demokracije v Sloveniji. Je očiščenje od brezobega humanizma, ki se je ves čas kazal v javnem nastopanju slovenskega krščanskega pola. Je očiščenje od kockekovskega krivoverstva, tega lažididentstva, ki se je rodilo šele v trenutku, ko so velikemu krščanskemu socialistu vladajoči komunisti vzeli limuzino in osebnega voznika. A ne pomeni navezave na intelektualizirano predvojno krščanstvo – pomeni navezavo na tradicijo, ki je dajala katolištvu družbeni dinamizem in čut za realno politiko, tradicijo, ki se je kalila v mislecih kontrarevolucije in monarhične obnove. Tradicijo, zaradi katere se je Hacin zavzemal za učinkovite ukrepe zoper komunistični teror v Ljubljanski pokrajini, za razliko od tistih mnogih kristjanov, ki so vsakega komunista z veseljem spustili iz ujetništva, v prepričanju, da je njegova duša tako zelo pomembna, da katoličani ne smemo ravnati s komunisti, kakor bi sicer ravnala vsaka spodobna in opravilno sposobna oblast, vključno s tajnimi službami. Prepričanju, ki mu poleg nesmiselnosti lahko pripišemo vsaj še naivnost: po takrat veljavnem – jugoslovanskem! – pravu so namreč komunisti imeli približno takšen status kot danes Al Kajda v Združenih državah Amerike. Ali ni prav zaradi te mlačnosti v praktičnem življenju slovenski četnik Aleksander Bajt zapisal, da je slovensko katolištvo sokrivo uspeha revolucije?

Če mora evharistični kongres vsakogar od nas spodbuditi k prizadevanju za svetost, pa je ob kongresu naloga slovenske katoliške inteligence, da ob soočenju vere s slovensko stvarnostjo razvije angažirano, prizemljeno družbeno misel. Misel, ki bo radikalna, a hkrati pragmatično učinkovita, ki bo miselno dosledna, a se bo zavedala, da v posvetnih zadevah imejmo-se-radi krščanstvo nima nobene prihodnosti. Da je samo po sebi izdaja temeljnih načel katolištva in vnaprejšnja odločitev za poraz na odru zgodovine. Slovenski katoliški intelektualec se mora ob tem zavedati, kam so slovensko katoliško politiko pripeljali kompromisi, od sprejetja abortusa v slovensko ustavo do pakiranja s strankami, naslednicami komunistične partije v 90. letih. Ali ni prav krščanska demokracija s kompromisom, ki je abortus povzdignil v ustavno vrednoto, odprla vrat za moralni razkroj slovenskega naroda in za sprevržene nesmisle novega družinskega zakonika?

Evropa izgublja dušo od trenutka, ko se je odpovedala svojim krščanskim koreninam. V razpravah o človekovih pravicah danes ideologi Evrope tematizirajo omejevanje svobode govora kot nekaj pravega. O tem sem pisal leta 2005 v reviji Ampak, in danes nekatere novejšje publikacije kažejo, da za postkrščansko Evropo svoboda govora ni več sveta. Evropa se je zaradi navzočnosti islama in kompromisarstva evropskih kristjanov odpovedala zgodovini, odpovedala se je krščanskemu izročilu, odpovedala se je temu, kar danes imenujemo vrednote, a je za kristjane izpolnjevanje Božje postave. Evropa brez krščanskih korenin je Evropa brez Danteja in brez Milтона, a ni samo brezdušna Evropa zgolj-ekonomije. Ob brezdušnosti ekonomije in omejevanju svobode govora v imenu tolerance se dviguje kot grozeča sila nad nami islam v svojih najbolj radikalnih oblikah. Kakšno je dvolično delovanje islama v Evro-

pi, bo slovenski bralec kmalu lahko bral v knjigah krščanskega novinarja in politika, spreobrnjenca Magdija Allama. Toda islam je le simptom.

