

2012 7/8

Vsebina

UVODNIK

- 3 Aleš Maver: Zgodovinskost kot bumerang?

FILOZOFIJA

- 5 Lois Malcolm: Radikalen, pravoveren

FILOZOFIJA

- 11 Chad Ripperger: Konzervativno katolištvo proti tradicionalnemu:
Razločitev s filozofskimi razlikami

PATRISTIKA

- 21 Hieronim: Znameniti možje (III)

TEOLOGIJA

- 25 Boj Nuvak: Joseph Ratzinger in značilne poteze njegove teologije

LEPOSLOVJE

- 33 Smiljan Trobiš: Eseji o pisanju: izkustvo in pesem

LAMBERT EHRLICH – 70 LET OD UMORA

- 47 Ivo Kerže: Ehrlichova družbena vizija
59 Aleš Maver: Umor kot politično sredstvo ali Obsojen, ker je bil ubit

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 63 Tadej Rifel: Svet, ki je svet
65 Otto Neubauer: Vedno nova evangelizacija – ko uboštvo postane most do ljudi

DRUGI VATIKANSKI KONCIL

- 75 Hermann J. Pottmeyer: Dialoške strukture v Cerkvi in teologija občestva
II. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora

LIKOVNA UMETNOST

- 85 Mojca Polona Vaupotič: S Francem Kavčičem po poti antike

MEDNARODNO LETO KOOPERATIV

- 97 Leja Drofenik Štibelj: Kooperative gradijo boljši svet

SREČEVANJA IN RAZHAJANJA

- 103 Tadej Rifel: Ob razmišljanju Romualda Jovana o krščanski filozofiji

PRESOJE

- 109 Tomaž Ivešić: Anatomija neke knjige: Bojan Godeša, *Čas odločitev*
116 Gašper Blažič: Rosvita Pesek, *Osamosvojitvena vlada*
118 Leon Jagogic: Luca di Tolve, *Bil sem gej*
119 Janez Oblonšek: Intouchables (Priatelj)

""Dobrota in zvestoba se bosta srečali, pravičnost in mir se bosta poljubila. Iz zemlje bo pognala zvestoba, z nebes bo gledala pravičnost." (Ps 85,11-12)

Jesenski motiv 3 (foto: Janez Oblonšek)



Zgodovinskost kot bumerang?

Rodil sem se dovolj dolgo po drugem vatikanskem koncilu, da je pokoncilska Cerkev zame (kot za večino danes živečih katoličanov) edina, ki jo poznam. Zato načeloma gojim hvaležnost do Janeza XXIII., ki je koncil s svojim pogumom omogočil, in do koncilskih očetov, ki so po njem ponudili roko svetu, v katerem navsezadnje tudi sam živim. In preuredili našo skupno hišo Cerkev tako, da je bivanje v njej vsem utemeljenim pomislekom navkljub znosno in v glavnem prijetno.

A čeprav ni dvoma, da je doslej zadnji cerkveni zbor vtisnil življenju Katoliške cerkve pomemben pečat, me že precej let vznemirja vprašanje, ali s poudarjanjem njegove "zgodovinskosti" vendarle ne pretiravamo. Seveda je za njegove sodobnike in za njihove neposredne dediče, med katerimi sem sam, daleč najvidnejši med vsemi svojimi predhodniki. Ampak navsezadnje je zgolj eden od enaindvajsetih koncilov, četudi bi iz stalnega sklicevanja nanj tudi ob najbolj obrobni vprašanjih naključni opazovalec z Marsa sklepal, da je bil edini. Po drugi strani še kako drži, da nekateri koncili iz zgodovine na današnjem obličju Cerkve niso pustili skoraj nobene sledi.

Med drugim zato, ker je bil prav vsak od enaindvajsetih nujno otrok svojega časa. Kdo danes še razume, zakaj se je drugemu carigrajskemu koncilu zdelo nujno potrebno obsoditi tri kot nestorijance ožigosane že zdavnaj mrtve teologe, čeprav so monofiziti v Egiptu in Siriji, ki jim je bil korak najbolj namenjen, menda slabih devet desetletij pozneje kljub vsemu veselo dočakali arabske osvajalce? Enako se nam zlahka zazdi, da je tridentinski koncil marsikateri rob zaostril zgolj zaradi risanja jasnih mej s protestanti, čeprav je ob njegovem začetku še tlelo upanje na sporazum in so vsaj nekateri na glas razmišljali celo o ženitvi duhovnikov in kelihu za laike (ki je potem čisto tiho stopil v Katoliško cerkev vsaj skozi stranska vrata štiristo let pozneje)? In kdo se še spomni prvega vatikanskega koncila, ki je potekal v senci kmalu uresničene grožnje dokončnega pokopa papeške države, če ga ne uporabi ravno za negativno (ali veliko redkeje tudi pozitivno) protipodobo drugemu?

Naivno bi bilo torej misliti, da je drugi vatikanski koncil brezčasen. In kot bi lahko rekli, da je bil v svojem odpravljanju vloge Cerkve kot svetovnega moralnega policaja, v kateri se je v stoletjih po Tridentu tako zelo udomačila, premalo odločen, je po drugi strani kot vsi njegovi predhodniki dojemal razmere svojega časa kot

za vekomaj dane. Ne gre prezreti, da je potekal v času hladne vojne in usodne razdeljenosti evropske celine. Marsikateri njegov odlok nosi ne samo pečat takratnih razmer, marveč tudi prepričanja, da bodo iz njih izvirajoči posvetni politični vzorci obstajali večno. Zato se glede na izkušnje iz preteklosti pravzaprav ne bi smeli čuditi, če se bo čez sto ali dvesto let marsikomu zdel zgolj eden v vrsti enaindvajsetih enako pomembnih (in v marsičem niti ne prelomnih) dogodkov.

Je pa ena težnja, ki ta koncil vsaj ob hitrem pregledu loči od ostalih (poleg tega, da nam je pač po zgodovinskem naključju najbližji). Marsikaterega njegovega prvoborca je popadla neustavljiva želja, da bi ponovil besede iz Razodetja "Glej, vse delam novo". A Cerkev enaindvajsetih koncilov verjetno ni namenjena temu, da bi kdo drug razen Boga nekega lepega dne začel v njej "vse delati novo". Tisti vodilni koncilski teologi, ki so se tega razmeroma zgodaj ovedeli, veljajo danes pri nekaterih svojih kolegih za okorele konservativce in podpornike "restavracije". Kar ne velja le za neko bleščečo koncilsko in še pokoncilsko zvezdo po imenu Joseph Ratzinger.

Vendar je v bistvu nadvse žalostno gledati lomastenje takratnih koncilskih "revolucionarjev" petdeset let pozneje. V glavnem so si že vsi naložili osmi križ in so pravzaprav podobni junakom slabi dve desetletji starejše slovenske revolucije. Panično prepričujejo vse okrog, da so imeli v svojem "delanju vsega na novo" edini prav in da svet in Cerkev pač nista razumela njihove veličine. Posebej odločni so seveda, če se jim je po možnosti zgodilo, da so njihovi asistenti postali papeži, oni pa morajo poveljevat vse nesmisle tega sveta, da bi ostali "in" tudi zdaj, ko se jim je revolucija sfižila.

A zanimivo, v svoji domnevni odprtosti za vse in vsakogar ti postarni revolucionarji čisto ponorijo, če si kje kakšna majhna skupinica zaželi, da bi obhajala mašo po starem. Gotovo je sedanji mašni obred kronski projekt in najvidnejši simbol koncila kot "revolucije". Ni zastoj Benedikt XVI. še kot kardinal potožil, da je skozi stoletja "zraslo" zamenjala "narejena" liturgija. In gotovo je nadškof Lefebvre s svojim trmastim kljubovanjem vsemu, kar je (v glavnem dobrega) prinesel koncil, po nepotrebnem obložil tridentinski obred z bremenom nesmiselne apriorne protikoncilskosti. Ko se je Benedikt XVI. lotil popravljanja te napake in je sklenil dostop do "izredne oblike" mašnega obreda omogočiti še drugim, se je nanj vsul plaz kritik, kakršnega je bil od reformacije sem deležen komaj kak papež. Kar samo po sebi niti ni slabo in kaže, da zmore pokoncilska Cerkev brez večjih pretresov posrebiti tudi kakšno juho, začinjeno s kritiko. Vendar v stoletjih minulih dvajsetih koncilov nabranih zakladov le ne gre zametovati samo zato, ker nam ne gredo v vzorec, v katerem je pravi koncil samo eden.

LOIS MALCOLM¹

Radikalen, pravoveren²

Vsake toliko časa se pojavi človek, ki preoblikuje področje, katerega raziskuje. In John Milbank z Univerze v Virginiji, ki je pred tem deloval na Univerzi v Cambridgu v Angliji, je prav to napravil na področju teologije, ko je oblikoval gibanje, ki je postalo znano kot "radikalna pravovernost". V središču Milbankovega dela je predpostavka, da se je moderna³ končala in z njo tudi vsi sistemi resnice, ki so temeljili na univerzalnem razumu. Toda Milbank ne objokuje tega konca, saj v njem vidi priložnost, da krščanska teologija zahteva nazaj svoje mesto.

Milbankov namen je preseči to, kar imenuje "patos" moderne teologije, patos, ki temelji na njeni ponižnosti. Moderna teologija, pravi, se je odpovedala zahtevi, da bi bila vsestranska. Začutila je, da mora ustrezati sekularnim standardom znanstvene objektivnosti. Toda s pojavom postmoderne kritike razuma – in s spoznanjem, da je vse mišljenje umeščeno v določen kulturni in jezikovni sistem – je teologija dobila priložnost, da zahteva nazaj svoje mesto. Temeljni krščanski nauk, da je Bog ustvaril svet iz nič, se s postmoderno filozofijo seveda sklada: ta predpostavlja, da je vsa resničnost brezsnovna in da se pretaka med ničem in neskončnostjo. Teologija zato lahko sprejme svojo zgodovinsko pogojeno naravo, ne da bi zanikala svojo zahtevo po tem, da govori o presežni resničnosti. Teologija lahko svoje zahteve utemlji z izrazi svojega lastnega jezika vere.

Ko terja od teologije, da zahteva svoje mesto "temeljne govornice", Milbank sistematično pojasnjuje, kako se je pojavil koncept "sekularnega". Namesto da bi pokazal, kako ima teologija smisel v luči sekularne filozofije, hoče pokazati, kako je sekularna filozofija proti-teologija ali slepo črevo krščanske teologije. To prizadevanje je jedro njegove temeljne knjige *Theology and Social Theory*.

Milbank trdi, da sekularni svetovni nazor izhaja iz dveh virov: iz "krivoverskega" (to je iz tistega, ki je v bistvu krščanski, toda ni na liniji s pravovernim naukom) in iz "poganškega" (to je iz tistega, ki sploh ni krščanski). Obe stališči pa si delita ključno predpostavko: resničnost se vzpostavlja s temeljnim konfliktom ali kaosom. V glavnem se razlikujeta zgolj v tem, kako odgovarjata na ta konflikt.

"Krivoverska" različica sekularnega (očitna v filozofiji Thomasa Hobbsa) trdi,

da zakon potrebujemo zato, da bi preprečili tekmovalnost med posamezniki, ki iščejo prevlado drug nad drugim. Korenine tega pogleda segajo v poznosholastični nominalizem (nauk, da splošni pojmi in abstraktni koncepti obstajajo samo kot imena in da nimajo nobene objektivne veljavnosti) in v voluntarizem (nauk, da je volja temeljno vodilo posameznikov in sveta). "Poganska" različica sekularnega (ki jo predstavlja Machiavelli) pa ima obliko preudarnega političnega vodenja, s katerim lahko vladar, ki je v moralnih vprašanjih neopredeljen, doseže in ohranja moč ne glede na konflikte. Korenine "poganskega sekularnega" segajo v zgodnje humanistično sklicevanje na antične grške in rimske poganske mite, na mite, ki niso idealizirali pravičnosti in usmiljenja, ampak moč, lepoto in sposobnost prelisičiti svojega nasprotnika.

Analiza, kako moderni koncept "sekularnega" izhaja iz "krivoverskih" in "poganskih" korenin, pa odpira prostor za Milbankovo kritiko sodobne sociologije ter politične in ekonomske teorije. Milbank je kritičen do tega, kako sociologija religije (v delih Petra Bergerja, Roberta Bellaha in drugih) zožuje teološke fenomene na družbene funkcije. Milbank prav tako opozarja, da ima koncept "družbe", kakršnega uporablja sociologija religije, podobno vsebino kot teološki pojem "previdnosti" – to misel razvije v svoji "arheologiji" del Emila Durkheima, Talcotta Parsonsa in Maxa Webera.

Podobno kritiko in arheologijo pa predlaga tudi za teologijo osvoboditve in politično teologijo (kjer se osredotoča na dela Juana Luisa Segunda, Clodovisa Boffa in Gustava Gutiérreza), saj pokaže, da predhodniki teologov osvoboditve, kot sta Hegel in Marx, postavljajo "izvorno nasilje" v središče svojih mitov o konfliktu in napredku. Milbank v svoji kritiki teologije osvoboditve in politične teologije v središče postavlja zanimivo analizo "integralizma", koncepta, ki je pomemben za teologijo – rimskokatoliško, in ki je vplival na teologijo osvoboditve ter na politično teologijo.

Integralizem predpostavlja, da ni ničesar takega, kot je "čista narava" – to je, da ni nobene ustvarjene resničnosti, ki bi bila ločena od Boga. Vse življenje namreč napaja Božja milost. Milbank sprejme ta koncept, potem ko kritizira tisto, kar ima pri njem za napačno. Natančneje, zavrača Rahnerjevo obliko integralizma, za katerega trdi, da je vse, kar stori, da "naturalizira nadnaravno". In čeprav mislim, da tako branje Rahnerja ni pošteno, pa to osvetljuje ključno težavo nekaterih oblik teologije osvoboditve in politične teologije: težnjo, da bi teologijo zožili na politiko.

Milbank zavrača klasično in moderno filozofijo, ki predpostavljata temeljni kaos ali konflikt v središču resničnosti in ki ga hočeta zavrniti s presežnim načelom – z vladavino razuma in prava (ki ju imenuje "totalitarni razum" ali "nasilje zakonitosti") – ter ponuja alternativno teološko rešitev. V središču resničnosti nista kaos in nasilje, ampak "družbenost skladne različnosti", ki je utemeljena v Božjem stvarjenju. Ponovno poskuša uveljaviti Avguštinovo gledanje, da so kljub mnogim medsebojnim razlikam vse stvari povezane z Bogom in tudi druga z drugo. V skladu s tem pogledom na temeljno družbenost mora biti nasilje (to je kakršnakoli oblika kaosa ali konflikta) vedno drugotnega in "mir" (to je življenje v medsebojnem "sožitju") vedno prvotnega pomena.

Ko Milbank predstavlja krščanstvo kot odgovor na klasično in moderno filozofijo, zavrača kakršnokoli idejo univerzalnega razuma ali zakona; na tej točki se razlikuje od MacIntyreja. Trdi, da je vse, kar lahko storimo v odgovor na kaos ali konflikt, to, da ponudimo sposobnost nenasilnega krščanskega delovanja, delovanja, ki ne more biti utemeljeno v ničemer, kar bi bilo izven njegove lastne dejavnosti. Ta "neutemeljena" predpostavka pa ga povezuje z Derridajem. Toda vseeno se njegov zagovor "družbenosti skladne različnosti" jasno razlikuje od tega, kar ima za nihilizem Derridajevega stališča. Milbank namreč trdi, da krščanska teologija

lahko "gospoduje" družbeni teoriji samo z "negospodovanjem", to je z uveljavljanjem miroljubnega, pravega družbenega reda, ki je onkraj vsakršnega domnevno absolutnega, objektivnega ali univerzalnega razumevanja razuma ali zakona.

Milbank je to stališče zagovarjal v esejih, objavljenih v reviji *Modern Theology*, v številki, ki jo je sourejal in ima naslov *Radical Orthodoxy*, ter v zbirki svojih esejev z naslovom *The Word Made Strange*. V slednji lahko vidimo, kakšna bi bila sistematična teologija z njegovim pristopom.

Osnovni namen knjige *The Word Made Strange* je namreč najti teološke korenine obrata k jeziku v sodobni misli in pokazati, kakšen pomen ima ta obrat za na novo odkrite klasične teološke teme (Bog in stvarstvo, Bog Sin, učlovečenje, Sveti Duh, krščansko življenje in krščanska pripoved). Tako kot v delu *Theology and Social Theory* Milbank nasprotuje temu, da bi vzpostavili avtonomno sekularno področje, ki bi bilo neodvisno od teologije. Začetek vzpostavljanja tega področja prepozna pri Kantu, vendar Milbank svoje energije v glavnem ne osredotoča na filozofa, ampak na njegov vpliv na teologe.

Milbank se distancira od sodobnih postmodernih teologov, kakršen je Jean-Luc Marion, saj celo Marion – ki deluje v tradiciji Martina Heideggerja – predpostavlja avtonomno človeško področje, ki obstaja pred sprejetjem Božjega daru. Milbank jasno poudarja, da "postmodernosti" njegovega dela ne smemo povezovati s heideggerjansko in nietzschejansko smerjo, ki je tako močno vplivala na postmoderne nihiliste. Namesto tega se povezuje z nekaterimi krščanskimi misleci, kot so G. B. Vico, J. G. Hamann, J. G. Herder in F. H. Jacobi, ki združujejo analizo jezika in kulture s trinitarnimi in kristološkimi predpostavkami. Milbank se navezuje na te mislece, da bi raziskal Avguštinovo in Akvinčevo razumevanje tega, kako so vse stvari povezane med seboj in z Bogom.

Pomembno pa je opozoriti, da Milbank, čeprav se postavlja v avguštinsko-tomistično

tradicijo, radikalno spreminja Tomaževo opredelitev "analogije bitij" in namesto nje postavlja "analogijo stvarstva". Po Tomaževi analogiji bitij ima vsako posamezno bitje svoj namen ali resnično "bit" po vzoru, ki obstaja v Božjem umu. Za Milbanka pa je naša sposobnost "ustvarjanja" tista, ki nas opredeljuje kot Božje stvaritve, kot ustvarjene po Božji podobi. Tu lahko vidimo razliko med njim in MacIntyrejem, ko gre za vprašanje univerzalnega modela razuma in zakona, in njegovo sprejemanje Derridajevga gledanja na samutemeljitveni značaj ustvarjalnosti in moči.

Posebej zanimivo je, kako se Milbank obrača k jeziku in estetiki, da bi premislil klasične krščanske nauke. Najradikalnejši poskus te vrste je njegova predelava nauk o spravi in učlovečenju. Ker se hoče izogniti preprostemu sprejemanju teh nauk, kot da bi bile to predpostavke, ki so padle z nebes, Milbank s pomočjo "cerkvene dedukcije" njihovih utemeljitev ponuja notranje razloge, zakaj so ti nauki osrednji za krščansko vero. Učlovečenje, pravi, ima smisel samo, če Jezusa – ustanovitelja nove skupnosti – razumemo kot tistega, katerega eshatološki prihod se istoveti z uzakonjenjem Kristusove božanske osebnosti v cerkvenem bogočastju in delovanju. Nasproti temu pa lahko spravo najbolj razumemo, če učinkovitost Jezusove smrti opredelimo v odnosu do tega, kako politično prakso odpuščanja uvaja kot način družbenega bivanja Cerkve. Milbankovo osredotočanje na cerkveno delovanje pri razlaganju Kristusove osebe in dela nakazuje pomen njegovega nauka o Svetem Duhu in posebej njegovega razumevanja Svetega Duha kot tistega, ki predstavlja cerkveno sprejemanje Sinovega pričevanja o Očetu.

Poleg tega, da je ponovno pojasnil klasične teološke nauke, pa Milbank ponuja tudi novo razumevanje etike in politike. Posebej kritičen je do kakršnegakoli etičnega razmišljanja, ki predpostavlja, da sta nasilje in tragedija del temeljne resničnosti – to stališče ga postavlja na nasprotni breg kot "realiste", kakršen je Reinhold Niebuhr.

Milbank torej zaradi podrejanja poganskim in krivoverskim tradicijam ostro kritizira sodobne teologije, pa naj bodo liberalne ali pa neo-ortodoksne, in predstavlja celostno in notranje skladno alternativo. Njegova utemeljitev je sijajna, njegove povezave so daljnosežne, kaže pa tudi izjemno prepričljivo zgodovino duha. Toda celo tisti, ki bi pritrdili usmeritvi njegovega mišljenja, kamor spadam tudi sama, bi se lahko vprašali, ali morda ne poudarja preveč svojega stališča.

Ko v skladu z ustvarjalnostjo na novo opredeli teološke argumente, ponuja popravke za velik del moderne teologije, ki je tako poudarjala Božjo resnico in pravičnost, da je skoraj prezrla Božjo moč in lepoto. Toda vprašamo se lahko, ali ne bi morala krščanska teologija posebej v času, ki tudi stvari vrednoti v skladu s tem, kar "deluje" ali "prepriča", sebe soditi po drugih kriterijih. Zelo teološki razlogi, ki podpirajo Milbankovo utemeljitev (njegov nauk o Trojici, stvarjenju in učlovečenju), po tradiciji črpajo svojo moč iz dejstva, da odražajo to, kakšne stvari "resnično" so, ne glede na to, ali "delujejo" ali so "privlačne". In prav zato patristične in srednjeveške teologije, ko opisujejo Boga, ne vključujejo samo ideje lepega, ampak tudi ideji resničnega in dobrega. Z drugimi besedami, utemeljitev, ki se zanaša samo na estetski in pragmatični pristop, morda ne bo ustrezala tistemu, na kar se nanaša – posebej še, če je to, na kar se nanaša, Bog. In oblika utemeljitve, kot je ta, kaže znamenja nominalističnih, voluntarističnih in razsodnostnih predpostavk, ki jih je Milbank sam zavrnil v kritiki "sekularnega".

Prav tako pa bi v svoji želji, da bi "supernaturaliziral naravno", lahko Milbank izgubil pomembno Tomaževo razlikovanje med naravo in milostjo ali med razumom in razodetjem – ali med tem, kar sta Luther in Calvin imenovala zakon in evangelij. Celo Avguštín, ki je globoko vplival na Milbankovo razmišljanje, daje prostor običajnim vrlinam (pa čeprav jih teološke kreposti preoblikujejo) in časnemu mestu (pa čeprav je vključeno v nebeško mesto). Ta razlikovanja so v klasični

dobi ohranjali zato, da bi kristjani lahko doumeli, kako se Božja pravičnost in usmiljenje dejansko dotikata zapletenih političnih, etičnih in cerkvenih vprašanj.

Obenem pa so glavne tradicije v krščanstvu (po Rim 1,18–22) predpostavljale, da obstaja univerzalni zakon, ki ga dojemajo vsi ljudje, zakon, ki ohranja njihovo moralno odgovornost za svoja dejanja, ne glede na to, kdo so glede na narodnost ali celo religijo. Pravzaprav to stališče, ki si ga kristjani delimo z judi in muslimani, ostro nasprotuje vsem oblikam sodobnega historicizma. Tej ideji lahko pritrdimo, ne da bi morali domnevati, da obstaja samostojna sfera "sekularnega", ki je ločena od Boga.

Milbank tvega zanikanje resničnosti greha v svetu in v Cerkvi ter dejstva, da Božja pravičnost (ki ni "totalizirajoči razum" ali neosebna "zakonitost", pa čeprav jo grešniki lahko tako dojemajo) presega absolutno sodbo tega greha. Celó Avguštín je predstavil zapleteno analizo izkrivljene ljubezni (*cupiditas*) v svoji razpravi o pravi ljubezni do Boga in človeka (*caritas*). Ni potrebno biti dualist, da bi prepoznali moč greha in dejstvo, da se še vedno – pa čeprav živimo v obilju in moči Kristusovega vstajenja – borimo s tem, kar je sv. Pavel imenoval "stari Adam" in z Božjo univerzalno sodbo nad njim (Rim 3,23).

Milbank ponuja močno vizijo krščanske skupnosti kot kraja, kjer se udejanja Kristusovo odpuščanje. Toda, kot vemo mnogi, ki smo živeli in delali v krščanskih skupnostih, je Kristus tisti, ki omogoča Cerkvi, da je tak prostor, ne pa Cerkev sama po sebi. Tudi če ima kdo močan občutek, da je Cerkev zakrament Kristusove navzočnosti, moramo še vedno pritrditi, da je Kristusovo učlovečenje tisto, ki ji omogoča, da je zakrament, in njegova sprava na smrt tista, ki potrjuje cerkveno dejavnost odpuščanja, ne pa obratno. In končno je Duh tisti, ki vdihuje moč cerkvenemu pričevanju za Sina, Duh, ki vedno presega Cerkev, pa čeprav jo obenem najbolj intimno naseljuje. Z drugimi besedami, Milbankova visoka eshatologija bi bila veliko močnejša, če bi jo

spremljala jasnejša ponazoritev Kristusovega dela in dela Svetega Duha v in včasih tudi proti krščanskim skupnostim.

Brati Milbanka je kakor pogovarjati se z zelo jasnim novim spreobrnjencem, ki preki-peva od energije in novega pogleda na stvari. Njegova teologija je ena najzapeljivejših, kar sem jih srečala v zadnjem času. Toda novi spreobrnjenci se morajo soočiti tudi z zaple-tenimi rečmi, ki so posledica tega, da smo človeški (pa čeprav odrešeni) in grešni (pa čeprav nam je odpuščeno). Vzpon globalizaci-je in tehnoloških zmožnosti pa te zapletenosti ne poenostavlja. Kot je tudi ne dejstvo, da se nekateri največji izzivi krščanske teologije v tem stoletju ne vrtijo okrog sekularizma, ampak okrog konfliktov med kristjani ter med kristjani in tistimi, ki pripadajo drugim veram.

Kljub temu pa Milbank poriva teologijo iz samozadostnosti in ji jasno sporoča, da v spopadu z moderno ni bila niti trdno krščan-ska niti strogo razumska. Izziva nas, da dobro premislimo, kaj je na tem, da smo kristjani, najstarejše in kaj najbolj sodobno.

Prevedel: Leon Jagodic

-
1. Lois Malcolm je profesorica sistematične teologije na Luther Seminary v St. Paulu v ZDA [op. prev.].
 2. Lois Malcolm. "Radical, Orthodox." V: *Christian Century*. 25. oktober 2000. 1074–1079 [op. prev.].
 3. Za izraz "modernity" namesto bolj uveljavljenega izraza "novi vek" uporabljam prevod "moderna", s čimer bi rad ohranil zvezo med moderno in post-moderno kot dobo, ki moderni, tj. novemu veku, sledi. Vsekakor pa izraz "moderna" tukaj nima nič opraviti s "slovensko moderno" pojmom, ki ga poznamo iz literarne zgodovine in ki je tako časovno kot tudi idejno drugače opredeljen, pa tudi ne z izrazom "modern-izem", ki ima prav tako drugačen pomen. [op. prev.].

"Blagor človeku, ki ne hodi po nasvetu krivičnih, temveč se veseli v Gospodovi postavi in premišljuje njegovo postavo podnevi in ponoči." (Ps 1,1a.2)

Sveta dežela 3 – v kafarnaumski sinagogi (foto: Janez Oblonšek)



Konzervativno katolištvo proti tradicionalnemu: Razločitev s filozofskimi razlikami¹

I.

Leta 1996 je skupina prijateljev kósila v Češkem zavodu v Rimu (uradni naziv: *Pontificum Collegium Nepomucenum*). Eden izmed tam navzočih duhovnikov, ki je opravljal svete maše v skladu z novim ustrojem² (*Novus ordo missae*), ni bil ravno bistre glave. Napisal je članek, v katerem je razpravljal o nekaterih vidikih bogoslužne reforme.³ Njegovo zmedeno začudenje se je pojavilo zaradi kritik tradicionalistov na račun njegovega članka. Ni namreč razumel, čemu so njegovi kritiki sploh nasprotovali. Tradicionalistični bogoslovec je dejal duhovniku: "Vsi se strinjamo, da moramo z bogoslužjem nekaj ukreniti." Tradicionalisti in neokonzervativci pogosto drug o drugem pletejo mite in stereotipe, izvor takšne pristranskosti pa se nahaja v odnosu, ki ga ti skupini vzpostavljata do cerkvene tradicije.

Pojem "tradicionalističen" ima dva različna pomena. Prvi pomen označuje krivoverstvo, ki ga Cerkev obsoja. Gre za filozofsko-religijski sistem, omalovažujoč človeški razum in vzpostavljajoč tradicijo človeštva za edino merilo resnice in gotovosti. To krivoverstvo zanika zmožnost razuma, da spoznava

resnico, in na tak način trdi, da je resnico moč doseči zgolj preko tradicije. To je nekaj drugega od trenutnega toka v Cerkvi, ki jasno priznava zmožnost razuma, da spoznava resnico, po drugi strani pa v tradiciji Cerkve vidi nekaj dobrega in nekaj, za kar bi bilo prav, da se zopet obudi.

Pojem "neokonzervativen" pa se nanaša na tiste, ki se jih dojema za bolj konzervativne člane Cerkve. Njihova značilnost ni toliko v tem, da izražajo pravoverna stališča, temveč bolj v tem, da pravovernosti ne želijo strogo povezovati s cerkveno tradicijo. Predpona "neo-" je primerna za uporabo zato, ker se celoten pojem ne nanaša na tiste konzervativce, ki so bili kot taki spoznani pred, med in po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Trenutni konzervativci, to je neokonzervativci, se razlikujejo od konzervativcev preteklih dob, saj so se slednji zavzemali za ohranjanje tedaj prisotnih oblik cerkvene tradicije, ki pa so bile naposled izgubljene.

V vsakem primeru imajo vse te oznake svoje omejitve, a ker so prikladne v trenutnem cerkvenem ozračju, jih bomo tukaj uporabljali zato, da z njimi na jasen način označimo določena teološka in filozofska stališča. Potrebno pa se je zavedati, da je pojem

"liberalen" pogosto zavajajoč. Mnogi "liberalci" (znotraj Cerkve) so namreč nepravoverni in ne verujejo v to, v kar veruje Cerkev. Nekdo je lahko povsem legitimno liberalno usmerjen, toda pod nujnim pogojem, da zastopa vse pristne nauke Cerkve in spoštuje znotrajcerkveno disciplino, v različnih razpravah pa lahko izraža tudi bolj liberalne poglede. Kljub temu je liberalizem pogosto zgolj drugo ime za nepravovernost.

V klasičnih teoloških priročnikih, učbenikih in katekizmih se beseda "tradicija" cepi na dva pomenska sklopa. Prvi pomen izraza "tradicija" je vzet iz latinskega korena *tradere*, ki pomeni "prenašati, izročati, posredovati naprej". V tem smislu se beseda tradicija nanaša na vse to, kar se prenaša iz generacije v generacijo. To zajema vse božje resnice vključno s Svetim Pismom, ki jih Cerkev prenaša naslednjih generacijam.

Drugi, bolj omejen pomen tradicije se osredotoča na ločitev med tem, kar se posreduje in kar je zapisano. V tem smislu je Sveto pismo od tradicije osamosvojeno, saj je zapisano, kajti tradicija v ožjem pomenu označuje to, kar se kot nezapisano posreduje. V tem ožjem pomenu delimo tradicijo na Božjo in cerkveno. Božja tradicija je nato razdeljena na neposredno Kristusovo/Gospodovo (kar nam je bilo sporočeno s strani Gospoda, ki se je učlovečil) in na apostolsko (kar so nam posredovali apostoli po navdihu Svetega Duha).⁴

Božja tradicija je tista, ki jo sestavlja vir razodetja, to je vir našega védenja o tistih rečeh, razodetih človeku s strani Boga. To pomeni, da je Božja tradicija nezamenljiv sestavni del apostolske tradicije, ki jo tvorijo vse od Boga razodete resnice, potrebne za odrešenje, in jih Cerkev kot take prenaša iz roda v rod na način neprekinjenega izročila. Ker je tovrstna tradicija nezamenljiv sestavni del apostolske tradicije, jo večkrat imenujemo kar sestavna tradicija. Prvovrstna primera sestavne tradicije sta cerkveno učiteljstvo (*Magisterium ecclesiae*) in zakramenti, saj so bili ti postavljeni s strani Jezusa Kristusa, se

zato posredujejo in bodo tudi posredovani do konca sveta.⁵

Cerkvena tradicija vključuje vse tisto, kar ne predstavlja nezamenljivega sestavnega dela apostolske tradicije, pač pa po drugi strani zajema dediščino in nasledstvo dela preteklih generacij, ki ga je Cerkev z veseljem posredovala naslednjim generacijam v njihovo dobrobit. Ker tu ne gre za nezamenljiv sestavni del apostolske tradicije, je cerkvena tradicija tudi označena za zunanjo tradicijo. Primere zanjo lahko najdemo v cerkveni disciplinski ureditvi, kakor jo predvideva kanonsko pravo, in v ne-nezmotljivosti običajnega cerkvenega učiteljstva. To vključuje tiste vsebine, ki jih je moč razbrati v apostolskih/papeških listih (*exhortatio apostolica*) in okrožnicah, kjer nezmotljivost ni zagotovljena; denimo v primeru, ko je papež Leon XIII. v okrožnici *Immortale Dei* zatrdil, da je Cerkev popolna družba.

Ker je sam Bog apostolsko tradicijo zaupal Katoliški cerkvi, je slednja vsesplošno tradicionalna. Ker po naravi vsi ljudje hrepnijo po védenju⁶, je Cerkev nujno poklicana razvijati njeno tradicijo. Ko je bila človeštvu predana apostolska tradicija, je človek povsem naravno začel razmišljati o njej in jo dodatno osmišljal, kar ga je privedlo do večjega razumevanja le-te. To razumevanje pa je bilo nato posredovano naprej, kar pomeni tudi, da bi/je Cerkev sama sprejela sodbo o apostolski tradiciji v njenih učiteljskih določilih, ta določila pa bi/so postala del cerkvene tradicije. Cerkvena tradicija se je potemtakem oblikovala v času mnogih stoletij in se na tak način vključuje v njen dvajset stoletij dolg časovni razpon. Iz tega moramo potegniti sklep, da je potrebno razlikovati med tem, kar pripada apostolski tradiciji, in tem, kar njej ne pripada. Cerkev včasih v svoje lastno dobro sprejema sodbe o apostolski tradiciji z namenom, da bi razjasnila nauke, ki se v tej apostolski tradiciji nahajajo. Nekaj takega se je zgodilo tedaj, ko je papež Pij IX. razglasil dogmo o brezmadežnem spočetju Device Marije. Sodbe cerkvenega učiteljstva

pa včasih niso nezmotljive in so v odnosu do apostolske tradicije nekaj "zunanjega" ter se ne nanašajo nujno na nekaj, kar bi bilo z njo povsem neposredno povezano, čeravno so takšne sodbe z njo v posredni povezavi. V tem primeru lahko govorimo o kakšnih običajnih določilih učiteljstva, prav tako pa o vprašanjih okrog discipline. Ne glede na vse pa moramo biti pozorni na to, da cerkvena tradicija zajema še mnogo več kot le določila učiteljstva.

Zgodovinsko se je cerkvena (ali zunanja) tradicija tvorila po dveh načelih. Prvo načelo predstavlja apostolska tradicija sama po sebi. Katoličani so se posluževali naukov apostolske tradicije, da bi razvili posamezne duhovne sloge/šole, cerkveno disciplino in zakonodajo ter ostale vidike, ki pripadajo cerkveni tradiciji. Ker mora Kristusov nauk vladati v življenju Cerkve, je bilo obvezno, da je bila vsakršna zunanja tradicija (npr. kanonsko pravo) usklajena s tem naukom. Vse, kar je bilo nasprotno naukom znotraj apostolske tradicije, je povzročilo življenje Cerkve velike bridkosti, a je bilo naposled vedno izločeno. Tu mislimo na tiste, ki so po svojem okusu ustvarjali krivoverske nauke (herezije), obenem pa tudi na duhovne drže in običaje, ki so bili nasprotni nauku Cerkve.

Drugo načelo je bilo človeška narava. Že Sveto pismo samo nam zelo veliko govori o človeku in ko so filozofski sistemi napredovali v razumevanju človeške narave, še posebej v obdobju srednjega veka, je bila zunanja tradicija zgrajena tudi na temelju védenja o tej naravi. Še več, prišlo je do spoznanja, da je človeška narava ranjena, to je, prizadeta z izvirnim grehom. Prav zato je bila zunanja tradicija poklicana, da pomaga človeku v takem stanju njegove narave. Mnoge šole duhovnosti in pravila redovnih skupnosti so, denimo, bila zasnovana s ciljem, da pomagajo človeku premagati njegovo trdovratno navezanost na lastno voljo in strasti ter se čim bolj približati idealom, proslavljajočim v apostolski tradiciji. Tisti, ki so čislali zunanjo tradicijo, so bili pogosto svetniki, ki jim je pomagala in jih vodila

božja pomoč pri vzpostavljanju kakšnega običaja ali vidika zunanje tradicije, ki se je prenašala naslednjim generacijam. Zunanja tradicija je izoblikovala veličastno dediščino in nasledstvo vseh katoličanov.

II.

Ko je modernistična kriza rasla pod vplivom moderne filozofije, je bila zunanja tradicija zaradi različnih razlogov podvržena poplitvenju in spodkopavanju njene veljavnosti. Prva sprememba se je dotikala predrugачenega pogleda na človeško naravo. Skupaj s prodiranjem racionalizma, empirizma in nato kantovstva ter ostalih modernih razumskih iznajdb o človeški naravi je bil tomistični, realistični pogled na človeka zavržen. Sprva se je to zgodilo izven Cerkve; ta je še naprej ohranjala ustrezen pogled na človeka. Protestanti pa so se, ker niso imeli intelektualne dediščine, hitro podredili modernim filozofijam. Ker se je modernistična kriza v Cerkvi širila, radovednost in navdušenje nad moderno filozofijo pa sta rasli, se je tudi pogled na človeka, ki so ga imeli katoličani, začel spreminjati ob koncu 19. in v 20. stoletju.

Racionalizem je spremenil tudi to, kako naj človek gleda na razodetje. Racionalisti ne verjamejo, da bi človek lahko prišel do pravega umskega spoznanja s pomočjo čutov. To pomeni, da je bilo vse, kar je bilo moč povezati z delovanjem čutov, sistematično odrinjeno in zavrnjeno. Ker je razodetje vedno vključeno tudi v človekov čutni svet, je bilo deležno neposrednih napadov. Še več, če je nekdo izločen iz stvarnosti, v kateri on sam ne gospoduje, je ta, če sprejema racionalistična stališča, zaprt v svojo notranjost in tedaj postane tisto, kar pripada zgolj njegovi lastni izkušnji, vrhunec spoznanja. Za Descartesom je prišel Spinoza, ki je sistematično napadal pristnost ustne tradicije, ki se je nanašala na Sveto pismo⁷ in preko svoje filozofije pričel spreminjati pogled na svet. Ko je empirizem rasel, je stališče o človeku kot o samo materialnem bitju privedlo do postavitve novega

pomena človeka, usmerjenega k trenutku "sedaj" oziroma k sedanjosti nasploh. Ker je za empiriste pri človeku pomembno to, kar le-ta zaznava in čuti, je tovrsten razvoj misli pripeljal do pomanjkanja zanimanja za preteklost, saj v tem okviru preteklost kot taka (prav tako pa prihodnost) ne more biti zaznavna, hkrati pa ne more izpolniti čutnih želja. Z vzponom Hegla, ki je trdil, da je zgolj ena obstajajoča stvar v stalnem pretakanju vesoljstva, je bil položen trden intelektualni temelj za vsakršno nezanimanje in nezaupanje do tradicije. Združeni Heglova dialektika in skepticizem Spinoze na področju virov za Sveto pismo sta porodili prepričanje, da je preteklost (vključno z vsemi oblikami tradicije) nesodobna, zastarela in tako podvržena nezaupanju. Posledica takšnega prepričanja se je pokazala v tem, da se je vedno bolj sumničavo gledalo na tiste, ki so želeli posredovati kakšen nauk, povezan z religijo, osnovan na tradiciji ali zgodovini.

V istem času, ko so se pri modernih intelektualcih zrušile razumske postavke, ki so zaupale tradiciji, se je vse bolj rastoče pojavljal imanentizem. Imanentizem je filozofija, ki trdi, da se vse, kar je zares pomembno, nahaja v posamezniku. Na tak način posameznik postane merilo in vzorec za kakršnokoli sodbo o stvareh. Imanentizem v svojem bistvu oznanja, da zunanja stvarnost ni pomembna, v kolikor človek ne more v njej izraziti samega sebe. To, kar je zares pomembno, se nahaja v nas samih. Imanentizem je črpal iz različnih virov, med njimi so najvažnejši trije.

Prvi vir je bil Kant, ki je človeka preko svojega spoznavoslovja, osnovanega na kartezijanskem in empiričnem skepticizmu ter usmerjenega na čute, zaprl v njegov lasten razum. To je pomenilo, da se čisto vse nahaja v posamezniku oziroma v njegovem razumu in da so vse človeške izkušnje imanentne, torej obstajajoče in ostajajoče v njem samem.

Drugi vir imanentizma je bilo postavljanje teološke izkušnje v čustveni svet. Tak pogled je zastopal Friedrich Schleiermacher. Za Schleiermacherja je bila religija v prvi vrsti izraz pobožnosti, pobožnost pa je videl zgolj znotraj

čustvenega. Religija se tako ne bi smela obravnavati v luči metafizike in analize, to je v luči razumskega pristopa, ampak bi se bilo nanjo potrebno obračati z nečim čustvenim. To je porodilo imanenten pogled na religijo, saj sta bili pobožnost in verska izkušnja dojeti kot nekaj, kar se tiče posameznikove notranjosti. Takšno imanentno držo pogosto doživljamo v našem času: ljudje namreč pričakujejo, da se bo bogoslužje prilagajalo njihovim osebnim čustvenim stanjem, namesto da bi se ljudje voljno prilagodili objektivnemu obredju, ki se v samem jedru v celoti prilagaja Bogu.

Tretji vir, ki je pripeljal do imanentnega razlaganja religije in naposled ustvaril intelektualni temelj za sprejemanje izključno sedanjosti (brez preteklosti in prihodnosti), pa je bilo delo filozofa Mauricea Blondela. Blondel je zagovarjal naslednje:

"Moderna filozofija zavzeto sprejema imanenco za najgloblje stanje, v katerem se uresničuje filozofska misel. To pomeni, da se v celi kopici trenutno prisotnih idej nahaja ena, ki je najbolj prodorna. Gre za idejo, ki je v osnovi najbolj resnična in pravi, da nič ne more vstopiti v človekov um, kar bi prišlo izven njega ali kar bi na neki način zahtevalo njegovo potrebo po razširitvi. Zato ne obstaja nič iz narave zgodovinskega ali tradicionalnega nauka ali zahtev, kar bi za človeka sploh kaj štel ..."⁸

Po Blondelu imajo pomen le tiste stvari, ki prihajajo od človeka samega in ki so v odnosu do njega imanentne. Nikakršna tradicija in zgodovina nimata na njegove razumske postavke prav nobenega vpliva, razen če morda kdaj kaj od njiju prihaja iz človeka samega.

Ti trije viri imanentizma, ki so dali svoj pečat Cerkvi v času intelektualnega razcveta modernizma v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja,⁹ so postavili temelj za normativni psihološki prelom s tradicijo. Kakor opaza Peter Bernardi, je Blondel "deloval v času, ko se je Cerkev pravkar začela zavedati določenih prelomov s tradicijo". Delo Blondela in vplivi drugih modernih filozofskih stališč, ki so bili zelo očitno nasprotni cerkveni tradiciji,

so imeli ogromen vpliv na drugi vatikanski cerkveni zbor.¹⁰ Ko se je zbor začel, je bil intelektualni temelj za zavračanje vseh vidikov cerkvene tradicije že dobro utrjen.

Če povzamemo, so Blondel in ostali, na katere je vplivala moderna filozofija, menili, da sodobni človek ne more biti več potešen s preteklimi načini mišljenja. Izhajajoč iz te postavke so znotraj Cerkve postavili intelektualno osnovo in ob tem koncil uporabili za spodbujevalca lastnih prepričanj, s katerim bi se Cerkev "posodobila", sklicujoč se na pojem "aggiornamento". S pomočjo omenjene osnove, ki je imela nalogo potlačiti zunanjo tradicijo, je bila ta naposled izgubljena. Z drugimi besedami: odkar se je pogled na človeka spremenil in odkar je bila apostolska tradicija podvržena moderni analizi, se je zunanja tradicija, ki je poprej stala ravno na teh dveh stebrih,¹¹ zrušila. Trenutno živimo v času, ko na vsakem koraku doživljamo uničujoče učinke tovrstnega opustošenja. Katoličani današnje dobe so postali osredotočeni na "tukaj in zdaj", posledično pa se s cerkveno tradicijo ne ravna le kot z nečim neumestnim, ampak tudi kot z nečim, kar naj bi si zaslužilo nezaupanje in, od časa do časa, celo sovraštvo.

III.

Vse to je imelo številne posledice. Prva izmed njih se je pokazala v tem, da so bile vse prvine, izvirajoče iz zunanje tradicije, ki se pri tem niso strogo dotikale notranje, kratko malo izpuščene. To se kaže v dejstvu, da nekateri sedanji cerkveni dokumenti nimajo nikakršne povezave s stališči cerkvenega učiteljstva pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom. To velja, denimo, za dokument koncila z nazivom *Unitatis Redintegratio*, ki se dotika tematike ekumenizma. V njem ni niti ene omembe prejšnjih dveh dokumentov, ki sta se ubadala z ekumenskim gibanjem in drugimi religijami: *Satis Cognitum* Leona XIII. in *Mortalium Animos* Pija XI. Pristop do ekumenizma in drugih religij je v teh dveh dokumentih bistveno drugačen od pristopa

koncilskega dokumenta ali od dokumenta Janeza Pavla II. *Ut Unum Sint*. Medtem ko trenutno cerkveno učiteljstvo lahko spremeni nauk, ki se vključuje v ne-nezmotljivost običajnega nauka Cerkvenega učiteljstva, mora vseeno, ko se to izreka o omenjeni tematiki, zadostiti zahtevam moralne kreposti preudarnosti, s katero naj preko razpravljanja pokaže, kako naj bi bilo preteklo razumevanje napačno ali preseženo in kako naj bi bilo v obratni smeri sodobno razlaganje ustrezno. Kaj takega se ni zgodilo. Zgodilo se je nekaj drugega: koncilsko in pokoncilsko učiteljstvo pogosto preteklih dokumentov enostavno ne jemlje v poštev, jih izpušča, kar daje slutiti, da bi naj ti bili v nasprotju s sodobnim učiteljstvom, vernika pa prepusti samemu sebi, saj si mora odslej naprej popolnoma sam pojasnjevati, kako in v kakšni meri sta med seboj skladna takšna dokumenta, kot npr. *Mortalium Animos* in *Ut Unum Sint*. Takšno početje vodi do zmede in sporov znotraj Cerkve, prav tako pa do občutka, da si zaradi umanjkanja pojasnitev ali razumne argumentacije cerkveni dokumenti med seboj nasprotujejo.

Še več, težava se ne pojavlja zgolj v odnosu do cerkvenega učiteljstva iz časov pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom, ampak tudi v odnosu do učiteljstva po koncilu. Na primer, Kongregacija za nauk vere (*Congregatio pro Doctrina Fidei*) leta 1975 (Deklaracija o nekaterih vprašanjih okoli spolne etike, kakor jo je moč prebrati v uradnem angleškem prevodu po izdaji "The Wanderer Press, 128 E. 10th St., St. Paul, MN 55101") o samozadovoljevanju trdi sledeče: "Glavni razlog¹² je to, da kakršnikoli vzgibi, ki tak način spolnega odnosa namerno uporabljajo za delovanje izven normalnega zakonskega življenja, v samem bistvu nasprotujejo smotru spolnosti." To pomeni, da je dejanje samozadovoljevanja samo po sebi hudo nemoralno in to ne glede na namene ali razloge, ki pri tem vodijo posameznika. Nato pa v Katekizmu Katoliške cerkve¹³ [iz leta 1992, op.p.] najdemo drugačno opredelitev. Slednja ne sledi prej omenjenemu

stališču Kongregacije in videti je, da si dovoli zaradi lastnih razlogov spremeniti jasnost o tem, ali je samozadovoljevanje zlo dejanje ali ne. Trdi pa takole: "Masturbationis nomine intelligere oportet voluntarium organorum genitalium excitationem, ad obtinendam ex ea veneream voluptatem," oz. "Oznaka samozadovoljevanje mora biti razumljena kot prostovoljno vzburljanje genitalnih organov s ciljem pridobivanja mesenih užitkov." Zadnji del opredelitve potemtakem postavlja v dejanje samozadovoljevanja določeno ciljnost, to je "s ciljem pridobivanja mesenih užitkov". Zdi se, da je to protislovno tako v primerjavi s prejšnjim/starejšim naukom Cerkve, kakor tudi v primerjavi z opredelitvijo Kongregacije. Je torej v primeru, če nekdo samozadovoljevanja ne opravlja s ciljem pridobivanja mesenih užitkov, kaj takega neprimerno označiti za samozadovoljevanje? Ali je takšno dejanje upravičeno, če ga nekdo stori zaradi povečanja plodnosti? Nekdo se bo tej zagati zoperstavil z izjavo, da je takšno dejanje moč imenovati samozadovoljevanje tedaj, ko je storjeno zaradi užitka, namesto da bi zavzel stališče, kakršnega je Cerkev zavzemala vso zgodovino.¹⁴ Takšen primer nam nedvoumno kaže na to, kako zelo površno je postalo cerkveno učiteljstvo v svojem teološkem izražanju.

Tovrstno obnašanje, spojeno z moderno filozofsko vsiljivostjo znotraj intelektualnega življenja Cerkve in slabo teologijo, ki iz tega izhaja, je pripeljalo k svojevrstnemu "magisterializmu".¹⁵ Magisterializem je obnorelost z naukom, ki se nanaša zgolj na trenutno cerkveno učiteljstvo. Odkar je bila zunanja tradicija spodkopana in odkar Vatikan skuša izdajati dokumente brez povezovanja s preteklimi učiteljskimi sklepi, so mnogi začeli enostavno izpuščati starejša učiteljska besedila in se tako ravna edino po trenutnem cerkvenem učiteljstvu.

Izpostavljenost te težave je pogojena z zgodovinskimi okoliščinami, v katerih živimo. Ker se je skupnost teologov zamajala že pred našim časom, to je med in po drugem vatikanskem cerkvenem zboru, so bili tisti, ki so jih

imeli za pravoverne, pokorni in intelektualno podredljivi cerkvenemu učiteljstvu, medtem ko so bili tisti, ki so takim novostim nasprotovali, označeni za nepravoverne. Na tak način se je merilo za pravovernost premaknilo od Svetega pisma in celotne notranje tradicije (katerega del je učiteljstvo) ter zunanje tradicije (kar zajema učiteljska besedila preteklosti, kot npr. Spisek zmot *Syllabus Errorum* izpod peresa Pija IX.) k psihološkemu stanju, v skladu s katerim se sledi navodilom zgolj trenutnega učiteljstva.

Neokonzervativci so zapadli v takšen način razmišljanja. Edino merilo, s katerim določajo pravovernost, je, da presoajo, ali nekdo sledi trenutnemu učiteljstvu ali ne. Na splošno pa želijo biti tradicionalisti (za razliko od neokonzervativcev) pravoverni v smislu poslušnosti trenutnemu učiteljstvu, čeravno se z njim ne strinjajo na področju discipline in imajo do njega določene zadržke v zvezi z nekaterimi nauki, ki lahko nasprotujejo preteklemu učiteljstvu (npr. vlogi ekumenskega gibanja). Tradicionalisti si prizadevajo jemati v poštev kot normo ne le trenutno učiteljstvo, temveč tudi Sveto pismo, notranjo in zunanjo tradicijo. Vse to skupaj jemljejo kot načelo za pravilno katoliško mišljenje. To je tisto, kar jih ločuje od neokonzervativcev.

Neizogibno je bilo, da je magisterializem povzročil nekakšno obliko pozitivizma. Odkar ni več drugih tehtnih načel kot samo trenutno učiteljstvo, je "pravoverno" vsakič to, kar ono v danem trenutku trdi. Z drugimi besedami: psihološko so neokonzervativci prišli do tega, da niti zunanja niti notranja tradicija nista več prišteti med norme, ki določajo, kaj je pravoverno in kaj ne. Rezultat tega je, da je čislano prav vse, karkoli prihaja iz Vatikana, ne glede na stopnjo zavezujočnosti ali avtoritete in četudi nasprotuje primerljivim sklepom iz preteklosti. Odkar so na tak način lahko načeloma ne-nezmotljivi dokumenti učiteljstva nezmotljivi, je posamezni vernik postavljen v nenavadno stanje, če ta priznava za pravilno samo to, kar trdi trenutno cerkveno učiteljstvo. Ker smo kot katoličani dolžni

dati priznanje tudi ne-nezmotljivim naukom Cerkve, kaj bomo torej storili tedaj, ko je kak učiteljski dokument v protislovju s prejšnjimi nauki in v primerjavi z njimi nima nič kaj večje teže v avtoriteti? Preveč enostavno bi bilo namreč misliti, da je dovolj slediti izključno trenutnemu učiteljstvu. Kaj bi se zgodilo, če bi v času krize, kakršen je naš čas, ne-nezmotljivo običajno cerkveno učiteljstvo zastopalo nekaj resnici nasprotnega? Če se kakšen del učiteljstva izkaže za protislovnega v primerjavi s kakšnim drugim delom in sta pri tem oba na isti avtoritetni ravni, kateremu bomo potemtakem verjeli?

Na žalost se je zgodilo to, da so mnogi neokonzervativci ravnali tako, kakor da bi bilo ne-nezmotljivo običajno cerkveno učiteljstvo

(kot npr. vloga inkulturacije pri bogoslužju, kakor jo opredeljuje Katekizem Katoliške cerkve) pravzaprav nezmotljivo, pač v skladu s tem, kakor se trenutno učiteljstvo obnaša do samega sebe z nenehnimi spremembami. Takšna miselnost je pozitivistična. Mnoge stvari, ki jih počno neokonzervativci, so plod njihovega prikritega sprejemanja načel, ki jih nikoli niso v celoti ali neposredno pretehtali. Mnogi izmed njih bi to lastno značilnost zanikali, saj intelektualno sploh ne vedo, katerih operativnih načel se drže.

Medtem ko sta pozitivizem in magisterializem rasla ter ko zunanja tradicija ni bila več prišteta k normam, ugotavljajočim, kaj je potrebno storiti in česa ne, so neokonzervativci sprejeli mnenje o tem, da se mora Cerkev

"Zakaj bil si mi pomoč, v senci tvojih peruti vriskam." (Ps 63,8)

Italija 1 – pročelje (foto: Janez Oblonšek)



prilagoditi sodobnemu svetu. Namesto da bi šli sodobnemu svetu naproti in mu pomagali, da se ta prilagodi naukom Cerkve, se je zgodil ravno obraten proces. To je porodilo pretirano skrb za zavzemanje politično korektnih stališč v okviru posvetnih vprašanj. Namesto da bi se gojilo določeno nezaupanje do sveta, kar je počel že sam Kristus, mnogi duhovniki učijo na tak način, da ne dregajo v občutljive teme in s tem ne povzročajo težav, ki bi zaradi pravega nauka lahko nastale. Koliko duhovnikov je, denimo, voljnih pridigati proti feminizmu, ki je že sicer v nasprotju s Svetim pismom? Dejstvo je, da so duhovniki podlegli imanentnemu gledanju na to, kaj je potrebno narediti in česa ne, in to pogosto iz čustvenega zornega kota. Spojeni s politično korektnostjo so obglavili cerkveno avtoriteto tako pred obličjem sveta kakor pred obličjem Cerkve same. Proces imanentizacije pa je s svojim poplitvenim razumevanjem človeške narave in njegovega življenja pod težo izvirnega greha resno prizadel cerkveno disciplino. Tudi tisti, ki skušajo biti pravoverni, so se navadili na mehkejšo disciplinske norme, ki se dobro podajajo padli naravi. Posledica tega je pomanjkanje kritičnega premisleka o trenutnih navodilih in tako premika dalje, saj se neokonzervativci vedejo zelo avtoritarno. Takšni so prav zato, ker jim primanjkuje moči za preseganje lastnih omejenosti, kajti ujeti so v lasten poplitveni magisterializem.

IV.

Vse to, o čemer je pravkar tekla beseda, je dalo povod za neokonzervativno zavrnitev zunanje tradicije kot norme. Prav zato se niti v "dobrih" semeniščih ne poučuje o duhovni dediščini svetnikov. Še več, to pojasnjuje, zakaj so neokonzervativci tako zelo zmedeni, ko je govora o pravem pomenu tradicije. Odkar ta ni njihovo merilo, o njej niso zmožni globoko razpravljati. Neokonzervativci dejansko izpuščajo zunanjo tradicijo skoraj tako, kot to počno "liberalci". Tudi ko neokonzervativci izrazijo željo po obuditvi

ali sledenju zunanji tradiciji, kaj takega zelo redko storijo takrat, ko je potrebno sprejeti konkretne odločitve.

To nam pojasnjuje, zakaj psihološka sumničavost med neokonzervativci in tradicionalisti ni nič nenavadnega. Vsaka izmed navedenih skupin namreč izhaja iz povsem različnega zornega kota. Neokonzervativci so bodisi psihološko bodisi pritajeno sprejeli prepričanje, da zunanja tradicija ni vredna zaupanja, tradicionalisti pa so prepričani, da je zunanja tradicija nekaj dobrega, nekaj, kar je plod modrosti in dela svetnikov ter celotne Cerkve v dolgi zgodovinski perspektivi. Zaradi tega se jedro nerazumevanja med tradicionalisti in neokonzervativci nahaja v tem, da slednji gledajo na preteklost z očmi sedanjosti, medtem ko tradicionalisti gledajo na sedanost z očmi preteklosti. Zgodovinsko se je miselni okvir Cerkve izražal skozi zunanjo tradicijo. To pomeni, da je Cerkev sedanost vedno presojala z očmi preteklosti, upoštevajoč, da ta svoje nauke iz preteklosti in dela svetnikov ter Cerkveno učiteljstvo vselej prejema preko tradicije. Na tak način Cerkev nikoli ni gledala na sedanost tako, kakor je nanjo gledal človek, ki je bil pod vplivom kakšne izmed tedaj modernih filozofij, temveč je sedanost presojala v luči svojega Gospoda, ki ji je izročil svoj nauk, ko je prebival na Zemlji (to pa je seveda bilo v preteklosti). Edino v času Kristusovega zemeljskega bivanja je bilo mogoče pravilno gledati na preteklost skozi oči takratne sedanjosti, saj je bil Kristus sam izpolnitev časov. Odkar pa je Kristusovo delo na Zemlji postalo del zgodovine in odkar je Odrešenik v nebeški slavi, moramo venomer pogledovati nazaj h Kristusu in k svoji tradiciji, da bi lahko na pristen način razumeli sedanost.

Ta temeljna izhodiščna razlika med neokonzervativci in tradicionalisti je slednje navdala z užaloščenim občutkom, da se le oni bore za dobrobit zunanje tradicije in da pri tem ne dobivajo nikakršnih spodbud s strani trenutnega učiteljstva, ki včasih deluje celo proti njim. V liturgičnem smislu tradicionalisti presojujejo sveto mašo novega ustroja v

luči svete maše Pija V., neokonzervativci pa tridentinsko mašo, kakor se imenuje starejša oblika rimskega obreda, presojajo v luči prevladujoče pokoncilске oblike. Presojanje neokonzervativcev izhaja iz enega od načel hegeljanstva, ki pravi, da je preteklost vedno presojana s stališča sedanjosti; teza in antiteza pa sta razumljeni v luči njene sinteze. Takšen pogled vodi do miselnosti, ki trdi, da je vse, kar je novo, vedno tudi boljše, saj je sinteza vedno boljša od bodisi teze bodisi antiteze, vzetih samih po sebi. Ker so neokonzervativci podlegli takšni miselnosti, si pogosto ne morejo predstavljati, da trenutna cerkvena disciplina ni nujno boljša od pretekla. Ujeti so namreč v miselnost, ki sloni na prepričanju, da "ker je sedanje (hegeljanstvo) in ker prihaja od nas (imanentizem), je obvezno tudi boljše od česarkoli drugega".

Še huje od tega je, da so neokonzervativci izredno čustveno navezani na trenutno cerkveno učiteljstvo in se na zunaj predstavljajo kot veliki občudovalci Cerkve, ob tem pa si nikoli ne zmorejo predstavljati, da se Cerkev včasih lahko zmoti, in to tudi v primeru, ko gre za vprašanja discipline. Tako, kakor si je očetu, ki močno ljubi svojo hčer, izjemno težko predstavljati, da njegova ljubljenska lahko storil kaj napačnega, tudi neokonzervativci ne morejo sprejeti dejstva, da Sveti Duh še ne zagotavlja nezmotljivosti na področju discipline ali ne-zmotljivega običajnega cerkvenega učiteljstva. Tradicionalisti, ki so postavljeni pred izziv Cerkve v krizi, dobro vedo, da je nekje nekaj šlo narobe. Kot posledica so, kakor sem sam prepričan, bolj trezni od neokonzervativcev v primerih, ki zadevajo nezmotljivost Cerkve pri posameznih vprašanjih. Ta njihova odlika je povezana z gledanjem na sedanjost z očmi preteklosti, kar jim ustvarja zavedanje, da ni preteklost tista, ki se mora opravičevati pred sedanjostjo, temveč je sedanjost tista, ki mora biti odgovorna tako do preteklosti kot do prihodnosti.

Prevlada hegeljanstva in imanentizma je vodila tudi do svojevrstne oblike kolektivne

cerkvene amnezije. V zgodnjih šestdesetih letih 20. stoletja je živel generacija, kateri je bila predana celotna cerkvena tradicija in slednja je še vedno živel v svoji celovitosti. Na žalost pa taista generacija zaradi že omenjenih zmot ni prenesla vse te cerkvene tradicije naslednjim generacijam kot nekaj živega. Posledično je zunanja tradicija v teku ene generacije praktično zamrla. V poznih šestdesetih in v zgodnjih sedemdesetih je proces vzgoje duhovnikov v semeniščih in na univerzah vse te reči, ki pripadajo cerkveni tradiciji, izključil. Odkar je predhodna generacija sprejela takšno smer delovanja, ne spominjajoč se in ne poučujoč vseh teh preteklih reči, tradicija ni bila nikoli več posredovana naprej. To je pomenilo, da je bilo naslednjim generacijam vsiljeno breme kolektivnega nepoznavanja lastne dediščine in nasledstva.

Naslednji učinek tega, kar smo pravkar obravnavali, je bilo tudi to, da niti en predhodni nauk ni ostal nedotaknjen. Z drugimi besedami: zdi se, da je bilo v zadnjih štiridesetih letih izdano več dokumentov kakor v prejšnjih tisoč devetsto šestdesetih. Vsak pretekli nauk je, v kolikor ga je sodobno učiteljstvo sploh priznalo za sodobnega človeka vrednega, namreč postal zaznamovan z novimi pogledi, ki stojijo na podlagi trenutno popularnega imanentizma. Ustvarja se prepričanje, da vsi pretekli nauki ne morejo obstajati v svoji samostojnosti, pač pa morajo biti po novem deležni razglasitve "relevantnosti" tako, da so v določeni obliki vključeni v kakšnega izmed trenutnih dokumentov. Stvar je še hujša: trenutni dokumenti so pogosto nejasni, obenem pa protislovni v odnosu do preteklih dokumentov in tudi, razen redkih izjem, pretirano dolgi ter preveč dolgočasni, da bi jih kdo bral v celoti. Tako početje ima še drugo posledico: ker se je število dokumentov močno povečalo in njihova dolžina močno podaljšala, so ti izgubili svojo avtoriteto, saj ljudje, ki bi jih morali brati, praviloma nimajo niti čustvene niti psihološke discipline, da bi se skozi njih prebijali.

V.

Sklenemo lahko z mislijo, da so razlike med tradicionalisti in neokonzervativci ukoreninjene v njihovem različnem odnosu do zunanje ali cerkvene tradicije. Čeravno neokonzervativci deklarativno¹⁶ dojemajo zunanjo tradicijo kot vrednoto, se vseeno v vsakdanjem življenju in mišljenju do nje obnašajo povsem nasprotno, saj jo enostavno izpuščajo (če ne v celoti, pa vsaj v veliki meri). Kljub temu pa obstaja upanje, in to tudi izven cerkvenih krogov, ki čislajo tradicijo. Mnogo mladih, tudi tistih iz neokonzervativnih semenišč, ni več obremenjenih z intelektualno prtljago, ki je dušila preteklo generacijo. Ker ti mladi dejansko niso bili nič poučeni o religiji, nimajo tiste perspektive, ki bi nanje lahko vplivala škodljivo in s tem narekovala spoštovanje zgolj kakšnega izmed vidikov zunanje tradicije. Mnogi izmed njih so voljni spoznati resnico in pri tem nimajo kakšnih predpostavlenih mnenj o trenutnem stanju v Cerkvi. Ti mladi nam lahko prinesejo svetlejšo prihodnost, če jim bo uspelo priti do znanja o svoji dediščini, čeravno bodo mnogi med njimi to znanje morali iskati sami. Za kaj takega pa sta najprej potrebni poznavanje problema, o katerem je tekla beseda, in volja, da se sprejme zunanjo tradicijo kot nekaj dobrega. Vloga zunanje tradicije najverjetneje ne bo kmalu razjasnjena in postavljena na pravo mesto, vseeno pa lahko upamo, da je njena obuditev del Božjega previdnostnega načrta.

Prevedel: Simon Malmenvall

1. Chad Ripperger je ameriški katoliški duhovnik, član Duhovniške bratovščine svetega Petra (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri*, FSSP; v polnem občestvu s svetim očetom oz. Katoliško cerkvijo), doktor filozofije, poučuje filozofijo v Malem škofijskem semenišču svetega Gregorja in moralno ter dogmatično teologijo v Semenišču Naše Gospe Guadalupske (oboje v državi Nebraska). Članek je bil pod prvotnim naslovom "Conservative vs. Traditional Catholicism: Distinctions with Philosophical Differences" leta 2001 objavljen v reviji *The Latin Mass Magazine: The Journal of Catholic Culture and Tradition* v njeni pomladni številki. Omenjeno besedilo je bilo zapisano šest let pred tem, ko je

papež Benedikt XVI. izdal apostolsko pismo *Summorum Pontificum*, kjer je na lastno pobudo (*motu proprio*) spremenil kar nekaj določil v prid t. i. katoliškim tradicionalistom in s tem razjasnil marsikatero pereče vprašanje v okviru dane tematike. Od tedaj je splošno ozračje v Katoliški Cerkvi t. i. tradicionalistom nekoliko bolj prijazno. Objavljeni prevod naj služi za razmislek bodisi o dobrih bodisi manj dobrih posledicah sklepov drugega vatikanskega cerkvenega zbora, katerega začetek v letošnjem letu praznuje petdeseto obletnico. Prvotno besedilo je dostopno tudi preko te povezave: http://www.latinmassmagazine.com/articles/articles_2001_SP_Ripperger.html.

2. Po spremenjenem Rimskem misalu iz leta 1970 v času papeževanja Pavla VI. [op. p.]
3. Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru [op. p.]
4. Christian Pesch, *Praelectiones Dogmaticae* (Herder&Co., Friburgus, 1924), vol. I, p. 397f.
5. Vatican I, *Pastor Aeternus*, ch. 2 (Denz. 1825/3058).
6. Aristotle, *Metaphysics*, Bk. I, ch. 1 (980a22).
7. David Laird Dungan v svojem delu *A History of the Synoptic Problem* (Doubleday, New York, 1999) razglablja o tem, kako je Spinoza razvil svojo zgodovinsko-kritično eksegetsko metodo in da se je od tega časa dalje preučevanje Svetega pisma premaknilo tudi izven katoliških krogov. Kasneje so se tovrstne težave vrinile v Cerkve samo, saj je ta nekritično sprejela omenjene metode.
8. "Letter on Apologetics", kakor je zapisano v članku Petra J. Bernardija, "Maurice Blondel and the Renewal of the Nature/Grace Relationship," *Communio* 26 (Winter 1999), p. 881.
9. Herezija modernizma je potekala v štirih fazah. Prva, začetna faza je nastala okoli leta 1832, ko se je še imenovala liberalizem in je trajala do prvega vatikanskega cerkvenega zbora, ki je začel potekati leta 1869. Druga faza je bila t. i. faza inteligence, ko je modernizem v večjem obsegu zajel katoliške intelektualce. To se je dogajalo med letoma 1870 in 1907, dokler ni prav tega leta papež Pij X. modernizem uradno obsodil. Nato se je od leta 1907 do 1955 oziroma 1960 zgodila tretja, podtalna faza, ko so modernizem širili nekateri intelektualci v semeniščih in na katoliških univerzah, čeprav na tih način. Za tem pa se je, ob koncu 50. let, razcvetelo površno premišljeno dojemanje modernizma, ki se je medtem že intelektualno izpraznil, kar se je izrazilo pokazalo v času zasedanja Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in kar živi še dandanes. Drugi vatikanski cerkveni zbor je bil tako spodbujevalec oziroma izrabljena priložnost za pretekle in sedanje površne intelektualce, ki uče stvari, nasprotno nauku Cerkve.
10. Bernardi opaža prav to, a se tega loti z odobravočega zornega kota.
11. Na apostolski tradiciji in katoliški antropologiji [op. p.]
12. Za nesprejemanje samozadovoljevanja [op. p.]
13. Editio typica, *Libreria Editrice Vaticana*, 1997, para. 2352.
14. A očitno le do konca 20. stol. [op. p.]
15. Izraziti navezanosti na sodobno cerkveno učitelstvo [op. p.]
16. V filozofiji obstaja razlika med deklarativnim in dejanskim strinjanjem. Deklarativno strinjanje pride v poštev takrat, ko posameznik kako intelektualno sodbo sicer sprejme za resnično, vendar ta ne opredeljuje njegovega načina mišljenja. Dejansko strinjanje pa pride v poštev takrat, ko posameznik stori intelektualno sodbo o resnici nečesa in v skladu z njo tudi misli ter živi.

Znameniti možje (III)

V nadaljevanju izbora iz Hieronimovih *Znamenitih mož* predstavljamo nekaj Hieronimovih zapisov o pomembnih krščanskih piscih iz prve polovice 3. stoletja. Med njimi posebno mesto pripada Origenu.

XXXVI. Panten, filozof stoiške smeri po starodavnem običaju v Aleksandriji, kjer so od evangelista Marka vseskozi živeli cerkveni učitelji. Bil je tako moder in izobražen tako v Svetem pismu kot v posvetnem slovstvu, da ga je, ker so zanj prosili odposlanci tega ljudstva, aleksandrijski škof Demetrij poslal v Indijo. Tam je izvedel, da je Jernej, eden izmed dvanajstih apostolov, oznanjal prihod našega Gospoda Jezusa Kristusa po Matejevem evangeliju. Slednjega, napisanega s hebrejskimi črkami, je ob vrnitvi prinesel s seboj v Aleksandrijo. Sicer obstajajo njegovi številni komentarji k Svetemu pismu, vendar je cerkvam bolj koristil z živo besedo in je poučeval pod cesarjema Severom in Antoninom, s priimkom Karakala.

XXXVIII. Klement, duhovnik aleksandrijske cerkve, slušatelj Pantena, o katerem smo poročali zgoraj, je po smrti slednjega vodil cerkveno šolo v Aleksandriji in bil učitelj kateheze. Od njega imamo izjemne knjige, polne učenosti in zgovornosti, tako o

božanskih Pismih kot o uporabi posvetnega slovstva. Med njimi je osem knjig *Preprog*, osem knjig *Podob*, knjiga *Proti poganom*, tri knjige *Vzgojitelja*, knjiga *O veliki noči*, razprava *O postu* in druga knjiga, ki nosi naslov *Kateri bogataš se bo zveličal*; nadalje knjiga *O obrekovanju* in knjiga *O cerkvenih kanonih in proti tistim, ki sledijo zmoti Judov*, ki jo je posvetil jeruzalemskemu škofu Aleksandru osebno. V svojih *Preprogah* omenja še Tacijanov spis *Proti poganom*, o katerem smo govorili zgoraj, in *Kronografijo* nekega Kasijana; tega delca nisem mogel najti. Hkrati med Judi omenja nekega Aristobula in Demetrija in Evpolema, pisce proti poganom, ki so podobno kot Jožef zagovarjali starodavnost Mojzesa in judovskega ljudstva. Obstaja pismo jeruzalemskega škofa Aleksandra, ki je pozneje vodil (jeruzalemsko) cerkev z Narcisom, Antiohijcem o posvetitvi spoznavalca Asklepiada. Ko jim Aleksander čestita, na koncu pravi: *To pismo vam, gospodje in bratje, pošiljam po blaženem duhovniku Klementu, odličnem in preizkušenem*

možu, ki ga tudi vi poznate in ga boste zdaj še bolj spoznali. Ko je po Božji previdnosti in obiskanju prišel sem, je utrdil in povečal Gospodovo cerkev. Znano je, da je bil Origen njegov učenec. V največjem razcvetu pa je bil v času Severa in njegovega sina Antonina.

LII. Juda je na dolgo razpravljal O sedemdesetih tednih pri Danielu in napisal Kronografijo prejšnjih časov do desetega leta cesarja Severa. Zaradi nje je bil obtožen zmote, da je rekel, da bo do Antikristovega prihoda prišlo nekako v njegovih časih. Vendar je to trdil, ker je teža preganjanj grozila z bližnjim koncem sveta.

LIII. Duhovnik Tertulijan, ki ga naposled uvrščam na seznam kot prvega izmed Latincev po Viktorju in Apoloniju, je izhajal iz Afrike kot sin prokonzularnega centuriona. S svojim silnim talentom je najbolj cvetel pod cesarjema Severom in Antoninom Karakalo in napisal mnogo knjig, ki jih izpuščamo, ker so večini znane. V Konkordiji, mestu v Italiji, sem srečal nekega starca Pavla, ki je povedal, da je v Rimu, ko je bil še mladenič, videl že zelo starega tajnika blaženega Ciprijana, ki mu je pripovedoval, da Ciprijan nikdar ni hotel preživeti dneva, ne da bi bral Tertulijana, in da mu je pogosto rekel: *Daj mi učitelja*, s čimer je seveda mislil omenjenega pisca. Ko je Tertulijan v srednjih letih in zaradi žalitev rimskih duhovnikov odpadel k Montanovemu nauku, je v mnogih knjigah omenjal novo preroštvo. Posebno je proti Cerkvi napletel šest knjig *O sramežljivosti*, *O preganjanju*, *O postu*, *O monogamiji*, *O ekstazi* in sedmo, ki jo je napisal *Proti Apoloniju*. Menda je živel do zelo pozne starosti in zasnoval še mnogo del, ki niso ohranjena.

LIV. Origena, ki se imenuje tudi Adamantij, je, ko je v desetem letu Severa Pertinaksa prišlo do preganjanja kristjanov, oče Leonid s šestimi brati in ovdovelo materjo starega nekako sedemnajst let zapustil v revščini, saj je bil ovenčan z mučeništvom za Kristusa. Premoženje je namreč zaradi izpovedovanja vere v Kristusa zasegla državna blagajna. Tukaj se je, ker je bila cerkev v Aleksandriji razpršena,

v osemnajstem letu starosti lotil katehetskega dela. Pozneje ga je Demetrij, škof tega mesta, potrdil namesto duhovnika Klementa in je bil v razcvetu mnogo let. Ko pa je že prišel v srednja leta, se je zaradi cerkev v Ahaji, ki so jih mučile številne herezije, s cerkvenim poverilnim pismom preko Palestine odpravil v Atene. Ker sta ga Teoktist in Aleksander, škofa Cezareje in Jeruzalema, posvetila v duhovnika, je prizadel Demetrija, ki je zaradi njega tako podivjal, da je po vsem svetu pisaril zoper njegovo ime. Znano pa je, da je bil, preden je odšel v Cezarejo, pod škofom Zefirinom v Rimu in da je po vrnitvi v Aleksandrijo za svojega pomočnika pri katehezi postavil duhovnika Herakla, ki je živel kot filozof in ki je za Demetrijem načeloval aleksandrijski cerkvi.

Kako slaven je Origen bil, se vidi iz tega, da je Firmilijana, cezarejskega škofa,¹ ki ga je skupaj z vso Kapadokijo povabil in dolgo zadržal pri sebi, ko je prišel v Palestino zaradi obiska svetih krajev, v Cezareji dolgo poučeval o Svetem pismu. O njegovi slavi govori tudi to, da je na poziv Mameje, matere cesarja Aleksandra, verne ženske, prišel v Antiohijo, kjer so ga imeli v veliki časti, in to, da je napisal pismo cesarju Filipu, ki je bil kot prvi izmed rimskih kraljev kristjan, in njegovi materi.

Komu je neznano še, da se je s tolikšno vnemo posvečal božanskemu Pismu, da se je v nasprotju z naravo svoje dobe in rodu naučil tudi hebrejskega jezika in da je razen sedemdesetih prevajalcev v eno knjigo zbral še druge izdaje, namreč pontskega prozelita Akvilo, ebionita Teodotiona in pripadnika iste ločine Simaha, ki je spisal še komentarje k evangeliju po Mateju, na podlagi katerega je poskušal potrditi svoj nauk? Razen tega je našel in z drugimi izdaji primerjal peto, šesto in sedmo izdajo, ki jih imamo tudi mi iz njegove knjižnice.

In ker sem seznam njegovih del navedel v knjigah pisem, ki smo jih pisali Pavli, v nekem pismu, v katerem sem govoril proti Varonovim delom, ga zdaj izpuščam. Pri tem pa o njegovem nesmrtnem umu ne bom zmolčal

tega, da je tudi dialektiko, geometrijo, aritmetiko, glasbo, gramatiko in retoriko ter vse filozofske smeri poučeval tako, da je imel za študente celo učence posvetne književnosti in jim je vsak dan razlagal, pri čemer je bil naval k njemu izjemen. Sprejemal jih je pa zato, da jih je ob posvetni književnosti poučeval v Kristusovi veri.

Odveč je pripovedovati o krutem preganjanju, ki se je zoper kristjane dvignilo pod Decijem zaradi tega, ker je slednji divjal proti veri Filipa, ki ga je tudi ubil. Tedaj je v njem med drugimi umrl tudi Fabijan, škof rimske cerkve, Aleksander in Babila, škofa jeruzalemske in antiohijske cerkve, pa sta zaradi vere v Kristusa zaspala v ječi. In če kdo želi izvedeti, kaj se je zgodilo z Origenom, se lahko najprej zanesljivo pouči iz njegovih pisem, ki jih je po preganjanju napisal različnim ljudem, nato pa iz šeste knjige Evzebijeve *Cerkvene zgodovine* in iz šestih knjig njegovega spisa v obrambo istega Origena. Slednji je živel do časa Gala in Voluzijana, se pravi, do

devetinšestdesetega leta starosti. Umrl pa je v Tiru in je v tem mestu tudi pokopan.

LV. V istem času je v Aleksandriji slovel Amonij, zgovoren in v filozofiji zelo izobražen mož. Med mnogimi spomeniki svojega uma je spisal tudi delo *Soglasje med Mojzesom in Jezusom* in iztuhtal *Evangeljske kanone*, ki jim je pozneje sledil Evzebij iz Cezareje. Porfirij ga lažno obtožuje, da je iz kristjana postal pogan, čeprav je znano, da je do konca življenja vztrajal v krščanstvu.

LVIII. Minucij Feliks, imeniten odvetnik v Rimu, je napisal dialog o prepiru med kristjanom in poganom, ki ima naslov *Oktavij*. A pod njegovim imenom kroži še spis *O usodi ali proti matematikom*, za katerega pa se mi, čeprav je tudi delo zgovornega človeka, zdi, da se ne ujema s slogom prejšnje knjige. Tega Minucija v svojih knjigah omenja tudi Laktancij.

1. Cezareje v Kapadokiji, ne palestinske Cezareje.

"Moje ustnice bodo vriskale, ker bom prepeval tebi." (Ps 71,23a)

Stiški samostan 1 (foto: Janez Oblonšek)



Joseph Ratzinger in značilne poteze njegove teologije

Nad Josephom Ratzingerjem me je navdušil irski jezuit in profesor James Corkery, predavatelj na Milltown Institute v Dublinu. Za 'značilne poteze' sem se odločil ob branju knjige *Joseph Ratzinger's Theological Ideas: Wise Cautions & Legitimate Hopes*. V drugem poglavju te knjige namreč James Corkery izpostavi štiri značilne poteze Ratzingerjeve teologije, ki jih sam imenuje 'facial features' oziroma obrazne poteze (Corkery 2009, 18-36):

1. poteza: BOG FILOZOFOV IN BOG VERE STA EN IN ISTI BOG
2. poteza: PRIMAT LOGOSA OZIROMA NEVIDNEGA PRED VIDNIM
3. poteza: BOŽJI ODREŠENJSKI MODEL OZIROMA MODEL PREKINITVE
4. poteza: NAJVEČJA MED NJIMI PA JE LJUBEZEN (1 KOR 13,13)

Če življenje Josepha Ratzingerja strnemo v nekaj vrstic, lahko rečemo, da poteka vse od malega bavarskega dečka, nadarjenega študenta, univerzitetnega profesorja, pa do uradnega teološkega koncilskega izvedenca (peritusa), škofa in kardinala, prefekta kongregacije za nauk vere in papeža Benedikta XVI. V branje na tem mestu priporočam Ratzingerjevo avtobiografijo *Iz mojega življenja*, ker je berljivo in odlično delo. Nadaljujemo pa s povzetkom oziroma predstavitvijo značilnih potez Ratzingerjeve teologije.

PRVA POTEZA: BOG FILOZOFOV IN BOG VERE STA EN IN ISTI BOG

James Corkery pravi, da je enačenje filozofskega koncepta Boga s konceptom

Boga vere odločilen steber Ratzingerjeve teologije skozi vse njegovo življenje. To potezo je poimenoval po njegovem uvodnem predavanju na bonnski univerzi, leta 1959: Bog filozofov in Bog vere (Corkery 2009, 30). S tem predavanjem je želel Ratzinger na skupni imenovalci postaviti dva povsem nasprotna si koncepta Boga. Na eno stran je postavil Boga filozofov, čisti absolut, iz katerega vse izhaja in o katerem je govoril Tomaž Akvinski, na drugo stran pa Boga vere, osebnega Boga razodetja, oziroma koncept, za katerega se je nadvse zavzemal protestantski teolog Emil Brunner. Ta je namreč trdil, da je enačenje Boga vere in Boga filozofov biblično idejo Boga obrnilo v njeno nasprotje (Ratzinger 2005, 82). Med

tema dvema konceptoma je želel Ratzinger zato zopet vzpostaviti dialog.

Ratzinger se zaveda, da ekskluzivnost Brunnerjevega stališča sloni na sodobnem znanstvenem prepričanju, ki pravi, da je helenistična misel močno popačila judovsko-krščansko tradicijo. Iz tega pomisleka izhaja prepričanje, da katoliško in protestantsko krščanstvo nista krščanstvi Svetega pisma, ampak krščanstvi, ki sta zaradi vpliva grške filozofije in rimskega prava izgubili svojo izvorno krščanskost (Ratzinger 2004, 90). Ta očitek leti na cerkvene očete, ki naj bi, močno zaznamovani z neoplatonistično mislijo, napačno interpretirali Božji nauk. A o njih več znotraj naslednje poteze. Znotraj prve poteze Ratzinger v prvi vrsti svari pred nevarnostjo očitka, da je krščanstvo slepa vera. Velika je namreč odgovornost in naloga teologa, da se postavi zoper neresnice, ki dušijo sodobnega človeka. S tem namenom zato Ratzinger svojemu bralcu ves čas odkriva, da je vselej mogoče in zato tudi nujno zajemati iz vira žive vode.

Ratzinger pravi, da se je spoj judovsko-krščanske in grške misli začel že zelo zgodaj in da jo lahko zasledimo že v modrostni literaturi hebrejskega Svetega pisma (Ratzinger 2004, 223). Pri tem ne moremo mimo dejstva, da je judovsko-krščanska kultura vzniknila na stičišču treh kontinentov: Evrope, Azije in Afrike, na območju, kjer so se skozi celotno zgodovino srečevale najrazličnejše kulture. Kar pomeni, da je multikulturalnost konstitutivni element krščanstva in ga moramo tako razumeti kot naravno obliko judovstva in krščanstva (Ratzinger 2004, 85). To pomeni, da je helenizem judovsko-krščansko izročilo zaznamoval že zelo zgodaj, celo več sto let pred nastankom krščanstva.

Ratzinger razlaga, da je najvidnejši korak tranzicije med grško in hebrejsko mislijo potekal na področju Aleksandrije, današnjega Egipta. Ta korak, ki je bistveno zaznamoval tamkajšnji medkulturni dialog, se je odvijal v času helenizma, nekako v tretjem stoletju pred Kristusom. Po znani

legendi naj bi sedemdeseterica na otoku Faros v dvainsedemdesetih dneh iz hebrejskega (in deloma aramejskega) jezika v grščino prevedla celotno starozavezno besedilo (Ratzinger 2004, 152). Septuaginta oziroma prevod sedemdeseterih tako še danes velja za navdihnjeno besedilo. Po znanstvenih dognanjih velja prevod za dolgoletno delo, ki je trajalo vsaj stoletje in pol. Najverjetnejši razlog za prevod pa so bili izseljenci, ki so pozabili hebrejski jezik.

Izraelov Bog ni Bog nekega kraja, ampak Bog vseh ljudi, ker je prisoten povsod, kjer biva človek. Zato Ratzinger očakom za njihov bistroumni uvid priznava odločitev največjega pomena (Ratzinger 2005, 85). Hebrejski narod Boga namreč ni razumel kot boga, omejenega na kraj (numen locale), ampak kot osebnega Boga (numen personale), ki se razodeva na osebni in konkreten način. Ta Bog je Bog obljube, ki stalno posega v zgodovino in daje upanje. Zato Ratzinger izpostavlja, da je Bog resnica, ki je odprta za vse ljudi in vse narode. Bog se namreč ni razodel samo hebrejskemu narodu, ampak se razodeva kulturam vseh časov. Pri tem Ratzinger omenja stoike, grške filozofe, za katere je Bog kakor duša, ki z mislijo giblje svet (animam motu ac ratione mundum gubernantem) (Ratzinger 2004, 165-166). Stoiki so namreč z umom spoznali idejo monoteističnega Boga. Vprašanje univerzalne resnice pa je, razlaga Ratzinger, kot tako vzniknilo že med predsokratiki in našlo svojo najveličastnejšo obliko v Sokratovi misli. Sokratovo vprašanje po resnici Platon kar najlepše izrazi v krajšem dialogu Evtifron. V njem Sokrat svojega sogovornika pripelje do spoznanja, ki pravi, da mora nad vsemi bogovi tega sveta vselej stati en sam Bog, ki je pravični Sodnik (Ratzinger 2004, 221).

Tako Ratzinger pokaže, da so Grki za Boga filozofov zelo dobro vedeli, a ga niso kot Boga slavili in se mu zahvaljevali (Rim 1,21). Tudi Pavel jim je, ko so ga odpeljali na Areopag, povedal, da krščanski Bog ne ustreza nobenemu od bogov, ki jih častijo Atenci. Ker pa je vendar med njihovimi številnimi svetinjami

našel oltar z napisom 'Nepoznanemu bogu', jim je povedal: "Kar vi častite, ne da bi poznali, vam jaz oznanjam" (Apd, 17,23). Nepoznani Bog filozofov namreč ni več nepoznani, ker je prišel med nas in se nam razodel v osebi Jezusa Kristusa. Sam Bog je namreč prišel med ljudi in se dal spoznati človeku, da bi mu pokazal, da je resnično vreden njegove bližine. In ker je učlovečeni Bog svojim učencem obljubil, da bo z njimi vse dni do konca sveta sveta (Mt 28,20), moremo reči, da je Bog filozofov in Bog vere z vstajenjem resnično postal osebni Bog vseh ljudi in vseh časov. Kdor namreč veruje v Vstalega in ga osebno spoznava, je resnično njegov učenec.

Z razlago prve poteze Ratzingerjeve teologije smo tako z njegovo pomočjo povezali grško in biblično razumevanje Boga. Pri tem pa povejmo, da sta za pravilno razumevanje univerzalne resnice pomembna oba koncepta Boga. Za tiste, ki poznajo Boga filozofov, mora ta resnično postati osebni Bog vere, in obratno: za tiste, ki verujejo v Boga vere, mora ta resnično postati Bog filozofov.

DRUGA POTEZA: PRIMAT LOGOSA OZIROMA NEVIDNEGA PRED VIDNIM

Če prva poteza Ratzingerjeve teologije združuje dva nasprotujoča si koncepta človeškega razumevanja Boga, pa druga poteza razmišljanje o resničnem temelju vsega stvarstva obravnava s stališča Božjega oziroma tistega, kar je na začetku. Tako moremo reči, da se ta poteza pogloblja v metafiziko, ko Boga obravnava kot prvotni izvir vsega stvarstva. Pri obeh potezah lahko opozorimo na značilno potezo Avguštinove misli, ki ne želi, da bi se teološko in filozofsko mišljenje drug od drugega na kakršen koli osamosvojila. Ker je Avguštin z vso bistrostjo prepoznal pomen bibličnega monoteizma, je vedel, da krščanstvo, če želi ohraniti filozofsko utemeljeni koncept enoboštva, vere ne sme ločevati od filozofske misli neoplatonizma (Corkery 2009, 30). Če se navežemo na prejšnjo potezo, pri tem poudarimo, da

cerkveni očetje hebrejske misli niso zgolj nezavedno zaznamovali z grško, marveč da so, nasprotno, teološki govor namenoma razčlenjevali s filozofskim jezikom. Teologija mora namreč, če želi biti mislivna, biti izražena na umljiv način.

Spomnimo na starozavezno pripoved, v kateri se Bog Mojzesu razodene v podobi gorečega grma (2 Mz 3), in izpostavimo, da ta pripoved pred nas zelo jasno postavlja idejo Izrealskega Boga, ki sebe imenuje: 'Jaz sem, ki sem'. Cerkveni očetje pa so nerazumljivo besedo 'Jahve' na tem mestu prepoznali kot besedni koren 'haja', ki pomeni 'biti'. Boga Abrahama, Izaka in Jakoba so tako razumeli kot 'bit' (jaz-sem) (Ratzinger 2005, 80). In ker so Boga vere razumeli kot Boga filozofov, so 'Jaz sem, ki sem' (2 Mz 3,14) oziroma njegovo ime prevedli kar z 'Jaz sem bivajoči', pri tem pa naredili povsem jasen lok med filozofsko in biblično mislijo (Ratzinger 2005, 81). Zato Ratzinger predlaga, da bi 'Jaz sem, ki sem' prevajali z 'Jaz sem, kar sem' oziroma 'Jaz sem bivajoči'. Izrael se je namreč vedno držal tega, da Boga ni imel za svojega lastnega, ampak vedno za Boga vseh ljudi in vsega stvarstva (Ratzinger 2005, 94).

Ratzinger potezo piscev hebrejskega Svetega pisma, ki prvih enajst poglavij Prve Mojzesove knjige napišejo na mitološki osnovi, ovrednoti kot drzno, a preudarno dejanje. Nemec namreč svari pred tem, da bi se krščanstvo odpovedalo razumskemu mišljenju in se umaknilo zgolj na območje religioznega. Zato se mu zdi pomenljivo, da Avguštin krščanstvo brez pomisleka umešča na področje naravne vere in filozofskega razsvetljenja (Ratzinger 2004, 169). Tako se more strinjati s Platonom, ki idejo Boga spozna za idejo dobrega (Ratzinger 2004, 230). Po tej logiki ima namreč za dobro vse, kar je bivajoče, za zlo pa umanjkanje dobrega. Sveto pismo namreč pravi: "Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro" (1 Mz 1,31).

Bog namreč vse ustvarja iz nič. V stvarjenjski pripovedi lahko desetkrat preberemo:

"Bog je rekel". Zato Ratzinger pravi, da zakonitosti, ki jih Bog razodene Mojzesu v obliki desetih zapovedi, izvirajo iz stvarjenja samega (Ratzinger 2008, 38). Sveto pismo namreč ni in ne želi biti učbenik naravoslovja, zato moramo svetopisemsko stvarjenje, bolj kot pozitivno nastajanje, razumeti kot ontološko razlago nastanka sveta. Tako sveti Avguštin pojasnjuje, da Bog sveta ni ustvaril v sedmih dneh, ampak da vse bivajoče ves čas ustvarja naenkrat (Sir 18,1: Qui vivet in æternum, creavit omnia simul). Tako tudi v Novi zavezi, v Janezovem prologu (Jn 1,1-18), beremo, da je v začetku Beseda in in da vse bivajoče nastaja po njej (Jn 1,1.3). V tem smislu moremo razumeti, kaj pomeni, da vse nastaja po Besedi, ki je v ontološkem smislu pred vsem bivajočim.

Sveti Benedikt je v znano meniško regulo zapisal: "Operi Dei nihil praeponatur" (ničesar ne smemo imeti za predhodno Božjemu stvarjenju). Bog, ki ga slavimo kristjani, namreč predpostavlja naravo (Deus supponit naturam). To, da Bog predpostavlja naravo, pa izhaja iz prepričanja, da je narava ustvarjena po Božjem Logosu. Ko sveti Pavel Jezusa poveže s stvariteljskim Logosom, tudi on pravi, da je bilo vse ustvarjeno po njem in zanj (Kol 1,16). V Pismu Kološanom (Kol 1,15-23) tako potrjuje, da je Bog svet ustvaril iz ljubezni in z namenom, da bi lahko v njem on sam postal človek in se daroval za ljudi. S svojim darovanjem je namreč človeštvu v polnosti razodel svoj namen, namreč ta, da bi ga ljudje spoznali in ga častili (Ratzinger 2008, 40). Velika modrost zato tiči v misli, da je svet nastal, da bi se človek obračal k Bogu in ga slavil.

Besedo <Logos>, po kateri nastaja svet, moremo razumeti tudi kot 'misel' <Logos>. Ta svet je namreč umljiv samo zato, ker vsomogočni Božji um z mislijo <Logos> ustvarja svet na logičen način. In ker je Bog človeka ustvaril po svoji podobi (1 Mz 1, 27), lahko človek vse bivajoče umeva. Nasprotno pa lahko rečemo, da zla ne moremo razumeti, ker je zlo umanjkanje dobrega in zato ne more biti logično

(Benedikt XVI. 2009, 112). Edino Bog in dobro sta namreč v sebi logična. Zato kristjani navkljub umanjkanju dobrega, ki ga povzroča zlo, verjamemo, da ima Bog za vsakogar izmed nas načrt; da čovek ni stvar naključja. Ker je življenje, ki nam ga podarja Bog, od Boga zamišljeno, to pomeni, da je življenje v svojem bistvu smiselno <Logos>. Zato je zasidranost v Božjem Logosu za kristjana edini pravi temelj oziroma edina prava racionalna osnova in merilo človeškega mišljenja. In če je tako, moremo reči, da je nevidno resničnejše od vidnega in prejemanje prvotneje od dajanja. Tako resnično priznavamo, da je Logos resnica in temelj vsega stvarstva.

TRETJA POTEZA: BOŽJI ODREŠENJSKI MODEL OZIROMA MODEL PREKINITVE

Tretja poteza Ratzingerjeve teologije v ospredje postavlja odrešenijski model. Ta se odvija v odnosu med Bogom in človeštvom, primat pa ima vselej Bog. Bog je tisti, ki zdravi človeško naravo; Bog je tisti, ki vstopa v človeško zgodovino. "Gre za odrešenijski model, ki tako pri Ratzingerju kot pri svetem Avguštinu izhaja iz človeške padlosti" (Corkey 2009, 33). Ko govorimo o človeški padlosti, mislimo na nauk o izvirnem grehu. Pri tem ne pozabimo, da ima znotraj tega modela glavno vlogo milost, in ne greh. Če Ratzinger znotraj modela prekinitve ne bi imel namena poudariti, kako pomemben je zastonjski dar, ki ga prejemamo po milosti, lahko rečemo, da se sploh ne bi ustavljal ob grehu. Tako pa je to nujno dejstvo.

Ratzinger razlikuje dva vidika nauka o izvirnem grehu: empirični in skrivnostni vidik. Da bi razumeli slednjega, zatoj začne z empiričnim vidikom in pravi, da moremo znotraj lastnega bitja vsi izkušati protislovje, ki ga Pavel na lep način izrazi z besedami: "Vem, da v meni, to je v mojem mesu, dobro ne prebiva. Hoteti je v moji moči, da bi dobro tudi izvrševal, pa ni. Ne delam namreč dobrega, kar hočem, ampak hudo, česar nočem."

(Rim 7,18-19.) Empirični vidik torej ni stvar teorije. Vsak more sam neprestano doživljati notranje protislovje v lastnem bitju. "Vsak človek ve, da mora delati dobro in v svoji globini to tudi hoče. Hkrati pa čuti tudi drug vzgib, da bi delal nasprotno, da bi hodil po poti samoljubja, nasilja, da bi delal samo tisto, kar mu je všeč – tudi če ve, da s tem ravna proti dobremu, proti Bogu in bližnjemu." (Benedikt XVI. 2009, 109-110.)

Kako moremo torej govoriti o zlu, ko pa pravimo, da je bivačo ustvarjeno kot dobro? To vprašanje pred nas postavlja skrivnostni vidik nauka o izvirnem grehu, ki se tiče ontološkega oziroma bitnega temelja tega dejstva (Benedikt XVI. 2009, 109). Ratzinger na tem mestu pokaže na velikega francoskega misleca Blaisea Pascala (1623-1662), ki pravi, da človekova 'druga narava' zaradi padca v greh vedno znova prekriva našo prvotno, dobro naravo. Zaradi tega dejstva nosi fraza "To je človeško" dva povsem nasprotujoča si pomena. Da je nekdo človeški, lahko pomeni, da zares ravna tako, kakor naj bi delal zgleden človek. Lahko pa pomeni tudi zlaganost, to je, da je zlo nekaj normalnega in da je delati napake človeško. Tako lahko rečemo, da tudi skrivnostni vidik nauka o izvirnem grehu povzema človeško protislovje, ki mora zbudjati in tudi dejansko zbuja hrepenenje po tem, da bi se svet spremenil (Benedikt XVI. 2009, 110).

Skrivnostni vidik pa hkrati jasno uprizarja, da izvirni greh ni nekakšna biološka danost, ki bi jo podedovali, ampak da samemu dejstvu izvirnega greha nihče ne uide. "Govoriti o izvirnem grehu pomeni prav to, da noben človek ne more več začeti na točki nič" (Ratzinger 2005, 182). Nihče ni imun pred močjo zla. Izvirni greh je vnaprejšnja duhovna danost, v katero se človek rodi. Na ta način človek že od samega začetka okuša smrt (1 Mz 2,17) in smrt doživlja kot življenjsko dejstvo, čeprav v resnici ne živi, da bi umrl, ampak da bi živel. Smrt je zgolj grožnja na poti življenja. Bog pa vse ustvarja kot dobro in nam obljublja zmago nad zlom (Mdr 7,30). Božje razodetje namreč odkriva prav to: da je stvarstvo

dobro, ker je ustvarjeno od Boga, zlo pa ni del dobrega in zato tudi ni del stvarstva. Dobro in zlo nista dopolnjujoča se antipola. Zlo je namreč, prav nasprotno, umanjkanje oziroma izničenje dobrega. Tako moremo reči, da je človeško zlo v resnici umanjkanje tistega, kar je človeško, in da more zlo resnično omadeževati človeško bitje.

Četudi človeka naravna težnost vleče k temu, kar je otipljivo in kar lahko zgrabi, se more težnji po grehu upreti in se spreobrniti. Samo tako lahko zares sprevidi, kako slep je, dokler zaupa zgolj vidnemu. Samo preko osebnega spreobrnjenja more namreč prejeti vero. "To je hkrati tudi najgloblji razlog, zakaj vere ni mogoče dokazati (v tem smislu, da bi se dalo po-kazati, kar verujem): vera je obrat bitja, samo kdor se obrne, jo prejme" (Ratzinger 2005, 29). V tem smislu lahko odrešenijski model, ki ga opisuje Ratzinger, imenujemo model 'prekinitve'. Ratzinger sam – tako kot Avguštin – ga imenuje 'kompas' narave, ki nas vodi po pravi poti in brez katerega je človek zaradi svoje padlosti in opustošenja, ki mu ga zadaja greh, vedno znova potreben ozdravljenja (Corkery 2009, 33). Tako človek zaradi greha in padlosti stalno hrepeni po ozdravljenju in po Božji bližini. Bog je središče vsega. Človek prosi, Bog odpušča. Mi smo bitja neresnice. In vendar smo deležni neizčrpne božje ljubezni.

V tem smislu moremo razumeti, zakaj je za odrešenijski model tako ključna milost. Ratzinger pravi, da milosti ne moremo razumeti brez razumevanja križa. Nihče se ne odreši po svojih delih. Nihče se ne odreši sam. Odrešenje, ki pomeni večno življenje, nam ne pripada, ampak nam je podarjeno le kot zastonjski dar. V tem smislu more Pavel trditi, da "človek ni opravičen po delih postave, ampak edinole po veri v Jezusa Kristusa" (Gal 2,16). On je tisti, ki posega v zgodovino in jo spreminja in spreobrača. Zato Ratzinger sodobni teologiji očita, da vse preveč v ospredje postavlja človekovo dejavnost in pozablja, da mora v središču odrešenja vedno ostati Jezus Kristus, ki je v odrešenijski skrivnosti križa in

vstajenja odrešil srce človeške eksistence. Le tako moremo pravilno razumeti novo rojstvo v krstu, na katero nas opominja Pavel, ko pravi: "Ali mar ne veste, da smo bili vsi, ki smo bili krščeni v Kristusa Jezusa, krščeni v njegovo smrt? S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novosti življenja." (Rim 6,3-4.) S krstom je človek v Kristusu očiščen 'druge narave'. Zato se moramo kot kristjani vprašati: "Ali napredujemo v novem življenju?" (Benedikt XVI. 2009, 119). Kristjani se moramo namreč v veri nenehno vaditi, da bi bili bolj ljudje.

UVOD V ČETRTO POTEZO: EKSKURZ

Če povzamemo značilnosti druge in tretje poteze, izpostavimo, da Ratzinger močno poudarja nevidno pred vidnim in potrebo po spreobrnitvi. Prav ti dve značilnosti Ratzingerjeve teologije pa izpostavi že Walter Kasper, ki Ratzingerja v svoji kritiki njegove knjige *Uvod v krščanstvo* obtoži platonizma. Spomnimo, da je to delo nastalo na podlagi Ratzingerjevih istoimenskih predavanj iz leta 1959. V tem času je bil profesor za dogmatiko na Univerzi v Münstru. Knjiga, pripoveduje v svojem življenjepisu, je nastala kot odgovor na drugi vatikanski koncil. Napoved Cerkve 'od spodaj' je namreč znotraj cerkvenega občestva povzročila dolgotrajne pokoncilске rane. Koncilska zasedanja so se očem javnosti vtisnila kot neenotna parlamentarna ravnanja brez trdnosti. Podoba enotnosti Cerkev je bila raztrgana na majhne koščke. Vsak je želel na novo postaviti Cerkev in tako kljubovati rimski kuriji. In tako je skoraj deset let po Ratzingerjevem predavanju, leta 1968, izšla knjiga *Uvod v krščanstvo*, ki še danes slovi kot ena največjih Ratzingerjevih mojstevin. Ko je delo izšlo, je Walter Kasper objavil ostro teološko kritiko Ratzingerjeve teološke misli, v kateri ga je obtožil platonizma. Med teologoma se je razvila javna polemična diskusija, ki osvetljuje drugo in

tretjo potezo Ratzingerjeve teologije, hkrati pa napeljuje tudi na četrto.

Kasper v svoji kritiki, objavljeni v publikaciji *Theologische Revue*, trdi, da skozi Ratzingerjevo teologijo ves čas odmeva zgodba o Platonovi jami. To namreč vidi v Ratzingerjevi teološki zahtevi po obratu od vidnega k nevidnemu, ki je identična zahtevi po obratu od senc k idejam v Platonovi zgodbi o jami (Corkery 2009, 72). Kasper predlaga, naj na človeka gledamo kot na zgodovinsko bitje, ki nevidno stvarnost spoznava preko družbe in na ta način preko vidnega sveta udejanja resnico. Zato Ratzingerju očita, da v svoji teologiji primat Logosa po nepotrebnem oddaljuje od konkretne zgodovine (Corkery 2009, 36).

Ratzinger je nad Kasperjevimi obtožbami šokiran. Zelo zgodaj je namreč spredel, kako je katoliška teologija čez noč postala najbolj živo središče marksističnih idej. "Če sta doslej Bultmannova teologija in Heideggerjeva filozofija določali okvir mišljenja," pravi Ratzinger, pa se je z nastopom marksističnega teologa Ernsta Blocha, ki je Heideggerja oklical za buržuja, "eksistencialistična shema sedaj sesula skoraj čez noč in nadomestila jo je marksistična" (Benedikt XVI. 2005, 95). Marksistični koncept teologije namreč temelji na osmišljanju zgodovine. Zato Ratzinger pravi, da se kljub Kasperjevi jasni kritiki z njegovimi obtožbami in njegovim teološkim konceptom ne more strinjati. Ratzinger s svojim odgovorom pokaže, da obračanja k resnici ni povzel po Platonu, ampak je takšno dejanje logična posledica, ko človeka razumemo kot iskalca resnice. Tako moremo reči, da Ratzinger v resnici ni platonist. Mera platonizma, ki jo pri njem prepozna Kasper, je zato zaradi filozofskega koncepta o univerzalni resnici latentno vedno prisoten (Corkery 2009, 73), a gre za platonizem v zelo širokem pomenu, ki se mu komaj kdo lahko izogne.

Zato se njun diskurz konča z Ratzingerjevim epilogom, v katerem pravi, da s svojimi predavanji ni imel namena vzpostaviti filozofske struje, ki bi želela na področje

transcendentnega posegati ideloško. Ker sam na prvo mesto ne postavlja osmišljanja zgodovine, ampak iskanje resnice, se zdi Kasperju njegov model morda pust. A dinamika njegove teologije se prav zaradi tega, ker je človek zaradi greha neprestano potreben ozdravljenja, ves čas dogaja v odnosu med Bogom in človekom. Človekova naloga je, da se z iskanjem resnice ves čas obrača k Bogu. Človekovo življenje ima namreč smisel ravno zato, ker je od Boga mišljen in osmišljen. Znotraj Ratzingerjeve teološke misli namreč smisel predpostavlja obstoj. Praksa pa se na prvi pogled zdi nekaj drugotnega.

ČETRTA POTEZA: NAJVEČJA MED NJIMI PA JE LJUBEZEN (1 KOR 13,13)

In vendar se izkaže, da 'praksa' ni nepomemben pojem Ratzingerjeve teologije. James Corkery pravi, da ni nobeno naključje, da Ratzinger svojo habilitacijo o Bonaventuri zaključuje s citatom iz Prvega pisma Korinčanom, ki pravi: "Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. Največja med njimi pa je ljubezen." (1 Kor 13,13.) Ta Pavlova izjava namreč povzema bistvo krščanstva. In vendar moremo pojem ljubezni spoznati samo preko evangelija. Bog je namreč človeku izkazal svojo neizmerno ljubezen, ko je dal svojega edino-rojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje (Jn 3,16). Ključno je torej, da pojem ljubezni pravilno razumemo (Corkery 2009, 35).

Za razumevanje ljubezni je pomenljiva Ratzingerjeva prva okrožnica, *Bog je ljubezen* (*Deus Caritas est*), ki jo je kot papež napisal leta 2005. Njen naslov se nanaša na biblični citat: "Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen" (1 Jn 4,8). V njej se vedno znova vrača k Janezu Pavlu II. in njegovi okrožnici *O skrbi za socialno vprašanje* (*Sollicitudo rei socialis*), pri kateri izrecno izpostavlja, kako pomembna je "pripravljenost katoliške Cerkve za sodelovanje s karitativnimi organizacijami" (CDE, 30). Poudarja namreč, da sodobno, marksistično navdihnjeno mišljenje vse

bolj zapostavlja pomembnost karitativne dejavnosti, ko pravi, da ubogi ne potrebujejo dejanj ljubezni, marveč pravičnost (DCE, 26). Dejanja ljubezni namreč po logiki sodobnega sveta vse bolj veljajo za miloščino, ki bogatim pomirja vest, hkrati pa uboge goljufa za njihove pravice. Namesto dejanj ljubezni zato sodobni svet promovira idejo o vzpostavitvi pravičnega sveta, v katerem bi vsak prejemal sebi lasten delež gmotnih dobrin.

Ratzinger se zaveda, da gre v resnici pri tem problemu za paradoks, ki ga okušamo vsi ljudje. Kljub temu, da smo kristjani in verjamemo v večno življenje, si ne želimo, da bi že danes nastopil konec sveta. Vseeno pa si želimo, da bi se ta krivični svet končal. "Tudi mi hočemo, da bi se svet temeljito spremenil, da bi se začela civilizacija ljubezni in da bi nastopil svet pravičnosti in miru, brez nasilja in brez lakote" (Benedikt XVI. 2009, 95). Naš čas zato zahteva novo pripravljenost, da bi pomagali trpečemu oziroma tistemu, ki potrebuje našo pomoč. Ratzinger zato poudarja, da je nastajanje različnih oblik prostovoljstva (volunterstva) pomemben pojav našega časa in zato z naklonjenostjo izreka posebno besedo priznanja in hvaležnosti vsem, ki na kakršenkoli način opravljajo te dejavnosti (DCE, 30). Pri prostovoljstvu namreč ne gre za to, da človek nekomu nekaj da, ampak da sam za drugega zares da svoj čas in samega sebe.

Pri tem imejmo v zavesti, da Ratzinger v središče svoje teološke misli vselej postavlja Jezusa Kristusa in evharistijo, v kateri se s Kristusom združuje celotno občestvo svetnikov. Pri tem samo omenimo, da kristocentričnost Ratzingerjeve teologije izhaja iz Bonaventurove teološke misli. Jezus Kristus je namreč središče vseh časov. Bog je svet tako ljubil, da je sam postal človek in umrl, da bi lahko mi v njem umrli in živeli večno življenje. Tako je križ, ki bi bil, če Kristus ne bi vstal, za kristjane prekletstvo, postal znamenje, ki izpričuje absolutno božjo ljubezen. Ko je namreč vojak s sulico prebodel Jezusovo stran in s tem dokončal Jezusovo zemeljsko življenje, je Jezusova eksistenca postala popolnoma odprta

za vse. Podoba prebodenega Gospoda, ki z razprostrtimi rokami visi na križu, naznanja vrhunec celotne zgodovine človeštva. Tako moremo v Božji smrti uzreti najbolj pomen krščanske eksistence, "prehod od 'biti zase' (od egoizma) k 'biti za druge' (k altruizmu)" (Ratzinger 2005, 185).

Po križu nam je bila razodeta neizmerna Božja ljubezen. Zato Pavel 'ljubezen' razlaga v vsej radikalnosti: "Skupaj s Kristusom sem križan; ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni. Kolikor pa zdaj živim v mesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame sam sebe." (Gal 2,19-20.) Zato Ratzinger pravi, da teologija križa ni teorija, ampak resničnost krščanskega življenja (Benedikt XVI. 2009, 88). Da bi hodili po poti popolnosti, moramo na neki način sami umreti. Odmreti mora naša druga narava, če želimo umreti z njim. Verjeti moramo, da je krst več kakor le umivanje in da se s krstom zares začneja novo življenje. Krščansko življenje namreč ni pot udobja. Biti kristjan pomeni soočati se z resnico življenja. Pavel v tem duhu zato pravi, da vse stvarstvo vzdihuje in trpi porodne bolečine (Rim 8,18-23). Tako pa tudi mi prenašamo križ in trpimo. Postavljeni smo namreč med dva tečaja. Zavedamo se, da je v nas vstajenje na neki način že navzoče in dejavno (Kol 3, 1-4; Ef 2,6), da pa se hkrati od nas zahteva, da vztrajno stopamo po poti svetosti, ki vodi k popolnosti (Benedikt XVI. 2009, 88).