V 80. letih je bila katoliška Cerkev na Slovenskem simbol odpora zoper komunizem, bila je pomemben del protikomunistične opozicije. V 90. letih je uspelo katoliški, z udbo prestreljeni politiki to dediščino v veliki meri zapraviti. Nekaj starega ugleda in dostojanstva je Cerkvi vrnil le nadškof Rode konec 90. let 20. stoletja, a je bil povišan in odpoklican v službo vesoljni Cerkvi, še preden bi lahko uresničil svoj načrt prenove slovenskega katolištva. V družbenem življenju pa si krščanstvo ni opomoglo.

Med kristjani na Zahodu se danes krepi zavest o pomenu krščanstva za našo civilizacijo. Paradokсно je spodbudo za ta premik dala "krščanska ateistka" Oriana Fallaci s svojim strastnim izbruhom zoper kapitulantsvo evropske civilizacije pred islamom. V svoji Apokalipsi je o problemu homoseksualcev povedala nekaj zdravilnih stvari, ki bi jih zagovornikom novega družinskega zakonika morali z njeno ostrino servirati tudi sami. Monsignor Fisichella pa jo je osebno usmerjal h Kristusu. Fisichella je, kot bomo lahko kmalu brali v slovenščini, zaznamoval tudi Allamovo pot iz islama v krščanstvo in v Evropski parlament. Slovenskega katoličana kocbekovstvo in ljudskofrontna mentaliteta danes še preveč najedata, da bi bil sposoben njune ostrine. Toda v izziv nam je lahko načrt Luca Zaia, po javnomnenjskih raziskavah najuspešnejšega kandidata za predsednika regije Veneto, da v deželnem statutu te evropske regije s 5,5 milijoni prebivalcev opredeli "judovsko-krščanske korenine beneškega ljudstva":

"Vsi smo sinovi velike Presvetle (tj. beneške) Republike. V njej so sobivala različna ljudstva in ozemlja in struktura, ki jih je povezovala, je bila krščanstvo. To ni prepreče-

valo avtonomije političnega in državljskega življenja Serenissime, avtonomije, utemeljene na danes silno aktualnem prepričanju, da vrednote krščanstva pripadajo svobodni skupnosti in da mora politika, ki predstavlja takšno skupnost, spoštovati takšne vrednote in jih ne sme izgubiti. Odstraniti korenine neke skupnosti zaradi nekega napačno pojmovanega laicizma je nesporazum, v katerega se ujamejo današnji relativisti. In to prinaša tveganje, da usmerimo svojo pot v skromno, nerazvejano misel, ki postaja abstraktna in sterilna tudi v svoji kulturni razsežnosti.”<sup>1</sup>

Ta lekcija, ki jo daje slovenskemu katoliškemu intelektualcu najverjetnejši prihodnji predsednik pokrajine Veneto, je izraz refleksije intelektualcev, ukoreninjenih v tradicionalni krščanski družbeni misli, ki se ni prepuščala levim odklonom krščanskega socializma. Takšna refleksija slovenski prostor še čaka. Razen redkih glasov je odsotna, danes krščanska inteligenca v Sloveniji ne kaže tiste miselne ostrine, ki bi kristjane usmerila k zmagoviti politični akciji, k odločnemu sodelovanju v zmagi nad prebujajočim se starim zmajem slovenske komunistične partije in udbe ali morda nad moralnim relativizmom našega prostora.

Evharistični kongres je lahko izziv. Mogel bi biti morda prelomnica. Vsekakor je priložnost, da se slovenski katoliški intelektualci ozre po Akvinčevem zgledu in dobi v češčenju našega Gospoda zagon za miselni napor in močno misel, ki bo osmislila kristjanov čut za *polis* in mu dala poleta v obračunu z žilavimi ostanki totalitarizma. Toda ali bomo ob kongresu zmogli moči, da pre-

magamo miselno lenobo in nemoralnost kockovstva? Ali bomo zmožni desne, v svobodi temelječe refleksije našega krščanskega političnega bivanja? Ali pa bomo šli naprej, iz poraza v poraz, iz izgube v izgubo? Če nas ob evharističnem kongresu dvig v vertikalo ne bo usmeril k zmagovitemu boju v horizontali, se bo zastavilo le eno, tokrat zlobno vprašanje: Ali slovenski katoliški intelektualci sploh obstajajo?