Iz četrte poteze je zatorej očitno, da Ratzinger v ospredje krščanskega nauka postavlja človeka. Biti kristjan v prvi vrsti pomeni biti človek v Jezus Kristus. Poklicani smo namreč, da bi bili "prav v globini svojega bitja deležni celotnega dogodka Kristusove smrti in vstajenja" (Benedikt XVI. 2009, 87). V njem, ki je umrl na križu, namreč vsi

postajamo novo človeštvo. Naš cilj je življenje z Gospodom (2 Tim 2,11-12). On se je daroval za nas in se odprl za vse ljudi vseh časov. Zato se moremo po Vstalem upodabljati in ga, ko se kot občestvo zbiramo okoli njega, srečevati v evharistiji. "Če pa smo s Kristusom umrli, verujemo, da bomo z njim tudi živeli, saj vemo, da Kristus, potem ko je bil obujen od mrtvih, več ne umre; smrt nad njim nima več oblasti" (Rim 6,8-9). Ker pa smo v njem opravičeni, ne pripadamo več samim sebi, marveč smo postali tempelj Svetega Duha. Poklicani smo, da z vsem svojim bivanjem poveljujemo Boga v svojem telesu (1 Kor 6,19-20). In ker smo bili odkupljeni za drago ceno Kristusove krvi, nas Pavel zaradi Božjega usmiljenja roti: "Darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno žrtev; to je vaše smiselno bogoslužje" (Rim 12,1). Zato se moramo zavedati dolžnosti, ki jo imamo kot kristjani, da v vsakodnevem bivanju in v medsebojnih odnosih stalno udeležujemo daritev svojih teles, svoje celotne osebe, ker je najpomembnejše prav naše lastno darovanje (Benedikt XVI. 2009, 106).

REFERENCE

Benedikt XVI., papež. 2005. *Iz mojega življenja*. Prevedla Marija Zupančič. Ljubljana: Novi svet.

Benedikt XVI., papež. 2006. *Okrožnica Bog je ljubezen [Deus caritas est, CD 112]*. Prevedla Adolf Mežan in Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.

Benedikt XVI., papež. 2009. *Kateheze o apostolu Pavlu: "vse delam zaradi evangelija"*. Prevedel Anton Štrukelj. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Corkery, James. 2009. *Joseph Ratzinger's Theological Ideas: Wise Cautions & Legitimate Hopes*. USA, NJ, Mahwah: Paulist Press.

Ratzinger, Joseph. 2004. *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*. Prevedel Henry Taylor. San Francisco: Ignatius Press.

Ratzinger, Joseph. 2005. *Uvod v krščanstvo*. Prevedel Jože Urbanija. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Ratzinger, Joseph. 2008. *U početku stvoril Bog: promišljanja o stvaranju i grijehu*. Prevedel Ivan Ivanda. Split: Verbum.

SMILJAN TROBIŠ

Eseji o pisanju: izkustvo in pesem

Sprejet
v razmerja časov
v razplet svetov zorim

PRVI ESEJ UVOD

Gotovo poezija izhaja iz globoke notranje potrebe, da bi se izpovedali in da bi povedali, kaj nam leži na srcu, torej svoja čustva prenesli na papir in se tako olajšali. Ko kdo v pogovoru reče: Kako naj povem... hoče povedati nekaj, kar je pravzaprav neizrekljivo, kar čuti samo on in kar bi rad delil z drugimi. Poezija ima neštete svobodne možnosti izražanja; če hočemo izpovedati sebe, je list papirja neskončna svoboda. Morda sem tu najprej izpostavil terapevtsko stran poezije, priključijo pa se še estetska, duhovna, komunikativna, socialna, etična in druge razsežnosti, vključno z bogastvom notranje rasti in napredka, ki nam jih poezija v ožjem smislu besede prinaša.

Poznamo tudi poezijo v širšem smislu besede. Opazimo jo lahko pri zrenju narave, umetnin, lepih medčloveških odnosov, lepih čustev ... Poezija je navsezadnje vse, kar nas

obdaja, živimo v njej in z njo. To nas napeljuje, da bi zapisali ali povedali, česar je polno naše srce. Človekova duša ni zaprt notranji svet, nujno se mora odpreti in se darovati drugim in drugačnemu od sebe. Tako je njeno bogastvo lahko vir velike izrazne moči.

Tako kot se mora pianist učiti tehnike in načinov podajanja svoje notranje vsebine preko glasbe, mora tudi pesnik prejeti določena znanja, da se lahko lažje in popolneje izpove.

IZPOVEDNOST BESED

Pišoči naj bi s čim manj besedami povedal čim več. Lep primer za tako ekonomiko besed so haikuji. V treh vrsticah se da povedati toliko, kot če bi napisali roman. V današnjem tempu življenja imamo manj časa za branje kot so ga imeli včasih. Duša pa je potrebna duhovne hrane in včasih je dovolj, da preberemo en haiku in že ta v nas pusti duha resnice, brez katerega ne moremo

živeti. Srce prepoznava samo eno vrsto hrane zase: dobroto, ljubezen in poezijo. In naša srca so lačna resnice, vere, upanja in ljubezni. Trgovski centri ne morejo napolniti duše. Lahko pa jo kultura in umetnost.

ZVOČNOST PESMI

Poezija, ki jo začutimo v sebi, je sama po sebi lepa. Ko se zaguga duša, ko zagledamo svet skozi prizmo, ki zamakne realnost v naše budne sanje, nam je lepo. To doživimo v trenutkih kakršnekoli oblike ljubezni. In zapis tega naj bi bil lep, kot so takrat naši občutki. In ne samo takrat. Tudi ko trpimo, lahko tako globoko doživimo presežni smisel svojega trpljenja, da kljub bolečini v nas kraljujeta poezija in ljubezen.

Zapis ljubezni je sam po sebi lep. Lepo zveni in lepa misel nosi v sebi harmonijo. Še celo disonance zvenijo lepo, če iz njih proseva duh, ki ga pesem daje.

RITMIČNOST PESMI

Heraklitovega izreka *Pantarhei* ne prevajajo več vse teče, ampak tudi vse je ritem. V naravi je vse ritmično in tudi lepota pesmi je podvržena vsem zakonom narave, nadnarave in lepote v širšem smislu besede.

Naš govor je že sam po sebi ritmičen. Še celo naše asociativno mišljenje gre nekako v lepem ritmu. So pesniki, ki se jim ni treba truditi, da bi pisali v lepem ritmu, ker imajo ta ritem že v sebi in v ustvarjalnem procesu nastaja pesem ritmično že sama po sebi. Teoretiki govorijo o stopicah. Izmenjujejo se poudarjeni in nepoudarjeni zlogi, včasih po dva skupaj, in ritem je tu. Mnogi pa moramo napisano pesem še urediti v ritem. Besede, ki hočejo izraziti vsebino pesmi, niso vedno v ritmu in za to poskrbimo pozneje. Morda tako, da osnutek pesmi beremo na glas, in tako opazimo, kdaj smo iz ritma.

Zadnji verz lahko pride iz ritma in s tem podkrepi pesnikovo misel, da lahko lepota umije zastrto in motno oko. Kaj bi dali, da

bi lahko spet videli svet s čistimi očmi, tako čistimi, kot jih imajo otroci. Naše napake so nam zamazale oči. Spremenjeni ritem zadnjega verza govori o disonancah v nas in nas obenem nagovarja k harmoniji.

MOČ SIMBOLA

Ne le metaforika, zamiki, nakazovanje, kombiniranje nasprotnih besed, puščanje praznega prostora, tudi simbol povečuje svobodo umetnika, da se lahko izrazi. Beseda je meso simbola, njen položaj v pesmi je duh, ki jo posveča. Ko s simbolom izrazimo svojo notranjo resnico, nas bralec razume, sicer nekoliko po svoje, a učinek je dosežen. Če pesnik reče, da je v njem vihar, bo vsak razumel to stanje, saj ga je že vsak izkusil. Simbol je lahko tudi učinkovito prepleten z metaforo, če pa dodamo še direktno ali nekoliko indirektno miselno sporočilo, je lahko pesem zelo dobra in polna sporočil.

VZGIB USTVARJALENEGA DEJANJA

Ko pišočiči začne pisati, preide v svoj nov notranji svet. Zunanje okoliščine so pomembne samo do te mere, da ga v njegovi ekstazi ne motijo. In ko se umiri in se sladko poglobi vase, začuti, kakšno je stanje njegove duše, prisluhne si in zapiše svojo notranjo resnico. Pri zapisovanju mora biti objektiven v subjektivnem. Tehtno mora zapisovati resnico svoje duše, s pretehtavanjem, ali ni zašel v plitke vode, lastno všečnost ali prazne besede zaradi besed. Če je z njim pravi duh, se lahko pesem zapiše v obliki stopnjevanja in ne samo pripovedovanja. Sam opis stanja duše ni dovolj. Morda je to pomembno zanj samega, pesem pa ne bo dosegla ravni umetnine. Voditi ga mora roka, ki ni njegova, niti ni iz njega, ampak prihaja od zunaj, kot čudežna pomoč, in ta mu da krila, ko piše. Morda bi temu vodstvu lahko rekli sila ali duh, navdih ali zanos. Pomembno je, da je v procesu pisanja ta čudežna roka z njim. Ko roka potegne pišočega za sabo, mora postati strogo

selektiven. Ves čas se mu bodo vsiljevale misli in besede, ki niso od duha te roke. Slediti ji mora, njej in svoji notranji resnici.

DRUGI ESEJ O ČEM PISATI

Razmišljujoč človek v tem prepestem svetu najde toliko snovi za pisanje, da lahko količina presega njegove zmožnosti notranje predelave. Toda o vsaki stvari se da povedati več z malo besedami in manj z več besedami. Včasih občudujemo ljudi, ki znajo na primer z dvema besedama zajeti bistvo nekega dogodka, stvari ali umetnine. In tisto, na kratko povedano, še bolj sede v nas in nas prepriča.

Ustvarjalec najlažje piše o tistem, kar se ga dotakne. Človek ima v sebi sito, ki odstranjuje nepomembne vtise izokolja, saj vsega ne bi mogel nositi. Vedno pa je v življenju kaj takega, kar sede globoko v dušo, pravimo, da se je dotakne. Tisto potem postane del vsebine nas samih, o tistem razmišljamo in čutimo, da nas je obogatilo, prišlo je čez prizmo naše notranjosti.

Izkušeni ustvarjalci pišejo o tistem, kar se jih je dotaknilo. V velikem hrupu velemesta lahko rahla sapica, ki premakne nekaj las, bolj zazveni v duši kot vsi napisi, arhitektura, ljudje in avtomobili. Tista sapica je bila nekaj poetičnega v šumu vsakdana. In kaj je lepše, kot to sapico vzeti v dlani, jo ljubkovati in o njej napisati pesem?

PRISPODOBE – PODOBE DUHA

Znamenja so naravne, materialne stvari, ki pomenijo nekaj duhovnega, npr. rdeča vrtnica pomeni ljubezen. Tako pesniki uporabljamo znamenja, simbole in prispodobе, da z njimi lahko izrazimo neizrazljivo samo s pojmi. V poeziji imamo celo bogastvo možnosti, da izrazimo svoje notranje stanje s podobami iz narave. Kar je v naravi, je tudi v nas. In kar je v nas, je tudi v naravi. Morda bi lahko svoje mučno razpoloženje prikazali s

pesmijo o nevihti, kot jo je narisal Velasquez na svoji sliki z naslovom *Pred nevihto*.

Najboljše pesmi nimajo le prispodob, ampak so kombinirane s pojmovnim izrazom. Saj prispodobе res mnogo povedo in so najboljši način podajanja snovi, ker jih bralec lahko doživi po svoje. Toda če so v pesmi same prispodobе, se nekako izprazniijo in pesniki, ki se k njim preveč zatekajo, težko dosežejo globlje učinke.

PREPROSTOST PESMI

Vse velike stvari in dobre umetnine so preproste. Vsako stvar se da povedati preprosto, v nekaj reduciranih besedah. Toda pesem mora povedati več, kot bi bilo preprosto povedano bistvo pesmi, ne pa manj. Zato pesnik išče izraz, ki bi bil najbližje resnici, temu, kar se res dogaja v njem. Dobra pesem najiskreneje izrazi pesnikovo najglobljo resnico. Seveda je pesnik sam zaledje svoje umetnine in kolikor zna biti preprost sam, v tolikšni meri bo preprosta tudi njegova pesem. Velja tudi, da kolikor je bogat ustvarjalec, toliko bogastva lahko da v umetnino. Nobelovec Rabindranath Tagore je napisal: "Najdaljša pot te pripelje najbližje k sebi in najtežja vaja rodi najpreprostejši napev." Primer take pesmi:

*Ko bom preplezal
najvišjo steno –
sebe,
bom v tihih globinah
odkril
najlepši travnik –
Tebe.*

Pesem govori o zorenju. Stvari morajo dozoreti, preden jih lahko oberemo kot jesenske sadove. Zorenje je tu poudarjeno bolj kot aktivna plat pesnika, vendar stvari zorijo počasi in tako, da ne vemo za to, le pokaže se, ko so zrele. Seveda pa naš trud ne more biti izključen. Stvari zorijo, čas jim daje rast, a ne brez nas. V nekaj preprostih besedah je

zajeta ta resnica in obenem je vključeno trdno zaupanje, da bo pesnik našel svojo ljubo, ko bo za to zrel. Že zdaj se je pripravljen potruditi, da bo pripravljen na srečo, ko bo prišla. Prispodobе so tu pojasnjene, čeprav ponavadi ni tako. Vendar prav ta pojasnila dajejo pesmi poseben čar in pečat.

Tudi daljše pesmi so lahko preproste, tako po zgradbi kot po vsebini. Pomembno je, da skupki besed postanejo novi organizmi, ki lahko bralcu nekaj dajo. Tako kot kipar iz gmote gline naredi portret, tako pesnik iz svobodne izbire besed, misli in prispodob ustvari novo pesem.

DUH JE TISTI, KI OŽIVLJA

Pesnik, ki piše iz svojega duha, iz notranjega obilja in iz notranje nuje, bo gotovo napisal dober osnutek. In če ga bo potem še izpopolnil, bo nastala dobra pesem. Črka, torej beseda zaradi besede, sama sebi ne more biti namen. Na ta način bi nastala prazna leporečja, kopice odvečnih besed, ki ne bi nikomur povedale ničesar. Samo kar pride iz srca, se ga lahko dotakne. Zato mlademu pesniku lahko rečemo, da ni dobre ali slabe pesmi, je samo njegova ali pa ni. Če res prihaja iz njega, potem mora začarati bralca s svojo iskrenostjo in izvirnostjo. Pri bolj izkušenih pesnikih govorimo o prepoznavnosti. Že po stilu in naravnosti vsebine lahko vemo, kdo je napisal neko pesem, ne da bi prebrali ime.

FILOZOFIJA V POEZIJI

Vemo, da od poezije ne pričakujemo samo lepih besed v lepo urejenem ritmu, ampak naj bi nas vsebina nagovorila tako, da v nas pusti ne le estetsko, ampak tudi miselno in duhovno sled. Vsak dober pesnik je tudi mislec in tako lahko da bralcu neverjetno več kot le estetski užitek. Pesnik, ki iskreno išče in piše, mora vplesti v poezijo duha modrosti in presežnega. Iz njegovih pesmi mora žareti tisto več. In to se da doseči s kombinacijami misli in podob, ki

nagovorijo bralca h globljemu razmisleku. Ne prežamejo ga le z zunanjo, ampak tudi z notranjo lepoto. Vrh filozofije je za človeka čista etika. In če jo zasledimo v pesmi, ne kot nauke ali moraliziranje, nas ta etika lahko navduši in popelje na višje stopnje spoznanja. Tisti, ki moralizirajo, samo prepisujejo dejstva o tem, kaj je prav. Pesnik pa najprej živi svojo etiko, potem šele pride do zapisa preko prizme njegove notranjosti. Tako indirektno upovedana etika je potem prisotna v pesmi in razsvetljuje bralca.

USTVARJALNI NEMIR

Človek je v sebi najsrečnejši, če je v njem mir, ko je pomirjen s seboj in z drugimi. Toda ta mir je zelo težko doseči. Leta in leta prizadevanj in zorenja so potrebna, da človek odkrije, kdo je, kaj je in za kaj je. Mislili bi, da je ustvarjalni nemir nasprotje tega miru, toda ne drži. Umetnik lahko ustvarja le iz napetosti, ki spremlja njegovo notranjo harmonijo. Zanimivo, da nikoli ne moremo pisati, če nimamo v sebi vsebine, ki bi jo zapisali. Včasih res ni ničesar, toda ko pride vsebina, ko se nas nekaj dotakne, takrat imamo naenkrat snovi dovolj. Le prepoznati jo moramo in to je možno le, če v nas kraljuje krotki mir, ki je nasprotje divjemu prekrivanju notranjih vsebin z veseljačenjem ali razmišljanjem. Mir nas nujno pelje k resnici o samem sebi. Zahteva trenutke tišine in takrat spoznamo, kaj je v nas. Tako se notranji mir in ustvarjalni nemir ujmeta v ustvarjalno dejanje.

POEZIJAIN LJUBEZEN

Ljubezen je vse. Vse je iz nje nastalo, vse je ljubezen in vse se vrača vanjo. Utrinki ljubezni, ki jih začutimo z našimi zastrtimi očmi, so poezija v širšem smislu besede. Ko te utrinke pretvorimo v materialno obliko pesmi ali kake druge umetnine, je to poezija. Če v umetnini ni prvinske ljubezni, ne moremo govoriti o umetnini.

"Zares, ti si moja svetilka, Gospod, Gospod mi razsvetljuje temo." (2 Sam 22,29)

Sveta dežela 5 – svetilka (foto: Janez Oblonšek)



TRETJI ESEJ

UČINEK PRESENEČENJA

Mnogokrat poante na koncu pesmi le povzemajo ali nadaljujejo in ojačajo osnovno misel. Močan učinek pa se da ustvariti z nenadnim nepričakovanim obratom. Presenečenje pretrese bralca in ga zbudi iz njegove lagodnosti. Da mu misliti in v njem zbudi globoka vprašanja. Če pesem še enkrat prebere, kar je vedno priporočljivo, najde v prvem delu rešitve na vprašanja in prazen prostor, poln duha. Obrat na koncu pesmi je lahko tudi humoren in duhovit, vendar tega duha ne smemo zamenjati z globokim duhom resne pesnikove izpovedi. Duhove, tudi tiste, ki jih odkrijemo v poeziji, moramo razlikovati. Eni nas nagovarjajo k slabemu in igrajo na struno naše slabotnosti, drugi gredo v širino in pritrjujejo naši navezanosti na ta svet. Le vzvišeni, tisti, ki nas obračajo navzgor, nas pomirjajo, tolažijo in nam dajejo veselje in upanje, so pravi. Ti duhovi prave poezije so prisotni v velikih delih slavnih mož in žena in zato so se njihova dela ohranila. Vse drugo odplavi čas.

POOSEBITEV

To je še ena možnost, prijem, ki poveča pesnikovo svobodo izražanja in pripomoček, s katerim lahko uresniči svoje sporočilo. Evropska kultura je kultura osebe. Človek je predvsem oseba, ima ime, in pesnik lahko na novo imenuje in poosebi tudi stvari in pojme. Če se lahko gospodinja pogovarja s svojimi rožami (in pravijo, da potem bolje uspevajo) in če se šofer pogovarja s svojim avtom, ko ga ta pusti na cedilu, zakaj ne bi žlahtna pesnikova duša nagovarjala Sonca, Lune, oblakov, zvezd, lepote, ljubezni? Pesnik lahko svojo osebo in njene lastnosti vnese v stvari in pojme, s tem razširi svoj krog prijateljev, in glej čudo: stvari mu odgovarjajo. Kolikor se že čudno sliši, ljudje vsaki stvari lahko damo ime in z vsako stvarjo se lahko pogovarjamo.

IZRAZITI NEIZRAZLJIVO

Nihče ne more izpovedati toliko, kot doživlja. Količina občutkov, misli in občutij, ki jih človek kar naprej prejema, je tolikšna, da tega nikoli ne bo mogel do konca izraziti. Toda človek se mora izražati, če ne, bi znorel. Van Gogh je izjavil: "Če ne bi slikal, bi znorel." Zgoščen izraz celotne človekove osebnosti je lahko umetnina. Sposobnosti našega izražanja so seveda omejene. Toda skozi naše umetnine lahko proseva resnica, ki smo jo zgostili prav v umetnino. Vsaka naša stvaritev je seveda nepopolna in le delno se lahko približamo idealnemu izrazu svoje resnice. Nekdo je napisal, da pesnik vse življenje piše eno samo pesem, čeprav je lahko pesmi, ki jih je napisal, na tisoče.

Vsako bitje se izraža in te izraze v naravi vedno neko drugo bitje sprejema in razpoznava. Prav tako je v umetnosti – pesnik se izraža bralcu, da bi ga obogatil s svojo izkušnjo. Prihaja do svojevrstnega dialoga, kjer sta oba akterja udeležena tako aktivno kot pasivno. Prenos informacije je v umetnosti prenos duha. Ko izrazimo svojo ljubezen, pričakujemo ustrezen odgovor. Ne zanima nas kraj in čas uslišanja te ljubezenske prošnje, ki jo kot molitev prepuščamo in jo izročamo višjim silam.

SANJE IN RESNICA

Človek je bitje, v katerem se prepletajo njegove sanje z resničnimi pogoji, v katerih živi. Po tem je človek svobodno bitje, saj vse objektivne stvari in situacije lahko preplete, oplemeniti in nadgradi v svoji notranjosti. Nek pesnik je celo dejal, da so sanje resnica in resnica sanje. Za umetnika to še bolj velja, saj globlje, bolj občutljivo in bolj ponotranjeno doživlja svet in sebe.

Vsi poznamo stereotip zasanjanega pesnika, ki ni prav pripraven za opravke tega sveta. Mnogi umetniki so zaradi svoje vizionarsko duhovne naravnosti umirali v revščini. Toda to so junaki duha, ki so vedeli

več od povprečnežev, ljudje, ki so se zapisali ideji in jim je ta pomenila več od konkretnih ugodnosti.

DVOM IN GOTOVOST

Dvom in strah nista le hromitelja umetniške dejavnosti. Sta nujen spremljevalec žlahtne duše, ki ne verjame takoj vsemu, ki ne gre na prvo žogo svojih misli in hotenj, ampak vse previdno pretehta in šele potem ukrepa. Včasih mora človek dolgo čakati, da se dvomi razblinijo in medtem veliko razmišljati. Še bolje je, če takrat moli. Nek svetnik je napisal: "Če molim, se čudeži dogajajo, če ne molim, se ne." In vsaka pesem, ki nastane iz tehtanja med dvomom in gotovostjo, med resnico in sanjami, med svojskostjo in tujostjo, je majhen čudež. Čudeži pa imajo moč, da začarajo in vzbudijo v bralcu nove čudeže – očaranost ali novo svobodno misel, ali velike, kot je na primer sklep, da se bo bolj zanimal za svojo dušo in se morda celo poboljšal. Velikokrat lahko bralec črpa iz dvomov in njihove žlahtne razrešitve pisca in se iz pesmi veliko nauči. Taka poezija požlahtni bralčevo dušo. In tudi to je namen poezije.

ČETRTI ESEJ ODPRT PROSTOR SVOBODI

Vsaka pesem mora dihati – pustiti bralcu, da si ustvari svoje mnenje, sliko, podobo, da v njem zaživijo prisposode, da mitično spregovori beseda, ki jo lahko bralec prebere. Če pisec iz svojega bogatega zaledja zgosti vsebino in duha v pesem, mora pesem spet vzbuditi v bralcu novo kvaliteto v njegovem zaledju in mu vzbuditi novega duha. Črka se konča, duh zažari. Ko se pesem umakne iz bralčeve zavesti, naj bi pustila v njem prijetnega duha svobode in prijetne nedorečenosti, o kateri lahko bralec še premišlja. Pa tudi če ne bi premišljal, se je prebrano gotovo zapisalo v njegovo podzavest. Seme je vrženo, zrasel bo hrast, pa najbrž nikoli nihče ne bo vedel, da je seme zraslo iz pesmi.

Odpri ali prazen prostor mora pesem dati zato, da s svojim koncem lahko zazveni v polno.

NAKAZOVANJA

Namigi, ki vodijo bralca naprej po njegovi lastni poti, resnico na pol povedo, na pol zamolčijo. To pa v pesmi zelo redko izpovemo direktno. Tako upovedovanje prej ubija duha kot bi ga tvorilo. Zato ima pesnik neverjetne možnosti zamolčevanja, ki povedo še več. Pravijo, da se dobre pesmi bere med vrsticami. In take kombinacije verzov – izdihov pesnikove duše so lahko stopnjevane v pesem, ki daje in daje in ne neha dajati.

KO SE FAKTORJI SESTAVIJO

Nekdo je zapisal, da so pesmi zapisi najvišjih trenutkov najboljših ljudi. Najvišji trenutek je v naši izkušnji takrat, ko se sestavijo dejavniki in okoliščine življenja v sintezo dobrega počutja, notranjega miru, tišine, stika s seboj, ko zapoje duša v radosti ali notranji bolečini. Težko je soditi, če so umetniki najboljši ljudje. Imajo pa gotovo lastnosti, ki so pri drugih manj izražene. To so občutljivost, intuicija, vizionarstvo, sposobnosti izražanja, razmišljujoča naravnost, sposobnost ljubiti, ukvarjanje z zadnjimi vprašanji življenja, privzdignjenost, pogled kvišku.

Najvišji trenutki so gotovo duhovne narave. Ti že mejijo na mistična spoznanja in zrenja, čeprav so lahko zelo preprosti in čisti, morda doživljeni v najbolj vsakdanjih trenutkih dneva.

PISATI IZ POČITKA

Po Gestalt psihologiji ima proces ustvarjalnega mišljenja več faz: 1. Preparacija ali priprava – ko človek pripravi snov in vprašanja. 2. Inkubacija ali shranitev – ko na vprašanja pozabi in jih prepusti podzavesti. 3. Iluminacija ali razsvetljenje – ko se mu

nenadoma in nepričakovano pojavi razrešitev vprašanj. 4. Verifikacija ali preverba – ko preveri, ali je ta rešitev realna in učinkovita.

Če hočemo dobro pisati, moramo pre-pustiti podzavesti, da predela naše vsebine in jih zaokroži v procesu iluminacije. Taka razsvetljenja se nam bodo po dobrem počitku sama dogajala, ko bomo iskreno zapisovali svoje notranje dogajanje in vsebine, saj se ob pisanju misli tako zberejo, da nam takrat prihajajo v zapis najboljše besede, verzi in pesmi. Primer pesmi, ki je nastala kot produkt ustvarjalnega procesa mišljenja:

*Prelepi večer!
Kdo te je ustvaril?
Kdorkoli je bil –
kako te je moral ljubiti!*

*Ti si on sam,
le obdal si se
z vsakdanjostjo.*

Če pesem interpretiramo, lahko rečemo, da je bil prelepi večer ustvarjen samo iz ogromne ljubezni, tega človeška glava ne more ugotoviti samo z razmišljanjem. Veliko duhovno zaledje, veliko časa in izročitve oz. počitka je bilo potrebno, da so nastali ti verzi. In že z vsem tem ne bi bili zapisani, če se pesnik ne bi nekega večera ozrl v obzorje z oddaljenimi lučmi in žarečim temno modrim nebom, počakal in tiho izgovoril te hvalnice sam pri sebi.

IZKUSTVO IN PESEM

Pesnik s svojo veliko občutljivostjo boleče, a na trenutke tudi zelo osrečujoče doživlja svet. Vtisi se nabirajo, te spremljajo razmišljanja, molitve, nove življenjske situacije, položaji, čustva, čutenja in bolečine. Toda sam zapis izkustva še ne bi bil pesem. V notranjosti pesnika se vse te vsebine predelajo in iz njega pridejo kakor skozi prizmo, ki belo svetlobo spremeni v mavrico, seveda, saj je bela svetloba že sestavljena iz vseh barv. Tako

pesnik kaže podobo, ki se prav na njegov osebni način zamakne v videnje čez. Pesnik ne vidi le narave, ampak je tudi del nadnarave in v svojih najvišjih trenutkih lahko pogleda na svoje življenje in življenje sveta od zgoraj.

PRIVZDIGNJENOST JEZIKA

Pesem je neke vrste sporočilo, toda šele privzdignjen, svečan jezik ji daje poetično komponento. Človek je bitje, ki ima v sebi potrebo po obrednem. Iz marsičesa si v življenju delamo obrede, to je torej v naši naravi. In poezija je po izvoru prav obredna umetnost, nastala je iz obrednih plesov in petja. In tega ji ne smemo kratiti. Ko imamo pri poeziji na razpolago le svoje notranje bogastvo, tišino, svojo etiko in iskrenost, pa še list papirja in besede, nam prav vzvišenost izraza pomaga, da lahko z njo izpovemo nekaj višjega. Bralec nam bo rad sledil v tem obrednem poskusu poleteti v nebo in od tam videti svoj motiv. Saj je v vsakem človeku potreba po višjem, očiščujočem in katarzičnem, mističnem in torej bolj resničnem.

PETI ESEJ LEPO V PESMI

Za pesem gotovo ni dovolj, da govori o lepem. Sama mora biti posvečena in biti mora izraz nečesa lepega, pa naj bo to stanje piščeve notranjosti ali kake zunanje lepote, ki zasluži izraz v pesmi. V današnji potrošniški družbi se razrašča stanje duha, ki mu nič ni sveto. To se čuti tudi v stanju sodobne kulture.

Toda prava poezija bo še vedno ohranila neomadeževano čistost izraza, sveto vzvišenost sporočila in vedno novo izvirno etiko svoje filozofije. Primer take pesmi:

*S tistim delom
svojega molka,
ki ga še nikoli
nisem umazal,
sem ti rekel:
Še pridi!*

Očitna je piščeva etična nota, s katero posveti vso svojo pesem. Molk, ki bi lahko pomenil praznino v odnosu, je tu molk, ki pomeni iskreno ljubezen. Marsikaj je moral pisec izključiti, da je našel bistvo svojega odnosa. Zato je tu cela pesem en sam zlati rez, ki ne bi prenesel nobenega spreminjanja. Obenem je pesem zapis etičnega dejanja, saj govori v preteklem času, o notranjem dogodku, ki je polnil pisca in osebo, na katero se pesem obrača, in tako polni tudi bralca. Sveto se je uveljavilo v majčkenem delčku sveta. Toda svetega je več, kot se vidi navzven. Zato ta pesem bralcu vrača vero v dobro in v človeka.

MOTIVACIJA ZA PISANJE

Pravi pesnik je predvsem notranje motiviran za pisanje. Pravo pisanje je vedno pisanje iz notranje nuje. Dnevi, ko napišeš lepo pesem, so lepi, veseli dnevi. In dnevi, ko ne moreš pisati, so temni in težki. Po tem lahko ustvarjalec ve, ali je rojen za pisanje in ali je pisanje res njegovo poslanstvo ali del poslanstva.

Seveda je za vsakogar dobro, da piše, saj se s tem odpre in mu je lažje. Ukvarjanje z umetnostjo je zelo sproščujoča in ustvarjalna dejavnost, pri kateri človek spoznava samega sebe, se interesno druži, in prav množičnost pesnikov, slikarjev, glasbenikov in drugih to dokazuje.

Pesnik želi biti lahak kot njegova pesem. Zato jo na vsak način mora ustvariti, pomagala mu bo in ga dvignila iz globin njegovega močvirja. Jemlje jo osebno, ne le kot duha, ki ga bo odrešil njegove teže, ampak kot osebno spremljevalko, ki jih je pesnik sicer poln, prav njo pa je izbral, saj ga ona najbolj odrešuje v danem trenutku. Povedal ji je, koliko moči mu daje, saj je dozorela v njem in porod – zapis bo ustvaril njo, ki je že bila v njem. Pesnik je torej globoko in močno motiviran, da ta pesem nastane, spremenila ga bo in mu dala moči in svetlobe.

ZAMIKI IN ODMIKI V POEZIJI

Ko pesnik nakazuje resnico v svojih verzih, bi mu manjkala še ena razsežnost možnosti izražanja, če v pesmi ne bi uporabil možnosti zamika. Tako kot skozi debela očala vidimo okolico abstrahirano in premaknjeno v nek drugačen svet, tako pesnik skozi prizmo svoje notranjosti prikaže v pesmi, kako sam vidi zlati rez svojega doživljanja sebe in sveta. Tako prihaja do bolj abstraktnih pesmi. Ta način je bil že tolikokrat zlorabljen, da je zaradi njega v sodobnosti poezija skoraj izgubila svoje dobro ime. Toda bralec hitro začuti, kaj je bila špekulacija in kaj ima še razpoznaven smisel, ki ga v abstraktni pesmi bere med vrsticami.

Zamik se lahko pokaže kot sprememba izhodiščne ali glediščne točke. Vedno je dobrodošlo, če stvari vidimo iz več plati, iz več gledišč na svet. Prav poetične učinke ima lahko ta paradoksalni pogled, ki predstavi bralcu nova izhodišča za gledanje na vse, kar se dogaja v njem in okoli njega.

PREROŠKO V POEZIJI

Pesnik je obenem s poslanstvom odkrivanja lepote in resnice prerok svojega časa. Ne le mislec, tudi glas vpijočega v puščavi je, ki kaže svojemu času ogledalo in ga opozarja, kot da bi bil njegova vest. Ni dovolj, da se zanima zase in za dogajanja v svoji duši, v skrbi za svoje sodobnike razkriva napake in zablode sveta ter skuša pokazati pravo pot. Ni nujno, da moralizira, dovolj je, da s svojim zgledom kaže pot resnice. Zgled je več kot didaktika, saj besede mičejo, zgledi pa vlečejo. Tudi ni nujno, da piše angažirano poezijo. Njegov tihi lirični glas naj slišijo srca in seme bo vrženo.

Motiv darovanja samega sebe kot ustvarjalnega dejanja se vleče skozi zgodovino kulture že odkar obstaja civilizacija. Le da se na to čudovito dejanje rado pozablja. Pesnik opozori in spomni bralstvo na ta del kvalitete življenja in samouresničenja. Saj

morda sam pesnik ne more iz sebe kaj dosti novega ugotoviti. Tudi on ne more iznajti smodnika. Toda kot prerok spomni bralca na to, kar sam že ve, toda ob branju se na to spomni in mu spet postane prisotno in aktualno.

O PROCESU USTVARJANJA

Pri ustvarjanju gre za proces, ki zahteva leta in leta priprave. Morda ne načrtne, saj se genetska zasnova, izkušnje, vtisi, čustva, mišljenje in duhovna stremjenja tako kombinirajo skozi čas človekovega življenja, da je ustvarjalno dejanje le še posledica vseh teh vsebin. In kar hoče na dan, bo na dan gotovo prišlo samo od sebe, z nekaj ustvarjalnega napora in zgostitve. Človekova zavest je le vrh ledene gore, ki gleda iz vode, vse ostalo nam je skrito, in če črpamo od tam, vemo, kakšno veliko odgovornost imamo pri ustvarjalnem dejanju, da opravimo svoje poslanstvo in svoje dolgo nastajajoče sporočilo podamo dosledno.

Ustvarjalni proces je vedno povezan z neko posebno stisko. Ta stiska je v vestnem umetniku še večja, saj mora vedno tehtati in preverjati, ali med ustvarjalnim dejanjem vodi svojo roko prav ali ne. Bolečina je tako in tako vedno spremljevalka resnega ustvarjalca. Njegov motiv se glasi, da je ustvarjalno življenje manj boleče in bolj smiselno od neustvarjalnega.

V zapisu ustvarjalnega zanosa je očitna umetnikova osrednja naravnost – resno podati svojo vsebino, resnično ustvariti umetnino, ker je ta v njem in ker je pri tem njegovo ustvarjalno dejanje tudi etično dejanje. Umetnina bo spremenila tudi umetnika samega, to od nje pričakuje, in zato ima moč spremeniti tudi svet okoli sebe.

Proces ustvarjanja se konča z izpetjem, ko se umetnik vrne v tišino, pomirjen in tiho zadovoljen, da je dal, kar je moral dati. Zanos se umiri, ekstaza mine, katarza se je zgodila, umetnik je spet miren in čist.

ŠESTI ESEJ RELATIVNOST POEZIJE

Sveda je na tem svetu vse relativno in tudi poezijo moramo vzeti kot takšno. Če je pesem abstrahiran povzetek nekega relativnega motiva, bo tudi sama relativna, a nekaj je v njej, kar da iz barv njene pestrosti slutiti absolutno. Če iz nje lepo žari, potem je pesem dobra. Včasih so največje stvari v najmanjšem in obratno. Najpreprostejšemu motivu lahko bralec sam doda absolutno razsežnost in tako je namen pesmi dosežen. V veri, da je v tem relativnem svetu absolutno vedno prisotno, lahko to absolutno odkrijemo kjerkoli. Toda poznamo zgoščine in razredčine. In v pesmi naj bi se absolutno zgostilo. Kjer je sovraštvo, napuh, tam se Bog umakne. Kjer sta ljubezen in ponižnost, tam se približa in prežame dogodke, ljudi in tudi stvari – ena takih stvari je lahko pesem.

OBILJE IN PISANJE

Vsak dan iz okolja prejemamo mnoge vtise. Ko ti v nas zazvenijo, se pojavijo misli in čustva, ki jih predelujemo po svoje, kakor vemo in znamo. A v nas vse, kar se dogaja, pušča neizbrisne sledi. Dinamika našega notranjega življenja je podvržena zakonom narave in duha. V umetnikih je notranje življenje še posebej bogato. Govorijo o obilju notranjih vsebin in te hočejo na plan skozi umetnine.

Direktna izpoved obilja je primer, kako se v umetniku dvignejo sile in energije, ki jih komaj obvladuje. Takrat je list papirja dobrodošlo sredstvo, da te energije izlije nanj. Če umetnik samo opisuje, kaj se v njem dogaja, še ne nastane umetnina, šele ko del svojega obilja prenese na bralca, je uspel.

Iz obilja se da dajati. Pri pesniku pa pride tudi do sušnih dni, ko ima občutek, da v njem ni ničesar in takrat ne more napisati niti besede. Dnevi ali meseci blokade so lahko zelo neprijetni. Mnogo ustvarjalcev takrat pade v depresijo in bi se najraje zaprl

v svoj svet. Toda prav taki sušni dnevi morda pomenijo fazo inkubacije, počitka, ko se v njih pripravljajo nove stvaritve.

Pesem je kot duhec, ki priplava na površje, ko je čas za to, in potem ga pesnik vključi v svoje pisanje in nastane pesem na papirju. Zato je pisanje pesmi neke vrste darovanje samega sebe drugim.

IZVIRNOST PRISTOPA

Pesnik naj piše iz svojih najglobljih plasti. Pravijo, da gre meja med dobrim in slabim po sredini človekovega srca. In ko v sebi premaga slabo in zažari dobro, duša zapoje in pisec lahko da del svoje notranje lepote na papir. Če se tako loteva pisanja, je popolnoma izviren, svež, nov in navdihujoč.

Kadilcu lahko vsi govorijo, naj neha kaditi. A dokler ne bo v njegovem dnu dozorela odločitev, da bo prenehal s kajenjem, mu nihče od zunaj ne more pomagati.

Odločitev za dobro je najbolj odrešujoča pesem v piščem človeku. Notranja nagrada ga dviga v višave svobodnega duha. Človek je ustvarjen iz ljubezni za ljubezen. In ko se približa ter se odpre ljubezni, takrat postane bolj on, in to se pozna tudi v pesmi.

ZADETI S FORMULACIJO

Tako kot mora slikarja ubogati njegova roka, da verno nariše svoj motiv, tako morajo pesnika ubogati besede. Ko slikar riše črte, to pomeni bolj racionalni del slike. Ko riše ploskve, z barvami izraža svoja čustva in razpoloženja. Prav tako lahko pesnik da v pesem nekaj racionalnega in nekaj iracionalnega. Zato je dober nasvet, naj piščoči napiše vsak dan vsaj nekaj vrstic, da ohrani kondicijo za pisanje. Kondicijo potrebujemo za vsako dejavnost: za šport, branje, molitev, pa tudi za pisanje. Pesnika beseda uboga takrat, ko vanjo zgosti svoje notranje vsebine in jo kombinira tako, da doseže poetični učinek. Pesnik sam je zaledje svoje pesmi. Kar je v njem, je potem tudi na papirju.

Pesnik zabija verze kot kline svoje resnice. Gre od ničnosti sebe in do rešitve v Absolutnem ter ga časti. Izraz je preprost, saj v odnosu z Bogom nima smisla karkoli komplirati. Piše iz sebe, tak, kot je, tako kot je.

DOPOLNJEVANJE MED VERZI

Sintaksa ponuja tisočere možnosti, da se pisec izrazi. Sosledje verzov niza izdih za izdihom in vsak verz je en izdih, krik, zahvala, prošnja ali čaščenje lepega. Toda skupaj tvorijo ti verzi nov organizem, sporočilo, ki seže v veselje bralčeve duše. Včasih pesnik stopnjuje svoje sporočilo, včasih pa le valovi v pripovedovanju, ki se steče v poanto in pusti v bralcu duha, ki je bil prej v piscu. Mnoge pesmi imajo v sosledju verzov rdečo nit pripovedovanja, bolj abstraktne pa samo z nakazovanjem ponujajo bralcu njegovo lastno interpretacijo in so zato mnogo zahtevnejše za branje. Če pesnik vplete več filozofije v pesem, da bralcu misliti. Če pa je v pesmi več izpovedi, lahko bralec ob njej doživi čustveno očiščenje in spoznanje, kako smo si ljudje različni in podobni obenem, a na dnu smo eno.

SEDMI ESEJ GLOBINA JE LJUBEZEN

Velikokrat slišimo pohvalo za kakega umetnika, da je globok. Globlje ko gremo vase, bolj zavestno živimo in bolj se približujemo svojemu bistvu. Na dnu pa je tako in tako ena sama velika ljubezen, v kateri smo vsi eno. Človekova zavest je stičišče dveh vesolij: zunanjega in notranjega vesolja. Ne vemo, kaj se dogaja ne v enem ne v drugem, saj se oba odpirata v neskončnost. Toda malo se prekrivata in tu je človekovo notranje življenje ozaveščeno. Mnogo vplivov prihaja v piščevo zavest iz obeh prostranosti, toda ko gremo v duhu v višino in v globino, postavljamo vertikalno svojega življenja zavestnejšo in čistejšo. Zato bi bilo napačno gledati le v lastne globine. Prav tako, če ne še bolj, so globoke višine.

V pesmi začutimo vertikalno človeka, ki iz globlin višin preko svoje širine tveganja in darovanja najde svetlobo v lastni globini.

MODROST ČAKANJA

Nihče ne obira nezrelih sadov. Modro je počakati, da se v nas stvari izkristalizirajo, umirijo, dobijo patino, da se zaokrožijo vprašanja v nove odgovore. Kdor kar naprej brska po sebi, ne more pričakovati, da bo na njegovem vrtu kaj obrodilo. Pustiti je treba času čas in, notranjemu vesolju, da se uredi v kozmos, ne pa v kaos.

Storilnostna naravnost ni dobra. Pri piščem lahko pride do hiperprodukcije, rezultat pa je slabša kvaliteta. Nekateri pesniki pišejo eno pesem leta in leta. In rezultati so čudoviti. Pri mnogih piščih prihaja do blokad, obdobj, ko ne morejo pisati. Takrat je čas zorenja sadov. Zavest jim ne da trgati zelenega sadja, prisili jih, da počakajo na jesen.

Pesnik je po dolgem času pogledal stanje svoje duše in zapisal: "Vse je bilo preprosto ...". Zapisal je, kako nebogljen je v svojem svetu sanj, tako, da mu je ostalo le ponižno sprejetje samega sebe in sveta takšnega, kot ga je videl. Preprosto je v duši takrat, ko oberemo sad mnogih notranjih bojov in premišljevanj. In ne smemo pričakovati od sebe preveč, čeprav lahko pričakujemo vse.

POEZIJA ODREŠUJE

Pesem naj bi odreševala. To se zgodi takrat, ko pesnikov duh preko pesmi zaživi v duhu bralca. Morda gre le za pozitivno naravnano misel, ki tolaži, morda za podobo, ki pomirja, morda za iracionalno kombinacijo besed, ki odpira dušo iz njenih miselnih kalupov, morda pa nosi sporočilo odrešenja neposredno, tako, da bralcu pesnik s svojim optimizmom odpre njegovo optimistično naravnost.

Pesem lahko odrešuje pisca in bralca. V prvi vrsti se lahko pisec olajša na papir, izlije svoje bolečine ali radosti; ko dobijo njegova

čustva novo obliko v pesmi, jih lažje prenaša. To vidimo v vsej zgodovini pisanja poezije.

Bralec, ki ga nikoli ne smemo podcenjevati, ima gotovo podobne ljubezenske izkušnje in se bo lahko identificiral s to pesmijo, posebno če je bil kdaj v ljubezni razočaran, kar se zgodi skoraj vsakomur vsaj enkrat v življenju. Tako pesem z jasno poanto, da je ljubezen ostala v duhu, lahko razrešuje tudi bralčevo travmo. Če bi se ljubezen uresničila, bi bilo morda življenje prijetnejše in bogatejše, zdaj, ko se ni, pa je bogatejši duh in človekova notranjost.

Toda pesem odrešuje tudi na ta način, da ureja misli in čustva. Dr. Anton Trstenjak je nekoč zapisal, da zrelost osebe pomeni harmonijo med glavo in srcem. Ko zorimo, vzpostavljamo red in mir v notranjosti. Toda za naše glave je to življenje preveč pestro in preveč sestavljeno, sofisticirano. Ko pišemo, se zgostijo naše misli in napišemo le bistvo, saj moramo med mnogimi mislimi najti abstraktni zlati rez občutij, ki jih takrat imamo. To nam uspe s selekcijo misli in ko potem preberemo napisano, vidimo, da smo res povzeli bistvo naše najgloblje resnice in ustvarili umetnino.

Poezija odrešuje tudi na iracionalen način. Tu človek intuitivno začuti resnico, ko jo razbere med vrsticami pesmi. Obenem doda svoj spomin, prepričanje, izkušnje, naravnost in nazadnje se v njem razodene duh. Lepota, ki jo pripoveduje pesem, preide vanj, in to lahko začuti še celo s telesnim ugodjem.

SLIKA IN PESEM

Ko nam zmanjka materiala za pisanje pesmi v naši notranjosti, se lahko zatečemo v pisanje ob drugih umetninah, ki nam vzbujajo poetična čustva in občutke ter nas nagovarjajo. Tako kot so se razvijala različna obdobja v slikarstvu, tako se razvijajo tudi v poeziji. Vedno bolj se rušijo kalupi in okvirji, umetnost postaja vedno bolj abstraktna in če so v realizmu slikali tako, kot so videli z zunanjimi očmi, zdaj slikamo in pišemo tako, kot vidimo s svojimi notranjimi očmi. Duh

slike je lahko zelo podoben duhu pesmi, ki je napisana ob tej sliki. Podobe so le pripomočki, da izrazimo bistveno, torej sami sebe. In nazadnje je pesem, ki jo vzbudi lepa slika, zapis odseva te slike v pesnikovi notranjosti, obogaten z njegovimi spoznanji in notranjim življenjem. Primer:

KONJ

*V ognju rojen je, odtod njegova moč,
konj, ki v trenutku preleti daljino,
premaga čas, preteče zgodovino
v svoje zlato hrepenenje zroč.*

*Zre v cilj in to postaja sam,
iskriv kot misel se blesti,
sebe daruje na oltarju radosti,
žari v soju zlate niti, že je tam ...*

Ob kipu Roberta Strune, umetnostnega kovača, je nastala ta oda konju in njegovi presežni moči. Pesnik doda svoje videnje, toda vsak, ki pogleda kip in prebere pesem, vidi neverjetno duhovno podobnost med obema umetninama. To, kar je bilo izraženo v kipu, je spet izraženo v pesmi. Morda kdo drug vidi v kipu kaj drugega. Toda prav ta različnost je bogastvo, ki nas bogati in oplaja. Pesniški izraz likovnega dela je nov aspekt, ki da spet nekaj novega.

GLASBA IN PESEM

Tako kot za likovno velja tudi za glasbeno umetnost: izraziti se jo da na besedni način, s pesmijo. Bogastvo tonov in harmonij je prav tako izrazljivo z besedami. Od liričnih pokrajin Chopinove romantike do abstraktnih zamikov Pendereckega, od alpske poskočnice kot narodne pesmi do eksotičnih daljav enolične puščave. Tudi pesnik poje, ne le glasbenik. In prav tako lahko pojejo slikar ali baletnik, ko v njem zadoni poezija, ko se v njem realnost premeni v sanje. Primer pesmi ob glasbi:

OB SCHERZU F. CHOPINA

*Srce se je zganilo.
Brezno se je zapolnilo z goro,
ki je padla vanj v mesečini.*

*Zdaj tiho diha v tišini-
to majhno toplo bitje
nad temo v globini.*

VIRI IN PRIPOROČENA LITERATURA

Iz roda v rod duh išče pot (Mladinska knjiga, 1969),
Edvard Kocbek: Rane pesmi (Cankarjeva založba, 1991),
Anton Trstenjak: Misli o slovenskem človeku (Založništvo slovenske knjige, 1991),
France Vodnik: Dialektika in metafizika slovenstva (Mohorjeva družba - Celje, 1983),
Hugo Friedrich: Struktura moderne lirike (Cankarjeva založba, 1972),
France Vodnik: Slovenska religiozna lirika (Mohorjeva družba - Celje 1980),
Vladimir Truhlar: Temni karmin (Mohorjeva družba - Celje, 2007),
Matjaž Kmecl: mala literarna teorija (mn, 1996),
Boris A. Novak: Oblike srca (Modrijan, 1997),
Jurij Kovič: Pesem kot načrt in navdih (Mondena, 1998),
Boris A. Novak: Mini poetika (Rokus, 2001),
Janko Kos: Svetovna književnost (Mladinska knjiga, 1971),
Silva Trdina: Besedna umetnost (Obzorja, 1968),
van Gogh: Pisma (Moderna vremena, 1997),
Smiljan Trobiš: O lepoti krščanskega življenja (Mohorjeva družba - Celje, 2002, 2003, 2004),
Odzadnji slovar slovenskega knjižnega jezika (SAZU, 1996),
Zoran Pevec: Kako narediti pesem (Mentor, Ljubljana, 2006),
David Bedrač: Brez uteži (Mentor, Ljubljana, 2007),
Philip Tushia sud: Zen guitar,
David Lynch: Kako ujeti veliko ribo.

POJMOVNIK

Notranja potreba, izpoved, čustva, olajšanje, neizrekljivo, možnosti, terapija, izrazna moč, ekonomika besed, haiku, interpretacija, zvočnost, ritem, rime, simbol, iniciacija, ustvarjanje, tema, prisposoba, preprostost, duh, filozofija, ustvarjalni nemir, ljubezen, učinek, presenečenje, personifikacija, sanje, dvom, gotovost, odprt prostor, nakazovanje, faktorji, počitek, izkustvo, sveto, motivacija, izvirnost, zamik, preroško, molitev, relativnost, obilje, formulacija, globina, modrost, odreševanje, slika, glasba.

"Bog naj vas obsuje z dobrotami. Naj odpre vaše srce za svojo postavo in za svoje zapovedi in naj nakloni mir!" (2 Mkb 1,2a.4)

Italija 2 – nadstrešno okno (foto: Janez Oblonšek)



IVO KERŽE

Ehrlichova družbena vizija

UVOD

Menim, da ima Ehrlichovo delo na področju oznanjevanja in udejanjanja družbenega nauka Cerkve marsikaj povedati našemu trenutku: svetovnemu, ki se mukoma izvija iz primeža finančne krize, pa tudi slovenskemu in katoliškemu, kateremu je vtisnil svoj pečat ekonomski zlom mariborske nadškofije. Ehrlich je bil namreč s svojim stražarskim krogom eden najizrazitejših glasnikov družbenega nauka Cerkve, kakršen se je izoblikoval v okrožnici *Quadragesimo anno* (odslej QuA) iz leta 1931, ki je bil prav tako kritičen do komunizma kot do danes zaradi krize (svetovne ali mariborske) znova osovražene kapitalizma. Šlo je za smer, ki je iskala nekakšno tretjo pot onstran kapitalizma in komunizma ter jo našla v katoliško pojmovanem stanovstvu ali korporativizmu. Pri branju prispevkov nedavnih glasnih (mestoma preglasnih) kritikov tržnega ravnanja mariborske nadškofijske ekonomije sicer nisem zaznal kakih izrazitih zagovornikov katoliškega korporativizma. Teh med nami danes žal ni več, niti v emigraciji ne, kljub temu, da je družbeno-ekonomski model, ki ga je predlagala okrožnica QuA daleč od

kake predpotopnosti, saj ga pod imenom socialnega partnerstva vse povojno obdobje s pridom uresničuje sosednja Avstrija, ki je kljub finančni krizi po ekonomski uspešnosti v samem vrhu evroobmočja. Zdi se, da se je katoliški premislek o družbeno-ekonomski problematiki pri nas, če sodimo npr. po nedavnem kar odmevnem izidu študije *Zmagoslavje razuma* ameriškega avtorja Rodneya Starka pri založbi *Družina*, konsolidiral okrog kapitalističnega modela, kljub temu, da se po drugi strani zdi, da je vse ogorčenje katoliških piscev nad poslovanjem mariborske nadškofije skoncentrirano prav na to, da je šlo pri poslovanju nadškofije za dosledno sledenje duhu kapitalizma. Ehrlichova obletnica je tako prilika, da pretresemo ta protislovja v luči razumevanj, ki so sooblikovala središčne trenutke naše polpretekle zgodovinske izkušnje.

I. EHRLICHOVA DRUŽBENA VIZIJA A) EHRLICHOV KORPORATIVIZEM

Ehrlichovega dušnopastirskega delovanja med študenti dejansko ni mogoče obravnavati ločeno od omenjenih družbenih smernic iz okrožnice QuA. S strani škofa

Rožmana je bil imenovan za študentskega duhovnika prav spomladi 1931, ko je 15. maja izšla ta znamenita okrožnica, in takoj ga vidimo, kako na večerih, ki jih je prirejela Akademsko zveza, brani okrožnico pred napadi marksistično usmerjenih študentov.¹ Kmalu potem, marca 1932, je zbral okrog sebe svoj lastni krog študentov, ki je v svoji izjavi z naslovom *Naš manifest* (v drugi izmed petih točk) poudarjal zvesto sprejemanje smernic omenjene okrožnice.² Kot protiutež komunističnemu tisku na univerzi je ta isti krog kmalu zatem leta 1934 osnoval štirinajstdnevnik *Straža v viharju*, ki se je kasneje razvil v tednik. Eden izmed njegovih glavnih sotrudnikov in kasnejši osrednji stražar Ciril Žebot o uredniških sestankih te revije, ki so se vršili v Ehrlichovem stanovanju, pravi, da so bili "pravcati seminarji o perečih vprašanih takratnega slovenskega in svetovnega časa in prostora".³ Kakor bomo videli, so bile ravno korporativne smernice iz okrožnice QuA tisti ključ, s katerim so razbirali in reševali omenjena vprašanja. Ko je leta 1937 ta krog osnoval Akademski klub *Straža*, preberemo zopet v njegovem pravilniku 3. člen, ki poudarja "intenzivni študij socialnega vprašanja s posebnim ozirom na načela modernih papeških socialnih in gospodarskih okrožnic" ter pripravo "na prepotrebno delo radikalne družbene preureditve",⁴ seveda v korporativnem ali stanovskem smislu, kakor se je tedaj pri nas v glavnem reklo. S tem namenom je Ehrlich napotil Žebota v Milano na študij korporativizma, kakršnega je tedaj uresničil italijanski fašizem. Rezultat tega študija je bila Žebotova disertacija z naslovom *Korporativno narodno gospodarstvo*, ki je izšla pri celjski Mohorjevi družbi leta 1939.

Toda na tem mestu se bo kdo vprašal, ali nismo imeli tedaj na Slovenskem še pomembnejših, teoretsko bolj profiliranih zastopnikov katoliškega korporativnega reda, kot sta to bila zlasti Andrej Gosar s svojo obsežno študijo *Za nov družabni red* iz leta 1933 in Aleš Ušeničnik s svojim *Socialnim vprašanjem*, zlasti z drugo izdajo iz leta 1934,

ki so ga imenovali kar "socialni katekizem".⁵ Zakaj se torej, ko govorimo o korporativni misli pri nas, osredotočamo prav na Ehrlicha? Najprej je potrebno reči, da med temi avtorji in Ehrlichovim krogom res ni bilo kakih opaznejših teoretskih nesoglasij glede razumevanja katoliškega korporativizma. Temeljna razlika, ki profilira Ehrlicha, je v tem, da je bil njegov krog bistveno vplivnejši od omenjenih avtorjev, saj je s to družbeno teorijo seznanjal širše (zlasti študentske) kroge, ker je bil neposredno usmerjen v njeno praktično uresničenje.⁶ Izraz tega zanimanja za praktično realizacijo korporativnega reda je bila tudi omenjena Žebotova študija o italijanskem fašističnem korporativizmu. Praktično-politična naravnost Ehrlichovega kroga ga dela glede vprašanja katoliškega korporativizma prav posebej zanimivega, saj kot nas poučuje tudi sodobna hermenevtika, se pravo razumevanje izkaže šele z aplikacijo na konkretni zgodovinski položaj.⁷ Za tega pa je imel Ehrlich, kot je razvidno tudi iz drugih razsežnosti njegovega opusa, izrazit čut, saj, kakor je opozoril Milan Komar v spominskem zapisu, je Ehrlich v svojih govorih vselej postavil v ospredje svetovni politični položaj, velike silnice, ki so v njem na delu, velike scenarije, ki se napovedujejo. Takole nam poroča Komar: "Ne spominjam se nobenega govora, v katerem ne bi poslušalcem z neko perečo nujo odgrinjal kak veliki scenarij: sodobno zgodovino, misijonske probleme, velike sovražnike krščanstva, položaj slovenstva v svetu in v zgodovini, velike programe, velike osebne naloge".⁸ V tem okviru zanimanja za bistveni zgodovinski položaj moramo razumeti tudi Ehrlichovo zanimanje za geopolitiko, ki zajema vse od njegovih prispevkov na versajski konferenci po koncu 1. svetovne vojne, pa do njegovih kasnejših predlogov o vlogi Slovenije v srednjeevropskem prostoru ter njene samostojne državnosti.

Poglejmo torej, kako je zasnovana korporativna zamisel v *Straži v viharju*. Članki v njej so sicer nepodpisani, tako da ne moremo ugotavljati neposrednega Ehrlichovega

avtorstva. Ehrlich je nedvomno bil markanten mentor njenega uredniškega kroga, tako da smemo imeti besedila tega lista za veren odraz njegovega razmišljanja.⁹

Članek, ki je v tem smislu med izrazitejšimi, je iz leta 1934 in nosi naslov *Demokracija*. V njem pisec ugotavlja, kako je tedanja parlamentarna demokracija zašla v krizo. Temeljni vzrok te krize je definiran na enak način kot denimo pri Gosarju, da splošna in enaka volilna pravica po nujnosti pripelje do nekompetentnega političnega odločanja,¹⁰ ali kakor pravi pisec: *".../ 'ljudski zastopniki' v parlamentih so razpravljali in sklepali o vseh mogočih kompliciranih državnih, kulturnih, gospodarskih itd. problemih, ki jih nikakor niso mogli obvladati ali razumeti."* V isti nemogoči poziciji se seveda nahaja tudi volivec, saj mora voliti predstavnika, ki naj bi v skladu z načeli parlamentarne demokracije razpravljal in sklepal o vsem mogočem. Iz tega pisec zaključuje, podobno kot Gosar,¹¹ da je treba preiti k *"samoupravi raznih nižjih in višjih občestev"*, ali kakor pravi pisec dalje: *".../ resnična demokracija bi vsekakor bila sama po sebi zelo lahko izvedljiva v pravem stanovskem redu, kjer bi stanovi, vsak zase, določali svoje predstavnike in upravljali svoje avtonomne zadeve."*¹² To vodi v zamisel dvodelnega dogovarjanja: eno, ki se dogaja na ravni same korporacije ali stanu kot skupnosti delojemalcev in delodajalcev iste poklicne branže, drugo pa med korporacijo ali korporacijami in državo. Pri Gosarju se ta misel dalje prelije v zamisel o dvodomnem parlamentu: v enega ljudje volijo predstavnike korporacij, drugi pa je klasično parlamentaren, tj. vanj ljudje volijo po načelu enake in splošne volilne pravice.¹³

B) EHRLICHOVO POJMOVANJE KOMUNIZMA IN FAŠIZMA

Tu vidimo torej, da razumevanje korporativnega reda v Ehrlichovem krogu ne odstopa bistveno od razumevanja, ki so ga podali njegovi osrednji teoretiki na Slovenskem. Razlika je v domišljeni zgodovinski kontekstualizaciji

in s tem aplikaciji tega nauka, ki prihaja do izraza v člankih, kot sta *Rumeno-rdeča alianca* iz leta 1936 ali pa *Novi Evropi naproti* iz leta 1937. V obeh člankih najdemo prikazano tezo, ki izhaja iz katoliške korporativne zamisli, da sta kapitalizem in komunizem nesprejemljiva iz istega razloga, in sicer zato, ker tako eden kot drugi vodita v centralizirano družbo, v kateri ni možno kompetentno in torej ustrezno odločanje. Kapitalizem vodi v tak tip družbe zaradi svoje tesne zveze s parlamentarnim tipom demokracije, kjer parlament in nuce centralno odloča o vsem, o čemer je bilo govora že zgoraj, komunizem pa s svojim planskim gospodarstvom to centralizacijo pripelje do skrajnih konsekvenc. Posledično, sklepajo pisci iz Ehrlichovega kroga, je komunizem (ki je tu razumljen kot absolutni državni kapitalizem) tisto polno in pravo uresničenje družbenega zla, kapitalizem pa je le njegova predstopnja. Komunizem, kot pravi pisec v članku *Rumeno-rdeča alianca*, predstavlja *"pravno sankcionirano obliko najdoslednejše izvedene koncentracije kapitala v najširšem smislu v rokah takoimenovane 'države', ki je praktično v popolni oblasti in lasti maloštevilnih – na prstih ene roke prešteti – nosilcev boljševiške diktature"*.¹⁴ Po mnenju pisca gre torej za do konca izvedeno strukturo, ki je že nakazana v sodobnem monopolnem kapitalizmu, kjer velja, da je ves svetovni kapital *"že davno zaseden in zaključen v internacionalnem, brezosebem akcijskem sistemu, ki ga brezpogojno obvladuje še trdnejše organizirana in zavarovana maloštevilna družčina veleakcionarjev in še ožja oligarhija finančnih 'kraljev'"*.¹⁵ Teza *Straže v viharju* je torej, da je komunizem le navidezno nasproten kapitalizmu, v resnici pa se v komunizmu kapitalizem šele v polnosti uresničuje v smislu sistema, ki vodi v izkoriščanje mnogih po maloštevilnih.¹⁶

Iz teh predpostavk zaključijo pisci iz Ehrlichovega kroga, da velja glavni boj zoper komunizem. Takega sklepa pri Gosarju denimo ni zaslediti, saj je bil do marksizma na Slovenskem v bistveno bolj strpnih odnosih. Gosar je komunizem in kapitalizem

razumel kot enako nesprejemljiva pojava in zato v komunizmu ni videl materializacije svetovnozgodovinskega zla, kot je to bilo pri Ehrlichu in njegovem krogu. Gosar pač ni razmišljal genetično, pač pa je le statično zrl v to, kaj je v skladu in kaj ni v skladu s korporativnim redom: v tem smislu sta mu bila kapitalizem in komunizem enakovredna pojava. Iz navedenih ugotovitev je pri Straži v viharju sledila nujna posledica – podpora vsem tistim silam, ki se komunizmu odločno postavijo po robu. Tako beremo v že omenjenem članku *Novi Evropi* naproti, da je naivno misliti, da se bo možno zoper komunistične revolucionarne metode postaviti le "s sredstvi duha". Potrebno bo prijeto za orožje, kakor je storilo veliko tedanjih držav in ki jih je zato marksistični žargon označil za "fašistične". Zato kaže po mnenju pisca izraziti "priznanje, ki ga od nas poštena vest in resnicoljubnost nujno zahteva /.../: takozvane 'fašistične' (Italija, Poljska, Nemčija, Ogrska) države so bile prve, ki so v svoj državni program vstavile kot prvenstveno državno dolžnost – absolutno borbo proti komunizmu v vseh njegovih, še tako prefinjenih in 'legalnih' oblikah."¹⁷ Od te zahteve po brezpogojnem, oboroženem boju zoper komunizem in po zavezništvu z vsemi silami, ki se bore zoper njega, jasno sledi drža, ki jo je Akademski klub Straža zavzel v času okupacije in revolucije. Sledi vključenost stražarjev v dejavnost ljubljanske politične policije pod vodstvom Lovra Hacina,¹⁸ pa tudi do neke mere njihova odklonitev sodelovanja z Jugoslovansko vojsko v domovini (odslej JVvD) v prid skupnega boja z Nemci zoper komuniste, čeprav bomo videli, da je pravi vzrok te odklonitve drugje.¹⁹ Vsekakor je tu jasno, da smo svetlobna leta daleč od Gosarja, ki je skušal vzpostaviti ekvidistančno držo tako do okupacije kot do revolucije.

Pri vsem tem pa moramo imeti pred očmi, da Ehrlichov krog ni v fašizmu videl kaj več kot taktičnega zaveznika. Ne drži to, kar je denimo Egon Pelikan zapisal v *Slovenski kroniki XX. stoletja*, da so se stražarji zelo približevali fašizmu,²⁰ ali kar je Viktor Blažič v svoji knjigi

Semena razdora ponovil in še jasneje poudaril.²¹ Kot primer Pelikan navaja zlasti že omenjeno Žebotovo študijo o italijanskem fašističnem korporativizmu z naslovom *Korporativno narodno gospodarstvo*. Ta študija je odličen dokaz nasprotnega – jasne zavesti, da fašistični korporativizem ni katoliški, ni tisti, ki ga predlaga okrožnica QuA, in torej ni tisti, za katerega si prizadeva Straža v viharju. Že v omenjenem članku *Novi Evropi* naproti je ta distanca jasno postavljena, ko fašizem sicer pohvali zaradi oboroženega boja zoper komunizem, mu pa očita "poganski rasizem in državno omnipotenco".²² Očita mu torej rasni šovinizem in kar je v okviru stražarske korporativne misli bolj ključno: državni centralizem. Točno tisti centralizem, ki je v osnovi korporativnega zavračanja tako kapitalizma kot komunizma. To točko najbolj osvetli omenjena Žebotova študija, ki v italijanskem fašističnem korporativizmu prepozna "progresivno naraščanje neposredno državno-administrativnega odseka narodnega gospodarjenja", ki ga ima Žebot za "zanesljiv znak drsenja od korporativnega k administrativno-kolektivističnemu državnemu gospodarjenju".²³ Ta pomislek o centralizaciji fašistične države in torej o njeni navidezni skladnosti s korporativizmom na koncu knjige Žebot podkrepi še z nekaterimi (za tedaj) najnovejšimi podatki, ki, kot pravi, "utegnejo upravičenost dvomov, ki smo jih v pogledu na razvoj italijanskega korporativizma nakazali v tej knjigi – še zaostriti".²⁴ Žebotova (in stražarska) kritična distanca do fašističnega korporativizma je torej na dlani. Taka kritičnost je skladna s katoliškim pogledom na korporativizem in ga izpostavlja sam papež Pij XI. v QuA, ko izrazi skrb, da se ne bi v korporativnem redu "država, ki bi se morala omejiti na potrebno in zadostno pomoč, postavila na mesto svobodne dejavnosti", in torej, "da ne bi bilo v novem sindikalnem in korporativnem redu preveč birokratičnega in političnega duha".²⁵ Gre za kritičnost, ki jo terja upoštevanje znamenitega načela subsidiarnosti, ki je ob načelu solidarnosti temeljno načelo družbenega nauka Cerkve. Bolj kot z navedeno Pelikanovo oznako stražarskega stališča in

Žebotove študije, se moramo torej raje strinjati z oznako, ki jo o svoji študiji poda v *Neminljivi Sloveniji* sam Žebot, ko jo označi kot "kritični prikaz italijanskega 'korporativnega' gospodarskega sistema v luči načel socialne okrožnice Pija XI. *Quadragesimo anno*".²⁶

C) AKTUALNOST IN USPEŠNOST EHRlichOVE DRUŽBENE VIZIJE

Sklenemo lahko, da Ehrlichov krog svoje družbene vizije ni razumel v smislu avtoritarnega, tj. centralno vodenega korporativizma, kakršen se je vzpostavil v Mussolinijevi Italiji. Očitno se torej njihova vizija ne ujema niti s Francovo ureditvijo v Španiji ali s Salazarjevo na Portugalskem, kljub temu, da sta ta dva režima želela biti bolj katoliška od pretežno laično čutečega Mussolinijevega režima. V vseh teh primerih imamo opravka s centralno vodenim, planskim korporativizmom, ki torej niti ni pravi korporativizem: težišče ni tu na stanovih oz. poklicnih združenjih delodajalcev in delojemalcev, temveč na osrednji državni oblasti.

Očitno je torej, da družbeni ideal *Straže* v viharju (in okrožnice QuA) ni bil uresničen v desnih avtoritarnih režimih preteklosti, pač pa veliko bolj v sedanji avstrijski politično-ekonomski ureditvi, imenovani socialno partnerstvo (Sozialpartnerschaft). Ta ureditev namreč predpostavlja serijo korporativnih teles (od lokalne ravni do državne), v katerih poteka dvostransko dogovarjanje med organizacijami delodajalcev in delojemalcev. To dogovarjanje pa doseže svoj pravi učinek na ravni tristranskega dogovarjanja med socialnimi partnerji in državo v okviru t. i. Paritetne komisije za mezde in cene, ki je osrednji institut te ureditve. Sistem deluje, kakor vemo, je v Avstriji stavka relativno redek pojav, saj je dogovor med socialnimi partnerji vnaprej zajamčen s tem, da je partnerjem jasno, da bodo nasproti državi dosegli več, če bodo nastopili složno. Ekonomska uspešnost sistema ni vprašljiva, saj njena 3-odstotna gospodarska rast v letu 2011 jasno kaže na

dobro stanje avstrijske ekonomije v primerjavi z ostalim evroobmočjem.²⁷ Avstrijski sistem je torej korporativen, ni pa avtoritaren, saj rezultat dogovorov ni zaukazan z vrha. Lahko bi torej rekli, da je vizija Ehrlichovega kroga, ki pa je obenem vizija okrožnice QuA (pa Ušeničnikova, Gosarjeva in še bi lahko naštevali), dosegla v sedanji avstrijski ureditvi svojo zgodovinsko zmago, kljub temu, da se zdi, kot da se je družbeni nauk Cerkve, zlasti po II. vatikanskem koncilu nekako poslovil od korporativne ideje.²⁸ Najbrž preuranjeno.

Zdi se tudi, da je Ehrlichova družbena vizija zmagala še v enem smislu. Stražarji so, izhajajoč iz svoje specifične zgodovinske kontekstualizacije katoliškega korporativizma, bili edina organizirana skupina v katoliškem prostoru, ki se je uspela učinkovito postaviti v bran proti komunistični revoluciji. Edini so dojeli (podobno kot še Lovro Hacin), da je treba komunizem čim hitreje zatreti s skrajnimi sredstvi, sicer se bo sam s skrajnimi sredstvi zavihtel na oblast. Tega marsikdo v katoliškem taboru ni razumel, začeniši z Gosarjem.²⁹ V tem je specifičen doprinos dojemanja korporativizma v Ehrlichovem krogu, ki nosi pečat značilnega Ehrlichovega občutka za zgodovinskost.

II. IZVIRI IZJEMNOSTI EHRlichOVE DRUŽBENE VIZIJE

A) EHRlich IN TRADICIONALIZEM

O d kod Ehrlichu ta občutek za zgodovinsko realnost?

Treba je reči, da take pozornosti za zgodovinsko razsežnost v katoliški misli ne srečamo prav pogosto. Edina smer, ki je to razsežnost v zadnjih stoletjih intenzivneje "mislila" je bil tradicionalizem, miselna smer iz 19. stoletja, o kateri sem nekaj let nazaj že poročal v tej reviji, ko je bilo govora o škofu Rožmanu. Naj tu spomnim le na osrednje predstavnike te miselne smeri: v Španiji Donoso Cortes, v Franciji De Maistre in De Bonald. V omenjenem prispevku sem skušal pokazati, kako je ta miselna smer presenetljivo malo vplivala

na slovenski katoliški prostor v primerjavi z vplivom na druge katoliške narode in kako gre temu pomanjkanju najbrž pripisovati naivnost našega soočenja s komunistično revolucijo. Pri Ehrlichovi misli se zdi, da se je taka recepcija še nekako najbolj zgodila preko vpliva, ki ga je na Ehrlichovo misel dokazano imel Wilhelm Schmidt, pa tudi (a to postavim tu le kot domnevo) vsaj posredno Charles Maurras.

Kot je namreč znano, je Ehrlich razvil svojo misel ob veroslovni usmeritvi p. Wilhelma Schmidta,³⁰ ki je z empiričnim gradivom potrjevala pravilnost degeneracijske veroslovne teorije, po kateri je bilo človeštvo v začetku monoteistično, šele s časom pa je to pravilno začetno verovanje degeneriralo v politeistične, animistične in druge poganške oblike.³¹ Ta degeneracijska teorija, ki je predpostavljala prarazodetje Boga pračloveku, na katero pa je človeštvo počasi vse bolj pozabljalo, je pravzaprav variacija tradicionalističnega nauka o prarazodetju.³² V tej teoriji je in nuce zajet pesimističen pogled na človeka, ki je za tradicionalizem tako značilen in ščiti prpadnike tega nauka pred naivno razsvetljsko vero v kontinuiran napredek človeštva, v njegovo razumnost, pripravljenost na dialog. Izhajajoč iz takih pogledov je bilo seveda nemogoče gojiti naivno vero v možnost kolikor toliko miroljubnega shajanja z borbenimi ateisti – komunisti.

Na vsaj posredni vpliv Charlesa Maurrasa na Ehrlicha pa daje misliti več elementov. Maurras je bil osrednji voditelj francoskega ultranacionalističnega, antimodernega in monarhističnega gibanja *Action Française*. O njem se lahko slovenski bralec pouči tudi iz Rebulovega življenjepisa Jacquesa Maritaina, ki je bil z Maurrasom v tesnih stikih. Kaj daje misliti na Maurrasov vpliv pri Ehrlichu?

Najprej je tu seveda izrazito antimoderna tendenca pisanja *Straže v viharju*, pa tudi podpisanih Ehrlichovih spisov. V tem smislu je več kot zgovoren citat, ki ga v *Slovenski kroniki XX. stoletja* navaja že omenjeni Pelikan: "Peklenski duh in satanski značaj revolucije, ki so ji shizma, renesansa, laži, reformacija in

enciklopedisti pripravili pot in ki je mati vseh anomalij 19. in 20. stoletja: individualizma, liberalizma, demokracije, parlamentarizma, zveze narodov, socializma, boljše vizma, fašizma, nacizma, rasizma ...".³³ Tu gre torej za še več kot le antimodernizem, saj se zmote modernitete zvajajo nazaj celo na shizmo, tj. na verski razkol, ko se je pravoslavje odcepilo od Katoliške Cerkve, iz pravoslavnega Carigrada so po njegovem padcu v turške roke prišli pravoslavni učenjaki v medičjske Firence, kamor so ponesli svojo razlago platonizma in od tam dalje naj bi se po tej zanimivi razlagi razvijala moderniteta.

V okviru Maurrasovega antimodernizma sem spada tudi poudarek na decentralizaciji,³⁴ tj. k odklonu od značilno modernitetne oblike državnosti, ki smo ga že obsežno evidentirali tudi pri Ehrlichu, ko je bilo govora o njegovem pojmovanju korporativizma.

Dalje je tu seveda poudarek na narodu, ki je pri Ehrlichu tako prisoten. Nacionalizem, ki ga goji Ehrlich, je seveda v skladu z Maurrasovim integralnim nacionalizmom, ki mu ideja Francije predstavlja temeljni navdih. Natančneje: temeljni navdih Maurrasu predstavlja vprašanje, kako rešiti idejo Francije pred degenerirajočim vplivom modernitete.³⁵

S tem pa je tesno povezan še en ključni znak, ki mi daje misliti zlasti na možen vpliv Maurrasovega tradicionalizma na Ehrlicha. Gre za Ehrlichovo navezanost na lik sv. Ivane Orleanske, ki pride najbolj do izraza v nagovoru, ki ga je imel ob Slomškovem grobu za člane zvezne skupščine SDZ, katera je zasedala 14. in 15. oktobra 1939 v Mariboru. V njem Ehrlich potegne pomenljivo vzporednico med sedaj že bl. škofom Slomškom in sv. Ivano Arško s sledečimi besedami: "*Slomšek je dal sredi 19. stoletja slovenskemu ljudstvu svojstven pečat slovenskega naroda; povedal nam je, da nismo samo Krajnici, Štajerci, Korošci, Primorci in Prekmurci, ampak predvsem slovenski narod. Kakor je Devica Orleanska Francozom povedala, da so en narod, isto je nam Slovincem Slomšek povedal. V trenutkih velikih odločitev smo si izbrali Slomška za vzornika.*"³⁶ Zanimivo pri

tem je, da Ehrlich pripisuje Slomšku to, kar sedanje prevladujoče mnenje pripisuje že Trubarju, namreč, da je Slovence obravnaval kot Slovence. Verjetno ima tu Ehrlich bolj prav, ker je šele Slomškovo 19. stoletje do konca izoblikovalo pojem naroda in torej že zaradi tega nas Trubar ni mogel obravnavati kot narod. Ehrlich je tudi sicer gojil prepoznavno pobožnost do sv. Ivane Arške.³⁷ Zanimivo je obenem, a to presega meje zgodovinskega, da je podobno kot ona tudi on padel kot mučeniška žrtev za vero in za narod pod rokami sonarodnjakov.

Od kod torej Ehrlichova pobožnost do Device Orleanske? Kot je znano, je bila sv. Ivana ikona francoske narodne zavesti že od napoleonskih časov, zlasti pa od Dreyfusove afere

dalje, pa seveda v času 1. in 2. svetovne vojne, ko je v francoski ikonografiji posebljala idejo domovine.³⁸ Prav možno je, da se je denimo Ehrlich seznanil z njenim življenjem in delom, pa zlasti s pobožnostjo do nje v času bivanja v Parizu za časa mirovne konference po 1. svetovni vojni, kjer je bil prisoten kot član jugoslovanske delegacije, ali pa v času kasnejšega študijskega bivanja v Parizu. Manj verjetno je, da bi se pobožnosti do sv. Ivane navzel v domačem okolju, kjer ta pobožnost ni bila in še vedno ni prav posebej razširjena, čeprav je njen lik vsaj okvirno poznan. Vendar če to pobožnost povežemo s poudarjenim Ehrlichovim nacionalizmom in radikalnim antimodernizmom (ter seveda antikomunizmom), se zdi skoraj najbolj verjetno, da je Ehrlich prišel do

"Vzgajaj svojega sina, ukvarjaj se z njim." (Sir 30,13a)

Sveta dežela 6 (foto: Janez Oblonšek)



nje preko stika z Maurrasovo obsežno književno in publicistično produkcijo: recimo ravno v omenjenem času njegovega bivanja v Parizu, kjer je bil Maurras tedaj eden izmed osrednjih intelektualnih osebnosti katoliškega miljeja. Maurrasova *Action Française* (ust. 1899) je bila namreč eden izmed tistih krogov, ki je od časov Dreyfusove afere dalje najbolj propagiral navdušenje nad Devico Orelansko, kateri je Maurras v celoti posvetil dve deli: *Meditacije o politiki Ivane Arške* iz leta 1929 in *Ivana Arška, Ludvik XIV. in Napoleon* iz leta 1937.

Zanimivo je, da Ehrlich poveže sv. Ivano ravno s Slomškom, za katerega vemo, da je njegova duhovnost (tako kot Baragova) izhajala iz dunajskega redemptorističnega kroga sv. Klementa Hofbauerja,³⁹ čigar povezavo s francoskim tradicionalizmom De Maistra in De Bonalda (tudi preko simpatij kneza Metternicha) ni mogoče zanikati.⁴⁰ Tudi reakcije bl. Slomška na revolucijo 1848 (pri kateri je že tedaj takoj opozoril na komunistično nevarnost) so bile temu ustrezne, saj je ob njej pozival k odpravi določenih svobod, kot je npr. svoboda tiska.⁴¹ Vendar je vprašljivo, če je imel te sicer izpričane povezave Slomška s tradicionalizmom Ehrlich pred seboj.

B) EHRLICH IN MONARHIZEM

Opozoriti je treba na ključni odmik Ehrlichove miselnosti od tradicionalizma. Tradicionalizem je bil namreč od glave do pete zavezan monarhizmu. To je popolnoma evidentno tako pri misli že omenjenega Maurrasa, ki je francoski nacionalizem pojmoval neločljivo od rojalizma. Evidentno je to pri starejših tradicionalistih Donosu, De Maistru in De Bonaldu,⁴² pa tudi v slovenskem okviru pri Slomškovi s tradicionalizmom zaznamovani poziciji. Pri stražarjih pa očitno te za tradicionalizem bistvene zavezanosti ni bilo, saj so veljali med vojno za vplivne nasprotnike kraljeve JVVd,⁴³ s čimer so usodno prispevali k temu, da se četništvo (tj. edino, kar bi nas pri zahodnih zaveznikih lahko rešilo), pri nas ni prijelo. To je omajalo tudi

ugled JVVd v vsejugoslovanskem merilu, saj se je tudi zaradi tega vse težje prikazovalo kot vsejugoslovansko gibanje.

Ta usodna odpoved monarhizmu⁴⁴ je bila sicer v slovenskem katoliškem taboru že dolgo na delu.⁴⁵ Za časa Slomška in prav preko njega smo videli, da je bila polnokrvna (in s tem monarhistična) tradicionalistična misel pri nas pač na delu, kasneje pa so se začele stvari spreminjati, ko so k nam (že preko Mahniča, a zlasti preko Kreka) iz nemškega prostora prodirale krščansko-socialne zamisli Kettelerja in Vogelsanga. Te zamisli seveda ne moremo imeti za naravnost antimonarhistične, jih pa lahko imamo za amonarhistične, v smislu, da za ta tip katoliške politične misli monarhizem ni ključna vsebina, pač pa je glavni poudarek ravno na korporativni ureditvi. To nam razlaga, zakaj sta se lahko Krek in Korošec tako zlahka začela poslavljaliti od Habsburške monarhije z Majniško deklaracijo, in zakaj se je v to dogajanje razkosavanja monarhije brez pomislekov vključil tudi Ehrlich. Za naše katoliške mislece in politike (katoliška) monarhija pač ni bila katoliška politična ureditev *par excellence* in torej ni bila točka, na kateri bi bilo treba brez-pogojno vztrajati. Kar je veljalo zanj, je veljalo za večinsko slovensko (katoliško) populacijo. Izjema je bil le Ivan Šusteršič, ki pa se je s tem zaprl v politično osamo. Amonarhizem naše katoliške situacije je bil pogojen z nemško katoliško mislijo, kakršno je prvi utemeljil omenjeni mainški škof Ketteler, in je bil zgodovinsko motiviran pretežno v dejstvu, da se je njegova politična misel razvijala v kontekstu Bismarckovega antikatoliškega *Kulturkampf*, v katerem se (nemška) monarhija ni mogla zdeti katoličanu prav posebej obetavna oblika vladavine. Od tod pa je sledil izrazit poudarek na solidarnosti, na socialnem čutu, na čutu za družbo kot celoto in zlasti za nižje sloje družbe, ki je tako značilen za Kettelerjevo misel. V Franciji pa, kot lahko razberemo iz omenjenega delovanja Maurrasove *Action Française*, je bil odnos katoličanov do monarhizma popolnoma drugačen, saj, kot vemo, se je gonja proti katoličanom začela ravno s padcem monarhije,

s francosko revolucijo, s prevzemom oblasti nižjih družbenih slojev. Tam je v ozadju čutiti učenje tradicionalističnih avtorjev, kot sta De Maistre in De Bonald.⁴⁶

C) SREDIŠČNOST NARODA ALI SREDIŠČNOST DRUŽINE

Tu seveda ne gre le za vprašanje monarhizma, ki se komu ne bo zdelo na ravni današnjega trenutka. V ozadju je v resnici vprašanje, ki je za naš čas prav gotovo bistveno – to je vprašanje družine.

Prvotni tradicionalistični avtorji so si bili namreč edini v tem, da središčni pojem družbenega življenja ni narod, kot sta to več kot očitno mislila tako Maurras kot Ehrlich. Donoso Cortés nas v svojem *Eseju o katolicizmu, liberalizmu in socializmu* iz leta 1851 pouči, da je nacionalizem stvar novega veka in njegovega antropocentrizma. Osrednje mesto ima pri njem pojem družine, saj pojem naroda na neki način predpostavlja značilno novoveško težnjo k egalitarizmu.⁴⁷ Kot namreč vemo že od Aristotela, je narod oz. naravna politična skupnost po svojem bistvu skupnost enakih, saj si v njej ljudje prihajajo nasproti predvsem kot sonarodnjaki, sodržavljeni. Če postavimo torej narod v izhodišče družbenega življenja, se ni mogoče ogniti značilno novoveški rousseaujanski egalitarni težnji, ki v zadnji posledici skuša z revolucijo izbrisati ne le sleherno sled monarhizma, pač pa vse obstoječe razlike in tako vzpostaviti družbo enakih v radikalnem (totalitarnem) pomenu besede. Težko se je torej ogniti vtisu o polovičarstvu antimodernizma nacionalističnih tradicionalistov, pa četudi so bili monarhisti, kot v Maurrasovem primeru, še bolj pa če to niso bili, kot je to bilo v Ehrlichovem primeru. S tem, ko so pristali na središčnost pojma naroda, so nehote pristali na moderniteto in na njeno revolucionarnost.

Če pa postavimo v središče pojmovanja družbe naravno družino, ki je zopet po Aristotelu po svoji naravi skupnost neenakih (očeta, matere, otrok), potem se v trenutku prestavimo

v neegalitaristično pojmovanje družbe, tj. v pojmovanje, ki dopušča in valorizira razlike in torej v protirevolucionarno pojmovanje družbe. Tako pojmovanje je seveda odprto tudi za ovrednotenje različnosti tudi v smislu hierarhičnosti in se torej odpre monarhičnemu, aristokratskemu pojmovanju (decentraliziranemu in s tem ne-totalitarnemu), ki je zopet prek družinskosti vezan na pojem dednosti oblasti. Kakor pravi Donoso Cortés: "*Družina je take vrste drevo, ki v svoji čudoviti rodovitnosti vekomaj poraja idejo aristokracije.*"⁴⁸

Tu torej trčimo ob problem, ki je navzoč ne le v Ehrlichovem pojmovanju korporativizma, pač pa v korporativizmu nasploh, in predstavlja določeno skušnjava, pred katero se nahaja danes sam družbeni nauk Cerkve (odslej DNC). Ideja korporativizma namreč postavlja v ospredje korporacije ali poklicne skupnosti delodajalcev in delojemalcev v luči delovanja za vzajemno skupno dobro ter (v interakciji korporacij z državo) skupno dobro naroda ali države. Korporativizem sam po sebi ne postavlja v ospredje družine, ki pa je, kot pravi DNC, temeljna celica družbe.

S tem je torej najbrž tudi povezano, da se je ravno od Leona XIII. dalje, tj. od prvega snovalca sodobnega družbenega nauka Cerkve, Cerkev sama z znamenitim *ralliement* postavila na a-monarhistično stališče. In najbrž tudi ni nenavadno, da je bil glavni navdihovalec omenjenega *ralliement* ravno Leonov državni tajnik kardinal Mariano Rampolla, o katerem obstajajo določeni podatki glede njegove povezave s prostožidarstvom. To je verjetno tudi razlog, zaradi katerega je sam cesar Franc Jožef I. po krakovskem nadškofu posegel v konclave ter preprečil, da bi za naslednika Leona XIII. izvolili ravno kardinala Rampollo.⁴⁹

Na katoliški korporativizem moramo torej gledati kot na (če sodimo po avstrijskem primeru) učinkovito sredstvo za vzpostavljanje ekonomsko izvedljive socialne države. To sredstvo pa se lahko uporabi v smislu politike, ki skuša družinsko življenje poživljati ali pa v smislu politike, ki se na to poživlža oz.

celo naravni družini zavestno škoduje, kot se denimo dogaja s socialno državo v skandinavskih deželah. Živimo pač v času, ko se je izkazalo, da moderniteta ne more nadaljevati s svojim uničevalskim pohodom po poteh, ki sta jih načrtala Marx in Lenin, zato je od 60-ih let dalje začela z drugo obliko revolucije, seksualno, ki si v tesni povezavi z žensko emancipacijo prizadeva v svojem egalitarističnem besu razdreti bistveni vir razlik v družbi: družino. Družinski zakonik, ki smo ga nedavno po čudežu uspeli na referendumu zavrnil, je tipični primer te nove oblike revolucije, ki jo je prevzela moderniteta. Pred to novo nevarnostjo, katere razsežnost se kaže v katastrofalni demografski sliki Evrope, nas nacionalna ideja, pa tudi korporativizem ne bosta rešila sama po sebi, pač pa le, če bomo oboje uporabili v smeri ovrednotenja naravne družine in naravnih razlik v njej. To pa je naloga, pred katero se nahaja tudi sam DNC, ki je dajal v zadnjem času dokaj nejasna navodila glede tozadevno ključnega vprašanja družinske plače, tesno povezanega z vprašanjem ženske emancipacije in torej z vprašanjem glede izvirne različnosti med konstitutivnima članoma družine, možem in ženo. Tu mislim na nedavno okrožnico *Caritas in veritate*, v kateri se opušča klasična katoliška zahteva po družinski plači.⁵⁰

SKLEP

Kot smo torej videli, nosi Ehrlichov korporativizem jasne znake a-monarhizma, značilnega za katoliški korporativizem, kakršen se je izoblikoval v 19. stoletju v nemškem prostoru in je bil od tam prenesen v slovenskega. Če odmislimo specifično vprašanje monarhizma, gre za neavtoritarni korporativizem, kakršnega predlaga okrožnica QuA in je v današnjem času ponovne krize kapitalizma zopet zanimiv, zlasti glede na obetavnost njegove uporabe v sedanjih avstrijski politično-ekonomski ureditvi. Dalje smo ugotovili, da je Ehrlichov korporativizem zaznamovan s tradicionalizmom, ki mu prida jasnejšo zgodovinsko profiliranost,

kar omogoči Straži, da postane eden izmed redkih subjektov na Slovenskem, ki se je uspel dokaj pravočasno in učinkovito postaviti v bran zoper komunistično revolucijo. Vendar tradicionalizem v Ehrlichovi miselnosti ni prisoten do te mere, da bi prešel v monarhizem. S tem se Ehrlich in njegovi stražarji znajdejo kot sodelavci v dveh antimonarhističnih projektih: uničenju Avstro-ogrske monarhije ob koncu 1. svetovne vojne ter uničenju jugoslovanske monarhije v teku 2. svetovne vojne. Oba projekta sta pripeljala do vprašljivih rezultatov. Odločitev zoper Avstro-Ogrsko nas je izstrelila za celo stoletje ne le izpod katoliškega žezla, pač pa tudi iz orbite omikane Evrope naravnost v naročje Balkana. Odločitev zoper jugoslovansko dinastijo pa je zavrnila zadnjo karto, ki nas je še delala kredibilne v očeh zahodnih zaveznikov ter nas tako za pol stoletja izstrelila v krvavo komunistično orbito. A-monarhizem Ehrlichove misli potegne za seboj pozabo pomena družine, ki je v Ehrlichovih spisih in spisih Straže v viharju praktično odsoten pojem, je pa danes v času izvršenega prehoda iz ekonomske v seksualno obliko revolucije nadvse pereč.⁵¹ S tem pa so nakazane bistvene konture naloge, ki nas kot slovenske katoličane čaka v prihodnosti, kakor jih lahko razberemo iz bilance Ehrlichovega življenjskega dela.

1. C. Žebot, *Nemiljiva Slovenija*, Celovec 1988, str. 64.
2. Prav tam, str. 65.
3. Prav tam, str. 68.
4. Prav tam, str. 92.
5. Prim. J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana 1986, str. 346.
6. Prim. T. Simčič, *Andrej Gosar, krščanstvo in socialno gibanje*, Trst-Ljubljana 1992, str. 40; prim. tudi V. Blažič, *Semena razdora*, Ljubljana 2003, str. 52–53, 123.
7. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, v slov. prev. T. Virk, Ljubljana 2001, str. 255–258, 268.
8. M. Komar, *Dva velika sodobnika, v: Profesor Ernest Tomec* (zbornik), Buenos Aires 1991, str. 72.
9. Prim. E. Dolenc, *Ehrlichovi družbeni spisi, v: Ehrlichov simpozij v Rimu* (zbornik), 2002, str. 151.
10. Prim. A. Gosar, *Kriza moderne demokracije, v: A. Gosar, Razprave o družbi in družabnem življenju*, Ljubljana 1932, str. 145 sl.

11. A. Gosar, n. d., str. 155 sl.
12. *Demokracija*, v: *Straža v viharju*, 1 (1934/35), str. 28, ponatis v: *Tretji dan*, (8) 2002, str. 45.
13. Prim. A. Gosar, n. d., str. 161 sl.
14. *Rumeno-rdeča alianca*, v: *Straža v viharju*, 2 (1935/36), str. 63.
15. Prav tam.
16. Iz rečenega je razvidno, zakaj Ehrlichov krog nasprotuje trgovanju z delnicami oz. borzi: prim. *Straža v viharju*, 1 (1934/35), str. 59.
17. *Novi Evropi naproti*, v: *Straža v viharju*, 3 (1936/37), str. 114; ponatis v: *Tretji dan*, 8 (2002), str. 51.
18. Prim. I. Kerže, *Temeljni program slovenskega katoliškega shoda*, v: *Tretji dan*, 9/10 (2007), str. 85–90; Rožmanova misel med načelnostjo in zgodovinskostjo, v: *Tretji dan*, 9/10 (2009), str. 147–158.
19. Prim. B. Mlakar, *Slovensko domobranstvo: 1943-1945*, Ljubljana 2003, str. 377.
20. E. Pelikan, *Straža v viharju*, v: *Slovenska kronika XX. stoletja: 1900–1941*, Ljubljana 1995, str. 401.
21. Prim. Viktor Blažič, *Semena razdora*, Ljubljana 2003, str. 49.
22. *Novi Evropi naproti*, prav tam.
23. C. Žebot, *Korporativno narodno gospodarstvo*, Celje 1939, str. 291.
24. Prav tam, str. 309.
25. Pij XI., *Quadragesimo anno* (15. maj 1931), § 95, v: *Družbeni nauk Cerkve* (zbornik), Celje 1994, str. 91.
26. Ciril Žebot, *Neminljiva Slovenija*, n. d., str. 369. Naj na tem mestu podrobneje omenim izvajanja V. Blažiča o Ehrlichovi politični viziji v n. d. z naslovom *Semena razdora*. Tu Blažič naravnost pove, da naj bi po njegovem korporativizmu, kot si ga je predstavljal Ehrlich, bil reduktibilen na "model ideološko vodene družbe" (str. 49), primerljiv z italijanskim fašizmom (prav tam) in Kardeljevim samoupravljanjem. S slednjima naj bi stražarski korporativizem imel skupno to, da "je bil v temelju prav tako zamišljen kot institucionalno vzpostavljen način prisilno vodene in tudi duhovno nadzorovane družbe". (str. 50) Žal, edino kar Blažič tu pokaže, je nepoznavanje ostrih kritičnih pripomb stražarjev zoper avtoritarni korporativizem, ki smo jih nekaj zgoraj že navedli in se v stražarskih besedilih, kar ponavljajo. Obenem pa ne kaže poznavanja sedanjega avstrijskega gospodarstva, ki se ravna prav po korporativnih smernicah, ne da bi zato bila stopnja demokratičnosti avstrijske družbe pod vprašajem. Blažič namreč pribeje na str. 46 sledečo ugotovitev: "Nobeno upoštevanje ustroja 'harmonične' družbe ali striktno vodene korporativne države ni potekalo brez take ali drugačne uporabe političnega nasilja" (str. 46). Pri utemeljevanju svojih stališč o Ehrlichu Blažič seže po citatu iz že navedenega članka *Novi Evropi naproti* iz *Straže v viharju*, kjer se zahteva krščanstvo v ustavi (str. 47), pa tudi taki zahtevi menda ne moremo pripisati totalitarnih teženj, razen, da jih želi Blažič pripisati znanemu nedavnemu predlogu o omembi krščanstva v preambuli k evropski ustavi.
27. Prim. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/au.html> (10. maj 2012).
28. Prim. Pavel VI., *Octogesima adveniens* (14. maj 1971), § 4, v: *Družbeni nauk Cerkve* (zbornik), n. d., str. 428.
29. Prim. I. Kerže, n. d.
30. Prim. I. Slavec Gradišnik, *O Ehrlichu in etnologiji*, v: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, n. d., str. 157 sl.
31. Prim. tudi B. Otrin, *Lambert Ehrlich – veroslovec*, v: *Tretji dan* 8 (2002), str. 28–29.
32. Prim. G. Reale – D. Antiseri, *il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, III. zv., Brescia 1997, str. 197; J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, III, 7.
33. *Straža v viharju*, 14. marec 1940, cit. po: *Slovenska kronika XX. stoletja: 1900–1941*, n. d., str. 401.
34. Prim. C. Maurras, *L'idée de la décentralisation*, Pariz 1898.
35. Prim. denimo C. Maurras, *Romantisme et révolution*, v: C. Maurras, *Oeuvres Capitales*, II. zv., Pariz 1954, str. 33–34, cit. po E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, v srh. prev. M. Popović in Z. Krasni: *Fašizam v svoji epohi*, Beograd 1990, str. 131 sl.
36. *Straža v viharju*, cit. po C. Žebot, *Neminljiva Slovenija*, n. d., str. 129.
37. Prim. A. Vidovič-Miklavčič, *Ehrlich – duhovni vodja stražarjev*, v: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, n. d., str. 198.
38. Prim. J. Kilgore, *Joan of Arc as a Propaganda Motif from the Dreyfus affair to the Second World War*, v: *LISA e-revue*, 1 (2008).
39. Prim. A. Rebula, *Pastir Prihodnosti*, Celje 1992, str. 29, 157; F. Engel-Janosi, *Österreich und der Vatikan 1846–1918*, Graz-Wien-Köln 1958, str. 67.
40. Prim. F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, IV. zv.: *Die religiösen Kräfte*, München 1987, str. 11–12.
41. Prim. *Slomškovo berilo*, Celje 1991, str. 165–167, 170–171; prim. tudi poudarke v skupnem pastirskem pismu v: *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum*, Collectio Iacensis, V. zv., Freiburg 1879, str. 1383, 1390–1391.
42. Prim. J. Donoso Cortés, n. d., III, 3.
43. Prim. B. Mlakar, n. d., str. 104–105.
44. Prim. B. Mlakar, n. d., str. 76.
45. Prim. J. Pirc, n. d., str. 124 sl.
46. Prim. I. Kerže, *Marko Natlačen in Matthias Erzberger*, v: *Zaveza*, 2 (2012), str. 47–50.
47. Prim. J. Donoso Cortés, prav tam: "Nič manj absurdno ni zanikati solidarnost družine in nato zagovarjati solidarnost naroda. Če sprejmemo po njihovem [liberalnem, op. I. K.] nauku prvega izmed navedenih načel, zanikamo z absolutno gotovostjo tudi slednje".
48. Prim. J. Donoso Cortés, prav tam; glede središčnosti pomena družine v predmodernem kulturno-političnem redu prim. tudi O. Brunner, *Land und Herrschaft*, Darmstadt 1965, str. 20–21, 254, kjer avtor poveže osrednji pojem srednjeveške družbe je denimo staronemški "minne" (osrednji pojem nemške trubadurske lirike) z "freundschaft", v smislu družinske, krvne vezi. V tem smislu razloži tudi vrstico iz naše *Celjske kronike*, ki jo postavi (tako kot kasneje C. Schmitt) za motto, k njegovemu delu, ki pravi "...Aristoteles spricht, das etlich weis sprechen und meinen, und spricht es mitsambt in, das freundschaft und krieg ursach sindt der stiftung und störung." (cit. po: O. Brunner, n. d., str. 1.)
49. Prim. C. Heimlichner, *Did a Freemason Almost Become Pope?*, na: <http://cfnews.org/ch-ramp.htm>.
50. Prim. Benedikt XVI., *Caritas in veritate* (29. junij 2009), § 63, v: *Cerkveni dokumenti*, CXVII. zv, Ljubljana 2009, str. 73–74. Tudi v letošnjem nedavnem svetovnem srečanju katoliških družin v Milanu ni bilo govora o družinski plači.
51. Prim. Ivo Kerže, *O družinski plači in revoluciji*, na: www.casnik.si.

"Tiste dni je prišel Jezus iz Nazareta v Galileji in Janez ga je krstil v Jordanu." (Mr 1,9)

Sveta dežela 8 – ob reki Jordan (foto: Janez Oblonšek)



ALEŠ MAVER

Umor kot politično sredstvo ali Obsojen, ker je bil ubit

Zdi se, da je moj prispevek s svojim naslovom nekako odmaknjen v hermetična prostranstva suhega naštevanja dejstev iz preteklosti in da pravzaprav nima notranje zveze z likom in delom dr. Lamberta Ehrlicha, z izjemo prozaične ugotovitve, da je bil možakar pač žrtev političnega umora.

Pa videz ponovno vara. Umor, politični umor, za biografijo in razumevanje življenja in delovanja dr. Ehrlicha ni samo naključje, ni samo nekaj, kar bi v njegovo vito prišlo kot Pilat v veroizpoved, je bistvena določnica vsega poznejšega dojemanja ubitega človeka. Ne to, kar je Ehrlich vse življenje počel, njegovo usodo pri večini zamencev je določilo to, da je bil umorjen. V za zgodovinarjevo oko na trenutke naravnost pogrošnem hollywoodskem filmu *Gladiator* Ridleyja Scotta iz leta 2000 je zanimiva scena, v kateri eden sogladiatorjev glavnega junaka, gladiatorja Maksima, pove naslednje pomenljive besede: *Maksim, imaš veliko ime. Če te bo Komod (zlobni cesar iz filma, op. A. M.) hotel ubiti, bo moral najprej ubiti tvoje ime*. In res, zgodovina priča, da za popoln politični umor, če naj ta doseže svoj namen, ni dovolj samo pokončati izbrane tarče, potrebno je ubiti tudi njeno ime. Žal moram ugotoviti, da se je v Ehrlichovem imenu s strelji

narodnega heroja Franca Stadlerja posrečilo oboje.

Po dokaze ni treba iti prav daleč. So bližje, kot bi si mislili. Tako je tednik *Mladina* pred desetimi leti, ko so ob šestdesetletnici Ehrlichove smrti umorjenemu na Teološki fakulteti odkrilo kip, objavil članek Jureta Aleksiča. Avtor se je sicer vsaj navidezno trudil za nekakšno objektivnost, čeprav je že z izbiro naslova prispevka – *Izdajalec ali heroj?* – nevsiljivo nakazal, kam se bolj nagiba njegova misel. Vendar to ni najzanimivejši del članka. Zares zanimivo postane, ko Aleksič o Ehrlichu in predvsem o njegovi spomenici Italijanom, za katero se vidi, da je sam ni prebral (vsaj v celoti ne), pobara takratnega nadškofa metropolita dr. Franca Rodeta, ki je kipec blagoslovil. Nadškofov odgovor je pitijski: *Na to vprašanje ne morem odgovoriti, ker temu problemu še nisem prišel do konca*. In: *Poznam obe interpretaciji, a si lastnega trdnega mnenja še nisem uspel ustvariti*.¹ Čeprav potem, kot da

bi se zavedel, kaj je pravzaprav rekel, iztreli še: *Partijskim zgodovinarjem seveda ne verjamem prav nič!*, je slika jasnejša, kot bi si pravzaprav želeli, da bi bila. 26. maj 1942 je pustil svoje sledi tudi 26. maja 2002 in prepričan sem, da 26. maja 2012 ni drugače.

Toda že starozaveznemu Pridigarju se je posvetilo: *Kar je bilo, bo spet, kar se je zgodilo, se bo spet zgodilo. Kaj je, o čemer bi se reklo: "Glej, to je novo!" Bilo je že zdavnaj, v vekih, ki so bili pred nami.*² In res, z nečim podobnim se srečamo ob enem prvih širše znanih političnih umorov v zahodnem svetu. Gre kajpak za napad na sinova atenskega tirana Pejzistrata, Hipija in Hiparha, med panatenajskimi slovesnostmi leta 514 pr. Kr. Bolj ali manj po naključju se je dogodka obširneje dotaknil atenski zgodovinar peloponeške vojne Tukidid, ko je hotel opozoriti na to, da se Atenci oblasti Pejzistratove družine pravzaprav niso otresli sami, marveč s pomočjo sedanjih sovražnikov Lakedajmoncev (Spartancev po domače). Ko razpreda o razmerah v sivi davnini, ga zmoti podrobnost, da med Pejzistratovima sinovima za vodilnega človeka in "tirana" večina razglša mlajšega brata Hiparha, čeravno je njegova dominacija malo verjetna ali sploh neverjetna. In vestni Tukidid dožene, zakaj je tako. V petinpetdesetem poglavju šeste knjige Peloponeške vojne namreč preberemo: *Hiparhova žalostna usoda, zaradi katere je postal slaven, ga je v očeh zanamcev hkrati naredila za tirana.*³

Tukaj je kajpak je potrebno omeniti, da sta ljubimca Harmodij in Aristogejton, ki se bratov po Tukididovo sploh nista lotila iz političnih nagibov, marveč zato, ker je mladi Harmodij zavrnil Hipijevo dvorjenje, nakar sta bila on in njegova sestra deležna oblastnikovega šikaniranja, uspela ubiti samo mlajšega Hiparha. Hipija je atentat preživel. V bistvu je šele umor Hiparha spremenil v tirana in dal pojmu *tyrannos* slabšalen pomen, kot ga ima danes. Prej je šlo v grški jezikovni rabi v bistvu za v bistvu nevtralen pojem. Logika je torej na moč podobno kot ob Ehrlichu. Ker je bil

Hiparh žrtev političnega atentata, je moral biti kriv, je moral biti tiran.

Kako pomembno je "ubiti ime", so se zavedali tudi udeleženci drugega pomembnega političnega umora iz antike, slovite zarote proti Gaju Juliju Cezarju leta 44 pr. Kr. Plutarh v svoji biografiji Bruta, vodilnega zarotnika, poroča, da so se drugi udeleženci bili zarote pripravljeni udeležiti le, če bi vodstvo prevzel slednji, saj da za uspeh akcije nista potrebna nasilje ali drznost (teh so imeli dovolj), marveč ugled moža, kot je on, saj da bo šele njegovo sodelovanje potrdilo pravičnost uboja (pri mnogih Rimljanih priljubljene) žrtve. Uspeh je bil precej bolj mešane sorte kot pri Hiparhu. Mnenja o atentatorjih, ki so sebe razglšali za *liberatores*, in o njihovi tarči so se milo rečeno vsaj razhajala, seveda tudi zato, ker je popolno oblast le dobro desetletje pozneje prevzel žrtvin sorodnik Oktavijan. Dante je, kot je znano, ubijalca Bruta in Kasija postavil celo na samo dno pekla ob bok Judu Iškariotu. Je pa že Shakespeareova vizija v njegovi tragediji *Julij Cezar* bolj uravnotežena.

Ne gre si nadalje zatiskati oči, da je precej vsaj nezavednega goriva vnemi slovenskih revolucionarjev pri pogosti rabi umora v politične namene dalo vztrajanje precejšnjega števila vodilnih krščanskih mislecev že v pozni antiki in srednjem veku pri ravno iz Harmodijevega in Aristogejtenovega dejanja izpeljani upravičenosti t. i. tiranocida, uboja tirana. Med znane žrtve tovrstnega razumevanja umora med katoličani sodi v času verskih vojn nizozemski namestnik Viljem Oranski, bolj znan kot Viljem Molčeči, ki ga je leta 1584 z blagoslovom jezuitov in Filipovega zastopnika v nizozemskih provincah, parmskega vojvode, ubil francoski katoličan Balhasar Gerard. Viljemovi slavi takšna smrt ni škodovala, nasprotno: morda je prav zaradi atentata postal nizozemski narodni junak, pesem o njem pa leta 1932 državna himna. Neposredni nasledek atentata je bil ob zverinski Gerardovi usmrtitvi tudi sodni umor katoliške škotske kraljice Marije Stuart leta 1587, ki je po drugi strani sam služil kot precedenčni primer za

usmrčitvi Karla I. leta 1649 in Ludvika XVI. leta 1793. Čeprav je Viljem seveda veljal za krivoverca in pobudnika ikonoklastičnih izpadov na Nizozemskem, so bili v Rimu dovolj pametni, da so zavrnilo zahteve apostolskega vikarja Nizozemske po kanonizaciji njegovega atentatorja. Je pa Filip II. nagradil njegovo družino s plemiškimi naslovi in posestvi.

Če se preselimo v 20. stoletje, bom najprej na hitro omenil dva odmevna politična umora. Kot žrtev prvega je v parlamentu v Cape Townu 1966 padel južnoafriški premier Hendrik Frensch Verwoerd, arhitekt apartheida. Motivi njegovega morilca do danes niso popolnoma pojasnjeni, ima pa dva obraza. Medtem ko je Verwoerd po prvem spodletelu poskusu atentata med rojaki Afrikanerji, tedanjo vodilno skupino v državi, dobil status Božjega mazi-ljenca, po umoru pa mučenca, je v "novi Južni Afriki" status mučenca vsaj pri nekaterih dobil atentator, Grk iz Mozabika Dimitri Tsafendas, ki pa vendar ni bil izpuščen iz zaporov vse do smrti leta 1999. Šele leta 2004 so iz parlamenta sočasno umaknili okrvavljeno preprogo, na kateri je Verwoerd ležal po atentatu. Seveda umor sam ni bistveno vplival na potek južnoafriške zgodovine, saj je Verwoerdov naslednik Vorster le neznatno spremenil umorjenčevo politiko.

Končno je tu umor Luisa Carrera Blanca, predzadnjega španskega premierja iz frankističnega obdobja, ki pa verjetno je odločilno vplivala na potek španske demokratične tranzicije, saj po njegovi smrti frankistični režim preprosto ni imel več na voljo osebe s primerljivo avtoriteto, ki bi lahko nadaljevala Francovo. Za popolno demokratizacijo torej ni bilo več velikih ovir, še posebej, ko se je zanj odločno zavzel novi kralj Juan Carlos. Na oceno atentata in žrtve vplivata dejstva, da je umor zagrešila osovražena Eta in da je španska javnost glede frankistične dediščine precej razdvojena, kot je slovenska glede komunistične.

Verjetno je vosovskemu početju med drugo svetovno vojno po svoji brezobzirni rabi političnih umorov v dnevno politične namene najbližji zelo svež libanonski zgled. Verjetno

ne bo pretirano reči, da je prav serija atentatov (zlasti na krščanske politike) pomembno vplivala na dramatično spremembo obraza sicer malega Libanona, nekdanjega ustanovljenega kot nekakšne oaze za kristjane na Bližnjem vzhodu. Začelo se je že med medkrščanskimi spopadi leta 1978 z umorom Tonyja Frangieha, sina nekdanjega libanonskega predsednika Sulejmana Frangieha, ki je zaradi svoje brutalnosti – ob Frangiehu, vodilni osebnosti krščanske milice svojega očeta, so bili pobiti vsi z njim živeči člani njegove družine usodno razcepil maronitsko krščansko skupnost. Rane se niso zacelile do danes, vse pa je privedlo do zatona vpliva kristjanov v Libanonu. V novjšem času izstopa ob znamenitem atentatu na sunitskega ministrskega predsednika Rafika Haririja na valentinovo 2004, ki ga je preiskovalo celo mednarodno sodišče, cela vrsta umorov krščanskih poslancev in politikov po izteku mandata predsednika Emila Lahouda, s katero so skušali (nikoli odkriti) morilci, verjetno blizu šiitskemu Hezbolahu, vplivati na izid novih predsedniških volitev. Kot najodmevnejšo žrtev tega vala je moč omeniti ministra Pierra Gemayela iz znane maronitske družine. Že leta 1982 je bil skupaj z njegovo sestrčno dojenčico v atentatu pokončan njegov stric, predsednik Bashir Gemayel. Atentatorji so svoj namen dosegli, saj je bil za predsednika kot "kompromisni kandidat" izvoljen general Michel Suleiman, ki je nekdanji okupacijski sili Siriji naklonjen precej bolj, kot bi bilo večini kristjanov ljubo.