### Post Scriptum:

Ko se je Konstantin pripravljaj na bitko pri Milvijskem mostu, je imel videnje križa in Bog mu je razodel njegov pomen z besedami: In hoc signo vinces. Ali mar ni čas, da se katoličani spet začnemo zavedati, da je naše odrešenje v Kristusovem križu in da odrešenje, ki nam ga je priskluzil Kristus, deluje tudi v naravnem, ne samo v nadnaravnem? V znamenje zmage, ki nam jo je na križu priboril naš nebeški Kralj, bi bilo primerno, da križ spet postane pomemben element naše krajine. Ob zadnjem slovenskem evharističnem kongresu so po župnijah postavljali evharistične križe. Vsaj na ravni simbola so takrat katoličani razumeli sporočilo kongresa. Zakaj se ne bi zgledovali po tisti generaciji slovenskih katoličanov in ob kongresu tudi sami postavili evharistične križe na vidnih mestih naše dežele?

---

1. [http://www.lucazaia.it/it\\_index.php?s=postit\\_dett&newsId=cfb7fa89ee341a93b26b93603b5od755&title=NELLO+STATUTO+INSERIRE+MO+LE+RADICI+CRISTIANE+DEL+POPOLO+VENETO, II. 3. 2010](http://www.lucazaia.it/it_index.php?s=postit_dett&newsId=cfb7fa89ee341a93b26b93603b5od755&title=NELLO+STATUTO+INSERIRE+MO+LE+RADICI+CRISTIANE+DEL+POPOLO+VENETO, II. 3. 2010)

**Mario Galizzi,  
Evangelij po Mateju  
Eksegetsko-duhovni  
komentar**

Slomškova založba,  
Maribor 2010, 440 strani

Matejev evangelij je vse do koncila veljal za prvi evangelij Cerkev in je bil tako v liturgiji kot v teologiji najpogostejše razlagan. Velja za doktrinarni evangelij, ki dopolni in teološko izgradi narativno teološko pripoved o Jezusu in njegovih učencih v Markovem evangeliju. Za vsakega razlagalca je Matejev evangelij nelahek izziv, tako zaradi obsega kot zaradi načina podajanja vsebine, ki je močno judovsko obarvan. Italijanski biblicist Mario Galizzi je svojo nalogo izvrstno opravil, saj predstavlja tako kritično eksegetsko analizo besedil kot poglobljeno duhovno biblično razlago. Njegov pristop je svež in ustvarjalen, kljub temu pa ohranja tradicionalni katoliški pogled na "evangelista Cerkev".

Izhodišče Galizzijeve predstavitve evangelista Mateja je izjava v 13,52: "Zato je vsak pismouk, ki je postal učenec nebeškega kraljestva, podoben hišnemu gospodarju, ki prinaša iz svojega zaklada novo in staro." Avtorja prvega evangelija opiše kot judovskega kristjana – pismouka, dobro poučenega v Mojzesovi postavi in prerokih, ki je znal bolje od kogarkoli drugega primerjati "novo in staro". Galizzi želi, da tudi bralec