A rečemo lahko, da je "tukididovski", ob Hiparhu opisani scenarij v medvojni Sloveniji doživel enega svojega vrhuncev. Veliko umorov (Ehrlich, Grozde, Natlačen, Kikelj) je postalo "dokazov" krivde. Zato ne bo mogoče dovolj ceniti ali preceniti pomena pogumnega dejanja Rimskokatoliške cerkve, da na oltar pred dvema letoma postavi bl. Lojzeta Grozdetta, ker je bil s tem, o čemer pričajo tudi odzivi ZZB, prekinjen neki urok. Žrtev umora je bila deležna javne počastitve. Kljub temu v uvodu navedena Rodetova izjava kaže, da je tudi med katoličani pot do pogumnega soočenja s

tem urokom v resnici še dolga. Kljub temu je nenadoma postalo mogoče, da dejstvo, da je nekdo padel kot žrtev morilcev iz vrst poznejših zmagovalcev, ne pomeni hkrati dejanske razsodbe o njegovem življenju in delu.

Ko govorimo o Ehrlichu in o odmevih njegovega umora, ne moremo mimo močno prežvečenega modrovanja glavnega teologa partizanstva, Edvarda Kocbeka: *V tako razgibanem obdobju zgodovine se stališče pravnega pojmovanja popolnoma spremeni, postane namreč politično. Menja se v tem smislu, da se posameznikova blaginja zelo ostro podredi blaginji človeške skupnosti. Če je v mirnem času kazensko pravo postavljalo sankcije s stališča osebne človekove blaginje, potem je cilj revolucionarne justice javna, kolektivna blaginja. Pozornost politične justice je obrnjena na ogroženost ljudske skupnosti, ne pa na psihologijo obsojenca. To se pravi, da sme določena človeška skupnost s polno pravico seči po revolucionarnih sankcijah, kadar je njen obstoj ogrožen, posebno, kadar bije boj na življenje in smrt. Kdor je v takem stanju odgovoren za kolektivno usodo, ima pravico, biti neusmiljen, sme vzeti življenje posamezniku in se ne sme ozirati na osebne koristi in namene.*⁴

V tem dnevniškem zapisu z dne 28. maja 1942 Kocbek poseže po zase značilnem ekstatičnem larpurlatizmu in z veliko besedami

(še enkrat)prikrije nadvse profano sporočilo. Tukaj si ne morem kaj, da se ne bi začudil bistveni razliki, ki tudi med katoličani na Slovenskem spremlja obravnavi obeh velikih tekmecev, ki sta pred vojno s svojo karizmo tako živahno tekmovala za srca katoliške mladine. Če je Kocbek po eni dobrodošel gost v domala celotnem spektru katoliške skupnosti pri nas, se je treba o Ehrlichu velikokrat še zmeraj pogovarjati napol v ilegali, posebej če bi rad kdo o njem pristavil kakšno pozitivno opazko. Navsezadnje je mož padel pod streli zmagovalcev v vojni. Odgovor na vprašanje, zakaj je Kocbekovo videnje tega dogodka in posledično Ehrlichove osebe prevladalo, ni preprosto. Velikokrat je bilo tako preprosto udobneje. Potemtakem ni povsem napak zaključiti z mislijo, da v odnosu do dr. Lamberta Ehrlicha na izpitu niso padli le Slovenci kot celota, marveč tudi katoliška skupnost.

1. Jure Aleksič, "Izdajalec ali heroj?", *Mladina*, 3. 6. 2002, http://www.mladina.si/93900/ehrich/?utm_source=tednik%2F200222%2Fclanek%2Fehrich%2F&utm_medium=web&utm_campaign=oldLink (pridobljeno 27. 5. 2012).

2. *Pridigar* 1, 8-11.

3. Tukidid, *Peloponeška vojna* 6, 55. Navedeno v prevodu Janeza Fašaleka.

4. Edvard Kocbek, *Tovarišija*, Ljubljana: DZS, 2004, 33.

Svet, ki je svet

Prevodu predavanja Otta Neubauerja na pot

Vsako besedilo ima neki namen, še toliko bolj, če gre za prevod, kajti skupaj z enim namenom se namreč pojavi še drugi. Namen predavanja Otta Neubauerja, ki ga je imel avgusta 2011 čast prebrati na t.i. študijskem krožku v papeški poletni rezidenci v Castel Gandolfu, je več kot očitno jasen. Papežu in njegovim zbranim sodelavcem je želel pripovedovati o svoji izkušnji evangelizacije in jo obenem reflektirati z vidika današnjih razmer v svetu in Cerkvi. Podobno jasen želi biti tudi namen, da se predavanje v celoti objavi v reviji Tretji dan. Namen objave v rubriki Slovenski katoliški shod razumem takole: Bralcu naj se ponudi ne samo opisovanje določene problematike in možnost njene rešitve, ampak tudi prikaz dejanskega stanja stvari in resnično učinkovite metode pri soočanju z njimi. Besedilo bo tako marsikoga lahko šokiralo s svojo neposrednostjo in odprtostjo, a obenem je to ravno tista razlika, ki jo prinaša konkretna izkušnja "s terena" in ne samo oddaljeno razmišljanje iz "generalštaba", kot se je nekoč slikovito izrazil neki cerkveni dostojanstvenik. Cerkev, tudi in predvsem slovenska, potrebuje oboje in, kot nam kaže omenjeni primer, si papež želi slišati taka in drugačna mnenja, ki prihajajo od "zunaj". Besedilo, ki je pred nami, pa gotovo ni samo mnenje, ampak tudi pričevanje. Danes, ko se zdijo vsi problemi preveliki in naša volja ali pa, če hočete, vera, premajhna, je še kako pomembno slišati novico o upanju. Ottova zgodba jo ima in nimamo razloga, da ji ne bi verjeli. Če želimo premostiti razlike, ki nas v Sloveniji razdirajo ne samo na politični, kulturni, nazorski in celo medosebni ravni, ampak predvsem na duhovnem področju, potem je treba začeti predvsem pri slednjem. Kdo drug kot Cerkev je poklicana, da prva tlakuje pot? Kot bo razvidno iz predavanja, je to pot, ki preči stiske in iskanja sveta. Kristjan je znotraj te zgodbe poklican, da ta svet, ki se mu na prvi pogled zdi čuden, otopel, brezbrizen in surov, sprejme z ljubeznijo Tistega, po katerem nosi ime. Ali kot to lepo izrazi slovenski jezik s homonimom, da je svet v resnici svet. Naj pričujoči prevod predavanja iz Castel Gandolfa pospremim s sledečim citatom: "Neverjetno, kako zelo lahko to spremeni metodiko evangelizacije. Vodi nas naravnost k podobi templja z dvoriščem in svetiščem, ki ste nam jo v nekem govoru podarili za božič 2009. V času, ko je manjšinski položaj kristjanov vse očitnejši, potrebujemo takšna "svetišča" adoracije in slavljenja Božje navzočnosti. Potrebujemo tako ljudi kot prostore, vendar morajo biti odprti, ker dvorišče tu (!) v resnici ni več ločeno od templja. Ker je Kristusov "spust", njegova žrtev, naredila tempelj in dvorišče prehodna. Dialog, adoracija in evangelizacija tukaj posegajo drug v drugega."

"Poglejte ptice neba! Ne sejejo in ne žanjejo niti ne spravljajo v žitnice, in vendar jih vaš nebeški Oče hrani. Ali niste vi več vredni kot one?" (Mt 6,26)

Obala Jadranskega morja 2 (foto: Janez Oblonšek)



Vedno nova evangelizacija – ko uboštvo postane most do ljudi

Predavanje za "krožek učencev" papeža Benedikta XVI.
V Castel Gandolfu 27. avgusta 2011

Sveti oče, cenjene udeleženke in udeleženci "krožka učencev"!

Priznam, da sem vam v skladu s svojimi nagnjenji hotel takoj pripovedovati o vsem bogastvu neštevilnih izkušenj iz dvajsetih let misijona novega sloga v Avstriji in Nemčiji, o t. i. uspehih naših široko zastavljenih misijonov od Dunaja preko Pariza do Budimpešte, ki so, kot so poročali številni mediji, "skozi Evropo potegnili mogočno svetlobno sled".

Vendar se mi zdi primerneje, da danes v središče nove evangelizacije postavim "uboštvo" kot most do ljudi. Kaj nam kažejo zlasti posamezni ljudje, današnji "spreobrnjenci" ali "na novo evangelizirani"? Z vami bi rad danes preprosto delil *refleksije o učnem procesu*, ki smo ga doživeli pri novi evangelizaciji in ki me – nas – je močno spremenil.

Vnaprej bi rad povedal naslednje. Še nikjer nisem naletel na predstavitev v tolikšni meri napredujočega procesa sekularizacije, ki bi ustrezala našim dejanskim doživetjem med misijoni v mnogih delih Evrope. A sočasno sem v tej navidezno (ali dejansko) popoganzjeni Evropi doživel toliko čistega sprejemanja evangelija, toliko "domotožja po Bogu". Zdi se skoraj, kot da bi šele sekularizacija sprostila mnogo tistega, s

pomočjo česar lahko neposredneje dosežemo čisti izvir evangelija.

Ne vem, ali smemo to sekularizacijo opisovati kot tako blagoslova polno kot Gospodovo "kenozo", "izničenje", kakor je italijanski filozof Gianni Vattimo storil že v devetdesetih letih.¹ Toda za novo evangelizacijo je v vsakem primeru odločilno, da gre za novo odkrivanje Gospodovega "izničenja" in za v Njem "izničene", za ponižane, za uboge. Slednjič gre za to, ali se "ubogim" oznanja blagovest. Toda kdo so pri nas v Evropi ubogi? Zdi se mi, da je vedno jasneje tisto, kar je vedno znova govorila Mati Tereza, da se v načinu naraščajočega zanikanja Boga v Evropi paradokсно kaže dejanska lakota po Bogu sama.² Resnično in največje uboštvo v Evropi je dramatično pomanjkanje občutka sprejetosti in ljubljenosti, pomanjkanje izkustva Božje dobrote.

Kako je moč o tem pošteno teološko spregovoriti? Gre za pravi izziv. Upam, da se vam ne bo zdelo netaktno, če bom pustil terminološka spraševanja o novi evangelizaciji ob strani, ker se mi zdijo presežena. Najsi gre za "prvo evangelizacijo", "novo evangelizacijo", "missio ad gentes" itd., se vsi ti pojmi v današnji stvarnosti tako zelo prepletajo,

da lahko podam obračun le o neki povsem spremenjeni praksi.

PRESKAKOVANJE NEVIDNIH MEJA

Najprej dva hitra vtisa, dva ključa do nove evangelizacije danes, ki sta me – nas – pripeljala do bistvenih učnih korakov. Prvi tak vtis: avstrijski pisatelj Peter Handke je pred kratkim dal zanimiv intervju. V času šolanja je bil v deškem semenišču in ne le zaradi tega nam v zadnjih desetletjih ni prizanašal z ostro kritiko Cerkve. Na vprašanje pa, ali je sedaj "religiozen" avtor, ne povsem nepričakovano odgovarja: *"Na to nimam odgovora!"* Ko ga spet sprašujejo o tem, končno dovoli, da iz njega izbežajo naslednjo izjavo: *"Če mi kdo reče, da je religiozen, mi gre to na živce, če ne pove, kaj to je. Pripovedovanje je odločilno."* Za Handkeja je pripovedovanje tudi "razodevanje". Potem začne nepričakovano pripovedovati še sam: *"Če se udeležim svete maše, je to zame poseben religiozni trenutek. Ko poslušam besede Svetega pisma, Apostolska dela, evangelije, ko doživim spremenjenje, obhajilo in sklepni blagoslov ... Evharistija je zame vznemirljivejša, solze, veselje, ki ga ob tem občutiš ... Vem, da sem, ko to govorim, preskočil nevidno mejo, a za tem stojim."*³ In v nekem televizijskem intervjuju Handke ("mojster somraka") globoko ganjen govori o radosti, ki da je "dolžnost". Očitno ga je omenjeno veliko stalo. To ganotje in ta prizadetost ob pripovedovanju o njegovi poti z Jezusom Kristusom, ki nam povsem nepričakovano pride naproti preprosto, iskreno, nekako krhko in nepretenciozno – dovolim si reči, tudi "ubogo" - označuje skok čez nevidno mejo. Najprej mejo nekega pisatelja, vendar je, kot bomo videli v nadaljevanju, ravno tako ponižno, "krhko" iskreno in sočasno strastno pričevanje tudi za velik del našega cerkvenega življenja nevidna meja, ki jo velja preskočiti.

To neugledno osebno, tako rekoč "malo", skriva v sebi odločilen izziv za odraslo, zrelo in starejšo Cerkv, gre za "duha otroštva". Brez katerega po Svetem pismu ni vstopa v nebeško kraljestvo. Rad bi vam pokazal, da so ljudje

našega razsvetljenega sveta "žejni" in "lačni" prav takšnih preprostih, naravnost "bornih" razodetij (brez pretiravanja).

Ne vem, ali bom zdaj še sam preskočil nevidno mejo, če vam bom s svojim drugim vtisom zaupal zelo osebno izkušnjo. Pred dvaindvajsetimi leti sem v Gradcu spoznal mlado študentko biologije, ob kateri sem začutil, da me privlači. A pozor, ta *mladenka naj bi bila zame "prenevarna"*, kot je menila njena – za razliko od nje – verna prijateljica. Moja oboževanka je bila pač otrok tega sekulariziranega "sveta", sicer še krščena in birmana, vendar ni imela s Cerkvijo in vero opraviti prav nič. Se pravi, da je bila zares "posvetna", tudi v smislu moralne zavrnjenosti. S takšno podobo se je ujemale, da se ob tem ni želela niti poročiti niti imeti otrok. Tedaj si, kar je za naša razmišljanja vznemirljivo, kljub svojemu misijonarskemu žaru pri obsežnem delu z mladino nisem mogel predstavljati, da bi ta tako "posvetna" mlada dama lahko kdaj postala verna. Te možnosti nisem (kar ni nepomembno) pripisoval niti Bogu. Spreobrnitev ali "nova evangelizacija" te mladenke je bila zunaj mojih predstavnih zmožnosti. Kot v resnici pri tolikih drugih ljudeh (se pravi, pri večini).

Potem pa sem nekega jutra po težki noči soočil z neko jasnostjo, ki se je oglasila kot nekakšen notranji glas: *"Če naj bi se (Carola) dejansko spreobrnila, se moraš najprej spreobrniti ti!"* Nisem razumel, kako in kaj. Vedel sem le, da pri sebi potrebujem temeljito spremembo. Šele pozneje se je v številnih malih korakih razkrilo, da sem sam (!) potreboval globok obrat. Zadeval je način mojega navidezno pobožnega pogleda na to tako "posvetno" mladenko, pravzaprav pa kar na svet nasploh. V resnici je šlo za pogled navzdol. Le malo sem se zavedal, kakšen revež in kako potreben pomoči sem bil sam in koliko lažnega pravičništva in poganstva se je razmahnilo v meni. Nisem slutil, kako nezasluženo živim od Njegovega usmiljenja. Zaradi tega sem na mladenko gledal zviška, kakor sem prepričan vase zviška gledal tudi na ljudi tega sveta.

Danes lahko povem, da sem s tem nanjo *sam vrgel temno senco* in sočasno narisal mejo, za preskok katere bi bila potrebna moja resnična in globoka spreobrnitev.

Če povem na kratko, je ta mladenka danes mati šestih otrok in se je s svojim soprogom povsem posvetila misijonu. Ta srečni soprog smem biti jaz. Vmes se je nekaj zgodilo, vendar je bilo povsem drugače, kot bi si takrat drznil pomisliti. Smel sem gledati, kako je ob mnogo "sočutja" mnogih prijateljev ta domnevno tako "nevarna" ženska z redko lepo čistostjo vedno znova sprejemala Gospodove milosti. Bilo me je sram. Mene, ki sem se imel za razširjevalca evangelija in sem bil od otroštva vzgajan v katoliški veri. Vsekakor je bila zame na vrsti samevangelizacija, dejanski "spust", priznanje, da sem globoko navezan na Njegovo usmiljenje, potem pa izkustvo resnične radosti, ki je nočem več meriti.

Drznil sem si vam zaupati to zgodbo, ker sem se v teku let zavedel, da sem ravno *to svojo nevidno mejo, ta (pogosto tudi skriti) obsojajoči pogled na svet, delil s tolikimi v Cerkvi. In ta pogled sem doživel celo kot temeljno oviro, kot vse temnejšo senco, tudi v cerkvenem oznanjevanju.*

Ta dva vtisa torej zastavljata več vprašanj.

Prvič, kaj "pripovedujemo", tj., kaj "razodevamo" današnjim ljudem? Ali ne obstaja upravičena "živčnost" nad Cerkvijo v naši evropski družbi (ki daleč presega Handkejevo vzdraženost)? Nad tem, da nas ne razumejo, morda tudi zato, ker Cerkvi vendarle pripisujejo neko vrsto zapletenosti oznanjevanja, v kateri je tudi notranje pozabljanje velikega Gospodovega usmiljenja. Zakaj je tako težko biti ponižen in sočasno strastno pričevati o Rešitelju?

Drugič, zakaj na današnji svet še vedno mečemo toliko temnih senc s svojimi zviška podanimi sodbami (ki si jih še sami tako težko priznamo) v govorjenju, pridigah ali na internetnih forumih? In predvsem, kaj pomeni danes "sestop", "kenoza", kakor bi ustrezala resničnemu (!) misijonu Očeta po Sinu? "Postal je suženj, da bi bil pri ljudeh ..."

Ob tem sedaj sledi prava vsebina mojih izvajanj. Štirje učni koraki ali učni procesi, v katere smo bili vključeni s svojimi evangelizacijskimi dejavnostmi. Zavedam se, da se moje izkušnje ne zlivajo v nekak splošni recept. Zdi se mi celo, da je želja po pregledu nad celoto pogosto ovira za to, da bi naredili prve praktične korake, ker so slednji lahko vedno le nepopolni in krhki. A s konkretno dejavnostjo nova evangelizacija stoji in pade. Torej si drznem te nepopolne korake deliti z vami.

PRVI UČNI PROCES: DA GOSPODOVA GOSTOLJUBNOST PREOBRNE VSE

Ko smo v začetku devetdesetih let s šolami za evangelizacijo Skupnosti Emanuel začeli z novimi oblikami misijonov v občestvih na nemškem govornem območju, je šlo preprosto za to, da bi konkretizirali Jezusovo gostoljubnost v fari. Veljalo se je dvigniti in ljudi "tam zunaj" povabiti na srečanje z Jezusom Kristusom, pravim gostiteljem. To naj ne bi bil klasičen pridigarski misijon za cerkveno občestvo, marveč smo se poskušali v mnogih majhnih korakih Z (!) dejavnim župnijskim občestvom sami podati na pot misijona. Preprosto vprašanje ob začetku enoletnega časa priprav na takšen občestveni misijon se je glasilo: Kam bi šel Jezus danes? Kje in komu bi se dal povabiti ali bi se k njemu povabil sam? Povsem konkretno, z navedbami imen in krajev v župniji.

K temu je potrebno dodati, da je bila za nas kot za "skupnost, ki motivira misijon" seveda od vsega začetka bistvena izkušnja izlitja Svetega Duha, ki nas je silila k takšnim vnovičnim "odhodom". A kaj je to pomenilo za "običajno" župnijo? Zanimivo, evangelizacijski koraki, ki smo jih doživeli z občestvom in ki bi jih rad tukaj izpostavil, so tudi nas same pripeljali do novih spreobrnitvenih stopinj.

Najprej nekaj o občestvih. Za mnoge njihove članove je bilo kot zdravilen šok (a hkrati fascinacija), da so zdaj dejansko šli v svet "namesto" Jezusa in zapustili domače,

pogosto preveč zaprto cerkveno okolje. Toda pri vsakem občestvenem misijonu v zadnjih dveh desetletjih se je pokazala nepričakovano čudežna in radostna sprememba. Žene in moške iz občestva so si upali na ulice, trge, v stanovanja, v kavarne in bare svojega kraja. Počutili so se zares uboge. Nenadoma so bili na poseben način navezani na pomoč Gospoda samega in njegovega preobražujočega Duha. Potrebna so bila dejanja vere. Tako so se ljudje trudili najprej pripovedovati svoje pogosto majhno in jecljajoče pričevanje. In pri članih občestva sta se pokazala izjemno močna notranje veselje in hvaležnost zaradi tolikšne pripravljenosti za sprejemanje, ki je nikakor ne bi pričakovali, čeprav ni manjkalo niti zavračanja in agresivnosti. Nič manjše presenečenje ni bilo, da so bila ravno pričevanja ljudi "kot ti in jaz" sprejeta kot posebej verodostojna.

Naučili smo se, da je za občestvo pomembno narediti korak "ven", da bi izkusilo izlitje Duha.

A potem je za nas (!) *evangelizatorje* sledil še naslednji nepričakovani preboj. Neštevilna srečanja so za nas misijonarje marsikaj postavila na glavo in spremenila marsikatero našo predstavo. Če se tako pogosto pogovarjaš s tako imenovanimi tujci "iz oči v oči", se te dejansko dotaknejo številne rane in hrepeneja teh ljudi. Omenjeno lahko destabilizira in ohromi kakšno pričevanje. Zato smo morali iti skozi fin, a toliko pomembnejši učni proces, ki bi ga najraje izrazil z besedami Karla Krausa: "Če le imam tvoje uho, takoj najdem svojo besedo!" *Znova smo se morali naučiti zares POSLUŠATI, da so današnji ljudje sploh zmogli najti svoje (!) besede, svojo pripoved.* Morali smo priznati, da smo bili pri oznanjevanju pogosto prehitri s svojimi lastnimi (!) besedami. Naučili smo se *oznanjati s poslušanjem.*

Omenjeno je korak za korakom dejansko spremenilo naš pogled. Vloge so se na novo razdelile. Vedno pogostejše smo se iz gostiteljev spremenili v goste. Hkrati smo bili pritegnjeni k temu, da bi Jezusovo sočutje delili s tistimi, ki so utrujeni in razkropljeni,

ker ne poznajo pastirja.⁴ Sočasno smo doživeli in doživljamo, da so se nas dotaknile bolečine mnogovrstne izmučenosti današnjih ljudi. Pogostejše govorimo o notranji duševni izmučenosti, a tudi o izmučenosti mišljenja in o mnogih drugih. Izmuči nas namreč, če skrito "hrepenenje" po pastirju še ne zmore ugledati vidnega doma.

Če kot evangelizatorji sami postanemo "gostje", se vedno manj počutimo kot "posedujoči", *marveč nasprotno, počutimo se kot nezasluženo "obdarjeni" s to resnico vrnitve domov.* To korenito spremeni način evangelizacije, predvsem naše srce. Tako smo vse bolj občutili izziv, da sme biti bodisi laikovo bodisi duhovnikovo pričevanje mnogo ponižnejše in sočasno mnogo bolj strastno.

Kdo so torej ubogi? Pred nedavnim smo imeli občestveni misijon v t. i. problematičnih okrajih Dunaja z najvišjim deležem tujcev itd. Kaj menite, kdo nam je izrekel najlepšo dobrodošlico in nas sprejel zares ljubeče? Muslimanske družine in prostitutke! Kakor je želela Mati Terezija pokazati "veliko žejo Boga po ljudeh", smo mi poskušali kot ustanovitelj Skupnosti Emanuel Pierre Goursat sredi sodobnega sveta s konkretnim sprejemanjem "naših" potrebnih, od preprostega delavca do intelektualca in televizijskega napovedovalca. Šli smo k tistim, ki jih je Mati Terezija označila za najbolj uboge v Evropi, ker se ne čutijo ljubljene in dobrodošle ali ker ne poznajo Kristusa. Odmaknjeni pogled na svetovni nazor, moralna stališča ali politično usmeritev posameznika namreč ne daje njegove prave podobe. Nova evangelizacija najprej terja resnični DOTIK in v tem dotiku izkustvo in izpričevanje brezpogojnega Božjega DA človeku. Kristus je ta DA!

V kontekstu in po sledeh dunajskega mestnega misijona leta 2003 smo si korak za korakom upali iti tudi v kulturni, politični in družabni Dunaj, površno gledano torej v neki vedno bolj poganski svet. Vabili smo in se dali vabiti na srečanja, na pogovore, v bare, na univerzo, v parlament, v številne kavarne. Spomnil bi rad še na enega mnogih nočnih

pogovorov globoko v jutranje ure - enkrat celo z umetniki v kardinalovi sprejemnici - brez javnosti, primerno "preoblikovano", v ozračju kavarne ali dnevne sobe. Ob koncu zelo osebne izmenjave mnenj je prišel k meni starejši igralec, da bi se zahvalil, ker naj bi skoraj štirideset let čakal na tovrstno srečanje.

Toliko o prvem učnem procesu. Gostoljubje terja srečanje, dotik in to, da kot gostitelji sami postanemo gostje.

DRUGI UČNI PROCES: DA ADORACIJA SILI V SVET

Povedal sem že, da smo se odpravili na občestvene misijone, da bi povabili k srečanju z Jezusom Kristusom. Osrednjega pomena je pri tem bilo, da smo vedno povabili tudi v cerkev. Ljudem smo pripovedovali o Njegovi realni navzočnosti – tudi o preprosti navzočnosti v Kristusovem telesu. Središče vsega početja ob občestvenem misijonu je bila evharistija in cerkvena vrata so bila ves dan široko odprta za adoracijo.

Omenjeno sedaj zadeva enega od razvojnih tokov po drugem vatikanskem cerkvenem zboru, ki po mojem mnenju zasluži posebno pozornost. Za nas in mnoge druge evangelizacijske in misijonarske preнове in pobude je Gospodova evharistična navzočnost v središču misijonskih dejavnosti. Adoracija je razvila osupljivo misijonarsko moč, postala odločilno stičišče misijonov in pokazala izjemno privlačno moč zlasti za mlade ljudi.

V adoraciji damo tako prednost gostitelju, Gospodu samemu. Iz NJEGA naj bi vse izhajalo. Vztrajna, adoracijska in slavlilna molitev pred evharističnim kruhom nam je razodela posebno lepoto. Nenavadno je bilo, da so se prav ob naših misijonih okrog adoracije razvile nove "sodobne" bogoslužne oblike, ki zlasti pritegnejo tudi oddaljene in mlade. Med posebej lepe sadove sodijo t. i. "ure ali večeri usmiljenja", ki jih poznajo že na mnogih krajih.

A celo tukaj smo začutili nevarnost, da bi ostali ujeti v opazovanje samih sebe, če nas

ta adoracija ne bi hkrati pritegnila k ljudem. Vedno bolj nas je vlekel k temu, da bi Kristusa molili naprej v ljudeh (!), s katerimi smo se srečali med misijonom. *Moliti Kristusa v ljudeh – omenjeno je nekako spremenilo vse.* Celó v tistih z največjim odklanjanjem ali sovraštvom je bilo nenadoma mogoče moliti Kristusa križanega, Kristusa zapuščenega. Zaradi tega ne ljubimo po ljudeh, marveč resnično osebo ljubimo šele v soočenju. Nekdo se vedno bolj razodeva v svojem pravem bistvu.

To korenito spreminja pogled na svet. Študentje, ločenci, poročeni, brezdomci, a tudi politiki, igralci, novinarji, s katerimi smo preživljali čas, so se nam skozi mesece in leta skrivnostno začeli kazati v drugačni luči. V svojem srcu smo njih in njihove zadeve, veselja in blodnje prinašali v adoracijo. In tako so hkrati začeli *"naseljevati naše srce"*.

Neverjetno, kako zelo lahko to spremeni metodiko evangelizacije. Vodi nas naravnost k podobi templja z dvoriščem in svetiščem, ki ste nam jo v nekem govoru podarili za božič 2009. V času, ko je manjšinski položaj kristjanov vse očitnejši, potrebujemo takšna "svetišča" adoracije in slavljenja Božje navzočnosti. Potrebujemo tako ljudi kot prostore, vendar morajo biti odprti, ker dvorišče tu (!) v resnici ni več ločeno od templja. Ker je Kristusov "spust", njegova žrtev, naredila tempelj in dvorišče prehodna. Dialog, adoracija in evangelizacija tukaj posegajo drug v drugega.

Zares smemo izkušati, da se lahko po tem adorativnem misijonu in živitem sočutju "ljudje obesijo na nas, ne da bi Ga poznali".⁵

Sveti oče, sploh ne vem, kako naj to primerno povem, ampak smo od vas slišali vse te besede o "dvorišču poganov", nas je to napolnilo s tolikšnim veseljem, da smo se v najgloblji notranjosti zavedli: TO je zdaj to! Nekakšen nov izliv Duha nad Cerkev. Najgloblje lahko potrdimo, kako zelo "agnostiki" iz naših dni hrepenijo po velikem in čistem. Da, od našega načina življenja in naše notranje držé je odvisno, *"ali lahko ljudje sprejmejo svoje hrepenenje"*.⁶ Kako pogosto smo smeli doživeti, da se je v ljudeh po izkušnji globoke notranje

sprejetosti, spoštovanja samega sebe, sprostila lakota po Bogu.

Le droben zgled.

V naši akademiji, v kateri je kapela z vsakodnevno možnostjo adoracije, ponujamo ob različnih misijonskih izobraževanjih za škofijo denimo tudi tečaje o vprašanih medijev in Evrope, ki jih obiskujejo predvsem mladi ljudje vseh mogočih svetovnih nazorov. Tako z njimi prehodimo kos poti, delimo njihova zanimanja, pa tudi intelektualna soočanja ob pomembnih družbenih vprašanih. V dialog sočasno vpeljemo svojo krščansko vero. Neka študentka me je po enem letu medijskega tečaja vprašala, ali mi lahko zastavi "intimno" vprašanje v zvezi z mojo vero. Vse leto je namreč vedno znova poudarjala, da ni verna, da pa se tako na tem tečaju kot v tej hiši počuti noro dobro. Sedaj je želela vedeti, ali sem ob koncu zanjo molil. Najprej sem se z odgovorom obotavljal, ker se vendar ni želela spreobrniti. Kdo pa bi rad bil "objekt misijona"?

Ko sem pritrdil, je vprašala, ali sem zanjo molil že vse leto, od začetka tečaja, in ko sem znova odgovoril z da, je ganjeno dejala: "Čisto iskreno sem v to upala!" Lahko bi nadaljeval z ničkoliko takšnih zgledov tega "domotožja". Dialoške prireditve organiziramo na najrazličnejših "posvetnih" krajih na Dunaju, vendar gre seveda za "misijonarske" dialoge. Naši agnostični in ateistični prijatelji deloma bolje kot cerkveni insajderji razumejo, da dialoga ni moč ločiti od notranjega oznanjevanja slehernemu sogovorniku. Počasi se učimo, kaj pomeni, biti bolj odkrit in bolj iskren. Predvsem pa živeti v duhu uboštva, da lahko drug od drugega sprejemamo darove. Podobno, kot je dialog razumel že Platon, da namreč z vse izrazitejšo sumpaqeia (compassio), "s pogostim prijateljskim pogovarjanjem ... nenadoma vzklije v duši ideja, kakor iz iskre izvira prižgana luč, ki si potem sama utira pot".⁷ A to živi iz globoke vere, da je omenjena iskra Božji duh, v katerega delovanje zaupamo in ki veje, kjer hoče. To nas ne vodi v relativizem. Ne nadomešča niti kateheze, marveč jo

šele omogoča. In šele odpira pot k zakramentom, ki za nas vse jasneje postajajo notranja utripajoča središča evangelizacije.

Le, da tukaj ne bi prišlo do kakega nesporazuma, povem, da si pri tej vrsti evangelizaciji ne zatiskamo oči pred vsemi zablodami in skušnjavami zla v naši družbi ali ga celo mehčamo. Ravno osredotočanje na sočutje pri evangelizaciji nas naredi občutljive za neresnico in uničevalne pojave, vendar verjetno daje večjo težo skupnemu doživljanju te razsežnosti.

Evropa nam prihaja naproti tako globoko ranjena, pogosto tudi tako notranje osamljena. Zato so za nas danes postale nujen učni proces Jezusove besede učencem glede grešnice: "Komur pa se le malo odpusti, le malo ljubi." (Lk 7, 47b).

TRETJI UČNI PROCES: DA EVANGELIZIRAMO V SKUPNOSTI

Kar sem doslej navedel, nas privede do tistega razumevanja misijona, ki ga izraža tudi Tomaž Akvinski: *Ves Jezusov misijon se kaže v tem, da želi Bog s svojo stvarjo "zgraditi prijateljstvo" - "fundari amicitiam".⁸* Tudi med seboj smo smeli kot misijonska skupnost navznoter doživeti in zgraditi duhovno in človeško prijateljstvo. Potrebovali smo drug drugega, da smo lahko bili v misijonu na voljo drugim.

Zanimivo je opazovati, da so bili po eni strani ravno veliki dogodki, kot so svetovni dnevi mladih ali tudi naši velemestni misijoni in mednarodni kongresi nove evangelizacije vedno izjemni trenutki zbiranja in krepiteve vere. A po drugi strani lahko vsi omenjeni dogodki trajne posebne sadove prinašajo samo, če jih živimo v majhnih prijateljskih skupinah. To velja tako za velike prireditve same kot za nadaljnjo pot evangelizacije. Danes se vse jasneje kaže, da vsi potrebujemo to preprosto hrano ljubezni, se pravi, *konkretnega bratstva in sestrstva, prijateljstva med seboj in z Gospodom*. Potrebujemo te male celice, te male krščanske skupnosti, v katerih

molimo, si izmenjujemo Božjo besedo in jo prevajamo v konkretni svet. Gre za *skupnosti molitve in pripovedi*. Ne gre za božajoče niše umika, marveč za celice, ki so posajene sredi sveta. Tu so ljudje, ki stojijo v svojem delu in v raznovrstni mreži družine in prijateljev in tako živijo nov "stik" Cerkve z družbo. Ravno to je lahko tudi današnja nova "ura laikov".

Vendar smo morali mi mlajši – predvsem laiki – boleče izkusiti, da so škofijska vodstva v posameznih mestih že v času velemestnih misijonov s svojimi (vse preveč) trdnimi strukturami vse bolj prevzemala vso odgovornost in je bila začetna mladostna dinamika, ki je v veliki meri izvirala od mladih laikov, potisnjena v ozadje. Škofije so se v vedno večji meri znašle pod pritiskom uspeha. Veliko stvari se jim zdelo preveč tveganih in preveč naivnih in so zato raje stavile na preizkušeno in na izjemne demonstrativne akcije. Težnja k samopredstavitvi Cerkve je bila precejšnja. To je v misijonu pravzaprav ustvarilo novo distanco, čeprav je na zunaj še vedno lahko naredil vtis, a verjetno samo še v znotrajcerkvenem prostoru.

Ne zamerite mi, ker moram z vami deliti še eno skrb. Gre za to, kako močno se je v najrazličnejših oblikah razširil val klerikalizacije. V ozadje je bilo in je potisnjenih toliko laikov, ki so bili motorji nove evangelizacije Evrope in so se v popolnem zaupanju podredili cerkvenemu vodstvu. Nekatere so celo prisilili k molku. Skoraj za dolžnost svoje vesti štejem, da v tem kontekstu ne zamolčim vseh tistih skritih in odkritih hromilnih pojavov v novih gibanjih, a tudi v občestvih in v škofijah.

Zna biti, da je to odziv na čezmerno klerikalizacijo laikov v času po koncilu. A kakorkoli že, tukaj je znova na mestu težka beseda Dietricha Bonhoefferja: "... vsak poskus, da bi ji (Cerkvi) predčasno pomagali k vnovičnemu razmahu organizacijske moči, bo le odlog njenega obrata vase in poboljšanja."⁹ Če bodo nosilci služb s svojo avtoriteto ponovno postavljeni v središče, se mi zdi velika nevarnost, da bo potisnjena v ozadje ali v drugo vrsto odločilna poklicanost krščenih kristjanov

k svetosti. To pa maliči obličje služečega Kristusa. V mnogih novih skupnostih smo se naučili, kaj pomeni to, da potrebujejo laiki in kleriki močnejše razvito samorazumevanje v medsebojnem spoštovanju.

Toda še mnogo odločilnejše je bilo in je skupno globoko veselje nad Kristusovim duhovništvom. Nad tem, da smo kristjani skupaj v *skupnem duhovništvu krščenih* (Avguštinov moto: "Z vami sem kristjan, za vas škof") Deseto poglavje koncilске konstitucije *Lumen gentium* ponovno zasluži posebno pozornost, kar zadeva vprašanje bistva.¹⁰ Gre za tisto, česar si sami ne moremo dati in lahko vsi (!) "le" prejmemo. Sočasno nam je zgled župnijskih in mestnih misijonov pokazal na pomen tega, da "kristjani k svetu" k zakramentom, k evharistiji in s tem k duhovnikom ne privedejo zgolj samih sebe, marveč tudi "na novo pridobljene".

A vse to zahteva ponižno bratstvo in sestrstvo zbranih okoli Gospoda. Najprej smo občutili nujnost tega učnega procesa pri samih sebi. Gre za poslušanje, ki drugega spoštuje bolj kot sebe. S tem lahko medsebojno sočasno sprejmemo tisto, kar nam je Gospod podaril. In to je vse prej kot samoumevno. Zadevo smo se morali ponovno naučiti in jo zvaditi v Gospodovi šoli. V dunajski nadškofiji smo po treh velikih škofijskih zborih s 1500 delegati lansko leto prišli do sklepa, da bomo v misijonu s svojimi občestvi in z nujnimi prestrukturirani napredovali le, če bomo zgradili "šole hoje za Kristusom" najrazličnejših vrst.¹¹ Šole vere in misijona. Kar pomeni dejansko gradnjo (!) in ne (olepšanega) upravljanja propada. Ustanavljanje majhnih krščanskih skupnosti, ki se zbirajo okoli Božje besede in k molitvi. Njihovi nosilci so lahko laiki in lahko razvijajo novo misijonarsko moč. To je dolga pot, vendar nas Gospod, kot je znano, vzgaja s potrpežljivostjo. Seveda se tukaj še nahajamo pred vrsto vprašanj v zvezi s teologijo občestva, toda rad bi se zavzel vsaj za eno stvar. Da bi se v prihodnosti več takih malih krščanskih skupnosti ob nedeljah srečevalo v večjih evharističnih občestvih. To

je za cerkveno edinost v vstalem Gospodu, za medsebojno okrepitev in za mnoge druge stvari tako rekoč nujno.

ČETRTI UČNI PROCES: DA POSTAJAJO PONIŽANJA IN RANJENOSTI SNOV ZA NOVO EVANGELIZACIJO

Oponižanjih in ranjenostih Cerkve bi lahko danes veliko povedali. Mnoga srečanja med misijoni so nas naredila pozornejše na to, da soočanje s tem sodi k odločilnim vprašanjem evangelizacije v Evropi. Zdi se, da težko sprejemamo že obseg ponižanj, ki smo si jih kot Cerkvi prizadejali sami s svojimi padci in svojimi grehi. Vprašanje resničnega kesanja, odpoved prehitri samoobrambi, opustitev gospodovalnih gest, ki niso primerne evangeliju, so za nas postali pravi izziv. A obstaja še ena oblika ponižanja, s katerim smo imeli v občestvih veliko opraviti. *Gre za stalno zmanjševanje* in za skrb farnega vsakdana. Omenjenega niti psihološko ne smemo podcenjevati.

V Evropi postajamo mali preostanek. Četudi obstajajo impresivne izjeme, na katere radi škilimo, se moramo vendarle naučiti sprejemati dejstvo, da smo v veliki meri starajoča se Cerkev v Evropi (kakšna izjava po čudovitem svetovnem dnevu mladih). Priznam, da je bilo težko biti sam v "pomladnem" cerkvenem gibanju in ohranjati potrebni realizem. Cerkev se ne bo, kot bi si želeli, znova prebila do nove vidne veličine in posvetnega vpliva. A spet je Gospod ravno med temi deziluzijami pokazal svoja nova znamenja in mi – in nam – odprl nov svet s Seboj.

Ob tem vam zaupam še majhen učni (poučni) zgled, ki sem ga smel v začetku devetdesetih let doživeti na šoli, kjer sem nekaj let poučeval. Za "zadnji ostanek" naj bi tam imel verouk. V južni Avstriji so namreč vzpostavili posebno gimnazijo, ki naj bi bila povsem očiščena Cerkve in starih izročil. Iz učilnic so odstranili vse križe, ni bilo več verskih šolskih prireditev itd. Z veliko energije

so si učenci, učitelji in starši po poti bazne demokracije izbrali svoje lastne poti do sreče. Nemalo izjav in vedenjskih vzorcev učencev in staršev me je prizadelo že ob vstopu v to šolo. Kar najhitreje sem hotel spet stran od tam. V svoji resnični stiski, da bi našel nekaj, s čimer bi imelo poučevanje še kak smisel, sem se odločil preprosto za to, da bom imel učence rad. Kako se v takšnih pogojih to naredi? Šlo je za pravi boj. V tem položaju nisem mogel ponuditi drugega kot to, da sem jim dal delež v svojem življenju, gradil z njimi prijateljstvo ... IN PRIPOVEDOVAL o ljudeh, o njihovih življenjskih zgodbah, kako so spoznali Jezusa. Denimo o svetnikih, o mučencih. Ko sem nekoč najstnikom več ur pripovedoval o arškem župniku, se je neki fant oglasil s prošnjo za glasovanje (bazna demokracija!). Šlo je za zahtevo, da bi smeli iti tudi k spovedi. Skoraj ves razred je glasoval za. Obotavljal sem se in nisem želel težav s starši. Končno so se temu glasovanju pridružili še drugi razredi. Ne morete si predstavljati, kakšno veselo pričakovanje sem smel ugledati v očeh teh najstnikov. Omenjenega nisem videl še v nobeni katoliški šoli. In če zdaj pomislim na veselje, ki sem ga smel doživeti pri njih po spovedi, le stežka zadržujem svoje notranje razburjenje. Krščeni in nekrščeni, na vsak način pa učenci, ki niso hodili v cerkev, so od prestrašenega in bornega učitelja verouka po načelih bazne demokracije zahtevali spoved.

Vsem resnobnim in pomembnim diskusijam o upadu krščanske Evrope želim dodati le našo izkušnjo. *Če se le v vsej svoji ubornosti dejansko IZPOSTAVIMO današnjim ljudem in prosimo za Njegovega Duha, bomo začutili, doživeli to neskončno lakoto po Bogu. Leži neposredno pred nami.*

Ti mladi ljudje so me veliko naučili. Gospod je bil pri njih, resnično čisto pred nosom. Tako neobremenjeno smo se lahko pogovarjali o Bogu in z Njim. Da so ti mladeniči in mladenke nato dosegli še glasovanje, po katerem so smeli v učilnico prinesiti križ, me je naučilo, kje so današnji preroki. Da, če Gospod pravi, da bodo, če ne bomo oznanjali

mi, "vpili kamni", potem ima z nami očitno še usmiljenje, tako da je za *povsem novo označanje svoje besede izbral t. i. poganе*. In zdaj bi lahko nadaljeval s pripovedmi o mnogih "posvetnih ljudeh", ki smo jih spoznali med že omenjenimi dialogi v od Cerkve oddaljenih okoljih. Pravim vam, da notranje "vpijejo" po Gospodu. Njihovo domotožje je neizmerno. Tudi njihove rane.

Pa mi? Mi se preveč ukvarjamo sami s seboj.

Tako zelo prosim Gospoda, da bi zmogli ta *ponižanja našega časa sprejeti kot vhodna vrata Njegove navzočnosti*. Skoraj se mi zdi, kot da bo mogla ta *družba šele po ponižanem, ubornem, majhnem ljudstvu prepoznati svetlobo Njegove dobrote*.

Vedno globlje so se v naša srca zapisovala zadnje besede apostola Pavla v Apostolskih delih. Potem ko je spoznal notranjo zakrknjenost lastnega ljudstva, Pavel sklepa z vzklikom: "Zato védite, da je bilo to Božje odrešenje poslano poganom: ti ga bodo tudi poslušali." Sam dodajam, če jih bomo poslušali tudi mi, bomo s presenečenjem in veseljem po mnogih slišali Gospoda, kako nam govori na nov način. To bo veselje, ki nam ga ne more nihče vzeti.

V tem krogu, pred takšnim avditorijem, mi ni potrebno izpeljevati teoloških sklepov. To znate vi bolje od mene.

Lahko le pričujem in si ne drznem soditi, vendar danes ne bi vedel za nobeno drugo pot kot za tisto, ki nas je je naučil Gospod in ki se je učimo od Marije: *spustiti se dol, postati majhen, da bi imeli delež pri Njegovem veselju in ga posredovali naprej*.

Zahvaljujem se vam za dar vašega poslušanja, ... da sem lahko "pripovedoval".

-
1. Prim. Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart 1997.
 2. Prim. Mutter Theresa, *Komm sei mein Licht*, Pattloch, München 2007.
 3. ZEIT LITERATUR, pogovor Ulricha Greinerja s Petrom Handkejem, št. 8, november 2010, str. 6.
 4. Prim. Mt 9, 36: "Ko je zagledal množice, so se mu zasmilile, ker so bile izmučene in razkropljene kakor ovce, ki nimajo pastirja."
 5. Papež Benedikt XVI., Božični nagovor za kurijo, ZENIT ZG09122110, 21. 12. 2009.
 6. Prav tam.
 7. Platonovo Sedmo pismo.
 8. Prim. Christoph Kardinal Schönborn, *Vom geglückten Leben*, str. 36. Amalthea, Dunaj 2009. "Če obstaja kaka beseda, ki po mojem prepričanju povzema Summo theologiae (Tomaža Akvinskega), je to fundari amicitiam."
 9. Dietrich Bonhoeffer, Krstno pismo njegovemu krščencu, maj 1944. Aus *Widerstand und Ergebung*, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft; Gütersloher Verlags-Haus, München 2008, str. 157.
 10. Prim. Drugi vatikanski cerkveni zbor, Dogmatična konstitucija o Cerkvi /C/, Lumen gentium, člen 10.
 11. Prim. pastirsko pismo kardinala Christopha Schönborna na nedeljo dobrega pastirja, Dunaj 2011, izdala Nadškofija Dunaj, dostopno na www.apg2010.at.

"Kako ozka so vrata in kako tesna je pot, ki vodi v življenje, in malo jih je, ki jo najdejo." (Mt 7,14)

Sveta dežela 10 (foto: Janez Oblonšek)



Dialoške strukture v Cerkvi in teologija občestva II. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora

1. KONCIL – IZKUSTVO DIALOGA ENE GENERACIJE

Pred dobrimi petdesetimi leti se je s papežema Janezom XXIII. in Pavlom VI. v Cerkvi začelo novo obdobje. O papežu Janezu pripovedujejo tole: Ko so ga vprašali, kaj želi doseči s koncilom, ki ga je napovedal, naj bi šel k oknu in ga na stežaj odprl. Ni pomembno, ali je to bilo tako ali ne, sam prizor, ki je kmalu zaslovel, vsekakor zelo posrečeno nakaže njegov namen. Papežu je bilo jasno, da Cerkev ne more bežati pred sodobnim svetom. In Pavel VI. je temu hotenju našel posrečen izraz: dialog. Dialog s sodobnim svetom, z nekatoškimi kristjani in z nekrščanskimi verstvi.

Oba papeža sta tako sprožila dialoško naravnano gibanje, ki je bilo sicer že dolgo prisotno v temeljih Cerkve, namreč liturgično in ekumensko gibanje ter gibanje laiškega apostolata. Liturgično gibanje je razumelo mašno slavo kot medsebojni pogovor med Bogom in občestvom, ekumensko gibanje je šlo v smeri dialoga z drugimi veroizpovedmi, katoliški laiki pa so bili že vajeni pogovora s svojo družbo. Temu se je pridružilo še dejstvo, ki ga je teologija ponovno odkrila, da je bila Cerkev v prvem tisočletju bolj dialoška – o

skupnih zadevah je razpravljala na sinodah in koncilih.

Že sklic koncila papeža Janeza je bil prvi korak na poti ponovne oživitve te prvotne usmerjenosti. V njegovem času je bilo to vse prej kot samo po sebi razumljivo. Zadnji koncil, namreč I. vatikanski cerkveni zbor v letih 1869/70, je razglasil kot versko resnico papeževu jurisdikcijsko prvenstvo in nezmožnost njegove učiteljske službe. Zagovorniki trde roke, ki so hoteli Cerkev obdržati v njenem nasprotovanju sodobnemu svetu, so se sklicevali na ti dogmi – tako naj bi prevladalo avtoritarno vodenje celotne Cerkve. Sinode in koncili bi bili potemtaka odveč, saj lahko papež na temelju svoje avtoritete o vsem odloča sam. Ni se treba čuditi, če so bili zagovorniki takšnih stališč prisotni nenazadnje tudi v rimski kuriji in papeževega načrtovanja koncila so bili vse prej kot veseli.

Ko je papež naročil rimski kuriji, naj pripravi koncil, je ta poskušala vzeti vodenje koncila v svoje roke. Večina koncilskih očetov je seveda te račune prekrižala. Hoteli so biti svobodni in so odklonili prvotno pripravljene predloge. Koncil je tako postal dogajanje dialoga. To izkustvo je zaznamovalo celo generacijo, to je koncilsko generacijo, katere

pripadniki se vse do danes zavzemajo za Cerkev, ki deluje v dialogu.

Papež Janez je umrl po prvem obdobju zasedanja koncila. Njegovega naslednika Pavla VI. je čakala težka naloga, da nadaljuje koncil. Še pred začetkom drugega obdobja zasedanja je 6. 8. 1964 objavil svojo okrožnico ob nastopu *Ecclesiam Suam*.¹ Z njo in ob soglasju koncilskih očetov je postal dialog s sedanjim svetom to, kar si je pravzaprav koncil zastavil kot prenovu. Tako je nastala pastoralna konstitucija "o Cerkvi v sedanjem svetu" (*Gaudium et spes*). To je prvo besedilo v zgodovini koncilov, ki je dejansko spregovorilo o razmerju med Cerkvijo in družbo. Zatem so vzniknili besedila, ki so vabila k dialogu z ločenimi kristjani in z nekrščanskimi verstvi.

2. PAVEL VI. O DIALOGU

Zazrimo se najprej v okrožnico *Ecclesiam Suam* Pavla VI., ki so jo poimenovali kot razpravo o dialogu, in pojdimo nato h koncilskim izjavam o dialogu.

Še pred tem pa je treba na kratko opredeliti pojem "dialog", da lahko prav beremo koncilskih besedila. "Dialog" se rabi na splošno v ožjem in v širšem pomenu. Raba v širšem pomenu že meji na "pogovor". Za razliko od pogovora so za dialog v pravem pomenu značilni trije pogoji. Prvič: udeleženci imajo v dialogu načelno enake pravice; govorijo s pogledom drug v drugega. Drugič: vsak udeleženec zastopa različna stališča. Tretjič: smoter dialoga je skupno iskanje in medsebojno priznavanje resnice glede določenega vprašanja oziroma ustrezno reševanje neke naloge. Medsebojnost, različnost pogledov in iskanje resnice so, kot je razvidno, tri značilnosti dialoga.

V svoji nastopni okrožnici Pavel VI. pojasni, kako hoče uporabiti danes splošno sprejeti izraz "dialog", da tako ustrezno poda odnos med Cerkvijo in sedanjim svetom. Tak pristop je v soglasju z "večjo zrelostjo človeka, bodisi verujočega ali neverujočega, ki ga ob današnji vzgoji in kulturi usposablja za mišljenje, govorjenje in dostojno vodenje dialoga"

(št. 78). Dialog je potemtakem izvrsten način, kako naj Cerkev danes razume svoje služenje odrešenju. "Cerkev mora vzpostaviti dialog s svetom, v katerem živi. Cerkev sama postaja beseda, oznanilo, dialog." (št. 65.)

Da se lahko dialog vodi, mora Cerkev svojega sogovornika v dialogu poznati in se mu približati. Papež prav v sedanji družbi vidi resnega sogovornika za takšen pogovor, ki vsebuje prvine medsebojnosti. "Še preden govorimo, moramo prisluhniti glasu, da, celo srcu človeka; treba ga je razumeti in, če je le mogoče, spoštovati in, kjer je primerno, mu dati prav" (št. 87). To "nam omogoča, da tudi v gledanju drugih odkrijemo prvine resnice" (št. 83).

Dialog naj ne bo vzvišen in žaljiv, temveč potrpežljiv, pogumen in zaupen. "Njegova moč je v njem samem zaradi resnice, ki jo prinaša na dan, zaradi ljubezni, ki žari iz njega, in zaradi zgleda, ki ga daje." Odvija naj se v razpoloženju prijateljstva, ki "povezuje duhove v skupnem sprejemanju tiste vrednote, ki izključuje vsak sebično zastavljen cilj" (št. 82). Vsekakor pa naj zavzetost, da se približamo sogovorniku v dialogu, "ne vodi do oslabitve ali zanemarjanja resnice. Naš dialog nas ne more odvezati od dolžnosti, ki jo imamo do svoje vere." (št. 88.)

Pavel VI. utemeljuje značaj dialoga, s katerim Cerkev vrši svoje poslanstvo "v samem Božjem načrtu ... Razodetje, to je nadnaravni odnos, ki ga je Bog sam hotel po svobodnem sklepu vzpostaviti z ljudmi, se uresničuje v dialogu, kjer pride Božja Beseda do izraza v učlovečenju in zatem v evangeliju ... Odrešitvena zgodovina pripoveduje o tem dolgem in raznolikem dialogu, ki izhaja iz Boga in postane čudovit mnogoter dvogovor z ljudmi." (št. 70.)

Pripravljenost za poslušanje, še več, medsebojnost, potreba po dialogu s sedanjim svetom, pa presenetljivo prenehata, ko papež spregovori o dialogu znotraj Cerkve. Tudi ta dialog papež priporoča, pravi pa, da ne sme okrniti vodstvene službe pastirjev. Domala zabičani sta dolžna poslušnost do pastirjev in "podrejenost vodstvu zakonitih predpostavljanih, kakor

se spodobi za svobodne in ljubeče otroke. Duh upornišтва, kritike in zoperstavljanja se ne ujema dobro z ljubeznijo, ki naj bo duša življenja v skupnosti, kakor tudi ne z mirom in složnostjo v Cerkvi, in sprevrže dialog v prerekanje, izmenjavo besed in v spor, kar se žal vse prehitro dogodi." (Št. 115.)

Tu se na nek način srečamo s širšim pojmom dialoga oziroma z milostno naklonjenim razgovorom. Vsekakor nam papežovo svarilo da misliti; isti papež namreč, ki sodobnemu človeku priznava "večjo zrelost /.../ za mišljenje, za govorjenje in za dostojno vodenje dialoga",² odreka katoličanom zrelost somišljenja in sogovorjenja, čeprav so katoličani prav tako sodobni ljudje. To je mogoče pripisati le prevladujoči klerikalni miselnosti, ki bi hotela videti v laikih "ljubeče otroke". Ta miselnost je še do danes prisotna v dialogu znotraj Cerkve.

3. KONCIL O DIALOGU

Ob pobudi Pavla VI. je postal "dialog" vodilni izraz koncila in ključni pojem za nov odnos Cerkve do sedanjega sveta. Kaj se da reči o jezikovni rabi tega pojma v koncilskih besedilih? Na nekaterih mestih se čuti izrecno vabilo k dialogu v pravem pomenu, ko gre za medsebojnost v dialogu. Večkrat je v rabi bolj splošen pojem "pogovor" ("colloquium"), bodisi v neposredni izmenjavi pogledov, ali pa je medsebojnost šibkeje prisotna.