njegovega komentarja stopi na pot Jezusovega učenca, ki ga bo vodila od branja do poslušanja Jezusovih besed, od poznavanja njegovega nauka do življenja po njem, od pismouka – izvedenca v postavi – do *učenca Kraljestva* – izvedenca v življenju po blagih. Učenec je poklican živeti drugačnost Kraljestva, ki ga oznanja Jezus (prim. 20,24-28), kar pa ni brez napora. Od vsakega učenca – in bralca evangelija – se pričakuje, da sprejme ta izziv. "Če vaša pravičnost ne bo večja kakor pravičnost pismoukov in farizejev, nikakor ne pridete v nebeško kraljestvo" (5,20), opozarja Jezus. Če učenec ni pripravljen preseči samega sebe, ne more razumeti sporočila blagrov. Učenec bo stalno soočen s pritiski okolice, da prevzame njihov način življenja in mišljenja. "Vi ste sol zemlje ... ste luč sveta" (5,13.14), kliče Jezus svojim učencem. Če učenci in bralci evangelija ne bi bili več sol, ki prežema in obvaruje pred gnilobo, sol, ki začini, vzame omlednost in daje okus, če ne bi bili več luč, ki odganja temo, luč, ki najde izgubljeno, ki daje pogled in lepoto, bi izgubili najlepšo vsebino in najvišje poslanstvo svojega življenja: pričevati za dobroto "Očeta, ki je v nebesih" (5,16).

Galizzi ubere nekoliko svojško pot pri razdelitvi evangelija. Glede na kriterije delitve besedila je namreč možno zagovarjati več vzporednih struktur v Mateju. Najbolj splošno spre-

jeta je delitev glede na tematske sklope in literarne kriterije na sedem enot. Matej naj bi se pri oblikovanju gradiva navezoval na Peteroknjžje in s tem tudi na literarni način pričeval za to, da je Jezusovo oznanilo dopolnitev postave. V jedru evangelija je pet enot, ki so sestavljene iz pripovedi in tematskih zbirk Jezusovih besed (*lógoi*) z nekim daljšim govorom. Izreki se osredinjajo na temo nebeškega kraljestva in se končuje s skoraj istimi besedami: "Ko je Jezus končal te govore ..." (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Matej je dogodke in govore uredil in enakomerno razporedil, ne da bi pazil, kdaj in ob kakšni priložnosti je Jezus izrekel te ali one besede. Govora na gori Jezus gotovo ni povedal vsega hkrati. Tudi poročila o desetih čudežih, zbrana v poglavjih 8-9, dajejo vtis umetne zbirke. Vzporedno z rastjo dogajanja in napetosti z okoljem pri Mt napreduje tudi razvoj nauka o nebeškem kraljestvu. Gre za dobro premišljeno arhitekturo veselega oznanila o Kraljestvu, od prvega oznanila (4,23) do veličastne podobe o dopolnitvi in sodbi (25,31-46). Seveda tudi pripoved o Jezusovem rojstvu in otroštvu, posebno z veličastnim uvodom v obliki rodovnika (1,1-17), in pripoved o trpljenju in vstajenju spadata v celoto sporočila: na začetku je poročilo o rojstvu "kralja" (Mesije), na koncu pa se prihod kraljestva izvrši po Jezusovem trpljenju, smrti in vstajenju.



Prva pozornost komentatorja Matejevega evangelija je ves čas usmerjena v Jezusa kot osrednjega akterja vsakega evangeljskega odlomka. Matej želi predstaviti "celotnega Kristusa" - kot obljubljenega Mesija in Božjega Sina, v katerem se je uresničilo najgloblje hrepenenje Izvoljenega ljudstva, da bi namreč bili Božje ljudstvo. To pa je hkrati hrepenenje vsega človeštva in vsakega posameznika - da bi bili čim resničnejši, čim pristnejši - čim bolj Božji. Vse teme evangelija izhajajo iz Kristusa. Ekleziologija, ki je v Mateju tako zelo temeljna, se rojeva iz kristologije in samo iz nje dobiva svoj pomen. Galizzi tako na podlagi dveh podobnih izrekov (4,17: "Od tedaj je Jezus začel..."; prim. 16,21) razdeli evangelij na dva odseka, ki zaokrožata postopno razodevanje Jezusove osebe in njegovega poslanstva. Prvi del (4,17-16,20) predstavlja Jezusa, ki oznanja nebeško kraljestvo. To oznanilo izziva: prebuja nasprotovanje Izraela, ki je zakrknil, z ene in rojeva novo izvoljeno ljudstvo, ki veruje, z druge strani. Drugi del (16,21-28,20) pa je osredotočen za trpečega Mesija. Nebeškega kraljestva ne vzpostavlja več oznanilo preko spreobrnjenja, ampak Mesijevo trpljenje, smrt in vstajenje.