Dialogu s sedanjim svetom je posvečena vsa pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*). V njej se nazorno govori o "medsebojnem dialogu" ("mutuus dialogus"; CS 40); ta temelji na bratstvu vseh ljudi pred Bogom in med seboj, ko jih povezujejo skupni interesi in skupne naloge, med drugim "socialna pravičnost med narodi" (CS 90). Znana je postala uvodna poved konstitucije, ki izrazi prav to: "Veselje in upanje, žalost in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev." (CS 1.)

Najpogosteje se pojavi izraz "dialog" v odloku o ekumenizmu (*Unitatis redintegratio*), in sicer v najbolj pravem pomenu. Izrecno se namreč reče, da je treba ekumenski dialog voditi "par cum pari", kot je to med dvema enakima udeležencema, ko vsakdo od njiju "ravna kakor enak z enakim" (E 9). V izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev (*Nostra aetate*) se priporoča pogovor s temi verstvi z naročilom, naj sinovi Cerkve tiste duhovne, moralne in socialno-kulturne vrednote, ki jih pri njih najdejo, priznavajo, varujejo in pospešujejo (N 2). Poseben pomen ima bratski pogovor med judi in kristjani (N 4); v odloku o misijonski dejavnosti Cerkve (*Ad gentes*) pa se tak pomen vsaj posredno prideva pogovoru z nekristjani (M 16).

Temeljne poglede o samem dialogu najdemo v izjavi o verski svobodi (*Dignitatis humanae*), kjer se vloga dialoga opredeli takole: "Resnico pa je treba iskati na način, kakor je primeren dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo učiteljstva ali poučevanja, z izmenjavanjem mišljenja in s pogovorom. Na ta način namreč ljudje drug drugemu odkrivajo resnico, ki so jo našli, ali menijo, da so jo našli, in se tako medsebojno podpirajo v iskanju resnice. Spoznane resnice pa se je treba z osebno pritrditvijo trdno oklepiti." (VS 3.)

V tem besedilu se Cerkev ne razume kot učiteljica tistim, ki še potrebujejo poučevanje. Bolj kot posredovanje resnice s poučevanjem se poudarja, kot je razvidno, odkrivanje resnice ob svobodnem iskanju, za kar se priporoča dialog, ko si ljudje na poti do resnice medsebojno pomagajo. Vsi potrebujemo drug drugega: oni, ki še iščejo resnico, in tisti, ki mislijo, da so že v njeni posesti, pri tem pa začitijo mnogotere nedoslednosti pri spoznanju resnice.

Kar spet preseneča, je okoliščina, da je govora o medsebojnosti le, ko gre za dialog navzven, ne pa, ko je v ospredju dialog znotraj Cerkve. V tem pogledu se je tudi koncil ravnal po smernicah Pavla VI. v njegovi okrožnici

Ecclesiam Suam. Pastoralna konstitucija pa vendarle nakaže, da iskren dialog s sedanjim svetom predpostavlja "vedno plodnejši pogovor z vsemi, ki so eno božje ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki" (CS 92). Zaupen pogovor med škofi, duhovniki in laiki je sicer vedno znova predmet priporočanja, ni pa to dialog v medsebojnosti. Ob tem izstopa misel, ki velja kot navodilo: "Bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem" (CS 92). Najdemo jo namreč v okrožnici *Ad Petri Cathedram* papeža Janeza XXIII., s katero je napovedal koncil.

Zadržanost koncila, da v primeru dialoga znotraj Cerkve ne govori o medsebojnosti, izstopa toliko bolj, ker koncil dejansko nemalokrat nakazuje v svojih besedilih dialog v pravem pomenu. V dogmatični konstituciji o Cerkvi (*Lumen Gentium*) je koncil povedal, da Cerkev kot občestvo (*communio*) samo sebe razume kot Božje ljudstvo; njene člane povezujeta skupna poklicanost in skupno poslanstvo. Ljudje v Cerkvi so potemtakem med seboj veliko tesneje bratsko povezani kakor pa z drugimi ljudmi. Vrh tega je Bog obdaril Cerkev z različnimi karizmami in službami; njeni člani so med seboj kakor udje enega telesa, kar je tudi okoliščina resnične medsebojnosti. S tem se vernikom, imenovanim laiki, prav tako priznava, da so osebe z lastno pristojnostjo, ki smejo pričakovati, da se jih jemlje resno. Njihov verski čut, imenovan *sensus fidei fidelium*, je pomemben za spoznanje in življenje Cerkve iz vere (C 12).

Ob tem je seveda pomembno povedati, da je koncil poleg pozitivne sinodalnega dela priporočal še ustanovitev teles za medsebojno izmenjavo na vseh cerkvenih ravneh. Sem sodi stalna škofovska sinoda, ki je v oporo papežu; zatem so škofovske konference v celinskem in narodnem obsegu ter sveti na ravni škofije in župnij. Čeprav so to hvalevredni koraki v smeri miselne in strukturne reforme, pa je treba ob tem povedati tudi, da pristojnosti škofovske sinode in škofovskih konferenc so in ostanejo omejene. Sveti so bolj posvetovalni odbori. To pomeni, da so

dialogu znotraj Cerkve, če bi ga smeli sploh tako imenovati, po cerkvenem pravu postavljene meje. Ali torej ni bil koncil nič drugega kot zadetek v prazno? Nikakor, saj je ustvaril teološke temelje za dialoško Cerkev, le da koncil in pokoncilsko dogajanje in zakonodaja – kar se tiče dialoga znotraj Cerkve – iz njih niso izpeljali ustreznih zaključkov.

Povsem drugače je glede dialoga navzven. V prvi vrsti gre za ekumenski dialog. Kar se je kljub oviram doseglo z mnogoterimi oblikami dialoga na področju ekumenizma, bi se nam pred 50 leti zdelo še nemogoče. Pomembni pogovorni stiki – kot primer naj bo Assisi – so se odvijali po koncilu tudi z nekrščanskimi verstvi; prav tako so potekala srečanja z ljudmi iz sveta kulture, znanosti, umetnosti in družbe. Pristojni za ta različna pogovorna področja so tako imenovani sveti, ki so se v rimski kuriji pridružili dotedanjim kongregacijam. Z njimi na čelu so papeži postavili zares pristojne voditelje. Odmevna je bila listina "Dialog in oznanjevanje", ki ga je predložil papeški svet za medverski dialog. Kar se nanaša na njegov prvenstveni reformni namen, namreč na dialog z današnjimi ljudmi, koncil vsekakor ni ostal brez uspehov.

4. DIALOŠKA NARAVNANOST - FILOZOFSKO OBZORJE

Preden se soočimo s problemom, ki je prisoten v Cerkvi očitno vse do danes, to je dialog znotraj Cerkve, je zanimivo vprašanje, zakaj sta Pavel VI. in z njim koncil sploh uvedla pojem "dialog". V njunem času je bil ta pojem dejansko že močno v ospredju. Papež Montini je izhajal iz družine, ki je bila vodilna v katoliškem gibanju laikov v Italiji in je dala tudi poslance v parlamentu. Vrh tega je bil dolga leta voditelj Katoliškega študentskega združenja Italije in je prav zato najboljše poznal vodilne politike Krščanske demokracije. Zelo znan življenjepis Pavla VI. upravičeno nosi naslov "The First Modern Pope".⁴

Prijatelji na področju filozofije so posredovali Montiniju filozofske tokove v Franciji

in Nemčiji, ki jim pravimo personalizem in dialoško mišljenje.⁵ Njihovi nosilci so bili Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner in Romano Guardini.⁶ Zanimivo je, da je tej miselni smeri pripadalo nemalo judovskih in tudi krščanskih mislecev, katerih versko prepričanje se odraža v njihovi misli. Tako ima na primer za Martina Buberja dialoška medsebojnost med jaz in ti, človeku tako lastna, transcendentno-verski temelj, saj Bog človeka v zgodovini in v razodetju srečuje kot svoj "večni ti".⁷

5. V "DIALOGU" Z BOGOM, NE PA MED SEBOJ V CERKVI?

Podobno kot Martin Buber, toda s krščanskim pristopom, je tudi Pavel VI. v okrožnici *Ecclesiam Suam* izpostavil transcendentni izvor dialoške sestavljenosti človeka in dialoški značaj razodetja. Potemtakem ni nobeno naključje, da se gledanje na razodetje kot na dialoško dogajanje zrcali tudi v koncilski dogmatični konstituciji o Božjem razodetju (*Dei Verbum*). "V /.../ razodetju nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo" (BR 2). Čeprav koncil na tem mestu ne uporabi pojma "dialog" in ne omenja odnosa medsebojnosti, pa je temu pojmu, ko govori o prijateljskem odnosu, vendarle prav blizu. Nedvomno je v tem nekaj povsem novega v primerjavi z dotadanjim običajnim pojmovanjem razodetja, ki je videlo v razodevajočem se Bogu učitelja, ki zahteva poslušnost. Korak naprej v smeri odnosa dialoške medsebojnosti napravi koncil, ko predstavi občestvo med Očetom, Sinom in Svetim Duhom znotraj Svete Trojice kot najvišji pravzor Cerkve in kot njen zgled (E 2). Kljub temu koncil same medsebojnosti v dialogu, ki je tako izrazita za dialoško mišljenje, ni omenil, čeprav je nekaj izjem, ki pa se nanašajo na dialog navzven.

Samo po sebi vznikne vprašanje, ali ne bi mogla Cerkev – že iz razlogov, navedenih

v dogmatični konstituciji o Cerkvi (*Lumen Gentium*), in zatem preko njih – na temelju doslej izdelanih teoloških povezav pojmovati dialoga, in ali ga naj ne bi dojemala znotraj Cerkve bolj kot dialog v medsebojnosti in ne kot enostrano dajanje in prejemanje. Ko gre za razodetje, je razodevajoči se Bog nedvomno neskončno presegajoči dajalec in mi tisti, ki prejemamo. Toda, ali se ni ta Bog, razodevajoč se v novi zavezi, tako rekoč odrekel svoji vsepresežnosti; ali ni v svojem Sinu, kot pravi Pismo Filipijanom, opustil svojega božanstva, ko "se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom" (Fil 2,6), da bi se nam približal kot človek? Ali ni postal nam enak v vsem, razen v grehu, da bi nas nagovoril iz oči v oči – nas ni kot "svoj ti" vzel tako zelo resno, da si večje velikodušnosti ni moč zamisliti? Ali torej ni to dialog v medsebojnosti; seveda, kar se tiče nas, v medsebojnosti, ki jo Bog podarja, in prav zato v resnični in pravi medsebojnosti? V Jezusovem odnosu do ljudi se je ne da spregledati. Zakaj je torej potem ni v dialogu znotraj Cerkve, med nosilci služb in njihovimi sestrami in brati po veri? Ali Cerkev ob tem ne vidi občestva, ki vlada v sami Sveti Trojici in temelji na popolni medsebojnosti, svojega najvišjega vzora in zgleda? Zakaj je potem koncilu ter cerkvenemu učiteljstvu in vodstvu tako težko, da bi omogočili dialog v medsebojnosti znotraj Cerkve?

6. OVIRE ZA DIALOG ZNOTRAJ CERKVE – TEOLOŠKI POGLEDI

Dva primera sta smotrna, da ju navedemo. Prva ovira je enostransko pojmovanje služb. Vsaka globlja udeležba pri odločanju – pri papežu s strani škofov in pri škofih s strani laikov – se razume kot omejevanje suvereno zamišljene pravice odločanja nosilcev služb, čeprav bi jim je s tem prav nihče ne jemal. Preprosto nočemo vedeti za iskustvo, da uradne odločitve, če jih pripravljamo ob večji udeležbi, samo pridobijo na avtoriteti in primernosti, čeprav je to iskustvo vedno znova prisotno v koncilskih besedilih. Dosedanji način vodenja

je avtoritativen za današnje gledanje in kviri razpoloženje med sestrami in brati.

Druga ovira za dialog v medsebojnosti znotraj Cerkve, povezana s prvo, je okoliščina, da pri medsebojnem pogovoru znotraj Cerkve enostransko prevlada poslanstvo pastirjev. Dejansko so le oni poslani, da posredujejo resnico evangelija in jo utrjujejo. Toda poleg naloge posredovanja resnice je še dolžnost, da se resnica proučuje. Tudi če jih vodi Sveti Duh, pa so in ostanejo pastirji, papež in škofje, ko razlagajo evangelij, da bi postal rodoviten za vsakokratne izzive, končno samo ljudje. Že t. i. apostolski koncil (Apd 15,1–34; Gal 2,1–10) kaže, koliko skupnega napora je bilo treba, da so se dokopali do spoznanja resnične Božje volje glede vprašanja, ali bi bilo potrebno obrezati kristjane, ki so bili prej pogani. Pri tem proučevanju je sodelovalo vse občestvo. Prav zato so kasneje vedno znova sklicevali sinode in koncile, kjer so si škofje kot voditelji in zastopniki svojih krajevnih Cerkva prizadevali, da bi spoznali Božjo voljo zastran določenih vprašanj. In njihovi sklepi so v prejšnjih stoletjih postali veljavni šele, ko so jih sprejele krajeвне Cerkve, z njimi soglasne v veri. Proučevanje resnice se je odvijalo kot dialog pastirjev med seboj in z občestvi, kot dialog v medsebojnosti.

Ne pozabimo! Pri dialogu znotraj Cerkve gre za to, da spoznamo Božjo voljo glede tega, kakšna naj bo Cerkev in kako naj ravna v sedanjem času. Ozmimo se še enkrat na apostolski koncil. Ob spornem vprašanju glede obreze so prosili Boga za znamenja njegove volje. Našli so jih v dogajanju, ko so kristjani, pred tem pogani, tudi brez obreze prejeli Svetega Duha. Srčika dialoga med seboj je bil torej dialog z Bogom. In zato vse do danes koncili zborujejo ob odprti evangelijski knjigi in začenjajo z molitvijo za razsvetljenje. Dialog, če naj bo uspešen, postavlja udeležencem visoke zahteve. Sem sodi pripravljenost, da spremenimo svoje stališče, da se damo globlje voditi v resnico in se zavemo, da je vseh nas spoznanje resnice delno in v določenem zornem kotu. V dialogu med kristjani je potemtakem potrebna odprtost, da

s poslušanjem drug drugega postane skupno poslušanje Božje besede in volje.

V povzetku lahko rečemo tole: Brez škode za posebno poslanstvo pastirjev pri posredovanju in utrjevanju resnice je pri odkrivanju resnice v primeru konkretnih izzivov povsem možen in v vrh tega primeren dialog v popolni medsebojnosti znotraj Cerkve, da lahko tako vsi dajo svoj prispevek v soglasju s svojimi karizmami in s svojim spoznanjem. Tu velja pravilo, ki sta ga postavila papež Janez in koncil: "Bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem." Da se tako vzpostavi sam dialog in da se zatem na temelju pridobljenih spoznanj v odgovornosti pred Bogom in verniki sprejme odločitev, moramo vsekakor razumeti kot nalogo pastirjev. Podobna je misel v pismu, ki so ga po apostolskem koncilu poslali občinam: "Sveti Duh je sklenil in mi (apostoli in starešine skupaj s celotno skupnostjo) z njim ..." (Apd 15,22.28),

7. KRITIČNI POGLED NA PONUDBO DIALOGA NEMŠKE ŠKOFOVSKE KONFERENCE

V zrcalu spoznanja, da ovire, ki so napoti resničnemu dialogu znotraj Cerkve, ne vzdržijo teološke kritike, bi se naj sedaj zamislili ob dogajanjih, ki v zadnjem času vznemirjajo cerkveno javnost pri nas. Pod pritiskom te javnosti in ob škandalu zaradi zlorab, ki so prišle v javnost, se je Nemška škofovska konferenca s šibko večino odločila, da ponudi obliko dialoga, ki se naj imenuje "pogovorno dogajanje", ko se da sicer načelno govoriti o vsem, toda o določenih temah, ki se nanašajo na vso Cerkev in je zanje pristojen papež,⁸ ni moč razpravljati. Kako naj razumemo takšno prepoved glede razpravljanja in pogovora in kako je takšna prepoved v soglasju z duhom dialoga? Pri izključenih temah – npr. obvezen celibat, posvetitev žensk za duhovnice in cerkveni status ločenih in ponovno poročenih – gre za zahteve, ki pri nas postajajo čedalje bolj glasne in z njimi soglaša pretežna večina nemških katoličanov. Čeprav na tem mestu teh tem ne moremo

obravnavati, smemo reči tole: ob prenekateri površni in zgolj časovno pogojeni utemeljitvi obstajajo tudi resni nagibi, iz katerih se porajajo te zahteve. Kljub temu pa so tudi močni razlogi, ki govorijo v prid dosedanji praksi in tradiciji Cerkve; to so razlogi s takšno težo, da lahko povsem razumemo papeža, ko okleva in ne uvede nobene spremembe. Narobe bi bilo seveda trditi, da v Rimu, deloma na škofovskih sinodah, niso spregovorili o razlogih za in proti. Če bi šlo za vprašanja, v katerih bi bila dejansko prisotna vsebina z dogmatično veljavnostjo, ki obvezuje tudi papeža, bi njihova izključitev ne bila v nasprotju z duhom dialoga. Tako bi na primer sklep parlamenta, da uvede diktaturo, bil nezdružljiv z našo ustavo in zagadelj izključen. Po dosedanji temeljiti presoji pa pri navedenih vprašanjih ne obstaja obveznost z izrecno nespremenljivostjo. Možnost nadaljnje in poglobljene proučitve teh tem torej ni izključena.

To delo se, kot vidimo, sme odvijati in naj se tudi vrši v pogovornem dogajanju, ki ga je razglasila Nemška škofovska konferenca; to ni brezploden pogovor, temveč, kakor pravi koncil, "svobodno presojanje" razlogov za in proti. Kako drugače naj sicer škofje nagovorijo svoje katoličane, da zavzamejo njihovo stališče – gotovo ne tako, da izključijo nekatere teme in se sklicujejo na Rim. In če bi sami podvomili o primernosti dosedajih oblik dela – tudi to se naj dogodi –, bi naj to pošteno priznali. Svoje avtoritete s tem ne prizadenejo; ravno nasprotno, okrepila bi se.

Res je, da končne odločitve v marsikaterih vprašanjih ne more zavzeti neka krajevna cerkev, ki je vključena v *communio ecclesiarum*. Res pa je tudi, da pobude za razvoj v Cerkvi neredko pridejo iz krajevnih cerkva in da v Cerkvi, ki je razširjena po vsem svetu, ni nujno vse enotno urejeno. Kot resen partner v dialogu se lahko nemški kristjani počutijo le tedaj, ko je Rim ustrezno seznanjen o tem, kar se odvija v tukajšnjem dialogu, in kadar spregovori o tukaj iznesenih nasprotnih razlogih. Pri tem smemo pričakovati od nemških škofov, da se postavijo, četudi utegnejo

osebno sami drugače gledati, v odnosu do Rima kot zagovorniki dobrih razlogov, izraženih s strani ljudi v svojih škofijah. Tudi ne morejo reči, da to, kar želijo ljudje, niso znamenja Božje volje, ki so kažipot kot nekoč apostolom, kakor je Janez Pavel II. v svojem apostolskem pismu *Novo Millennio Ineunte* opomnil škofo z mislijo sv. Pavlina Nolanškega: "Zaupati hočemo ustnicam vernikom, kajti v njih veje Božji Duh" (št. 45).

In če si v dialogu, ki se odvija, nismo edini? Uspeh dialoga ni odvisen od tega, temveč od pripravljenosti, da se skupaj podamo na pot in iščemo Božjo voljo za njegovo Cerkev tukaj in danes. Tako se ustvarja razpoloženje, v katerem postanejo bolj jasni nagibi za postavljene zahteve in v njem more zoreti globlje razumevanje za vprašanja, ki se postavljajo. Utegne se zgoditi, da pride do vprašanj, ki še niso dovolj zreli, da bi se o njih odločalo. Toda če jih zamolčimo, potlačimo in ničesar ne storimo, bodo ostala še naprej nepojasnjena. Če bi bila razmišljanje in pogovor nenehno prepovedana, bi še danes obrezovali, mučili in smrtno kaznovali ter odklanjali versko svobodo in demokratičnost.

8. DIALOG - ZGREŠENE OBLIKE IN NAPAČNA GLEDANJA

Prav je, da si zastavimo vprašanje o zgrešenih oblikah dialoga in o napačnih gledanjih nanj. Zgrešene oblike dialoga nastanejo povsod tam, kjer ni zagotovljena nobena prava medsebojnost. Do njih lahko pride že, ko ne ločimo med posredovanjem in proučevanjem resnice, ali ko podcenjujemo pristojnost udeležencev v dialogu. Avtoritativna izključitev določenih tem, ki v Cerkvi nimajo nadčasovnega značaja, sodi prav tako sem. Napačno gledanje je tudi v tem, ko se dialog znotraj Cerkve zamenjuje z nekim jalovim demokratičnim ravnanjem. Gibanje leta 1968 in z njim povezano tedanjo zahtevo, da pride do demokratizacije na vseh družbenih področjih, bi lahko ravno tako razumeli kot zgrešenost v dialogu, ki je bil vrh tega

prisoten pri nemalo katoličanih. Danes bolj srečujemo temu sorodno hotenje, da merimo uspeh dialoga znotraj Cerkve po tem, koliko zahtev je bilo izpolnjenih.

Za domnevno demokratični značaj dialoga znotraj Cerkve neredko navajamo postopek glasovanja na sinodah in koncilih, ki se izvrši pred nekim sklepom. Toda pri teh glasovanjih ne gre kot v naših parlamentih za to, da bi prišla do izraza volja ljudstva, temveč je namen ta, da bi soglasno opredelili skupno vero ali da bi se ob molitvi dokopali do Božje volje za njegovo Cerkev tukaj in sedaj.

Neredko trčimo še na eno napačno naravnost, ki se nanaša na ekumenski in medverski dialog. Več ljudi meni, da mora za dialog potrebno spoštovanje do udeleženca v dialogu voditi tako daleč, da postavimo v ozadje ali celo umaknemo lastno prepričanje o resnici. Nazoren je naslednji primer: spoštovanje do nekrščanskega udeleženca v dialogu, ki zastoja svoj lastni pojem odrešenja in zveličanja, bi naj narekovalo, da mu ne bi predstavili Jezusa Kristusa kot resničnega in edinega odrešenika in srednika vseh ljudi, čeprav je Nova zaveza v tem povsem enoumno jasna. Judje in muslimani so pogosto začudeni, ko pri svojih krščanskih sogovornikih zasledijo tovrstno pripravljenost in jim več ne zaupajo, zlasti ker tega od njih nikakor niso pričakovali.

Listina "Dialog in oznanjevanje" Papeškega sveta za medverski dialog ob tem pripominja: pripravljenost za dialog "ne pomeni, da naj udeleženci v dialogu ob samem začetku srečanja umaknejo svoje versko prepričanje. Prav je ravno nasprotno: Iskrenost v medverskem dialogu zahteva, da se vsakdo vključi v dialog s celotno neokrnjenostjo svoje vere ... (kristjani bi naj vsekakor) pomislili tudi, da se je Bog razodel na neki način tudi pripadnikom drugih verskih izročil. Z odprtostjo se naj potemtakem bližajo prepričanjem in vrednotam drugih ljudi ... Dialog jih lahko nagiba k temu, da opustijo zakoreninjene predsodke, da preverijo vnaprej izdelana mnenja in marsikdaj celo prečistijo svoje versko pojmovanje." (Št. 48 sl.)

Nesporazum ali bolje rečeno napačno pričakovanje je sprožil že sam koncil, ko je izbral "dialog" za vodilni pojem; vsi so namreč pričakovali neko dialoško Cerkev, toda koncil je govoril, zlasti kar se tiče izmenjave znotraj Cerkve, le o dialogu v najširšem pomenu in je zato uporabil oznako "pogovor". Toda "dialog" je že bil med ljudmi in vsi so ga jemali v pravem pomenu. In to je to, kar v desetletjih zatem in vse do danes stopnjuje nezadovoljstvo. Razočaranje je vodilo do vrste javnih protestnih shodov, izjav in glasno izraženih zahtev, kar se je začelo s kölnsko izjavo teologov leta 1989, se nadaljevalo s cerkvenim referendumom (Kirchenvolksbegehren) leta 1995 in vodilo zatem v memorandum teologov leta 2011.

Razočaranje pa je tudi sprožilo načelno soočanje s temo "dialog". Omenimo naj troje od tozadevnih objavljenih besedil, saj ostajajo pomembna tudi danes. Sem sodi referat škofa Karla Lehmana kot predsedujočega na jesenskem plenarnem zasedanju Nemške škofovske konference septembra 1994 z naslovom "Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute"⁹ (O dialogu kot obliki komunikacije in odkrivanja resnice v sedanji Cerkvi). To besedilo pravi, da v dialogu znotraj Cerkve ne sme "biti neke absolutne prepovedi razpravljanja".¹⁰ Drugič je komisija "Pastorale Grundfragen" (Temeljna pastoralna vprašanja) Centralnega komiteja nemških katoličanov bila avtor knjige "Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunfts-fähige Kirche" (Dialog namesto preprečevanja dialoga. Predlogi za Cerkev, doraslo v prihodnosti), ki jo je leta 1994 izdala Annette Schavan.¹¹ Tretjič pa je leta 1996 vodstveni odbor Katoliških akademij izdal poročilo o svojem zborovanju z naslovom "Dialog als Selbstvollzug der Kirche?"¹² (Je dialog samouresničenje Cerkve?).

9. SAMOKRITIČNA VPRAŠANJA

Vse večja kritika v zadnjih desetletjih zaradi komuniciranja v Cerkvi samo v eni smeri, to je od zgoraj navzdol, in obenem

zahteva po dialogu, sta bili stalno namenjeni, kar domala ne vzbuja začudenja, istim naslovljencem: papežu in škofom, predvsem papežu. Tudi ni nič nenavadnega, da prihaja do nezadovoljstva predvsem v deželah, kjer so katoličani vajeni demokracije in sami na višji izobrazbeni ravni, kot je Pavel VI. prav ugotovil, razvili večjo samozavest in kjer se je izoblikovala teologija, ki kritičnost do Cerkve podpira s tehtnimi razlogi. Danes razumemo, kako je bila še nedavni poslušnosti do pastirjev primešana dobra mera nekdanj običajne podložnosti do oblastnikov in je obstajalo nemalo zaupanja izobraženim. Preprosto več ne mislimo, da papež in škofje v vseh rečeh vedno bolje vedo, kaj je Božja volja. Kdor v današnjem času pričakuje avtoriteto, mora nujno svoje odločitve utemeljiti in se resno soočiti s nasprotnimi razlogi.

Imamo pa seveda tudi mi dovolj razlogov, da sebe samokritično presodimo, ali izpolnjujemo pravila pravega dialoga, zlasti dialoga med kristjani. Nam gre za Božjo voljo ali pa nas pri naših zahtevah po reformi vodita zgolj trenutna sodobnost in nagnjenost k lahkotnemu krščanstvu? Smo resno prisluhnili utemeljenemu razmišljanju drugih, ali pa nam je dialog zgolj sredstvo za uveljavitev naših zahtev? Ali papežu in škofom ne očitamo prehitro, da so nedostopni, nazadnjaški in oblastiželjni? Ali smo si vzeli k srcu svarilo koncila, da vse reforme ostanejo zgolj nekaj zunanjega, če se jim ne pridružita doslednejša hoja za Kristusom ter rast v veri, upanju in ljubezni, če torej ni nobene spremenitve srca.

Končno bi se naj vprašali, če nismo sami vpeti v neki prikrit klerikalizem, ko vidimo prehod k dialoški Cerkvi v prvi vrsti v tem, da se papež in škofje odločijo za to smer. Nihče nas ne more in nas tudi noče ovirati, ko že sedaj dejavno gojimo dialog in ustanavljamo dialoške skupine tam, kjer je Cerkev resnično živa. In kje živi Cerkev v pravem pomenu? Ni je ne v rimski kuriji, ne v pisarnah generalnih vikarjev, temveč v občestvih in združenjih, v redovih in duhovnih gibanjih – povsod tam,

kjer se ljudje zbirajo ob Božji besedi in obhajajo evharistijo. Več, kot mislimo, je že dialoga v medsebojnosti med verniki, z duhovniki in celo s škofi. Iz Afrike in Azije prihaja k nam gibanje takomenovanih malih krščanskih skupnosti (Small Christian Communities); v okoliščinah občutnega pomanjkanja duhovnikov se tako porajajo dialoške skupine, ki ohranjajo župnije. Življenjsko nujne in celo za preživetje pomembne se kažejo takšne skupine pri nas v tistih velikih župnijah, ki nastajajo z združevanjem dosedanjih župnij. Le tako je Cerkev živa in ostane Cerkev, kjer so ljudje. Koncilski veter nam pri tem piha od zadaj v hrbet, ko se privajamo na tovrsten način dela in nemalo koncilskih sklepov bodri in opugumlja laike, naj bodo samoiniciativni.

1. Prim. Herder-Korrespondenz 18 (1963/64) 567–583.
2. Prim. tudi G. Archetti (izd.), *Le dialogue possible. Paul VI et les cultures contemporaines*, Brescia-Rim 2007.
3. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles*, št. 102, izdalo tajništvo Nemške škofovske konference, Bonn 1991.
4. F. Hebblethwaite, *Paul VI. The First Modern Pope*, London-New York 1993.
5. Prim. M. Lochbrunner, *Die Beziehungen zwischen G. B. Montini/Paul VI. und Romano Guardini. Eine biographische Skizze*, v: H. J. Pottmeyer (izd.), *Paul VI. und Deutschland*, Brescia-Rim 2006 133–158; A. Maffei, G. B. Montini, Mario Bendiscioli e l'incontro con la cultura tedesca, v: prav tam, 159–216.
6. Prim. B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*, Paderborn 1963.
7. Prim. B. Casper, *Das dialogische Denken*. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber (1967). Razširjena nova izdaja Freiburg 2002.
8. Prim. Herder-Korrespondenz e-Dossier August 2011: *Kirche im Dialogprozess*; Herder-Korrespondenz 65 (2011) 385–387.
9. *Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz* št. 17, izdalo tajništvo Nemške škofovske konference, Bonn 1994.
10. Prav tam 16.
11. Kevelaer² 1995.
12. *Quaestiones Disputatae* 166, izdal G. Fürst, Freiburg 1997.

"Resnično, povem vam: Kdor ne sprejme Božjega kraljestva kakor otrok, nikakor ne pride vanj." (Lk 17,18)

Stiški samostan 3 (foto: Janez Oblonšek)



MOJCA POLONA VAUPOTIČ

S Francem Kavčičem po poti antike

19. stoletje nam v likovni umetnosti, tako kot vsa obdobja doslej, razkriva svojo nadvse izpovedno in bogato zgodbo. Do tega stoletja visoke, a odmaknjene ideale je nadomestila realna, prakticistična, največkrat zelo pritlehna skrb za vsakdan in tudi umetnost se je morala spustiti z nebesnih višav, s svojega visokega piedestala na tla vsakdanjih potreb in želja. Drugačen, bolj trezen in zapet pogled na življenje, posredno prepojen z miselnostjo francoskih enciklopedistov, ki jo je krvavo zapečatila revolucija, je kar naenkrat začel dajati nov ton družbenemu utripu in zdi se, da za resnične umetniške impulze v tem novem ozračju naenkrat ni bilo več prostora. Kot da bi v vseh naših deželah, kjer so še pred dobrega pol stoletja zlasti cerkveni naročniki kar tekmovali, kateri bo slikarsko bolje opremil svoje ali v oskrbo zaupane stavbe, ni bilo več mesta. Presahnilo je zanimanje za velika umetnostna dejanja, kot da naenkrat ne bi bilo več prestižnih ambicij po posedovanju odmevnih, monumentalnih, slikarskih in drugih umetniških stvaritev.

Morda, saj se je plemstvo kot nekoč vodilni sloj naročnikov in umetnostnih mecenov umaknilo v ozadje, na novo prebujeno meščanstvo pa je le v pomembnih deželnih središčih začelo postopoma oblikovati svoje poglede na umetnostno ustvarjanje. Tako so se prav v tem času v večjih političnih in urbanih središčih že oblikovale prve umetnostne šole, akademije, ki so nato naglo prevzele vlogo nekdanjih slikarskih in podobarskih delavnic, vezanih na domače, pogosto v več generacijah uveljavljene mojstre. Te šole so postale pravi magnet, ki je zlasti iz odročnih provinc s še močno v tradiciji zasidrano miselnostjo

pritegnil potencialno najbolj obetavne umetniške moči.

In prav s temi spremembami se znajdemo v obdobju klasicizma. Klasicistično slikarstvo se je oddaljilo od baročne razgibanosti, čutnosti, bogastva barv ter kontrastnih svetlobnih poudarkov. Prav tako se je oddaljilo od mnogokrat razigranih in tudi razuzdanih prizorov. Nemški umetnostni zgodovinar in arheolog Johann Joachim Winckelmann je v času, ko so ga zaznamovala odkrivanja antičnih znamenitosti v Herkulaneumu, Pompejih in v Rimu, napisal vrsto temeljnih del o antični arheologiji ter o umetnostnozgodovinskih pogledih na tovrstno umetnost. Zapisal je številna



Franc Kavčič

mnenja, kakšna naj bo umetnost sedaj, kaj je treba posnemati po stari umetnosti in hkrati to tudi občudovati: *plemenito preprostost in tiho veličino*.

Slovenske dežele v tem procesu niso bile izjema. Med prvimi ustvarjalci, ki so se odločili za takšno pot je bil *Franc Kavčič*, tudi *Caucig*. Rojen je bil 4. decembra leta 1755 v Gorici, v župniji stolne cerkve sv. Hilarija in Tacijana. Njegova starša, oče Andrej, ki je bil krojač, ter mati Katarina sta bila prav tako Goričana. Iz nezanesljivih virov izhaja domneva, da naj bi bili Kavčičevi revna družina, ki so se preživljali s kupovanjem in prodajo sadja.

Franc Kavčič se je že v zgodnji mladosti uril v risanju. Bil je dober opazovalec, občutljiv za okolje in primerjavo predmetov. Že kot deček je risal s kredo, z ogljem ali z risalom, ki mu je bilo na razpolago. Hitro je napredoval, ne da bi ga pri tem kdo učil, in kmalu je začel posnemati različne, zahtevnejše bakroreze ter slike. V obdobju Kavčičevega otroštva je bila v Gorici vse do leta 1773 odprta jezuitska šola, ki jo je tudi sam obiskoval.

Omenjeni mladeničev risarski talent je spoznal grof Filip Cobenzl¹, zato je leta 1775 poslal 20-letnega Franca na šolanje na Dunaj. Grof Filip Cobenzl je bil minister, vitez zlatega runa, diplomat in visoki finančni uradnik na

Dunaju. Cobenzl se je gibal v manjšem krogu izobraženih in svobodomiselnih plemičev in plemkinj, ki se jim je pridružil tudi cesar Jožef II. Poleg umetnosti se je zanimal tudi za naravo. Okrog svojega letnega dvorca na Reisenbergu pri Dunaju (danes je ta predel imenovan Cobenzl[berg]) je uredil krajinski park, ki so ga zlasti poleti radi obiskovali povabljeni gostje, med katerimi je bil tudi Wolfgang Amadeus Mozart.

Filip Cobenzl je za Kavčiča skrbel kot za lastnega sina. Na Dunaju je Franc Kavčič ostal štiri leta. Tukaj se je učil nauke o slikarstvu, kopiral stare, zlasti italijanske mojstre ter prebiral literaturo iz antične zgodovine. Prav tako se je držal "zlatih" pravil reorganizirane dunajske akademije, ki jih je sestavil Anton von Maron, svak klasicističnega slikarja Rafaela Mengsa: potrebno je bilo znati risati, obvladati razmerja, pravilno zajeti in razdeliti prostor ter vanj namestiti figure; obvladati je bilo treba izraze oseb, njihove gibe, oblikovati halje, pričeske in pričarati moralna sporočila o lepem, resničnem in plemenitem.

Eden izmed njegovih učiteljev na dunajski akademiji je bil tudi ravnatelj galerije Belvedere, Joseph Rosa, ki je izviral iz znane italijanske slikarske družine. Znan je bil po slikanju motivov živali ter idiličnih krajin. Prav tako je odlično obvladal grafiko, perorisbe in lavure, saj je z lahkoto izrabljal svetlost papirja, s katero je dosegal vso plastičnost upodobljenega. Kavčičeva kasnejša dela nas namreč mnogokrat spominjajo prav na Rosove perorisbe. Joseph Rosa pa je Kavčiča tedaj na akademiji učil spoznavati predvsem stare umetnine in mu za študij priporočal risbe Leonarda da Vinci, Carraccijev, Guida Renija in drugih vplivnejših mojstrov.

Glede na to, da je bil Kavčič izredno talentiran in se je po nekaj letih izkazal za vrednega zaupanja in podpore svojega mecena Cobenzla, ga je ta leta 1779 poslal v Bologno.

Bologna je bila pomembno umetnostno središče, s staro slikarsko akademijo, imenovano Accademia Clementina. Bila je ena prvih evropskih akademij, kjer so poučevali slikanje

aktov, čeprav le po voščenih modelih. Te vaje je vpeljal slikar Ercole Lelli, za katerega so dejali, da je o slikarstvu mnogo bolje govoril, kot pa slikal.

Kavčiča je med študijem v Bologni najbolj motiviralo prav risanje kvalitetnih aktov ter antičnih prizorov iz mavčnih odlitkov. Obiskoval je olivetanski samostan, cerkev sv. Michele ter Bosco pri Bologni, kjer se nahajajo freske Carraccijev in njihovih učencev. Tukaj se je prav tako izuril v eni izmed cenjenih vrlin na papirju: kako se na najplemenitejši način združi milino upodobljenca z odločnostjo duha. V hiši slikarjev Gennarijev, sorodnikov Guercina, je z ogljem, prepojenim z oljem, prerisoval Guercinove risbe.

Iz bolonjskega študijskega časa žal ne poznamo nobenega Kavčičevega dela, le po poznejših, ki štejejo že v rimsko obdobje, vidimo, da so prav Guercinova, Renijeva in delno tudi Carraccijeva dela nanj odločilno vplivala. Pa ne le zato, ker so bila le-ta v drugi polovici 18. stoletja moda in priporočani zgledi, temveč tudi zato, ker jih je v Bologni z vajo in opazovanjem slikar resnično doživel. Temu v dokaz nam je tudi nekdanje *Marijino vnebovzetje* v kapeli na gradu Kromberk pri Novi Gorici, ki je danes ohranjeno le v fragmentih.

Leta 1780 je Franc Kavčič, na priporočilo grofa Cobenzla, odšel na nadaljnji študij v Rim, kjer se je povsem podredil akademskim pravilom študentov dunajske akademije, ki so imeli prav tako srečo priti v večno mesto. Štipendisti so bili med bivanjem v Rimu pod strokovnim nadzorstvom in vodstvom svojih slikarskih mentorjev, poleg tega pa so prejeli natančna navodila in priporočila, kako naj ustvarjajo.

Med drugim je bilo priporočeno, naj rišejo po antičnih vzorih, naj ustvarjajo plemenito preprostost, resnico, tiho veličino, neprisiljen, vendar fin izraz. Obrisi figur naj bo lahkoten, risba natančna, upodobljen naj bo karakter resnično lepega in vzvišenega v umetnosti, oziroma to, kar je rimska šola dosegla od Raffaela naprej, in zaradi česar je imela prednost



Johann Joachim Winckelmann

pred drugimi. Prav tako so jim svetovali, naj v Rimu prerisujejo ali modelirajo tiste umetnine – antične ali "moderne" – ki so po presoji strokovnjakov vzorni primerki plemenitosti in lepote. Svoje ustvarjanje naj si urijo z večjim ter natančnim risanjem. Priporočali so jim tudi, da naj stopijo v stik s tedaj slavnimi rimskimi umetniki kot so bili Pompeo Batoni, Domenico Corvi in Anton von Maron. V omenjenih navodilih pa je le del naukov iz programa neoklasicistične umetnosti, katerim je v teoretičnih spisih postavil temelje že na začetku omenjeni Johann Joachim Winckelmann.

Kavčičeve rimske risbe še vedno potrjujejo, da se je učil po pravilih dunajske akademije, a ta se v bistvu niso razlikovala od študija drugih slikarjev v Rimu. Risal je akte, nagubane halje na lutkah (pieghe), risbe po Raffaelovih oljnih slikah in freskah v vatikanskih Stanzah. V Stanzah je prav tako posnemal dele kompozicij ter posamične glave protagonistov oz. karakteristike glav. Obiskoval je v rimske zbirke (galerijo Borghese) in rimske cerkve, kjer je posnemal dela starih mojstrov.

Idealna lepota Raffaelovih figur, popolno obvladanje proporcij in prostora, eleganca, so navduševali umetnike, teoretike in uživalce umetnosti. Pogled na Raffaelove freske v



Študija za Hiperhija in Krates

Stazah – kot na celoto ali v detajlih – ostane še danes edinstven. V dunajskem Grafičnem kabinetu se nahajata dve Kavčičevi risbi rok, posneta po Raffaelovi freski *Disputa*. Gre za pravo igro prefinjene drže rok, polnih žive govornice, ki jo razumemo, ne da bi nam ob tem bilo potrebno videti še figure. Prav take detajle so neoklasicisti znali opaziti, jih posnemati ter jih interpretirati. Poleg fresk je Kavčič risal še Raffaelove *Madone* ter slike *Polaganje v grob* in *Spremenjenje na gori*.

Risanje glav je prav tako spadalo k rednemu šolskemu programu rimskega izobraževanja v drugi polovici 18. stoletja. Posnete so bile po slavnih antičnih kipih, kot so *Apolon Belvederski*, *Herkules* v Vatikanskem muzeju, *Antinoos Dionysos* – rekli so mu *Bakh* ali *Laokoon*. Risarski način teh glav še posebej izstopa po mikavno grundiranem papirju v rožnatih, zelenih, modrih, sivih in umazano rumenih odtenkih.

Kavčičeve risbe zajemajo poleg del po antičnih kipih ter drugih antičnih umetninah v Vatikanskem in Kapitolskem muzeju ter v Vili Albani tudi primerke iz zbirk Aldobrandini, Altemps, Altieri, Barberini, Farnese,

Francoski akademiji v Rimu, Medici, Mattei, Lante, Villi Negroni, Orsini, Doria-Pamphilj, Rondanini, S. Croce, Varese in še mnogih drugih. Pod upodobitvami, ki jih je Kavčič ustvarjal, si je tudi dosledno zapisoval, kaj predstavljajo, npr.: *etruščanski vojak*, *perzijski vojak*, *grška žena*, *Korinčanka*, *Frigijec*, *Medea*, *Minerva*, *čevelj grške žene*, *egipčanski žrtvenik*...

Med Kavčičevimi risbami, ki posnemajo antične umetnine, je prav tako vrsta risb z egipčanskimi motivi. Te risbe so v skladu z neoklasicistično teorijo in poudarjajo vrednost egipčanske umetnosti. V Rimu ni bilo nikoli zadrege za te umetnine, saj so bile razstavljene v vseh večjih muzejih. "Egiptomaniji", ki je tudi sicer tedaj vladala v Evropi, se je Kavčič oddolžil z risbami iz posamičnih zbirk in z risbami, ki na enem listu združujejo več egipčanskih predmetov. Kavčič jih je zaznamoval z napisi "*d' Egitto*" – egipčansko.

Sledilo je obdobje, ko se je Franc Kavčič začel očitneje posvečati slikanju vedut. Te vedute so rahlo skicirane z grafitom, nato so narisane s peresom in z bistrom² ter nazadnje še v več niansah lavirane z bistrom ali s tušem. Ikonografsko zajemajo največje rimske stavbe z antičnimi spomeniki – slavoloke, mestno obzidje in mestna vrata, Cestijevo piramido, Kolosej, Palatin, Kapitol, Salustove vrtove, Michelangelovo arkadno dvorišče pri cerkvi s. Maria degli Angeli ter še vrsto drugih rimskih vedut in posamičnih spomenikov. Eden izmed njegovih slikarskih kolegov, Salomon Gessner, opisuje svojemu sinu druženje sebe in svojih soustvarjalcev po rimskih "poteh" takole: "*Barve, čopič in vse potrebno imam v posebej za to napravljeni opremi, ki ima obliko in velikost brente, pa še mal, priročno zložljiv trinožen stol, ki ga nosim v lovski torbi na hrbtu; zložljivo slikarsko stojalo mi je popotna palica. V Tivoliju je narava nebeško lepa. Krajine se same komponirajo, kot jih je sestavljal Poussin. Vestin tempelj, ena najlepših razvalin, stoji sredi gostilniškega vrta, tam, kjer stanujemo vsi umetniki. Tu v senci pod pergolo vinske trte kosimo, in sem se spet zvečer vračamo*

... na klasična tla, v bližino Horacovega ljubljene-
ga kraja Tibur in Mecenove lepe vile."³

Pri Kavčičevih rimskih vedutah se nahajajo odlični primerki, kako je slikar z lavurami reševal globino prostora, kako je osvetljeval in plastično oblikoval predmete ter posamične dele arhitektur. To so zlasti risbe *Koloseja*, *Dvorišče kartuzije*, *Ville Sacchetti*, *Ville Negroni* in še mnoge druge arhitekturne lepote. Kavčičeve vedute so pomemben člen v razvoju rimskih vedut z dokumentirano vrednostjo. Vendar Kavčič ni bil le "dokumentiran" vedutist. Dela kot so *Albansko jezero*, *Goščava pri Marinu*, *Pot v Velletri* in še vrsta nerazstavljenih risb govorijo, da se je Kavčič prav z vedutami najbolj oddaljil od akademskih pravil in nalog. S temi razpoložensko in mnogokrat lirično ubranimi risbami – brez pogledov na naselja, razvaline in ostalo arhitekturo – le na naravo, se je Kavčič približal duhu novega časa – krajinarstvu 19. stoletja. Koraka naprej ni več storil.

Začetki Kavčičevega slikanja z oljnimi barvami prav tako segajo v čas njegovega študija v Rimu. Tukaj je za grofa Cobenzla naslikal *Srečanje papeža Pija VI. in cesarja Jožefa II.* Šlo je za veliko platno, na katerem je bilo upodobljeno srečanje omenjenih protagonistov ter njenega spremstva, v ozadju pa del dunajske mestne vedute z vojaki, ki zadržujejo nestrpno množico, ki je hotela videti papeža. Slika predstavlja živahen in mehak kolorit ter natančno izvedene portretne črte.

V Rimu naj bi Kavčič prav tako naslikal dvajset slik za Mehiko – ki jo je poznejša literatura spremenila v Ameriko – a o teh slikah ni več sledu.

Leta 1782 je italijanski neoklasicistični arhitekt Cosimo Morelli obnavljal cerkev S. Maria in Regola v Imoli. Franc Kavčič je v Rimu zanj naslikal oltarno podobo *Marija z Jezusom*, *Janezom Krstnikom* in z sv. *Brazilijem*. Figure po tipih in modelaciji kažejo popolni naslon na dela slikarjev bolonjske šole⁴. Zlasti *Janez Krstnik* in sv. *Brazilij* povsem spominjata na Guercinova dela. Krajina v ozadju je idealizirana. To je eden prvih primerkov

Kavčičeve idealne pokrajine, vkomponirane v religiozno tematiko. Te idealne arkadijske pokrajine⁵ spremljajo tudi Kavčičeve historične prizore in prav tako sliko s tipičnim naslovom *Arkadijska pokrajina*.

Franc Kavčič je v Italiji naslikal tudi vrsto historičnih prizorov. Beseda "historičen" zajema poleg pomena zgodovinskih prizorov tudi mitološke. Zaustavimo se lahko pri risbi *Merkur in Diana pri kockanju*, *Družina in Vulkan zaloti Marsa in Venero*. Te risbe zaznamuje sproščena in spontana poteza s pretrganimi ali zalomljenimi obris, s tem pa dajejo vtis izredne vehementnosti.

Kavčičeva rimska in kasnejša dela dosledno sledijo klasicističnemu nauku: pomembni so risba, obris, proporcija, kompozicija in predmeti. Teme so poučne, gre namreč za etične zgodbe iz davnine, izrazi obrazov so ljubki, plemeniti, uravnovešeni, mirni, a včasih tudi v siloviti herojski akciji. Površine risb so gladke kot porcelan, barve so hladne. Zgodbe so vzete iz del grških in rimskih avtorjev kot so Homer, Herodot, Plutarh, Pavzanijs, Strabon, Jožef Flavij, Ovidij, Tacit in drugi.

Po sedemletnem bivanju v Rimu, kjer si je Kavčič pridobil veliko mero znanja, izostrenega okusa za umetnost in kjer si je nabral mnogo poučnih idej za nadaljno ustvarjanje, je ponovno odpotoval na Dunaj, kjer je živel od leta 1787 do leta 1791. To njegovo obdobje so med drugim zaznamovale slike: *Paris in Helena pred egipčanskim Kraljem Protejem*,



Gorgo razrešuje Damaratovo tajno sporočilo, osnutek

Temistokles išče zatočišče pri epirskem kralju Admetu, Kleomenes in Aristagoras in Slavje mitološke Venere. Oljnih slik s temi temami ne poznamo, temveč le skice zanje.

Dunajska akademija je imela leta 1772 le šest dobrih mavčnih odlitkov. Grof Cobenzl je leta 1791 postal protektor akademije in Kavčič je tega leta ponovno odpotoval iz Dunaja v Italijo, tokrat v Mantovo, da bi priskrbel mavčne odlitke, saj se grof trudil, da bi akademija imela na razpolago čim več le-teh. Slednje so končno pridobili iz Firenc, Rima, Porticija, Milana in jih leta 1797 nastavili v štirih dvorah akademije. Med njimi je bil tudi Kavčičev delež iz Mantove, saj je med akademijskimi akti za leto 1793 ohranjeno nakazilo denarja Kavčiču za mavčni odlitek iz Mantove. V Mantovi je slikar ostal pet mesecev, kjer je večji del časa porabil za odlivanje mavčnih odlitkov, mudil pa se je tudi v galeriji Palazzo di Té, kjer je slikal po delih starih mojstrov. Tukaj je predvidoma ustvaril okoli sto risb. Niti ene od teh ne poznamo, le na razstavo postavljeno risbo dveh sarkofagov iz Palazzo Ducale v Mantovi. Na razstavljenem listu je upodobljen relief sarkofaga s prizorom *Medejino maščevanje* in relief drugega sarkofaga s prizorom *Afrodita in ranjeni Adonis*. Risba se v ničemer ne loči od risb reliefov na sarkofagih; obrazi so shematični in oddaljeni od originalov, prav tako plastičnost teles. Poudarjena je risba – obrisi – ki jo dopolnjujejo lavure z bistrom. Gre za dokončno risbo, kakršne je ustvarjal

že v svojem rimskem obdobju. Razrešenih je bilo še nekaj njegovih risb, posnetih po sarkofagih v Mantovi, vendar pa ta dela niso bila razstavljena.

Po petih mesecih življenja v Mantovi je Kavčič odpotoval v Benetke, kjer je ostal sedem let. Tukaj so nastala njegova markantna slikarska dela, t. i. večjih "arhitekturnih pogledov". Tudi v beneški okolici je nastala vrsta risb, med njimi risba *Cavaso*, dom kiparja Antona Canove.⁶ Tokrat so prišli v ospredje motivi z razpoloženjskimi prizori ter s "čisto" naravo. Slikovite lavure s tušem ali z bistrom in celo nekateri motivi nas mnogokrat spominjajo na baročno senčenje. Vsekakor pa moramo vedeti, da Kavčičeve vedute v nobenem primeru niso vedute baročnega topografa ali baročnega krajinarja, temveč različni realistični izrezi iz narave z antičnimi motivi in brez njih, vse pa spremlja razpoloženje, ki ga Kavčič ustvarja z obvladanjem svetlobe, z lahkotnimi konturami in drobnimi prizori pešcev, jezdecev, slikarjev za mizo, fantov, ki poskušajo ribiško srečo ...

Vedute iz beneškega časa pa se vendarle ločijo od drugih Kavčičevih vedut v naslednjih detajlih: risba je še lahkotnejša, bolj natančna in lavure so svetlejšje (svetlo sive, svetlo rjave in svetlo pomarančno rjave). Takšna risba in svetlo sivkast ton zaznamuje tudi veduto *Vipave*, ki spada prav tako v njegovo beneško obdobje.

Življenje v Benetkah je Kavčiču zelo ugajalo. Iz Dunaja je redno prejemal denar za življenje in delo. Prav tako kot v Rimu se je tudi tukaj družil s slikarji podobnih slikarskih pogledov; to lahko razberemo iz njegovih vedut, kjer je večkrat upodobil sebe v družbi s kakšnim od svojih slikarskih kolegov.

V Benetkah je bil Franc Kavčič poznan in cenjen, saj ga je beneška akademija leta 1796 povabila, da pristopi kot član v njihov gremij. To je bilo zanj veliko priznanje, saj se je omenjena odlika štela med najvišje v Italiji. O tem slikarjevem uspehu je grof Cobenzl sporočil tudi cesarju, saj se je sam grof prav v tem času začel potegovati, da bi Kavčič dobil



Idealna krajina z mostom in amfiteatrom, 1810

mesto korektorja na dunajski akademiji namesto umrlega slikarja Contija. O Kavčičevem življenju, delu ter njegovih uspehih je tako grof Cobenzl poslal poročilo cesarju Francu II. in še preden se je Kavčič tretjič vrnil na Dunaj, je bil leta 1796 že imenovan za korektorja dunajske akademije. V akademskem aktu iz istega leta je omenjeno, da se je Kavčič tedaj vrnil iz Benetk in da se je čas njegovih potovanj s tem tudi zaključil. Tako je na Dunaju pričel življenje pedagoga, s tem pa hkrati manj ustvarjalnega slikarja.

Ob svoji vrnitvi se je Kavčič zagledal v revno dunajsko dekle, kočijaževo hči, Barbaro Haitzinger. To pa ni bilo po godu grofu Cobenzlu, ki bi raje videl, da bi slikar vzel za ženo kakšno bogato in imenitnejšo nevesto. Grof ga je odvrčal od te ljubezni, včasih tudi ostro, kar pa ni zaleglo. Kavčič se je s svojo izbranko poročil leta 1803, ko jih je štel 47, njegova žena pa 41.

Franc Kavčič se je ob ponovni vrnitvi na Dunaj dokazal z neomajnim znanjem in z nekaterimi zaslužnimi priznanji. Grof Cobenzl, ki je medtem postal protektor dunajske akademije, ga je leta 1798 predlagal za profesorja in člana akademijskega sveta. Tako je umetnik prevzel mesto profesorja na oddelku za risanje po modelih in naravi. Z denarjem ni bil na tesnem, saj je za 100 risb dobil kar 1200 guldnov, ki jih je prinesel iz Rima, te pa je dal v dar akademiji kot pomoč pri študiju historičnega slikarstva.

Kavčič je na akademiji prav tako vestno uradoval. Ob svojem vedno italijanskem podpisu – *"Franco Caucig Professore"* – je pritisni tudi svoj pečat z monogramom. Sodeloval je pri ocenah slik, ponujenih v nakup za cesarjevo galerijo, skrbel je za svoje učence ter jim pisal priporočilna pisma, kadar so šli študirat v Rim. V Rimu se je Kavčič prav tako spoznal s klasicističnim kiparjem Antoniom Canovo, s katerim si je redno dopisoval ter mu hkrati pošiljal na študij svoje učence.