Galizzi predstavi Matejev evangelij kot evangelij Kraljestva. Že na začetku evangelija Matej povzeto napove Jezusovo poslanstvo: "Učil je po nji-

hovah shodnicah in oznanjal evangelij kraljestva" (4,23). Jezusovo oznanilo je evangelij Kraljestva. Njegov nastop je najprej vesela novica, da se je izpolnilo prahrepenenje človeka po spravi (Mal 3,24). Zgodovina človeštva je zgodovina hrepenenja po pristnosti, po odnosu, po bližini, po sobivanju - po Bogu. Človek nima življenja iz sebe in ne svojega cilja v sebi. Evangelist Matej opisuje Jezusov nastop z očmi ljudstva, ki se je stoletja borilo za bližino z Edinim in Vsemogočnim. Razpenjalo mu je šotor, gradilo skrinjo, postavljalo tempelj, da je nekako priklenilo življenje na doseg svojih rok. Temeljno sporočilo njegovega evangelija zato predstavlja vrhunec in dopolnitev tega hrepenenja in je povzeto v oznanilu: v Jezusu je Bog v vsem in dokončno z nami (1,23), s konkretnim človekom, ki je poklican, da na konkreten način gradi njegovo kraljestvo na zemlji. Bog sam v Sinu vstopa k človeku in se mu ponudi kot moč, ki bo na nov način gradila odnose, ki so bili prevarani že v edenskem vrtu. Odpre mu pogled k Očetu ter mu s tem vrne dostojanstvo in sprejetost, da lahko vzklika: "Glejte, to so moja mati in moji bratje" (12,49), in da se lahko odzove vabilu: "Hodi za menoj!" Njegovo oznanilo ni beseda o prihodnosti, o nebeškem, temveč o sedanjosti, o konkretnem, o zemeljskem, kjer mora zavladati nebeško. Kraljestvo za Ma-

teja pomeni družbeno vpetost evangeljskega oznanila, pomeni konkretno realnost, v kateri človek uresničuje vse svoje duhovne, materialne in družbene potrebe. To je oznanilo upanja, da je mogoča alternativa obstoječi družbi. Alternativa, ki se ravna po logiki gorčičnega semena, ščepca kvasa - po logiki križa, to je po logiki ljubezni! To novo logiko ljubezni začne Jezus predstavljati že v svojem znamenitem govoru na gori (5,1-7,29). Matej ga predstavi kot povzetek in krono celotnega evangelija, kjer se razkriva, kdo je Oče, kdo je Sin, kdo je človek ter kaj je njegova moč in njegova prihodnost. V Jezusu se dopolni vsa postava, v njem dobi Božja beseda človeku svoja usta, svoj obraz in srce. Njegove besede niso gole zapovedi postave, ampak evangelij, niso visoke zahteve, ampak veselo oznanilo, da je On človekov brat, da je Bog Oče in da so si učenci Kraljestva med seboj bratje in sestre. Sprejetje tega oznanila, ki je dar Duha, odpira bralca za Besedo, ki spreminja življenje, za Besedo, ki očiščuje in osvobaja od greha, strahu in boleznim, daje vero, upanje in moč za življenje blagrov - za oznanjanje Kraljestva. Prepričan sem, da se bo lahko bralec Matejevega evangelija s pomočjo Galizijevega komentarija lažje dokopal do tega spoznanja.

Maksimilijan Matjaž