Okoli leta 1809 pa se je na Dunaju pojavila skupina mlajših slikarjev – Johann F. Overbeck, Franz Pforr, Josef Sutter in še nakateri



Estera pred Asuerjem

– ki se je uprla tedanjemu sistemu učenja. To je bil znani upor proti že nekoliko izčrpanemu klasicizmu in akademizmu, ki je v umetnikih začel tleti že kakšno leto poprej. Kaj se je študentom zoperstavilo, lahko razberemo iz pisma, ki ga je slikar J. F. Overbeck napisal svojemu očetu: *"Suženjski študij na akademiji ne pelje nikamor. Če od Raffaelovih časov naprej /.../ ni bilo nobenega historičnega slikarja več, ki bi pravo zadel, potem ni temu nič drugega krivo, kot imenitne akademije. Poučujejo, kako se slika perfektno gubanje, prava figura, perspektiva, arhitektura, skratka vse, in vendar ne pride iz njih noben slikar. Eno manjka vsem novim slikam ... srce, duša, občutek."*

S tem je bilo povedano, da se je čas klasicizma začel iztekati – v zadnjem delu, kjer je spregovoril o srcu, duši in občutku, je zajeta značilnost prihajajoče romantike, ki je dajala prednost čustvom pred razumom, barvi in ne risbi, témam iz domače zgodovine in ne zgodbam iz antičnega sveta. Omenjeni slikarji z drugačno filozofijo so leta 1810 odpotovali v Rim, kjer so se jim pridružili še mnogi somišljeniki in tako so skupini nadeli ime *Nazarencci*, kot Lukov ceh. Na Dunaju sta od slikarjev z novim pridihom ostala le Joseph Wintergerst ter Josef Shutter in slednji je upal, da bo na akademiji dobil nagrado, s katero bo lahko odpotoval v Rim. Le-te pa ni dobil. Tako mu je bilo v veliko zadoščenje, da je ob obletnici ustanovitve Bratovščine sv. Luke zažigal skice, risane po risbah svojih profesorjev. Prve so šle



Fokion z ženo in bogato Jonko

ne grmado leta 1813, med njimi seveda tudi risbe, risane po Kavčičevih delih. Drugo leto pa je bil upor še večji. Vrelo je namreč tudi po drugih akademijah. Želja romantikov je tudi bila, da bi njihove umetnine med drugim bile tudi organsko oblikovane celote, ne le mnogokrat risbe detajlov.

Kavčičeva dela so živela in se razvijala dalje tudi kot posnetki na grafičnih listih grafikah, kar kaže, da so jih zelo cenili in so veljala za edinstvena. Bila so redka, nekaj jih omenja starejša literatura, vendar vseh ne poznamo več: *Dido, Amor in Psihe, Pastir z ovcami, Demetrios Poliorketes, Flavtistka Lamia in Demo, Paris in Helena*.

Franc Kavčič se je vrnil iz Italije na Dunaj prav gotovo v najbolj neugodnem družbeno-političnem času. "Pošast s Korzike" je majala meje avstrijskega cesarstva in cesar Franc Jožef II. se je moral odpovedati nekaterim od svojih dežel. Čutiti je bilo val svobodomiselnih idej, ki jih je rodila francoska revolucija. Delo na akademiji je bilo od leta 1805 do 1813 pretrgano zaradi vojske in pomanjkanja kurjave. Leta 1805 so z ladjo po Donavi evakuirali cesarjevo zbirko slik, ki je bila prej dostopna javnosti v Belvederu. Tako so na Dunaju pustili le nekaj izbranih del, nekatera od njih pa so po prihodu Francozov odpeljali v Pariz. Nekaj umetnin so ponovno odpeljali leta 1813, a so jih še istega leta vrnili. Na akademiji je bilo prav tako določeno, kateri profesorji smejo napisati odlok za oprostitev vojaščine tistim

gojencem, ki so redno obiskovali akademijo ter opravljali študijske obveznosti. Med temi profesorji je bil tudi Franc Kavčič.

Pri ustvarjanju je Kavčiču vendarle vsaj enkrat spodletelo. Leta 1807 je dunajski magistrat sklenil, da bo na trgu Am Hof postavil dva vodnjaka s figurami. Naročilo je dobil kipar Martin Fischer. Ker pa cesar s Fischerjevimi osnutki ni bil zadovoljen, je prosil akademijo, da izdela drugačne predloge. Zadolžitve so se lotili Heinrich F. Füger, Franc Kavčič in Franz A. Zauner. Vsi trije so bili žal neuspešni. Zato so se kljub temu odločili za Fischerjev predlog, ker se je najbolj prilagodil že stoječemu kužnemu znamenju. Kavčičevega osnutka ne poznamo. Po opisih sodeč pa je moral biti poln alegoričnih figur in soroden Kavčičevemu *Osnutku za spomenik Jožefa II*, ki ga hrani Grafični kabinet na Dunaju in je pravi posnetek baročnih konjeniških spomenikov, poln patetike ter vehementnih form.

Dunaj je bilo mesto, kjer je v tem obdobju živela tudi odlična, po vsej Evropi znana porcelanska manufaktura. To je v letih 1755–1807 vodil kipar in mojster za oblikovanje porcelana Anton Grassi in ko je še istega leta umrl, je v naslednjem letu njegovo mesto prevzel Franc Kavčič. Ker je bil redni profesor na akademiji, je moral dobiti dovoljenje za opravljanje druge službe, in sicer za nadzor nad slikarji in risarji v porcelanski manufakturi. Klasicistični motivi so se na dunajskem porcelanu uveljavljali že od začetka 18. stoletja. Krasili so vaze, servise, pladnje ...



Izum igranja na strune in izum petja

Nekdanje oblike antičnih posod so tokrat uporabljali v različne namene: široke antične skodele so služile za serviranje sadja, amfore so postale hladilne posode, jušniki in posode za bovlo so posnemali obliko urn. Dna krožnikov in skodelic, prednje strani vaz in skodel so krasile kompozicije Angelike Kauffmann⁸, in na porcelan so prav tako slikali motive po antičnih kipih ter reliefih.

Leta 1811 je Kavčič za manufakturo ustvaril "knjigo" oziroma skicirko z risbami zaradi izboljšanja in izpopolnitve okrasja. Sicer pa lahko na dunajskem porcelanu zasledimo tudi Kavčičevi kompoziciji *Najade in Štirje letni časi*. Za katere prizore natančno gre in na katerih kosih porcelana se nahajajo ni povsem znano, vendar pa je Kavčičeva risba *Najade* vpisana v katalogu slik, ki so v lasti dunajske porcelanske manufakture. V času, ko je bil Kavčič tukaj zaposlen, je bil direktor manufakture Matthias Niedermayer. Tokrat je Kavčič naslikal ikonografski motiv *Estera pred Asuerjem*.⁹ Omenjeni motiv je slikar ustvaril prav za direktorja manufakture, "gospoda dvornega svetnika Niedermayerja". Slikarsko delo je eden tipičnih primerkov Kavčičevega neoklasicističnega slikarstva, ki je soglašalo s stilno smerjo dunajske porcelanske manufakture ter z okusom njegovega nadrejenega, Matthiasa Niedermayerja.

Pa vendar so se tudi zlati časi dunajske manufakture pričeli iztekati. Leta 1827 je po Niedermayerjevi smrti prevzel vodstvo novi ravnatelj, ki je predlagal, da bi zaradi finančne



Mikonov grob

stiske ter usihanja naročil profesorjema Kavčiču in Schallerju, zaradi zmanjšanja obsega dela, znižali letno plačo na polovico. S predlogom sta prizadeta soglašala.

Že nekaj let pred tem, leta 1810, pa je na Dunaju umrl Kavčičev mecen, grof Philip Cobenzl. Sledilo je glasovanje za novega akademijskega protektorja in med kar številnimi kandidati je zmagal knez Klemens Wenzel von Metternich. Po dolgem čakanju je pod novim protektorjem prišel do redne profesure še drugi "Kranjec" na dunajski akademiji – Lovro Janša.

Ko je kipar in direktor dunajske akademije Franz Zauner leta 1815 odšel v pokoj, je za svojega naslednika predlagal Franca Kavčiča, saj se mu je zdel najbolj primeren, da prevzame njegovo delo. Kavčič je to funkcijo odklonil, sprejel jo je kipar Martin Fischer, po smrti slednjega leta 1820 pa je to častno nalogo vendarle prevzel Franc Kavčič.

Leta 1817 je Kavčič od cesarja dobil naročilo, naj za njegove zbirke ustvari sliko z motivom po lastni izbiri. Kavčič se je odločil za ikonografski motiv *Salomonove sodbe*.¹⁰ Omenjeno delo je "labodji spev" in hkrati resumé njegovega ustvarjanja. Stvaritev je največje slikarjevo platno in njegov credo, ki se ga je držal do smrti: strogi klasicizem v kompoziciji slike, prostor je hladen, klasicističen, v ozadju pa ga zapirata portik in polkrožna arkada – motiv, ki ga poznamo že pri Poussinu, iz 18. stoletja. Tudi v koloritu



Semiramido hranijo golobi



Salomonova sodba

se Kavčič ni spremenil – prevladujejo hladni toni in temno rjava barva. Poudarka z rdečo barvo sta pretehtano izbrana: na levi strani Salomonov plašč, na desni strani na tleh pa rabljev rdeči plašč. Tudi zamolklo zelen zastor in modro ogrinjalo prave matere sta iz Kavčičevega zgodnjega repertoarja. Tipična umetnikova figura je nepravna mati v manieriistično zviti drži. Starec na levi strani prestola je bradač, ki ga poznamo že iz Kavčičevih rimskih del (sv. Brazilij iz slike v Imoli, posneti po Guercinu). Salomonova razsodniška drža na eni, obup matere na drugi strani, v sredini pa figura pretkane, nepravne matere, dajejo slici moralizirajoč in etični poudarek.

Na jesen svojega življenja je slikar Franc Kavčič prejel še eno častno priznanje: rimska Accademia di S. Luca, ga je leta 1823 imenovala za častnega člana.

Pet dni pred slikarjevo smrtjo, 12. novembra 1828, mu je umrla žena Barbara. Ob popisu njegovega premoženja je bil navzoč ženin nečak Bernhard Rattmann in ta je v imenu celotne družine natisnil tudi Kavčičevo osmrtnico. Z njo sporoča, da je ob pol polnoči, dne 17. novembra 1827, v Kirchengasse št. 20,

umrl gospod Franc Kavčič, svetnik in direktor Akademije likovnih umetnosti na Dunaju in član več akademij, stanujoč "auf Wieden No. 543. Slikar je umrl zaradi pljučnice. Pokopali so ga na pokopališču v Matzleinsdorfu.

Slikar Franc Kavčič je ustvarjal v času ponovnega odkritja antične kulture, na kateri temelji naša civilizacija in iz nje izhajajočega širokega umetnostnega razcveta, ki nam posreduje njeno lepoto, človeškega duha in popolnost umetniškega izraza. Vse to nam hkrati odpira pogled v neizmerno kompleksnost, davne vzorce za oblikovanje medčloveških odnosov in človekovega pogleda na svet. Na klasično tradicijo se navezuje v smislu estetske izbire in v etičnem smislu.

V okoljih, ki so bila Kavčiču še posebno blizu zaradi antičnih spomenikov ali njihovih renesančnih posrednikov, na potovanjih po Apeninskem polotoku, je izbral motive, ki jih je povezal in prenesel na Dunaj ter to izjemno likovno kulturo posredoval Srednji Evropi skozi brezštevne risbe, grafike, kot profesor in rektor dunajske likovne akademije ali skozi predloge za poslikavo porcelanske manufakture. Njegovo risbo pa izpisujeta misel

in stil, ki stremita k objektivnosti, čistosti in klasičnosti.

LITERATURA

Hans Tietze, *Caucig Franz*, v: *Thieme – Becker*, VI, Leipzig 1912.

Guido Gambetti: *Guida pittorica d'Imola dell'abbate Giovanni Villa* (1794), V, Bologna 1925 (imenovan Kaunig).

Josip Regali, *O nekaterih slikah Franceta Kavčiča (Cauciga) in nekaj o njegovi rodovini*, ZUZ, XII, 1933.

Ludwig Grote, *Aus den Briefen von Josef Sutter an Overbeck und der Lukas-brüder in den Jahren 1810-15*, *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, IV, Berlin-Leipzig 1935.

Rajko Ložar, *Razstava Caucigovih risb v NG*, LXIII, št. 275 a, 1935.

Stane Mikuž, *Franc Kavčič, slovenski slikar, 1762–1828*, Tov, V, št. 46, 1949.

Karel Dobida, *Franc Kavčič: Prizor iz antične zgodovine*, LDK, I, št. 135, 1951.

Walter Wagner, *Die Geschichte der Akademie der Bildenen Künste in Wien*, Wien 1967.

K. Rozman, *Slikar Franc Kavčič/Caucig in njegove risbe po slikah starih mojstrov*, ZUZ, n. v., XI–XII, 1976.

K. Rozman, *Franc Kavčič/Caucig Antične teme*, Ljubljana, 2010.

K. Rozman. *La pittura bolognese nell'opera di Francesco Caucig/Kavčič*, v: *Il Classicismo. Medioevo, Rinascimento, Barocco, Atti del colloquio Cesare Gnudi*, Bologna 1993.

1. Cobenzli so bili staro plemstvo, ki je izviralo s Koroške in je bilo prvič omenjeno leta 1209. Mnogi člani družine so bili učeni, dovzetni za umetnost in so zasedali pomembne državne in diplomatske službe v avstrijskem cesarstvu. Johan Cobenzl je bil zaradi znanja slovenščine, ki mu je prišla prav pri diplomatskih razgovorih v Rusiji leta 1757/56, poslanik cesarja Maksimilijana II. v Moskvi. Na Kranjskem so Cobenzli imeli gradove, posestva in Filipov oče, Guido Cobenzl, tudi hišo v Ljubljani.
2. *Bister* (fr. *bistre*), staro ime za rjave lazure in pigmente. V 17. st risalna tekočina (vodena barva) iz saj bukovega lesa.
3. *Salomon Gessner's Sämtliche Schriften*, III, Wien 1813, p. 134.
4. *Bolonjska šola*; Guido Reni se je rodil leta 1575 v družini glasbenikov. Ko je bil star 9 let, se je začel učiti v delavnici nizozemskega mojstra Denisa Calvaerta, kjer sta se mu kmalu pridružila še brata Albani in Domenichino. Kasneje so Calvaertovi učenci svoje znanje izpopolnjevali na slavni Carraccijevi Akademiji (*Accademia degli Incamminati*), nato pa so prav ti slikarji predstavljali jedro t. i. bolonjske šole.

Predstavniki bolonjske šole so nato Annibalu Carracciju sledili v Rim. Za to šolo je med drugim značilna stroga kompozicija in natančna izbira barv. Velik vpliv je šola imela na slikarstvo 17. stoletja in na samostojne upodobitve svetnikov, biblijskih, zgodovinskih in mitoloških oseb.

5. Utemeljitelja *arkadijskih krajin* v 17. st. sta bila v Rimu živeča francoska slikarja Nicolas Poussin in Claude Lorrain. Pri obeh gre za pokrajino s košatim drevjem, travniki, rekami, z grmičevjem obraslimi skalami, kjer se srečujejo nimfe, pesniki in popotniki.
6. Antonio Canova (1757–1822), italijanski neoklasicistični kipar, rojen v Possagnu na Beneškem. V Gallerii Farsetti v Rimu (tam je bil tudi Kavčič) je študiral antične umetnine, na akademiji pa risanje akta. Zaradi svojih edinstvenih in kvalitetnih del je dobival številna vabljenja in častna vabila iz evropskih dvorov, a Rima ni nikoli zapustil.
7. Ludwig Grote, *Joseph Sutter und der nazarenische Gedanke*, München 1972, p. 36.
8. Maria Anna Canova/Angelika Katharina Kauffman (1741–1807); neoklasicistična slikarka, švicarsko avstrijskega rodu.
9. Med Kavčičevi najčistejši, najzgovornejši in najkvalitetnejši neoklasicistični oljni sliki štejeta *Fokion z ženo in bogato Jonko* ter slika *Estera pred Asuerjem*. Zaznamuje ju hladen kolorit, ostra risba, plastične figure, upodobljene po antičnih lepotnih idealih, navezanost na antično ali biblijsko literarno sporočilo, detajlno upodobljeni plastični predmeti, v ozadju klasicistična arhitektura, ki daje resnost in slovesnost prizoroma in delitev kompozicij na dve idejni polovici – Fokion z ženo na eni strani, na drugi strani pa bahava Jonka; Auser s spremljevalci na eni strani in v nezavest padajoča Estera na drugi strani.
10. *Salomonova sodba*; židovskemu kralju Salomonu, Davidovemu sinu, je Bog dal modro in razumno srce. K njemu sta prišli hotnici, da razsodi, čigav je živi otrok. Stanovali sta v isti hiši in v presledku treh dni sta rodili otroka. Ena je svoje ga otroka poležala in ga mrtvega podtaknila drugi. Salomon je razsodil, naj vsaka dobi polovico od živega otroka. Prava mati je prosila kralja, naj druga mati dobi celega otroka. Kralj je s tem razumno spoznal, katera je njegova prava mati in ji dodelil sina. V skladu s pomembnostjo naročene slike se je Kavčič odločil za največji format med svojimi deli, kolikor jih poznamo ter upodobil motiv, ki uprizarja pravičnost in modrost vladarjev. Oboje pa je bilo tudi v skladu s Kavčičevim slikarskim stilom: neoklasicistični umetniki so poleg grške in rimske zgodovine ter mitologije upodabljali tudi ikonografske prizore iz židovske zgodovine. Pretehtana kompozicija, ozadje s stebriščem, zastorom in odprtim lokom, hladen kolorit in poučna zgodba so najbližji delom slikarjev, šolanov v Rimu. Čeprav je minilo skoraj štirideset let odkar je Kavčič zapustil Rim, je tudi z enim od svojih zadnjih del ostal rimski klasicist.

"Gorje nosečim in doječim v tistih dneh, ker bo velika stiska v deželi in jeza nad tem ljudstvom. Padalo bo pod ostrim mečem in v sužnost ga bodo vlačili med vse narode. Jeruzalem pa bodo teptali narodi, dokler se ne izpolnijo časi narodov." (Lk 21,23-24)

Sveta dežela 12 (foto: Janez Oblonšek)



LEJA DROFENIK ŠTIBELJ

Kooperative gradijo boljši svet

Kooperative so opomin mednarodni skupnosti, ki kaže, da je mogoče združiti tako ekonomsko upravičenost kot družbeno odgovornost.
Ban Ki-Moon, generalni sekretar Združenih narodov

"Kooperative gradijo boljši svet" je geslo mednarodnega leta kooperativ, ki ga je razglasila Organizacija združenih narodov (v nadaljevanju OZN) z resolucijo generalne skupščine (64/10) 18. decembra 2009 za leto 2012. OZN je ob tem države članice pozvala k sprejetju ustreznih ukrepov za ustvarjanje spodbudnega okolja za razvoj kooperativ in k dobremu partnerstvu z vladami prek skupnih teles za promocijo boljše zakonodaje, spodbujanje dobre prakse, izobraževanja in podobnih aktivnosti.¹ Po celem svetu je v kooperative včlanjenih več kot 800 milijonov ljudi. Kooperative pa zagotavljajo več kot 100 milijonov zaposlitev, kar je 20 odstotkov več kot jih zagotovijo multinacionalke.

Razglasitev mednarodnega leta kooperativ daje priznanje drugačnemu načinu poslovanja, ki je osredotočeno na potrebe ljudi in ne na človeški pohlep. Člani kooperativ so hkrati lastniki in opravljajo nadzor nad poslovanjem, skupaj uživajo koristi svojega dela. V konvencionalnih podjetjih pa gre celoten dobiček v

roke lastnikom – delničarjem. Ta razglasitev je hkrati tudi priložnost za dvig ozaveščenosti in seznanitev širše javnosti, nacionalnih vlad in poslovnih skupnosti s prednostmi, ki jih ima model kooperative.²

KAJ SO KOOPERATIVE?

Kooperative so demokratično organizirana podjetja, ki jih praviloma ustanovijo njihovi člani, to so zaposleni (lahko pa tudi potrošniki ali drugi uporabniki), in katerih primarni cilj ni maksimizacija dobička temveč pravična, korektna in pravilna porazdelitev ekonomskih rezultatov. Temeljni poudarek v kooperativah je sodelovanje zaposlenih pri lastništvu kooperativ z lastnimi finančnimi vložki in demokratična participacija pri odločanju o načinu poslovanja kooperativ po načelu "ena oseba, en glas". Vsi zaposleni so tudi člani kooperativ, kar postanejo z vplačilom določenega zneska oz. članarine. Poimenovanje "kooperativa" izhaja prav iz

njenega temeljnega principa – sodelovanja med njenimi člani. Tudi pri nas poznamo tako organizirana podjetja, in sicer zadruge.

DEFINICIJA

Mednarodna zveza kooperativ (angl. *International Co-operative Alliance*, v nadaljevanju ICA) definira kooperativo kot samostojno združenje posameznikov, ki so se prostovoljno povezali zato, da bi zadovoljili svoje ekonomske, socialne, kulturne in druge potrebe ali težnje. Kooperativa je podjetje, katerega lastniki so člani sami in ga demokratično vodijo ter nadzirajo.³

VREDNOTE

Temeljne vrednote, ki so podlaga za delovanje kooperativ, so samopomoč, demokracija, enakost, enakopravnost in solidarnost. V skladu s tradicijo svojih ustanoviteljev člani kooperative verjamejo v etične vrednote poštenja, odprtosti, družbene odgovornosti in skrbi za druge.⁴

NAČELA

Kooperative uresničujejo svoje temeljne vrednote preko sedmih načel,⁵ ki predstavljajo smernice njihovega delovanja:

- **Prvo načelo: prostovoljno in odprto članstvo**
Kooperative so prostovoljne organizacije, katerih članstvo je odprto za vse, ki želijo uporabljati storitve kooperative in so pripravljeni sprejeti odgovornosti, ki izhajajo iz naslova članstva; pri tem ni spolnih, socialnih, rasnih, političnih ali religioznih diskriminacij.
- **Drugo načelo: demokratičen nadzor članstva**
Kooperative so demokratične organizacije, v katerih nadzor vršijo člani, ki z aktivno udeležbo odločajo o poslih. Tisti, ki so izvoljeni kot predstavniki kooperative, so neposredno odgovorni članstvu. Vsi imajo

enake volilne pravice, in sicer po pravilu "en član, en glas". Kooperative so organizirane v demokratični maniri na vseh ravneh medsebojnega povezovanja.

- **Tretje načelo: ekonomska participacija članstva**
Člani enakomerno prispevajo in demokratično nadzirajo kapitalske deleže kooperative. Običajno je vsaj del kapitala v skupni lasti. Za denar, ki ga člani prispevajo kot ustanovni (ali članski) vložek, dobijo kvečjemu omejeno povračilo. Presežek iz dobička člani praviloma investirajo v nadaljnji razvoj kooperative oziroma vzpostavljajo rezervnega fonda (vsaj del tega fonda ostane nedeljiv). Iz fonda lahko člani črpajo v skladu z deležem svoje poslovne udeležbe v kooperativi, del presežka pa ponavadi sproti in sporazumno usmerjajo v druge aktivnosti.
- **Četrto načelo: samostojnost in neodvisnost**
Kooperative so samostojne in avtonomne organizacije samopomoči pod nadzorom članstva. Če sklepajo dogovore z drugimi strankami, vključno z vladami, ali če pridobivajo denar iz virov zunaj kooperative, lahko to storijo samo tako, da obenem zagotovijo demokratičen nadzor članov in tako vzdržujejo avtonomijo.
- **Peto načelo: izobraževanje, pridobivanje veščin in dostopnost informacij**
Kooperative omogočajo izobraževanje in usposabljanje za pridobivanje veščin za svoje člane, za izvoljene predstavnike kooperative in za zaposlene; cilj izobraževanja in usposabljanja je, da bi pri razvoju kooperative vsi delovali čimbolj učinkovito. Vsi sodelujoči v kooperativi prispevajo k oblikovanju javnega mnenja, zlasti pa informirajo mlade ljudi in mnenjske voditelje o naravi in koristnosti kooperativ.
- **Šesto načelo: sodelovanje med kooperativami**
Cilj kooperativ je, da čim bolj učinkovito služijo svojim članom. S tem vsaka kooperativa krepi samo idejo in z njo povezano družbeno gibanje, ki promovira

sodelovanje tako v strukturah na lokalni kot na regionalni, nacionalni in mednarodni ravni.

- Sedmo načelo: skrb za širšo skupnost
Kooperativne delujejo v smeri trajnega razvoja lokalnih skupnosti.

VRSTE KOOPERATIV

Glede na članstvo poznamo različne tipe kooperativ:

- delavske kooperative; delujejo po načelu 100-odstotnega lastništva zaposlenih,
- potrošniške kooperative; člani kooperative so kupci določenega podjetja,
- proizvodne kooperative; člani so neodvisni proizvajalci, ki skupaj tvorijo konzorcij, najpogosteje z namenom zmanjšanja fiksnih stroškov distribucije in trženja,
- kooperative lokalnih skupnosti; združujejo člane lokalne skupnosti (ali ljudi, ki imajo določene skupne interese v neki lokalni skupnosti).

Vse kooperative pa ne združujejo le enega tipa članstva, temveč se lahko v njih tipi članstva med seboj tudi prepletajo. Številne med kooperativami so glede na tip članstva industrijske kooperative in hkrati tudi kooperative ali združenja, ki skrbijo za dobrobit določene lokalne skupnosti. Nadalje pa velja tudi, da tovrstne družbe glede na pravno obliko niso nujno kooperative, temveč so lahko bodisi običajna podjetja z določenimi posebnostmi bodisi podjetja, ki delujejo v interesu določene skupnosti.

KOOPERATIVE V EVROPI

V Evropi, kjer je bil začetek razvoja kooperativ, je – po ocenah ICA – približno 96 tisoč kooperativ z več kot 155 milijonov članov in 2.6 milijona zaposlenih. Najprej so se pojavile v Franciji in Italiji, po drugi svetovni vojni pa tudi v Veliki Britaniji. V Španiji so nastale po padcu Francovega režima, na Finskem pa po gospodarski krizi ob razpadu Sovjetske zveze. Večinoma so nastale v časih

gospodarskih kriz na pobudo socialistov, britanskih anarhistov, liberalnih ekonomistov in krščanskih socialistov. Združene so v Zvezo evropskih kooperativ (angl. *The European region of the International Co-operative Alliance*), v katero je danes vključenih 99 združenj kooperativ, ki združujejo 160 tisoč kooperativnih podjetij iz 37 držav v evropski regiji. V njih je vključenih 123 milijonov članov in zagotavljajo 5,4 milijona delovnih mest.⁶

V Evropi se kooperative združujejo s pomočjo naslednjih sektorskih organizacij:⁷

1. Potrošniške kooperative v EURO COOP,
2. Delavske kooperative v CECOP,
3. Kooperativne banke v Association of Cooperative Banks of the EC,
4. Stanovanjske kooperative v CECODHAS,
5. Kmetijske kooperative v COGECA,
6. Kooperativne farmacevtske organizacije v UEPS,
7. Kooperativne zavarovalnice v ACME,
8. Nabavne kooperative maloprodajnih kooperativ v UGAL.

Članica COGECE – Evropskega združenja kmetijskih zadrug – je tudi Zadružna zveza Slovenije. Zadružna zveza Slovenije je kot nevladna organizacija kmetijskih in gozdarskih zadrug v Sloveniji s prostovoljnim članstvom osrednja zadružna zveza v Sloveniji. Njena naloga je pospeševanje in podpiranje razvoja zadružništva ter zastopanje interesov svojih članov. Deluje po načelu kooperativ, kar je sinonim za besedo zadruga.

MONDRAGONSKE KOOPERATIVE

Mondragonske kooperative so ene najbolj znanih in proučevanih kooperativ na svetu. Svoje ime so dobile po mestecu Mondragon v Baskiji (Španija), kjer delujejo še danes. Začetki segajo v sredino prejšnjega stoletja, ko je pobudnik in ustanovitelj, sicer duhovnik, Jose M. Arizmendiarieta ustanovil prvo kooperativo Talleres Ulgor, ki se je kasneje preoblikovala in preimenovala v danes znano kooperativo Fagor Electrodomesticos. Ustanovitelj je delovanje kooperativ

zasnoval na spodbujanju sobivanja celotne skupnosti in ustvarjanja delovnih mest, ki temeljijo na solidarnosti in soodločanju.⁸ Vse mondargonske kooperative so v 100-odstotni lasti svojih članov, tj. zaposlenih. "Mreža 120 mondragonskih kooperativ se ne omejuje le na področje Baskije, ampak je prisotna še v 75 drugih državah kot na primer Nemčija, Romunija, Iran, Tajska, Kitajska, Mehika, Brazilija in podobno. Po številu zaposlenih (leta 2007 so imele že ca. 100.000 zaposlenih) se v Španiji uvrščajo na četrto mesto, po višini prihodkov pa na sedmo mesto. Zato ne preseneča, da so njihovi zaposleni ponosni na svojega delodajalca in si želijo soustvarjati delovno ter širše družbeno okolje."⁹

Mondragon je združenje kooperativ, ki velja za model uspešnega in demokratičnega podjetja. Oakeshott¹⁰ navaja naslednje temeljne značilnosti, ki so prispevale k njeni dolgoletni uspešnosti:

1. Kontrola v podjetju je demokratičnega značaja – generalna skupščina so vsi zaposleni in ni članov, ki niso v kooperativi zaposleni. S tem je doseženo soglasje vseh zaposlenih.
2. Vsak zaposleni – član mora imeti v podjetju kapitalski vložek, višina je odvisna od vrednosti podjetja. Zaradi neposredne povezave med interesi zaposlenih in podjetja sta zagotovljena odgovorno obnašanje in skrb za produktivnost zaposlenih.
3. Pomemben del kapitala kooperativ je v skupni lasti in je nedeljiv; to zagotavlja trajen obstoj podjetja.
4. Pobuda za ustanavljanje novih kooperativ prihaja od skupin delovnih ljudi; to zagotavlja psihološko odgovornost zaposlenih.
5. Razmerja med plačami in nagradami v podjetju odražajo principe solidarnosti toda prav tako upoštevajo tržne pogoje; to zagotavlja vertikalno solidarnost in timsko delo.
6. Zagotovljena je ločitev upravnih in menedžerskih vlog. Menedžment je odgovoren demokratično izvoljenim predstavnikom, zaščiten pa s štiriletnim mandatom;
7. Kooperative imajo dostop do visoko strokovnega svetovanja; to pa relativno majhnim neodvisnim enotam zagotavlja uspešno tekmovanje s konkurenco na trgih.
8. Kooperativam je zagotovljen dostop do kapitala v vsaj enakem obsegu, kot je značilno za primerljiva kapitalistična podjetja; to je nujno potrebno za razvoj in reševanje morebitnih poslovnih težav.
9. Kooperative imajo močno podporo pri lokalni skupnosti; na to vplivajo tudi s sofinanciranjem izobraževalnih in socialnih projektov.
10. Kooperative imajo dostop in v določeni meri tudi kontrolo nad nenehnim obnavljanjem visoko usposobljene delovne sile.
11. Kljub neodvisnosti posameznih podjetij so kooperative trdno povezane v skupino; to zagotavlja premagovanje slabosti individualiziranih kooperativnih podjetij.

Finančna struktura mondragonskih kooperativ¹¹ je uspešen poskus uravnovešanja individualnih interesov zaposlenih članov in skupnih interesov kooperative. Nedeljiv skupni del kapitala podjetij zagotavlja finančno moč in trajen obstoj le-teh. Visok odstotek individualnega lastništva pa poleg motivacijskega učinka, ki ga ima na zaposlene, vpliva tudi na porazdelitev odgovornosti med zaposlene, ki so hkrati lastniki. Varnost delovnih mest je visoka, zaposleni pa dobijo v primeru brezposelnosti tudi nadomestilo, čeprav zaradi skrbnega načrtovanja in posodabljanja proizvodnje ter usposabljanja zaposlenih, primera odvečne delovne sile dejansko ni. Delovna pravila in disciplina v mondragonski kooperativi so stroga, prav tako pa tudi kazni za njihove kršitve.

ZAKLJUČEK

Glede na vrednote in temeljna načela združenja kooperativ, lahko na številne kooperative gledamo kot na socialna oziroma

družbeno odgovorna podjetja, ki ustvarjen dobiček v celoti ali vsaj v večini investirajo v uresničevanje svojih socialnih dejavnosti. Njihov glavni poudarek je na odgovornosti do skupnosti in do okolja. Kooperative tako na nacionalni kot na mednarodni ravni razvijajo tesna partnerstva z vladami, ostalimi poslovnimi sistemi in enotami ter z organizacijami civilne družbe. Gibanje kooperativ je obenem lokalno in globalno, deluje po načelih bazične demokracije, prisotno je v vseh regijah in v vseh sektorjih ekonomije. Hrani torej potencial, da postane pomemben partner v trajnostnem razvoju.

OZN poudarja razvojne politike, ki jih soustvarjajo lokalne skupnosti. Kooperative predstavljajo tradicionalni sistem tržne ekonomije, ki neposredno in v polni meri vključuje lokalno skupnost. Kooperative po svetu vključujejo milijone poslovnih enot in avtonomnih skupin samopomoči, v katere se prostovoljno združujejo posamezniki in posameznice, da bi zadovoljili svoje ekonomske in socialne potrebe. Člani kooperativ so bodisi delavci ali pa uporabniki storitev, stranke in kupci.

Kontrola članov nad poslovanjem predstavlja bistveno načelo kooperativ in izhodišče izboljšanja ekonomskega položaja ljudi. S tem tudi prispeva k prevešanju razmerij moči, kar je lahko učinkovita pot k spodbujanju vseh rezerv, kapacitet in odprtih priložnosti posameznikov, da postanejo partnerji v trajnostnem razvoju.

Kooperative v prvi vrsti skrbijo za potrebe svojih članov, a so dejavne tudi v lokalni skupnosti, saj si skozi neposreden stik z ljudmi izostrijo občutek za skupnost v kateri delujejo. Člani kooperativ se zavedajo, da mora biti

njihovo delovanje v skupnosti pozitivno in angažirano tako na kratek kot na daljši rok. Poleg tega se zavedajo tudi, da morajo ob svojih potrebah zadovoljevati tudi potrebe drugih, saj lahko zaradi tega dolgoročno tudi sami pričakujejo koristi. Politiko kooperative člani določajo sami, zato lahko zagotovijo, da bodo cilji pozitivne akcije v širši skupnosti tudi doseženi. V drugih oblikah ekonomskega organiziranja, kjer so posamezniki udeleženi kot delavci, dobavitelji ali kupci, te možnosti dejansko ni. Kooperative so s svojo ekonomsko odgovornostjo do skupnosti učinkovito orodje podpore trajnostnemu razvoju lokalne skupnosti. To pa je predstavlja gonilno silo trajnostnemu razvoju na področju določene lokalne skupnosti, regije ali države, odvisno od razširjenosti in uspešnosti kooperativ na določenem območju.

-
1. International Year of Cooperatives. 2012. Dostopno preko: <http://www.2012.coop/en/un-international-year> (6. marec 2012).
 2. International Year of Cooperatives. 2012. Dostopno preko: <http://www.2012.coop/en/un-international-year> (6. marec 2012).
 3. International Co-operative Alliance. 2008. Statutes. Dostopno preko: <http://www.ica.coop/ica/2009-ica-statutes.pdf> (6. marec 2012), str. 3.
 4. International Co-operative Alliance, n. d., str. 3.
 5. International Co-operative Alliance, n. d., str. 3–4.
 6. Drofenik Štibelj, Leja. 2012. Kooperative gradijo boljši svet. *Ekonomska demokracija*, št. 1, str. 11.
 7. Drofenik Štibelj, Leja, n. d., str. 11–12.
 8. Franca, Valentina, Malovrh, Milan. 2010. Mondragonska izkušnja – kooperative v življenju. *Ekonomska demokracija*, št. 5, str. 27.
 9. Franca, Valentina, Malovrh, Milan, n. d., str. 27.
 10. Kanjuo-Mrčela, Aleksandra. 1999. Lastništvo in ekonomska demokracija. Ljubljana: FDV, str. 282.
 11. Kanjuo-Mrčela, Aleksandra, n. d., str. 285.

"To je moje telo za vas. To delajte v moj spomin." (1 Kor 11,24)

Sveta dežela 14 – obhajanje maše (foto: Janez Oblonšek)



Ob razmišljanju Romualda Jovana o krščanski filozofiji

S sledečim zapisom se želim odzvati na prispevek Romualda Jovana z naslovom "Obstaja krščanska filozofija?", ki je bil objavljen v letošnji prvi številki Tretjega dne. Odločitev za odziv najprej izhaja iz splošne narave rubrike "Srečevanja in razhajanja", ki naj bi bila namenjena ravno odprtemu dialogu. Odzvati se želim tudi zato, ker verjamem, da je dialog smiseln samo, če je živ, če se sogovornika potrudita in poglobita v misel drugega. Navadno je namreč naša drža taka, da vsak pove svoje, ne glede na moč ali šibkost argumentov drugega. Končno sem bil v omenjenem prispevku tudi poimensko naveden, in sicer kot prevajalec Marionovega teksta o krščanski filozofiji. Na žalost se gospod Jovan ni dotaknil mojega spremnega teksta, kjer sem že pokazal, kako sam vidim Marionovo razumevanje sintagme "krščanska filozofija". Ob tej priložnosti bom zato še enkrat ponovil zapisano, nadalje pa bo seveda šlo v prvi vrsti za odziv oziroma komentar.

Namen takratnega spremnega teksta z naslovom *Prepoznavati odtis krščanskega* ni bil v tem, da bi kakorkoli branil Marionovo argumentacijo, ampak sem želel, podobno kot Marion sam, opozoriti na samo razsežnost razmisleka o možnosti "krščanske filozofije". Sintagme zato ne gre razumeti kot stroge definicije, ampak kot poskus nekakšnega odpiranja smisla povezave krščanskega sporočila in filozofske metode. S tega vidika vendarle drži dejstvo, da je "[...] bil namen te predstavitev v Tretjem dnevu zgolj dolžna seznanitev slovenskih bralcev z razmišljanji v svetu današnje filozofije visoko uveljavljenega katoliškega filozofa in apologeta o temi »krščanska filozofija [...]" (str. 89, desni stolpec).¹

Romuald Jovan pa se loti druge poti – stopi v "dialog z njim" in vabi k dialogu "med sabo". Sam to vabilo z veseljem sprejemam in tako sedaj stopam v dialog z njegovim tekstom.

Na začetku se mi zdi vredno opozoriti na zmotno predstavo, da naj bi bila kritika krščanske filozofije oziroma zavračanje le-te, dandanes prej izjema kot pravilo. Vtis, ki naj bi namreč izhajal že samo iz preprostega brskanja po internetu, je v nasprotju z nekimi drugimi, recimo občimi dejstvi. Izraz "krščanska filozofija" je vse od vzpona novoveške misli v krizi. Moderna filozofija v glavnem strogo ločuje med poljema religije in znanosti, zato govori tudi o "neprimernosti" izraza "krščanska filozofija", saj slednja

združuje ravno omenjeni dve, po mnenju filozofije "nezdružljivi" silnici. Kot vrh te ledene gore lahko navedem znani Heideggerjev stavek iz *Biti in časa*, da je krščanska filozofija nekakšno "leseno železo". Z drugimi besedami to pomeni, da je nekaj, kar po definiciji ne more obstajati. Kdor se torej danes loteva zagovora (v smislu Marionovega približevanja) tega pojma, je prej izjema kot pravilo in naj nas pri tem ne zavede množica "zadetkov" na Googlu, kajti obstoj izraza še ne pomeni njegove utemeljitve. Tudi obstoj raznih "mrež" se mi v tem kontekstu ne zdi najbolj posrečena izbira besed, kajti prej bi veljalo to, da se simpoziji odvijajo šele z namenom pletenja takih mrež, ki pa nikakor niso samo "filozofski pogon" in s tem "druženje enakomislečih", ampak prej prijateljevanje s tistimi, ki to želijo šele postati. Kristjani (v tem primeru intelektualci) so sicer vedno znova kot ljudje tega sveta podvrženi raznim ideologijam, a so obenem kot verujoči tudi del enega Kristusovega telesa. Razlika je navzven sicer lahko večkrat navidezna, a gre pri tem za dve navznoter popolnoma različni perspektivi. Zato se še kako strinjam z besedami: "Kot pokoncilski kristjan, opogumljen z izjavo *Dignitas humanae personae*, predvsem pa kot redni bralec Tretjega dne, bi o temi, ki nikakor ni samo filozofska, temveč tudi izrazito krščansko-religijska, poskušal podati svoje videnje oz. razmišljanje" (str. 89, desni stolpec). Sedaj torej končno prehajam k vsebini.

Priznati moram, da mi branje teksta povzroča kar nekaj preglavic z razumevanjem. Včasih je že podnaslov (npr. tisti o ljubezni na strani 94)² tako kompleksno zavit v množico besed, da mi šele vnovično branje osmišlja zapisano. Poleg tega opažam, da se večkrat opirate na spoznanja iz psihologije, kjer sam osebno nisem tako domač. Kljub vsemu se bom potrudil in sedaj poskušal kritično pretresti napisano. Stvari se bom sicer lotil precej osebno, a upam, da mi tega ne zamerite. Končno tudi Vaš zapis razumem predvsem kot zelo oseben.

Lotite se kritike Mariona in pri tem najprej predstavite nekaj načelnih ugovorov. Vaš prvi pomislek zadeva odnos religije in filozofije, ob čemer si zastavite vprašanje: "Ali ni filozofija (razum) tista, ki govori, da je Bog absolutna skrivnost?" (Str. 90, levi stolpec.) Tudi v tem primeru gre po mojem mnenju za še eno vrsto prehitre samoumevnosti, kajti ne samo, da je filozofija, ki je osnovana izključno na razumu (smer Descartes - Kant - Heidegger) a priori zadržana za govorjenje o Bogu, ki ga sicer predpostavlja, ampak ga ob tem nikakor ne povezuje s skrivnostjo. Največja skrivnost za razum je najprej svet ali narava, v končni fazi pa človek sam in njegov razum. Torej gre za nekakšno "zaverovanost" vase, kar je ravno nasprotno poreklu skrivnostnosti, ki je vedno povezana z nečim, kar me sicer zadeva, a se z menoj nikoli ne more poistovetiti. Ne govorim o tem, da ti filozofi niso verovali v Boga, gre zgolj za to, da se jim ni zdelo vredno, da bi se mu filozofsko približali. Takšna filozofija, ki trdi, da je Bog skrivnost tudi za filozofski raz-um, je dandanes (ali pa vedno?) spet prej izjema kot pravilo, je ideal in ne realnost. Danes se je seveda spremenilo tudi to, da filozofi niti ne verujejo več, kar je še večja zaprtost za skrivnost. V tem smislu je torej Marion drugačen od filozofskega "main streama". Glede na problematiko bi si nadalje skupaj z Marionom lahko postavili vprašanje: ali filozofija ve za Boga kot skrivnost čisto sama od sebe ali ji je morda to povedal nekdo drug oziroma mora šele prisluhniti nagovoru od drugod? Odgovor bi se potem seveda glasil, da ji je to povedala religija ali natančneje razodetje, ki gradi na skrivnostnosti Boga. Zato ne more veljati Vaša trditev, da se religiozni govor loči od filozofskega ravno v ukinjanju skrivnostnosti Boga. Ukinjanje je namreč zgolj navidežno, kajti kot pravi v Marionovem tekstu citirani Brehier, je sam odnos med človekom in Bogom skrivnost. Po mojem mnenju je ravno preveč pretenciozni govor (filozofski ali religijski, kajti kdo pa pravi, da so delitve, ki jih teoretično izpeljujemo, pri konkretni osebi tako jasne) tisti, ki skrivnost

ukinja. V navezavi na to bi se rad dotaknil Vašega drugega pomisleka, ki ga namenjate po svojem mnenju neprimerni Marionovi trditvi o molku filozofije glede razodetih resničnostih (str. 90, desni stolpec).

Mislim, da gre pri Marionu tu za nekaj drugega kot za kategorično prepoved. Kar želi reči, se bolj nagiba v smer nezmožnosti govora o razodetju s strani filozofije. Naj to ponazorim s preprostim primerom: dokler človek samo razmišlja o neki dejavnosti, ga to še ne vodi nujno k njeni uresničitvi, čeprav ga mišljenje sicer k njej lahko pripelje oziroma ga k dejavnosti spodbuja. Sama izvedba pa ni več stvar mišljenja samega, ampak gre za dejanje, ki se odvija na nebesedni ravni, torej v tem smislu človek molči. Nekaj takega želi po mojem mnenju, pokazati Marion, ko pravi, da "[...] mora filozofija molčati, celo če želi biti krščanska" (tr. 90, desni stolpec).

Kar zadeva isto problematiko v polju krščanske filozofije, kjer menite, da Marion pristopa ideološko, se v naslednjem pomisleku dotaknete najprej zgolj navidezne (ideološko pogojene) novosti krščanstva, potem pa v nadaljevanju predvsem kritično obdelate višji red, t. i. red usmiljene ljubezni. Nasploh se mi zdi, da besedo "ideologija" uporabljate samo v navezavi na religijo, medtem ko na ideološko pogojenost filozofije vseskozi pozabljate. Marion je tudi v tem smislu poveden, ko pravi: "Usmiljena ljubezen ne razlaga skozi ideologijo ali kot ideologija, ker daje svetu večjo resničnosti in imenitnost, kot se pretvarja, da jo ima." (TD 2011, št. 1/2, str. 115, desni stolpec.) Mislim celo, da je celotni Marionov tekst osredotočen na ideološkost predpostavke o samozadostnosti filozofije, ki jo seveda podpihuje ravno filozofija, oziroma bolj točno, sama določena predstava filozofije. Če se vrnem h komentarju, je zame nejasen pojem "(socialnih) ideologij" (str. 91, levi stolpec), ki naj bi oznanjale isto kot krščanstvo, le na drug način. Če so tu mišljene moderne ideologije, potem gre prej kot za protiprimer dokazovanja novosti krščanstva, za dokaz o učinkovitosti krščanstva, ki prodre celo in

predvsem v polje profanega in s tem sekularnega.³ Če pa so pod tem pojmom mišljeni bolj splošni vzorci, ki se razvijajo skupaj z religioznimi in so od njih neodvisni, potem sem res radoveden, katera ideologija je pred ali vsaj sočasno s krščanstvom opozorila na podobne kategorije. Da ne bo pomote, sam osebno sem prepričan, da je možno pokazati zgodovinsko in kulturno pogojenost pri nastanku krščanskih idej. A tudi, če se to dokaže, ostaja vedno znova nekaj, kar je popolni novum za takratni svet in tudi nasploh, namreč Bogočlovek Jezus Kristus. To v končni fazi pravi tudi Marion, ko se sklicuje na Ireneja, kar ste tudi sami citirali (str. 90, desni stolpec).

Nato se, kot sem že omenil, dotaknete reda usmiljene ljubezni. Vaš klicaj z vprašanjem ob Pascalovem imenu v oklepaju in nasploh dilema o tem, ali je mogoče, da se med različnimi redovi prehaja navzdol, medtem ko je obenem prehod v obratno smer zaprt, se razjasni že samo z natančnim branjem citata iz Pascalovih Misli, ki ga celo sami navajate (opomba 5 na strani 102). Pascal lepo pravi in to potem prevzame Marion, da obstajajo trije redi, in sicer red teles, duha in ljubezni. Glede prehajanja pa: "Vsa telesa skupaj in vsa duhovna bitja skupaj ter vse njihove stvaritve ne odtehtajo najmanjšega vzgiba (resnične) ljubezni." (Str. 102.) To nadalje v opombi problematizirate z domnevo, da duhovnemu bitju "[...] ne moremo odrekati njihove sposobnosti, tudi za ljubezen" (prav tam). Glede Pascala to sicer ne drži, a na tem mestu se z Vami delno strinjam. Tudi sam sem namreč mnenja, da je človek "[...] tisti, ki delujejo, ali na nivoju 'nižjega' reda, ali obratno vidi stvari 'višjega', oz. 'nižjega' reda [...]" (str. 91, desni stolpec). V tem smislu je človek nekakšen "pogoj" (kot nujni razlog) za obstoj teh treh redov, saj ti brez njegovega čutenja, vedenja in verovanja (meso, duh, volja po Pascalu) sploh ne bi obstajali, mar ne? Kljub temu pa obenem trdim, da so prehodi navzgor v polnem smislu sila težavni. Tukaj se zato spet ne morem strinjati z Vašo trditvijo, da je hierarhičnost redov stvar religije (ideologije),

ne pa biti (prav tam). Že grška filozofska misel nas je namreč naučila, da je bolj resnično tisto, kar bolj biva, oziroma drugače rečeno, da obstajajo različni nivoji biti, medtem ko je obenem s tem razlika med bitjo in ničem sama stvar človeške kratkovidnosti, torej našega mišljenja in načinov naše lastne biti. Tako lahko na primer sicer navidezno živimo in smo s tem celo zadovoljni, a v resnici smo daleč od resničnega bivanja in prave sreče. Nekako v tej smeri tudi slutim Marionove poudarke, ki jih prinaša njegov razmislek o pojmu "krščanske filozofije" in predvsem o njeni ne(z)možnosti obstoja. Kot opazam šele sedaj, bi mi nadaljnji podroben komentar Vašega teksta vzel preveč prostora, ki je za odgovor predviden, zato si bom dovolil, da se ga lotim le v skrajšani obliki.

Potem ko ste se v prvem delu neposredno lotili Marionovih izvajanj v tekstu, v nadaljnjih treh podnaslovi predstavite svoj pogled na tematiko, seveda tudi delno nanašajoč se na Mariona. V prvem se lotite razlikovanja med redoma religije/ideologije in filozofije, ki ju vidite kot temeljna reda človekovih dejavnosti, in ste obenem kritični do Mariona, ki razliko vidi le na formalni in ne na bistveni ravni. Spet gre za določen nesporazum. Marion "formalno razliko" prevzame od Gilsona, vendar že Gilsonov, še manj pa Marionov namen, ni bil poudariti razliko, ampak jo preseči. Tu se omenjena avtorja razlikujeta. Marion za oba pristopa uporabi naslovna pojma "hermenevtika ali hevrstika". Vi razliko vidite kot bistveno in zato najprej navedete definicijo filozofije, ki jo v osnovi priznava tudi Marion (TD 2011, št. 1/2, str. 116: filozofija kot metafizična znanost o bivajočem kot bivajočem), a jo na neki način problematizira, nikakor pa ne ukinja. Ko celo sami (str. 94, levi stolpec) problematizirate Heideggerjev mitologem (izraz je moj) o pozabi (pra)biti, s tem odpirate enako polje problema kot Marion, le da sta vajina odgovora diametralno nasprotna. Vi v religiji pač vidite zgolj ideološke momente, ki jih nadalje razumete na izrazito pozitivističen način

(biološke sile in kulturni razvoj), medtem ko Marion s svojim mišljenjem poskuša pokazati "onkraj biti", in sicer s "privilegiranjem usmiljene ljubezni".⁴ Sedaj bi se rad navezal na vaš drugi podnaslov, kjer govorite prav o ljubezni.

Tukaj se na najbolj drastičen način pokaže posledica razdeljenega načina razmišljanja, ki nastane, če sprejmemo radikalno delitev med filozofijo in religijo. Tako se recimo tudi Jezusovo, torej Božjo ljubezen razumeva na način čustvene ljubezni v neki določeni rodovni skupnosti. S tem se sicer Vaše pojmovanje ideologij razširja tudi na konkretno raven družbeno-zgodovinskih razmer in ne ostaja samo definicija v smislu sistema idej, norm in pravil (str. 95, desni stolpec). Kot zmotno tako navajate Marionovo misel o usmiljeni ljubezni, ki prihaja do človeka s pomočjo razodetja. Postavlja se mi vprašanje, kako je mogoče, da se kar naenkrat v zgodovini človeštva pojavi pojem "usmiljene ljubezni"? Vaš odgovor je seveda ta, da se spreminjajo odnosi v družbi in s tem v končni fazi tudi percepcija Boga. Mislim, da je posredi napačno razumevanje pojma razodetja, s katerim se ukvarjate v tretjem podnaslovu (str. 96 isl.),⁵ ki se ga posploši na točno določen religijski nauk. Krščansko razodetje, kot se ga klasično (religiozno) ali pa če hočete, kot ga obenem moderno (filozofsko) razume Marion, je splošno razodetje Boga svetu ne glede na čas in prostor, ki pa je ob t. i. polnosti časov dobilo svoj izraz v osebi Jezusa Kristusa. Trditi torej, da je razodeta ljubezen stvar evolucije, ki je ravno v času krščanstva doživela enega svojih vrhuncev, je zmotno, kajti s tem se krščanstvo le navidezno priznava (nad)vrednost, ki pa je ravno ideološka. To pravite celo sami: "'Božja usmiljena ljubezen', ki se pojavlja v novozaveznih spisih, je le religijsko/ideološka postavka v tistem ožjem ideološko/religijskem pomenu" (str. 95, desni stolpec). Ljubezen, o kateri govori Marion, je drugačna, nikakor ni izpraznjena, ni ideološka, ni naravna in predvsem ni filozofska. Daje se napolniti s smisli (odtod Marionovi primeri zgodovine, ikone

ali obličja in vere),⁶ neideološkimi poskusi združevanja filozofije in religije in predvsem s preseganjem stranpoti filozofije. Vas torej, vsaj tako pravite, ne prepriča (str. 101, levi stolpec), vsaj ne tista interpretacija, ki jo najdemo pri Marionu. Navsezadnje se mi zdi, da niti ne gre za nekakšen "obstoje" krščanske filozofije, ki bi ga Marion in ostali vehementno zagovarjali, ampak za predlog, da "[...] naj pojma 'krščanske filozofije' danes ne štejemo niti za zastarelega niti za protislovnega – niti za pojem brez prihodnosti" (TD 2011, št. 1/2, str. 116). V tem smislu je odveč Vaša skrb, da bi se kristjani ravnali po prvinah tega sveta, kot pravi Pavel, in zato iskali filozofsko "legitimeto" v svetu, ampak je "želja oz. ambicija" kristjanov (tudi intelektualcev) prej ta, da bi se predvsem ravnali zgolj po Kristusu.

Spoštovani Gospod Jovan, Vašega odziva sem bil najprej sicer vesel, pozneje ob branju pa sem ugotovil, da sem se dolžan odzvati in opozoriti na nekatera po mojem mnenju napačna razumevanja Mariona. Vsekakor pa sem hvaležen, da se je sploh kdo lotil tako podrobnega branja mojega prevoda in obenem nanj podal tudi svoje utemeljeno

mnenje. Temu sem v zgornjem prispevku poskušal slediti tudi sam.

-
1. Strani se nanašajo na komentirani prispevek, razen v primeru sklicevanja na simpozijški prispevek Jeana Luca Mariona, ki je bil objavljen v lanski številki Tretjega dne (2011, št. 1/2), kar bo posebej označeno.
 2. "Ljubezen je le medosebno čustvo/odnos, ki se v evoluciji človeške skupnosti, kot v temeljnem načinu Božjega delovanja in stvarjenja, razvije (pojavi) med pripadniki rodu/skupnosti in jo je potrebno videti umeščeno v polje življenja v skupnosti, to je v »red«⁶ religije/ideologije kot načina (modusa) funkcioniranja te skupnosti."
 3. Tu je na mestu omemba pred kratkim izdane knjige Rodneya Starka z naslovom *Zmagoslavje razuma*, ki lepo pokaže kako so se "[...] nosilci sodobne globalne družbe, kakor so na primer ideje razvoja, moderne znanosti, svobodnega odnosa do lastnine in kapitalizma, lahko razvili le v okviru krščanske kulture." Citat je iz spremne besede dr. Roberta Petkovška.
 4. Kako je mogoče še vedno ostati znotraj biti in slediti globokim fenomenološkim intencam, ki gredo dlje od Heideggerjevih, nam je v svoji filozofiji lepo pokazal malo znani, a na splošno sprejet kot eden največjih sodobnih mislecev, ruski filozof Semjon Frank. Opozoril bi na odlične prevode njegovih del v nemščino, ki od leta 2000 izhajajo pri založbi Karl Alber.
 5. Moram priznati, da se na tem mestu nisem potrudil in se podrobneje poglobil v Vaš argument, kajti že definicija ljubezni iz podnaslova mi je vzela ves pogum.
 6. Tudi teh se lotite z vso kritičnostjo. Predvsem zaradi dolžine mojega odgovora sem se komentarju tega preprosto odpovedal.

"Gledali bodo njegovo obličje in njegovo ime bo na njihovih čelih." (Raz 22,4)
Maziljenje s sveto krizmo (foto: Janez Oblonšek)



ANATOMIJA NEKE KNJIGE BOJAN GODEŠA, ČAS ODLOČITEV: KATOLIŠKI TABOR IN ZAČETEK OKUPACIJE

"V Sloveniji je pogosto slišati, naj politika prepusti zgodovino zgodovinarjem. Seveda gre za floskulo. Dognanj zgodovinarjev nihče ne upošteva, razen če ne gredo v točno določen politični kontekst. Če bi jih v resnici upoštevali, polemik in reinterpretacij zgodovine ne bi bilo. Ali bi jih bilo bistveno manj. Zgodovinarski kolega dr. Bojan Godeša, eden najbolj prodornih zgodovinarjev srednje generacije, je lani izdal knjigo Čas odločitev: Katoliški tabor in začetek okupacije. Knjiga je, tudi ob sedanjih polemikah glede rehabilitacije vaških straž (Prostovoljne protikomunistične milice – MVAC), šla mimo javnosti neopaženo. Zgodba me spominja na leto 1988, ko sem v zbirki z naslovom Mimo odprtih vrat izdal faksimile izbranih dokumentov o kolaboraciji. Knjiga, čeprav je izšla v nekaj tisoč izvodih, je bila nemudoma "razprodana". Ne zaradi zanimanja bralcev, po knjigarnah so hodili razni "emisarji" in kupovali po nekaj deset izvodov naenkrat, da bi čim prej izginila iz javnosti".¹ Tako se začne komentar dr. Boža Repeta, objavljen v

Mladini julija letos. Ko so me prosili, naj napišem recenzijo za omenjeno knjigo, sem pred sprejemom zahtevne naloge najprej preveril, kaj se o knjigi piše na spletu. Med prvimi zadetki je bil komentar dr. Repeta, ki me je toliko pritegnil, da sem knjigo prebral kar dvakrat ter se poglobil v analizo napisanega.

Dr. Bojan Godeša se je rodil leta 1962 v Ljubljani. Leta 1987 se je po končanem študiju zgodovine in sociologije zaposlil na Inštitutu za novejšo zgodovino, kjer je še danes zaposlen kot znanstven svetnik. Leta 1993 je doktoriral na ljubljanski Filozofski fakulteti. V svojih raziskavah se pogloblja v zgodovino druge svetovne vojne na Slovenskem. Je avtor več monografij, bil je član slovensko-avstrijske in slovensko-hrvaške zgodovinske komisije, predava pa na Univerzi v Novi Gorici. Njegova knjiga Čas odločitev naj bi bila tako pomembna, da bi bilo potrebno "v mnogih vidikih na novo osmisliti zgodovino druge svetovne vojne na Slovenskem".²

Avtor je knjigo razdelil na tri dele. Vsak del je posvečen enemu od vodilnih mož SLS – Slovenske ljudske stranke (Anton Korošec, Fran Kulovec, Marko Natlačen), ki jo avtor enači s katoliškim taborom in ob tem pozablja na krščanske socialiste.³ Knjiga teče kronološko dokaj gladko, razen na nekaterih mestih, ko avtor časovno dela poskoke kot gazela na begu. Prvi del knjige

je posvečen Antonu Korošču, nesporni avtoriteti in vodji predvojne SLS vse do njegove smrti 14. decembra 1940. Po Godeševih trditvah se je Korošec prostovoljno podrejal nacistični Nemčiji. Pošiljal naj bi jim poročila o potekih sej vlade, ko so sprejemali antisemitske zakone, ki so uvedli omejitve za število vpisanih judovskih otrok in študentov. Ravno to naj bi bil dokaz za Koroščevo približevanje novi ideologiji, da je bil bolj papeški od papeža, kar se tiče antisemitizma. Dalje avtor trdi, da se je Korošec zavzemal za fašizacijo šolstva ter da je bil v stikih z ustaši in ljotičevci, saj so se oboji navduševali nad nacistično oz. fašistično ideologijo, z njimi pa je Korošec v zakulisju hotel izigrati Cvetkovićevo vlado in se sam povzpeti na oblast. Zaradi takšnih zadev se je znašel v sporu z ministrom Mihailom Konstantinovičem, ki je v tistih časih pisal dnevnik, na katerega se avtor rad zanaša. V tem prvem delu se je avtor posvetil tudi iskanju vzornikov SLS. Kot prvo navaja Tisovo Slovaško, ki pa so jo kasneje po avtorjevem mnenju zapustili in se obrnili k maršalu Pétainu v takrat že okupirano Francijo. Avtor tudi trdi, da je bil Korošec tisti, ki je načrtoval smer delovanja SLS med drugo svetovno vojno, in da se z njegovo smrtjo ni nič bistvenega spremenilo, saj gre pri Kulovcu in Natlačenu za kontinuiteto s smernicami, ki jih je načrtoval že on. Ampak pojdemo lepo po vrsti.

Godeša za Koroščevo gonjo proti prostozidarjem na str. 21 pravi, da je šlo za odmik od demokracije, ker naj bi le-ti poosebljali zahodni demokratični svet, pri tem pa navaja vir (Peter Vodopivec, Prostozidarska loža Valentina Vodnika v Ljubljani (1940), Kronika 1992, št. 1, str. 44-50), iz katerega je jasno razvidno, da gre za mnenje povojnih uradnikov iz 50. let prejšnjega stoletja, ki so bili zadolženi za odkrivanje predvojnih in morebitnih povojnih prostozidarskih lož, se pravi, da je njihove ugotovitve treba jemati v kontekstu politične naravnosti povojne oblasti v Jugoslaviji in jih ne gre mešati z razmišljanjem pred vojno. Dokazi za trditve, da je Korošec sam obveščal nemško veleposlaništvo o poteku seje vlade, namenjene protijudovskim ukrepom (str. 29-30), niso dovolj trdni oz. gre za avtorjevo sklepanje.⁴ Prav tako gre glede načrtov za fašizacijo šolstva (str. 32) zgolj za špekulacije. Avtor se nanaša na vir, zaupanja vredno neznano učiteljico na Slovenskem, ki je razkrila takšne načrte begunski vladi v Beogradu. Na tem mestu je najzanimivejše tisto, kar je Godeša zapisal za isti vir približno deset let nazaj, ko ga dobesedno navaja: "Ko so klerikalni voditelji videli kaj je napravila Slovaška po odcepi-tvi od Čehoslovaške, so začeli oni delovati v tej smeri. G. minister Korošec je obiskal g. Tiso na Slovaškem, z

namenom, da se prepriča kako se počutijo njegovi tovariši – katoliški duhovniki – pod Hitlerjem. Rezultat tega je bil, da je tudi on želel slediti Tisi, odcepiti Slovenijo – Avtonomna Slovenija – pod protektoratom Nemčije in Italije."⁵ V istem članku Godeša ugotavlja, da je takšne trditve "pograbil" predvojni gospodarstvenik in politik Rudolf Bičanič, ki je te načrte na podlagi takšnega vira širil dalje. Vendar je Godeša že pred desetimi leti zapisal, da Korošec ob času obiska Slovaške ni bil prosvetni (šolski) minister (vir ga imenuje kot ministra, kar je napaka) in da tako nima nobene povezave z idejami o fašizaciji šolstva, ki so se pojavile kasneje. Obstaja pa vir, ki pravi, da je možno, da je bil Korošec Tisov posrednik pri iskanju stika z begunsko čehoslovaško vlado v Londonu, v smislu, da je Tiso spoznal napako in da je to, kaj Nemci počno s Slovaško, grozno, to pa bi naj bila tudi tema pogovora med Koroščem in Tisom.⁶ Vse omenjeno nam Godeša v knjigi zamolči, kvečjemu na str. 112 še enkrat omenja Koroščev obisk Slovaške in piše o govoricah, da si je Korošec prizadeval za samostojno slovensko državo pod nemško zaščito. Na str. 33-34 avtor piše o njegovem prostovoljnem podrejanju silam osi po padcu Francije, ki naj bi bil ključen dejavnik v Koroščevi preobrazbi iz ostrega nasprotnika Nemcev

iz časa, ko je bil notranji minister med leti 1935-1938, do ljubljenca v nemških očeh. Avtor trdi, da Korošec ni imel nikakršnih pomislekov pri preureditvi celotnega ustroja družbe po zgledu novega reda. V ta kontekst gre pisanje glavnega katoliškega časnika *Slovenec* in njegov klic po močnejših avtoritarnih vladah – Godeša seveda trdi, da sta mišljena nacizem in fašizem – kar pa lahko pomeni mogoče tudi to, da so si prizadevali samo za močnejšo vlado, ki bi zdržala vse pritiske, tako notranje kot zunanje. Na str. 47 je nekaj malega govora o vplivu papeža na takratno evropsko politiko in avtor nekako navezuje to na razmere znotraj dogajanja v SLS, čeprav vemo, da je Korošec trdil, da so njegovi stiki z Vatikanom rahli, čeprav je katoliški duhovnik.⁷ Prav tako je bila takšna nenaklonjenost obojestranska, saj je bil papež nezadovoljen s Koroščem, ko le-ta ni hotel zavarovati nekaterih Judov, ki so hoteli iz Avstrije prebegniti v Jugoslavijo, še za časa, ko je bil notranji minister. Papež naj bi naročil nunciju, naj sporoči Korošču, da ga je sram, da ima takšne duhovnike (str. 109). Antijudovski zakoni, stiki z ustaši in ljotičevci ter Konstantinovičev dnevnik so za Godešo dokaz o ideološki preusmeritvi Korošča k nacistični Nemčiji in celo trdi, da ni imel nobenih pomislekov, da bi razmišljal v katerikoli drugi smeri, ampak zgolj

o sodelovanju s politiko osnih sil. Godeša pravi, da je pri Korošču šlo za več kot le za navidezno delovanje v prid nacistični Nemčiji (str. 68). Šlo naj bi za brezpogojno in tesno naslonitev na sile osi. Interpretacije so različne, dejstvo je, da so bili antisemitski zakoni sprejeti in da jih je po Konstantinoviću "izsilit" Korošec, dejstvo pa je tudi, da je vlada judovski skupnosti zagotovila, da gre za "mrtve črke na papirju" (str. 70) in da se je Vladko Maček, vodilni hrvaški politik tistega časa, kasneje spominjal, da se je Korošec veselil, ker so bili zakoni sprejeti v liberalni obliki, kar Godeša sicer zavrača (str. 25), kakor zavrača tudi govornice, da je deloval po navodilih kneza Pavla (str. 72). Korošec se je zavedal položaja, v katerem se je znašla Jugoslavija in vsa Evropa, prav tako se je najbrž zavedal, da je nemška podpora bistvena, če želiš biti na oblasti, saj je po vsej verjetnosti izvedel tudi, da je za njegovo odstavitvijo z mesta notranjega ministra stal nemški veleposlanik v Beogradu.⁸ Korošček nasprotnik v vladi Konstantinović je bil sodeč po zapisih v svojem dnevniku precej nagnjen k paranoji.⁹ Vseskozi je videl nekakšne zarote, kar sicer pri srbskem politiku ni pretirana redkost, glede na pestro paletu zarot skozi njihovo zgodovino. Medtem ko Godeša uporablja zapiske iz dnevnika kot dokaze za Koroščevo krivdo približevanja nacizmu, pa

zgolj v enem stavku pove, da "Koroščevi nasprotniki niso dvomili, da Korošec ve kaj dela" (str. 71), kljub temu da je knez Pavle trdil, da je star in senilen. V povezavi s to trditvijo je Godeša zmanipuliral pogovor iz Konstantinovičevega dnevnika (str. 89), ko je po vsej verjetnosti namenoma izpustil zadnja dva stavka pogovora med knezom Pavlom in Konstantinovićem, v katerem je iz konca razbrati, da je minister menil, da Korošec točno ve, kaj dela, in s tem namignil na taktično prilizovanje Nemcem.¹⁰ Po eni strani "je Konstantinović vseskozi opozarjal na Koroščevo pronemško delovanje, a ga sploh ni motilo, da se je v tem času Maček zavzemal za tesnejše odnose z Nemčijo in, kot je razvidno iz njegovih beležk, tudi ni nasprotoval temu, da je Nemčija dobila koncesijo za izrabo rudnika bakra v Boru, kar je bilo s strateškega vidika vsekakor zelo pomembno". Tudi to nam Godeša "pozabi" napisati, čeprav gre za njegove ugotovitve.¹¹ Prav tako je še ena izmed polemik, zadevajočih Konstantinovića, v zvezi z njegovim odzivom na podatek, da se je Korošec srečal z ustaškimi predstavniki. Takrat je zapisal v dnevnik, da je Korošec izdajalec, da bi ga bilo potrebno likvidirati in da misli, da je Jugoslavija država na odpoved (str. 83). K temu Godeša ne ponuja razlage, kot jo je zapisal deset let pred tem: "Prav omenjeni Koroščevi

pogovori o pritegnitvi ustašev v novo vlado, ki so bili za Konstantinovića eden ključnih razlogov za njegove trditve o Koroščevem odnosu do jugoslovanske države, dokazujejo ravno nasprotno, kajti Korošec je ustašem kot pogoj postavil prav zahtevo, da se ti odrečejo boju za neodvisno hrvaško državo in pristanejo na jugoslovanski državni okvir."¹² V tej smeri lahko mogoče bolje razumemo Koroščevo trditev, da ga nihče ne razume in da je osamljen (str. 93). Če bi se resnično ideološko spreobrnili k nacizmu, potem ne bi niti razmišljal o možnosti, da pošlje nekoga v ZDA, da bi od tam vodil propagando za Slovenijo,¹³ do česar kasneje ni prišlo, ker naj bi Korošec menil, da je za to še prezgodaj, po vstopu Italije v vojno pa je bilo prepozno, saj naj bi ta odposlanec odpotoval v ZDA preko nje (str. 165). Avtor tako v knjigi piše dvoumno in izpodbija svoje lastne ugotovitve. Za tisti čas je značilno Koroščevo razmišljanje, ki ga je zaupal Ivanu Ahčinu, uredniku časopisa "Moramo potrpeti. Veliko potrpeti. Vojska je neizogibna. Če se nam posreči, da nas ne zapletajo vanjo, bo čez nekaj let Jugoslavija ogromno pomenila. Toda moramo biti pripravljeni, da bo treba Nemcem odstopiti ves naš pridelek, da bodo šli po Donavi in Savi nemški transporti in tudi po suhem morda nemške divizije. Ni

izključeno, da bo v Beogradu sedela kaka nemška komisija. A če bomo mogli ostati izven vojne, bomo rešili državo in vse ostalo."¹⁴ Zanimivo je tudi poročanje britanskega generalnega konzula T. C. Rappa, ki je po Koroščevi smrti zapisal: "Korošec je bil vedno predmet raznih *napačnih* razlag. Hrvatom se je pogosto zdel nasprotnik hrvaške avtonomije. Srbom se je zadnja leta zdel sovražnik ortodoksne cerkve in zagovornik fašizma. V zadnjih mesecih so ga pogosto sumili pronemških tendenc, predvsem zaradi protižidovskih zakonov. /.../ Kljub vsemu ga tisti, ki so ga najbolj poznali, opisujejo kot neomajnega slovenskega nacionalista, prepričanega in zvestega podpornika Jugoslavije, smrtnega sovražnika Nemčije in v nekoliko manjši meri, ker je manj nevaren, fašizma."¹⁵ Preden se posvetimo drugemu delu knjige, je vredna omembe vloga obrambnega ministra generala Nedića, ki ni veljal za pronemško usmerjeno osebo, vendar je vladi predlagal pristop k silam osi, saj po njegovem mnenju Jugoslavija ni imela nobenih pogojev za upor. Izkazalo se je tudi to, da je Nedić bil v stikih z ljotičevci, kar je tudi botrovalo k temu, da je bil novembra 1940 zamenjan. Poleg tega naj bi na lastno pest poslal nekaj divizij na grško mejo, ki jo je napadla Italija, ter naj bi delal nekakšne načrte za ozemeljske kompenzacije, če bi

Jugoslavija dobila Solun (str. 79-85). Obstajali naj bi tudi načrti za premestitev Korošca z ministrskega položaja na mesto podpredsednika vlade, da bi se njegovo pronemško/protidržavno ravnanje omejilo itd. Vendar je glavni vir takšnih informacij Konstantinovičev dnevnik, tako da je vse skupaj še pod vprašajem. Predvsem je čudno sosledje dogodkov. Čeprav naj bi se že 20. novembra 1940 dogovorili o Koroščevi zamenjavi in naj bi tudi premier Cvetković pristal nanjo (se pravi, da je bilo že vse dogovorjeno), so se zopet sestali šele 6. decembra in se dokončno odločili o njegovi premestitvi, vendar je Korošec umrl dober teden kasneje (str. 92-96). Čemu torej tolikšno odlašanje?

Drugi in najkrajši sklop knjige je posvečen Franu Kulovcu, ki je prevzel vajeti v vodstvu stranke po smrti Antona Korošca. Za Kulovca Godeša pravi, da je nadaljevanje Koroščeve zunanje politike (str. 153), pri tem pa na začetku poglavja zapiše, da je bil Kulovec sprt z vsemi v stranki in da je dosledno nasprotoval tudi Korošču (str. 124). Kulovec je v knjigi prikazan kot zagovornik pristopa k Trojnemu paktu, sodeč po njegovem delovanju na sejah vlade in kronskega sveta. Jugoslavija je nato res pristopila k Trojnemu paktu 25. marca 1941, temu so sledili protesti v Beogradu in tudi v Ljubljani. 27. marca 1941 je prišlo do državnega udara in vodstvo vlade je prevzel

general Simović, še nepolnoletnega Petra II pa so razglasili za polnoletnega kralja. Godeša v knjigi omenja ta udar kot "prozahodni državni udar" (str. 167) oz. da je udar pomenil, da je Jugoslavija "predstavljala primer države, ki se je uprla Hitlerjevi nadvladi" (str. 159). Zapisano je seveda iz trte zvito, državni udar je bil v resnici posledica nezadovoljstva opozicijskih srbskih krogov, ki se niso strinjali z notranjo politiko, se pravi s sporazumom Cvetković- Maček, so pa za puč izkoristili primeren trenutek (protesti proti Trojnemu paktu), zato je bila za zunanje opazovalce zadeva resnično videti kot prozahodno usmerjena, o čemer npr. pričata Hitlerjev bes in Churchillovo neizmerno navdušenje (str. 159). Takšen je bil tudi občutek nekaterih slovenskih politikov, ki so sklepali na podlagi javnega mnenja (str. 160). Dejstvo, ki govori v prid našega sklepanja, je že to, da se Jugoslavija ni odpovedala podpisu Trojne pogodbe, kar bi z lahkoto storila, če bi to bil resnični namen in vzrok državnega udara. Godeša celo sam omeni poročanje Miloša Stareta na seji SLS 30. marca, ko je poročal o dogodkih v Beogradu, češ da je prevrat "imel namen samo izključiti Dragišo Cvetkovića in dati v vladi pravo zastopstvo srbskemu narodu. Prevrat v ničemer ni imel namena izzvati kakšnih zunanje-političnih sprememb in je imel izključno notranje-političen značaj."

(Str. 163.) Iz tega izvira tudi Kulovčev predlog na seji vlade 28. marca, da se poda izjava o nadaljevanju zunanje politike prejšnje vlade, kar je izzvalo spor med ministri, češ da je javno mnenje nasprotno temu (str. 168), vendar so bili vzrok za takšno razmišljanje samo pritiski javnega mnenja; kakor smo že omenili, odstopa od pogodbe dejansko ni bilo. 30. marca so se sestali zaupniki SLS v Ljubljani, brez ministrov Kulovca in Kreka, ter sprejeli sklepa, da v tujino pošljejo dva zastopnika stranke, ki bosta zastopala nacionalni program stranke, ter da v primeru zasedbe slovenskega ozemlja noben strankin predstavnik ne bo sodeloval s sovražno oblastjo ali z njenimi organizacijami (str. 164). Godeša trdi, da je šlo le za začasen preblisk v vrstah SLS in da so sklepi bili že po seji 3. aprila 1941, na kateri je prisostvoval tudi Kulovec, le mrtve črke na papirju (str. 181). Na tej aprilski seji je bil sprejet sklep o ustanovitvi Narodnega sveta ob napadu na Jugoslavijo, ki naj bi imel podobno funkcijo kot istoimenski svet ob koncu prve svetovne vojne, skrbel naj bi za slovenske interese. Po avtorjevem mnenju ta sklep pomeni, da so se pri SLS dokončno odločili za iskanje podpore pri silah osi in da ni šlo le za mir, ampak so mislili zelo resno in dolgoročno (str. 180). Tudi če sklepi iz dne 30. marca niso bili ponovno potrjeni na aprilski seji, je vseeno pomembno, da so

hoteli poslati predstavnike v tujino, se pravi, da niso bili pronacistično usmerjeni, saj drugače o tem ne bi niti razmišljali. V dokaz, da je prišlo do zloma Kulovčeve politike, avtor navaja obisk Kulovca in Kreka pri slovaškemu veleposlaniku in njuno razmišljanje o možnih izhodih (ali samostojna Slovenija ali slovensko-hrvaška država), pri čemer naj bi se obe možnosti udeležili pod zaščito Nemčije, kar naj bi predlagala Nemcem preko slovaškega veleposlaništva, saj sta se bala za svoji življenji, če bi stopila v stik z nemškim veleposlaništvom (str. 176-180). Dokument, ki priča o tem obisku, je možno interpretirati tudi kot razmišljanje Kreka in Kulovca o eni izmed opcij, v primeru, da bi prišlo do debelacije Jugoslavije (vsi so vedeli, da bo v trenutku napada ustanovljena Neodvisna hrvaška država, kar so v danem trenutku šteli za debelacijo Jugoslavije, čeprav po najnovejših raziskavah do debelacije ni prišlo,¹⁶ vendar tedaj ni o tem nihče razmišljal), nista pa vedela, kakšne načrte imajo Nemci, zato sta preko slovaškega veleposlaništva hotela izvedeti za njihove načrte glede Slovenije.¹⁷ Godeša po drugi strani trdi, da sta s tem dejanjem ministra priznala debelacijo Jugoslavije, še preden je bila Jugoslavija sploh napadena, kar naj bi predstavljalo izjemo v tedanjem političnem delovanju (str. 179). Godeša je deset let prej trdil, da je v tem

primeru šlo "zgolj kot zasilni izhod v primeru razpada jugoslovanske države".¹⁸ Pri Kulovcu pa ne gre toliko za kontinuiteto Korošca, ampak je novi voditelj SLS sam prišel do istega sklepa kot Korošec: vojna je neizbežna, Slovenija oz. Dravska banovina bo prvo ozemlje, ki bo okupirano; pomoči ne bo od nikoder; če tudi bo, bo prepozna. Že od Nedičeve spomenice dalje je bilo jasno, da je jugoslovanska vojska vse prej kot pripravljena na napad, na Britance se ni zanašati - že britanski predlog knezu Pavlu, naj Slovenijo in Hrvaško prepusti sovražniku, vojska pa naj se pomakne na meje stare Srbije in se tam bori ter pomaga Grčiji, je dovolj zgovoren (str. 156). Spomin na Münchenski sporazum iz 1938 je tudi še visel nekje v zraku. SLS je iskala čim več možnih izhodov, da bi bila pripravljena v danem trenutku, ko bi bilo resnično jasno, kaj je potrebno storiti za dobrobit naroda.

Tretji del knjige je posvečen banu Dravske banovine dr. Marku Natlačenu, začetkom napada nad Jugoslavijo in nadaljnjega razvoja dogodkov. Po Godeši gre zopet za kontinuiteto delovanja SLS, začrtanega na seji 3. Aprila, in kolaboracijo s sovražnikom. Ker nočemo, da iz recenzije nastane "klobasa", bi se osredotočili samo na najzanimivejše napake v tem delu knjige. Najprej avtor razpravlja o Narodnem svetu (NS) in o zavrnitvi sodelovanja Komunistične partije Slovenije z

njim. Godeša trdi, da so jih zavrnilo zaradi tega, ker so bili komunisti že tedaj obrambno usmerjeni, uradno pa zaradi tega, ker je bila komunistična stranka v kraljevini Jugoslaviji prepovedana. Ob tem avtor trdi, da niti SLS ni bila legalna (ime so prevzeli po državnem udaru 27. marca, ko so se preimenovali iz Jugoslovanske radikalne zajednice), saj ni bila v skladu z ustavo iz 1931 (str. 189-195). Po našem mnenju to niti ni pomembno, saj je dejstvo, da je SLS imela svoje predstavnike v vladi, kar je že samo po sebi dokaz o njenem legitimnem strankarskem nastopu. Po drugi strani so komuniste zavrnilo na podlagi letaka, ki so ga prebrali na ustanovni seji NS in bili nad njem zaprepani (npr. Ivan Ahčin), ampak najbrž ne zaradi obrambne naravnosti, kakor pravi Godeša, ampak mogoče zaradi tega, ker je letakov klic k odporu "hvalil nemški proletariat in grajal Angleže" (str. 193). "Seveda moramo tudi upoštevati, da je bil KPS del KPJ (Komunistične partije Jugoslavije), in ta spet sekcija Kominterne. Kominterno pa je takrat vezal pakt med Hitlerjem in Stalinom. V času napada so bili torej komunisti zavezani prijateljski pogodbi Sovjetske zveze z Nemčijo..."¹⁹ Že Britanci so vedeli, da se na jugoslovanske komuniste ni moč zanašati: "Tisto, kar so obsojali včeraj, danes hvalijo, in kar obsojajo, danes bodo mogoče hvalili jutri. Kakor-koli že bo, bodo

zanesljivo sledili ukazom centra."²⁰ Tako je bilo razlogov za dvome o sodelovanju več kot dovolj. Druga zadeva je vloga Narodnega sveta, ali so hoteli postati samostojna vlada na Slovenskem, kakor to dokazuje in trdi Godeša v knjigi, ali so samo hoteli začasnno prevzeti oblast in ob tem še vedno priznavali vrhovno oblast, se pravi vlado, ki je odhajala v emigracijo, kakor trdi Tamara Grisser-Pečar.²¹ Oba zgodovinarja ponujata zanimive trditve, ki naj jih bralec oceni sam. Potem je tukaj še Godeševa trditev, da se je NS Nemcem predstavljal kot slovenska vlada, ker so Nemci zapisali, da je "slovenska vlada zaprosila za pogovore" (str. 211). Ob tem je potrebno omeniti, da je tudi pri njih bila zmeda velika, saj so slabi dve uri pozneje poročali o slovenski skupščini, kar nam da misliti, da niso razumeli, kaj pomeni NS in kakšno funkcijo igra. Šele naslednji dan, 12. aprila 1941, po sestanku z nemškimi poveljniki v Celju, so v zapisnik zapisali, da gre za "Slovenski narodni svet", tako da ne moremo zagotovo trditi, da se je NS predstavljal kot samostojna vlada. O nadaljnjem delovanju Natlačena in njegovi izjavi v Rimu (str. 238-239) ali o izjavi ljubljanskega škofa Gregorija Rožmana²² (str. 233) je več kot dovolj napisala že Grisser-Pečarjeva v knjigi Razdvojeni narod, zato na tem mestu ne bi izgubljali besed. Zanimiva je slednjič avtorjeva trditev, da

sta bila Krek in Snoj (slednji je zamenjal ministra Kulovca v vladi) prisiljena oditi v emigracijo, kar pa ne zmanjšuje dejstva, da sta dejansko odšla. Za razliko od liberalca dr. Alberta Kramarja, ki mu je bilo v Nikšiću ponujeno mesto na letalu, pa ga je zavrnil zaradi bolezni in mesto prepustil dr. Otmarju Pirkmajerju, ki je bil z njim, pa ga je tudi ta zavrnil, saj se je odločil ostati.²³ Bolj ko se bližamo koncu knjige, bolj je očitno, da se je avtor upehal. Sklepamo, da je bila knjiga zamišljena kot tek na kratke ali vsaj srednje proge, vendar se je razvlekla v manjši maraton. Proti koncu je namreč moč zaslediti ponavljanje enih in istih ugotovitev/trditev iz prejšnjega dela knjige in tako branje izgubi tisti pravi zagon.

Ali bo potrebno "na novo osmisлити zgodovino druge svetovne vojne na Slovenskem", naj odločijo bolj brihtne glave, sem pa sam – po napisani recenziji – osmisлил svoj pogled na knjigo Čas odločitev. Sklep je takšen, da je avtor v knjigi velikokrat sodnik, dokazi pa niso ne vem kako trdni; vsaj nas niso prepričali. Prav tako je prav smešno ali pa žalostno, kako je avtor interpretiral iste dogodke na podlagi skorajda istih virov in literature pred desetimi leti in kako jih interpretira danes ter se ob tem sprašujemo, kaj se bo pisalo čez desetletje. Mogoče mu kakšen antični nasvet ne bo vrgel krone iz glave. "S hvalo in grajo je bolje varčevati, premišljena naj bo

in brez obrekovanja, podkrepljena z dokazi, kratka in ob primernem času, saj nismo na sodišču ... V splošnem pa si zapomni to, kar pogosto ponavljam: ko pišeš, se ne oziraj zgolj na trenutne okoliščine in na to, da te bodo hvalili in cenili tvoji sodobniki, ampak imej v mislih trajno vrednost dela in piši raje za prihodnji rod...²⁴ Da rešim avtorjevo kredibilnost in mu prihranim morebitni odvzem laskavega naziva "eden najprodnarnejših zgodovinarjev srednje generacije", sem odšel v knjižnico ter knjigo iz zgodovinske knjižne police prestavil na drugo, kjer sedaj počiva med ostalimi zgodovinskimi romani.

Tomaž Ivešić

1. Božo Repe, Komentar: Čas odločitev, Mladina, 20. julij 2012, dosegljivo na spletu: <http://www.mladina.si/114255/cas-odlocitev/>.
2. Bojan Godeša, Čas odločitev: Katoliški tabor in začetek okupacije, Mladinska knjiga, Ljubljana 2011, hrbtna stran knjige.
3. Zdenko Čepič, Bojan Godeša Čas odločitev: Katoliški tabor in čas okupacije, v: Prispevki za novejšo zgodovino, letnik 52, št. 1, leto 2012, str. 200-209.
4. Avtor v knjigi navaja, da je do takšnega mnenja prišlo po tem, ko je bilo v Biltenu Centralnega Presbiroja z dne 29. septembra 1940 preneseno telefonsko sporočilo, pridobljeno s prisluškovanjem, med nemškim veleposlaništvom in zunanjim ministrstvom v Berlinu, v katerem se je veleposlaništvo sklicevalo na "obvestilo iz vladnih krogov", kar se je po Godeši lahko nanašalo samo na Korošca. Glede na to, da je Godeša velikokrat citiral dnevnik Mihaila Konstantinoviča, me čudi, kako je lahko spregledal dve opombi (op. 75 in 76), iz katerih je jasno razvidno, da je poročal o zasedanjih vlade

Nemcem, minister v Cvetkovičevi vladi Ljubomir Pantić (če se ne motim, je bil minister za gozdove in rudnike), ki so ga vodili pod šifro K. Sicer se opombi nanašata na zasedanja vlade marca 1941 pred usodnimi dogodki, ampak lahko z veliko bolj utemeljenim sumom trdimo, da je bil nemška zveza z zasedanjem vlade v času, ko so odločali o judovskih zakonih,, Ljubomir Pantić in ne Korošec. (Mihailo Konstantinović, Politika sporazuma, Novi Sad 1998, str. 637-638.)

5. Bojan Godeša, Odnos SLS do vprašanja rešitve državnopravnega položaja Slovenije po napadu sil osi na Jugoslavijo, v: Prispevki za novejšo zgodovino, leto 2001, št. 2, str. 89. (dalje: B. Godeša, Odnos SLS...).
6. Prav tam, str. 90-92.
7. Andrej Rahten, Izidor Cankar - Diplomati dveh Jugoslavij, Studia Diplomatica Slovenica, Ljubljana 2009, str. 75 (dalje: A. Rahten, Izidor Cankar).
8. A. Rahten, Izidor Cankar, str. 75.
9. "Zato je že pred javnim sporom, čeprav se je Korošec do Konstantinoviča vedel spravljivo, sumil, da ga Krek in Korošec napadeta, ker je domneval, da menita "da je prišel čas za ponoven klerikalni vpliv." Nekaj dni kasneje pa je imel občutek, da ga Krek in njegovi rušijo, vendar je ocenil, da so za to še preslabi." B. Godeša, Odnos SLS..., str. 95.
10. Pogovor z dne 30. septembra 1940 med Konstantinovičem in regentom Pavlom lahko preberemo v predstavitvi knjige v zapisu Igorja Grdine (Zgodovinski časopis 1999, št. 2, str. 289). Godeša ga na strani 88-89 navaja takole: "S Cerkve sva prešla na Korošca. Prikazal sem, da je njegova akcija uničujoča. Misli, da je to "država na odpoved". Sedi na več stolih. On: Nemci ga hočejo. Jaz: Kot agenta, do katerega so nezaupljivi. On: Ne smemo vznemirjati Nemcev. Jaz: Tega tudi ni treba. Mi delamo dobro z njimi. Toda misliti moramo na sebe. On: Če gre Korošec, potem ne bo Slovencev v vladi. Jaz: Če ostane, bomo izgubili Srbe. On: In potem? Jaz: Treba ga je čim prej odstraniti in napraviti koncentracijo. On: To ne bi bilo všeč Nemcem. Cincar-Marković mi je rekel, da naj tega ne storimo. Jaz: Cincar-Marković je kapitulant. On: Jaz to nisem, toda kljub vsemu ne bi smeli vznemirjati Nemcev. Jaz: Oni ne cenijo rev, temveč pokončne ljudi. On: Mi se ne moremo vojskovati; razbili nam bodo kraljevino v dnevu

ali dveh. Jaz: Ne gre za vojskovanje, temveč za vodenje državne politike, ki jo inspirirajo nacionalni interesi. Korošec nas hoče razbiti. S Hrvati smo lahko delali (ilirski pesem), a z njim se nikakor ne da. On provocira vse nove težave. - Zelo mu je neprijetno pravi, kar je izvedel, toda je hvaležen, ker sem mu to povedal." Tukaj Godeša zaključuje citiranje besedila iz dnevnika, a to se nadaljuje: "Za Korošca (knez, op. T. I.) veli da je senilan i da ima dve fiks-ideje: masone i komuniste. Ja: Ne verujem, da su to fiks-ideje, već sračunati stavovi." (Mihailo Konstantinović, Politika sporazuma, Novi Sad 1998, str. 191).

11. B. Godeša, Odnos SLS..., str. 94.
12. Prav tam, str. 96.
13. Prav tam, str. 93.
14. Ivan Ahčin, Izgubljeni spomin na Antona Korošca, uredila Bojan Godeša in Ervin Dolenc, Ljubljana 1999, str. 129. Povzeto po: B. Godeša, Odnos SLS..., str. 98.
15. Jerca Vodušek Starič, Slovenski špijoni in SOE: 1938-1942, Samoza-ložba, Ljubljana 2002, str. 123 (dalje: J. Vodušek Starič, Slovenski špijoni in SOE).
16. O debelaciji Jugoslavije glej: Dieter blumenwitz, Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941-1946): Mednarodno-pravna študija, Mohorjeva družba, Celovec 2005.
17. Dokument je mogoče prebrati v: Narodnoosvobodilni boj v slovenskem narodnem spominu. Slovenski zbornik, Ljubljana, maj 2007, str. 348-349.
18. B. Godeša, Odnos SLS..., str. 100.
19. Tamara Grisser-Pečar, Razdvojeni narod, Mladinska knjiga, Ljubljana 2004, str. 59 (dalje: T. Grisser-Pečar, Razdvojeni narod).
20. J. Vodušek Starič, Slovenski špijoni in SOE, str. 38.
21. T. Grisser-Pečar, Razdvojeni narod, str. 62.
22. Na str. 260 se nahaja manjši lapsus, da je Rožman nosil naziv knezoškof, kar seveda ni res, saj ni prevzel funkcijo ljubljanskega škofa za časa Avstro-Ogrske.
23. J. Vodušek Starič, Slovenski špijoni in SOE, str. 242.
24. Lukijan, Filozofi na dražbi. Izbrani spisi, Mladinska knjiga, Ljubljana 1985, str. 98-107. Povzeto po: Oto Luthar, Mojstri in Muze: Kaj in zakaj je zgodovina?, Modrijan, Ljubljana 1997, str. 24.

Slovenska pomlad je tisto dogajanje, ki je konec osemdesetih in v začetku devetdesetih let postavilo temelje sedanje slovenske države. Glede na to, da sta od teh dogodkov minili dobri dve desetletji, imamo morda sedaj čas in priložnost, da se s sicer majhne časovne razdalje tudi na ravni zgodovinskega ocenijo tedanje dogajanje in delovanje takratnih akterjev. Pionirsko delo na tem področju je opravila dr. Rosvita Pesek, novinarka in avtorica različnih dokumentarnih oddaj iz obdobja slovenske pomladi, vključujoč dokumentarne potrebe ljudi, ki so v tistem času odigrali pomembno vlogo, saj je kot poročevalka o političnem dogajanju v teh prelomnih časih na nek način postala tudi neposredna udeleženka dogajanja. Svojo izkušnjo je združila z novinarskim in zgodovinskim raziskovanjem in leta 2006 doktorirala s tezo "Politični subjekti in osamosvojitve Slovenije". Na tej podlagi je leto kasneje pri založbi Nova revija izšla njena prva knjiga *Osamosvojitve Slovenije*, ki je eden od najbolj celovitih opisov slovenske pomladi. Res

je sicer, da je bila slovenska pomlad proces, ki je imel dva osnovna cilja: prvi je bil demokratizacija oz. odprava enopartijskega sistema, ki je bil s prvimi demokratičnimi volitvami formalno sicer dosežen, vendar pa teža posledic dediščine prejšnjega sistema občutimo še danes. Drugi cilj pa je bil "suverena država slovenskega naroda", kot jo je opredelila majniška deklaracija iz leta 1989, pa čeprav spomladi 1990 še ni bilo povsem jasno, ali to pomeni odcepitev od Jugoslavije, razdružitve jugoslovanskih republik ali pa prehod iz federacije v konfederacijo oz. zvezo suverenih držav.

V novi knjigi *Osamosvojitvena vlada* s podnaslovom *Kako so gradili državo* se avtorica tokrat loteva predvsem prve povojne demokratične vlade, ki je bila izvoljena na podlagi prvih demokratičnih volitev. Slednje so bile izvedene 8. aprila 1990 (drugi krog je sledil dva tedna kasneje), volilo pa se je na podlagi dopolnjene stare republiške ustave, kar je pomenilo volitve delegatov oz. poslancev skupščine v treh zborih (družbeno-politični zbor, zbor občin, zbor združenega dela). Prav tako se je izbiralo tudi predsednika in člane predsedstva. Na volitvah predsednika predsedstva RS je v drugem krogu zmagal Milan Kučan, ki je premagal kandidata Demosa dr. Jožeta Pučnika, medtem ko je koalicija novonastalih strank

Demos osvojila pičlo večino v skupščini. Nova vlada (ki se je po starem sistemu imenovala Izvršni svet, njeni člani so bili republiški sekretarji in predsedniki republiških komitejev, ki so šele v času vojne za Slovenijo formalno postali ministri, vlada je skupaj imela 27 članov) pod vodstvom predsednika Slovenskih krščanskih demokratov (SKD) Lojzeta Peterleta – SKD je namreč znotraj Demosa osvojila največje število glasov, zato ji je pripadlo mandatar-sko mesto – je prisegla 16. maja 1990, v času, ko se je že začelo odvezovati orožje Teritorialni obrambi. Ne glede na to, da je Demosova vlada imela atribute tehnične vlade (precej ljudi je prihajalo iz stroke in niso bili vpeti v politiko) ter vlade narodne enotnosti (v njej je bil tudi član ZSMS oz. LDS ter trije člani tedanje Stranke demokratične prenove, sicer naslednice ZKS, sedaj SD), pot do njene izvolitve ni bila enostavna, saj je tedanja opozicija, sestavljena iz nekdanjih družbenopolitičnih organizacij, nasprotovala zlasti ministrski kandidaturi Janeza Janše in Igorja Bavčarja, pogoje v zvezi s sestavo vlade pa je postavil celo predsednik predsedstva Milan Kučan, vendar se Peterle ni uklonil. Prav tako je dotedanji predsednik izvršnega sveta Dušan Šinigoj kot pogoj za primopredajo zahteval odsotnost Janeza Janše in Igorja Bavčarja. Ko pa je slednji prevzel posle na tedanjem republiškem

sekretariatu za notranje zadeve, se njegov predhodnik Tomaž Ertl sploh ni prikazal. Bavčar pa je med prvimi ukrepi pripadnikom SDV odvzel pooblastila pri vstopanju v posebne sobe, ki so jih imeli vsi poštni (tedaj PTT) uradi za prisluškovanje. Med pomembnimi novostmi, ki jih vsebuje knjiga *Osamosvojitvena vlada*, je tudi podatek, kako je Slovenija prav ob razglasitvi samostojnosti ostala brez radarske slike nad območjem Hrvaške in BiH, s katero bi si lahko pomagala v času osamosvojitvene vojne zaradi vzletov bojnih letal JLA. Prav to pa je bilo eno od očitnih znamenj, da je tedanji hrvaški predsednik dr. Franjo Tuđman paktiral z JLA, kar pa mu kasneje ni pomagalo.

Knjiga *Osamosvojitvena vlada* se sicer loteva predvsem dela vlade kot celote in tudi njene sestave (vključno z menjavami nekaterih ministrov), pa tudi dela posameznih ministrov. V prvem delu knjige so predstavljeni predvsem tematski sklopi ob pripravi na slovensko osamosvojitve ter sama osamosvojitvena dejanja. Vlada je na tem področju opravljala predvsem operativno delo, ob tem pa je tudi pripravljala zakone, ki jih je potrjevala skupščina. Seveda ni šlo brez zapletov, saj je bila zakonodaja, ki je urejala vprašanja vojaške obrambe novonastajajoče države, sprejeta le za las. Osrednji dogodek, ki je vlado povsem usmeril v pripravo

na osamosvojitve, pa je bil plebiscit, saj je 26. decembra 1990, ko so bili izidi plebiscita uradno razglašeni, začel teči šestmesečni rok za sprejem osamosvojitvene zakonodaje ter dejanskega prevzema oblasti. Tudi tu ni šlo brez težav – pa ne samo zaradi občasno skorajda destruktivnega obnašanja postkomunistične opozicije, pač pa tudi zaradi zastoja v operativnem delu vlade. Vsa ta dogajanja avtorica opisuje v prvem delu knjige, medtem ko so v drugem delu objavljeni pogovori z večino ministrov osamosvojitvene vlade (razen že dveh pokojnih članov, tj. tedanje ministric za zdravstvo in socialno varstvo dr. Katje Boh ter ministra za informiranje Staneta Staniča). Med temi pogovori velja izpostaviti zanimivo tezo Demosovega ministra za finance Dušana Šešoka, ki je na položaj prišel le malo pred osamosvojitvijo in je praktično takoj po prihodu na ministrsko funkcijo poslanca skupščine "nalil čistega vina" oz. predstavil (ne)pripravljenost Slovenije na osamosvojitve, s čimer je sprožil pravi vihar. Kot pravi Šešok, je prav zaradi tega Sloveniji zelo prav prišel trimesečni moratorij na osamosvojitve kot eno izmed določil Brionske deklaracije. Prav slednja, čeprav je pomenila končanje spopadov v vojni za Slovenijo, je bila ena najtežjih zalogajev za osamosvojitveno vlado, saj se je zdelo, da odpravlja slovensko osamosvojitve.

Izkazalo pa se je, da je prav na Brionih Slovenija prvič postala samostojen subjekt v mednarodni politiki, ne glede na siceršnjo togost predstavnikov tedanje Evropske skupnosti.

Med pomembnimi temami v knjigi velja izpostaviti tudi konec Demosa in padec osamosvojitvene vlade. Kot je znano, je že kmalu po osamosvojitvi Slovenije razpadla Slovenska demokratična zveza, konec leta 1991, torej še pred formalnim priznanjem Slovenije s strani EU pa se je razšel tudi Demos. Aprila 1992 je vlada tudi dokončno padla ob tretjem poskusu konstruktivne nezaupnice, ko je bil za novega mandatarja izvoljen dr. Janez Drnovšek, ki je bil pred tem slovenski član jugoslovanskega predsedstva. Prav v tistem času pa je bil v Delu objavljen razvpiti članek Spomenke Hribar *Zaustaviti desnico*. V zvezi s padcem Demosa ter vlade nekateri sicer s prstom kažejo na tedanjega obrambnega ministra Janeza Janšo, ki je že zgodaj jeseni 1991 predlagal rekonstrukcijo vlade, s čimer bi tedanji predsednik skupščine dr. France Bučar odšel na ustavno sodišče, nasledil bi ga Peterle, medtem ko naj bi predsednik vlade postal Igor Bavčar. Sicer pa je bil že od vsega začetka konfliktno obarvan predvsem odnos med Peterletom ter zunanjim ministrom dr. Dimitrijem Ruplom, ki je bil tedaj predsednik SDZ. Večina ministrov osamosvojitvene vlade pa

se strinja, da je Peterle vlado vodil z veliko potrpežljivostjo in strpnostjo. Med pomembnimi podatki, ki jih najdemo v knjige, velja izpostaviti tudi dejstvo, da je osamosvojitvena vlada ohranila "vitko državo" z majhnim številom javnih uslužbencev ter ohranila v državnem proračunu pozitiven saldo, kljub tako rekoč vojnim razmeram. Kot je znano, tega ni dosegla nobena od kasnejših vlad. Toda v zgodovini slovenske države bo ta vlada zagotovo zapisana kot tista, ki je, kot bi dejal Peterle, razumela "nasmeh zgodovine" in uspešno, čeprav ne brez težav, izpeljala projekt slovenske osamosvojitve ter s tem postavitev slovenske države, ki je danes članica EU, zveze Nato ter OECD.

Gašper Blažič

**LUCA DI TOLVE
BIL SEM GEJ
EMANUEL: LJUBLJANA
2012.**

Slovenske katoliške založbe **S**le redko izdajo kakšno delo, ki bi v širši, tudi nekato-liški javnosti tako odmevalo, kot je – skupaj z avtorjevim obiskom v Sloveniji – odmevala knjiga *Bil sem gej*. V knjigi spoznamo življenjsko zgodbo avtorja, danes 39-letnega Luce di Tolveja, ki je bil od trinajstega pa do enaintridesetega leta gej, nato pa je stopil na pot ozdravljenja in je danes poročen.

Svojo zgodbo začenja s pripovedjo o starših in otroštvu. Starša sta se ločila, ko je bil Luca star šest let, in tako je odraščal ob materi, ki je v njem nezavedno hotela imeti prijateljico in ga oblačila ter vzgajala tako rekoč kot deklico, medtem ko ga je oče, ki bi mu moral biti zgled moškega, zavračal. Prav v težavnem otroštvu, zaznamovanem z ločitvijo staršev in krivdo, ki jo je doživljal ob tem, Luca vidi izvor svoje istospolne usmerjenosti. "Nisem se zanesel na očeta, ker ga ni bilo. Tako nisem gradil moškosti. Imel sem le mamo in postajal sem vse bolj podoben ženskam," pravi Luca. Tudi v šoli se je raje družil z deklicami kot s fanti, saj so ga ti, ker ni imel

razvitega moškega čuta za tekmovalnost, kaj hitro izločili. In čeprav si je želel izražati moškost pri igri in športu, so psihiatri podali enotno oceno – da je homoseksualec in da je to normalno.

V nadaljevanju spregovori o prvi ljubezni, o osamosvojitvi in prvih obiskih gejevskih klubov, ter o tem, kako ga je postopoma vse bolj srkalo v vrtinec gejevske subkulture. Tu lahko spoznamo ves blišč in vso bedo homoseksualnega sveta in življenja homoseksualcev. Po eni strani je postal uspešen podjetnik s turistično agencijo za geje, kar mu je omogočalo razkošno življenje, toda po drugi strani ga vse te zabave, ko je meje "prestavljaj vse više, popival vse bolj, snifal koko, spal z več partnerji hkrati", niso osrečevale, postajal je vedno bolj prazen in kljub podpori prijateljev tonil vse globlje.

Dno je dosegel, ko je zvedel, da je okužen z virusom HIV. Za aidsom so namreč kar po vrsti umirali njegovi prijatelji. Toda v tej izkušnji je prepoznal znamenje Božje previdnosti. "Izkušnja me je očistila kot odhod v puščavo, o katerem govori psalmist. /.../ Odkritje je bilo poslano po božji previdnosti." Ponovno je vzpostavil stik z mamo, saj je potreboval njeno oskrbo, in si poiskal zaposlitev. Nato se je s pomočjo psihoterapije dr. Josepha Nicolosija in s pomočjo spreobrnjenja postopno vrnil v običajno življenje ter se leta 2008 poročil.

Knjiga je veliko bolj kot preprosta pripoved pričevanje, ki potrjuje in podpira avtorjeva razmišljanja in stališča o homoseksualnosti, vzrokih zanjo, vplivih na duševno in telesno zdravje, o primerjavah s heteroseksualno usmerjenostjo, ter predvsem o zdravljenju homoseksualnosti. Ko gre za odzive na knjigo tako v Italiji kot v Sloveniji, je zaznati, da so se kritiki usmerili predvsem na slednje. Najbrž je avtor s tem dregnil v osje gnezdo. Zdi se namreč, da homoseksualna subkultura dopušča prehod samo v eno smer, v smer od heteroseksualnosti v homoseksualnost. Še več, tiste, ki se za to odločijo, pozdravlja kot prave junake. Ko pa gre za prehod v drugo smer, za izhod iz zaprte družbe istospolnih, se zdi, da je ta izhod tako rekoč zaprt in da so tisti, ki se odločijo za ta korak pravi izdajalci. V tej luči so mnogi kritiki tudi vrednotili knjigo. Vendar pa bo pozoren bralec opazil, da za tovrstno kritiko ni nobene potrebe. Avtor namreč nikakor noče vsiljevati svojih stališč in pogledov, ampak jih z namenom pričevanja zgolj posreduje in utemeljuje. Zagotovo pa s svojim zgledom sporoča, da homoseksualna usmerjenost ni nekaj dokončnega in nespremenljivega ter s tem vzbuja dvom in daje upanje tistim, ki so že povsem prepričani, da je homoseksualnost njihova življenjska izbira.

Knjiga torej poleg same zgodbe ponuja še vsaj dva

zanimiva vidika. Prvi je Lucovo razumevanje homoseksualnosti, vzrokov zanjo in možnih rešitev. Drugi pa je vpogled v subkulturo, ki je sicer precej zaprta in sama zelo natančno, predvsem pa skopo in po lastnem interesu odmerja, kakšne informacije bodo prišle v javnost. Že zaradi tega je zanimivo branje.

Leon Jagodic

INTOUCHABLES (PRIJATELJA)

**ŽANR: BIOGRAFIJA,
KOMEDIJA, DRAMA.**

DOLŽINA: 112 MIN

LETO: 2011

DRŽAVA: FRANCIJA

JEZIK: FRANCOŠČINA

SCENARIJ: OLIVIER

NAKACHE, ERIC TOLEDANO

REŽIJA: OLIVIER NAKACHE,

ERIC TOLEDANO

IGRAJO: FRANÇOIS CLUZET,

OMAR SY, ANNE LE NY IN

DRUGI.

Film se prične z enim izmed zadnjih dejanj, ki jih skupaj preživljata glavna akterja zgodbe, Driss in Philippe. Tako spremljamo divjo nočno vožnjo po pariških ulicah, katere namen je zabavati in sprostiti Philippa. A sama zgodba med Drissom in Philippom ima globlji pomen in se dejansko začne, ko se Driss odzove na poziv socialne službe za bolniškega negovalca pri Philippu. Driss je namreč brezposelni bivši zapornik, ki živi na robu zakona in na robu revščine, njegovo preživetje je odvisno od prejemanja socialne pomoči. Živi takorekoč na ulici. Philippe pa je bogati aristokrat, tetraplegik, odvisen od pomoči drugih ljudi, zato mu tudi ni potrebno pretirano skrbeti za lastno preživetje. Film na najodličnejši način prikaže dva popolnoma različna in nasprotujoča si svetova,

za katera bi mislili, da nikoli ne moreta sodelovati, kaj šele sobivati. Pa vendar Philippe dopusti, da Driss vstopi v njegovo življenje, ker sam hoče spremembo v načinu dojemanja sebe samega in ker se več ne želi smiliti niti samo samemu sebi niti bližnjim. To spremembo življenja vidi Philippe v Drissu, ki ga sreča, ko pride na razgovor za delo za bolniškega negovalca.

Hkrati film prikaže vso bedo in namen klišejskih, vnaprej naučenih in pripravljenih razgovorov za delo, ki jih izniči s spontanimi Drissovimi odgovori na sicer uradna vprašanja Philippove asistentke. Odlično je prikazano tudi, da človeku nič ne pomaga, če ima opravljeno vrsto izpitov in najrazličnejših primernih šol ter ustreznih referenc za opravljanje dela s tetraplegikom, če nima tistega najbolj osnovnega in bistvenega, to je čut za človeka v danem trenutku in sposobnost sprejeti ga takšnega, kot v resnici je in to brez vsake sleherne hinavščine in priliznjenosti. Še kako aktualno tudi za slovenski prostor, kjer danes delo dobiš samo, če nekoga res dobro poznaš ali si nekomu všečen! Ko Driss začne delati pri Philippu, se zanj odpre povsem nov svet, o katerem je samo sanjal, včasih pa še to ne: dobi svojo (!) kopalnico, vozi pregrešno dragega maseratija, na novo odkrije svoj slikarski talent. Režiser filma odlično prikaže trenutek, ko Driss zagleda svojo

kopalnico in kad, ki bo samo njegova in mu je ne bo treba deliti z ostalimi člani družine, pa tudi na porabo vode ne bo potrebno paziti. V trenutku, ko zagleda svojo lastno kad, se v ozadju zavrti Schubertova Ave Maria – iz popolnoma banalnega prizora je režiserju uspelo narediti edinstven trenutek za nekoga, ki je prej živel v drugem svetu, v svetu socialne krize in revščine. V enem izmed pogovorov med Drissom in Philippom slednji zaupa Drissu: "Moja prava invalidnost ni, da sem na vozičku. Ampak, da sem brez nje." (brez žene, ki mu je pred časom umrla, op. a.) Driss in Philippe dejansko ves čas gradita na odnosu iskrenosti, na premagovanju samega sebe, da lahko služita drug drugemu (upiranje Drissa, ko mora Philippu obleči nogavice ali obrisati zadnjico).

Film pokaže tudi, da lahko tetraplegik, kot je Philippe, ogromno stori za zdravega človeka, kot je Driss. Dovolj mu vstopiti v svoj najintimnejši svet in tako lahko drug drugemu zaupata življenjske bolečine, ki spremljajo oba in ju na nek poseben način tudi zaznamujejo. Prav tako Driss ne pozabi povedati svoje življenjske zgodbe Philippu. Zgodba filma se konča, ko Philippe začuti, da je Driss pravzaprav poklican še za kaj drugega, kot da celo življenje streže tetraplegiku. Samo vprašanje časa je, kdaj bo Driss odšel iz njegovega življenja. Tudi sam Driss čuti, da je s

tem, ko je nekaj časa preživel s Philippom, pravzaprav dobil drugo priložnost oz. priložnost za nov začetek v svojem življenju. Vendar prijatelju pred slovesom še pomaga pri seznanitvi s prijateljico, s katero si je Philippe dalj časa dopisoval, v živo pa je ni nikoli srečal. In to je še zadnje, kar lahko Driss stori za svojega prijatelja Philippa. Zelo všečno je prikazano, kako Philippe nikoli čustveno ali kako drugače nase ne veže ali pogujuje odnosa z Drissom. Sprejme ga takšnega, kot je, z mislijo, da se bosta nekoč morala posloviti, če bosta želela kar največ od te pristne prijateljske vezi odnesti vsak zase v življenje. Film je posnet po resničnih dogodkih, ki so se v realnosti zares zgodili, kar je pri filmu najbolj navdušujoče. Driss in Philippe sta še danes prijatelja.

Intouchables je drugi najuspešnejši francoski film. Na IMDb-ju ima oceno 8,6/10, kar zgovorno kaže na to, kako je bil sprejet in je priljubljen med občinstvom po svetu. Glede na videno in sporočilnost filma si vsekakor zasluži takšno oceno in večkratni ogled. Tudi za odraščajočo mladino.

Janez Oblonšek