

2015 7/8

Vsebina

UVODNIK

- 3 Lenart Rihar: Na pot k enakim vatlom za oba totalitarizma

SVETO PISMO

- 7 Bruce M. Metzger: Vprašanja za danes

TEOLOGIJA

- 19 Jürgen Moltmann: Kaj je in kaj hoče "politična teologija"?
29 Sebastijan Valentan: Papež Frančišek in sprememba pravnega postopka za ugotavljanje zakonske ničnosti v zgodovini Cerkve

PATRISTIKA

- 33 Bruce M. Metzger: Zgodovina besede "kanon"

LEPOSLOVJE

- 37 Andreja Birmanac: Pesmi
39 Nejc Kovač: Pesmi

ZGODOVINA

- 41 Georgij Florovski: Poti ruskega bogoslovja: peterburški prevrat

OB NEKI SEDEMDESETLETNICI

- 57 Janez Juhant: Sedemdeset let konca vojne in revolucije
69 Helena Jaklitsch: Slovenski begunci v taboriščih v Italiji po drugi svetovni vojni
77 Juraj Batelja: Pred sedemdesetimi leti je bilo konec vojne, pa malo svobode

STARŠEVSTVO

- 91 Jernej Kovač: Odgovorno starševstvo kot alternativa avtoritarni vzgoji

ČLOVEŠTVO IN MIR

- 95 Borut Pohar: Harari o vzrokih za mir

LIKOVNA UMETNOST

- 99 Mojca Polona Vaupotič: Ivan Meštrović: "Delo je edina pot, da postaneš umetnik"

PRESOJE

- 110 Vojko Strahovnik: O genocidu, totalitarizmu in multikulturalizmu



Na pot k enakim vatlom za oba totalitarizma

Vojno dogajanje, ki je pretresalo Evropo in svet sredi prejšnjega stoletja, je edinstveno v marsikaterem pogledu. Posebej bije v oči dejstvo, da ni šlo kot običajno predvsem za ozemeljsko prerivanje, pač pa za spopad idej. Nemški socializem, ki je agresijo sprožil, je bil poražen hitro in s povojnim pravosodnim dogajanjem na ravni mednarodne skupnosti tudi temeljito. Normalnost evropske ureditve je v tem primeru premagala anomalijo in kjer je bil v ospredju ta spopad, je po vojni vzniknil vsestranski razvoj.

Vsa Evropa iz spopada ni izšla tako srečno. Za razliko od nemškega nacionalnega socializma je (bil) boljševiški neprimerno bolj pretkan in trdoživ. Če je bil nemški omejen na topo estetiko nemškega nadčloveka in grobo vojaško silo, boljševiški operira z moralnimi pojmi in ne pozna v nobeno smer nobene omejitve, pretaka se med narodi in državami, med polresnico in lažjo, med privilegiji in notranjimi čistkami, med najsurovejšim nasiljem in najbolj vzvišeno retoriko, med pojmi, ki v praksi nosijo diametralno nasproten pomen tradicionalnemu, uporabljajo pa se še vedno kot nekoč. Zaradi tako izpopolnjenih manipulativnih sposobnosti obvladuje mnogo ljudi do današnjih dni, prav tako pa tudi države, ki so ga imele nekoč za svojimi vratovi, do danes čutijo njegove uničujoče posledice.

Nemškemu nacionalnemu socializmu je za začetek vojne svojo bratsko roko podajal sovjetski. Zavezništvo dveh perfidnih sistemov po definiciji ni moglo trajati v nedogled in ko se razideta v medsebojnem spopadu, stopi Zahod v zavezništvo z enim od njiju, seveda s tistim, pri katerem se je z močno dioptrijo moglo videti tudi kaj pozitivnega in ki ga je evropsko levičarstvo bolj ali manj prikrito vseskozi podpiralo. S tistim torej, ki je, kot pravi Alain Besançon, svoje zlo prodajal pod vidikom dobrega in je zaradi tega samo še bolj zločest. Ko je torej Zahod svoje države osvobodil nacizma, se je s tem zadovoljil, srednjo in vzhodno Evropo pa prepustil boljševizmu. Vojaški spopadi so se pred sedemdesetimi leti sicer resda transformirali v hladno vojno, a to zaradi rivalstva pri obvladovanju planeta in zaradi potencialne vojaške premoči, ne pa zato, ker bi koga zanimali narodi, ki so ostali sovjetski kot vojni plen pod boljševiškim nasiljem. Še en razlog je, a o njem nekoliko kasneje. Resnici na ljubo tudi za konec hladne vojne in sesutje totalitarnega sistema za železno zaveso ni zaslužen Zahod s kako fokusirano zadevno politiko, pač pa je za fiasko poskrbela predvsem nezmožnost boljševiških

režimov, da bi vodili vsaj minimalno vzdržno ekonomsko politiko, in so se tako navsezadnje zrušili sami vase.

O izrazu hladna vojna kaže reči še kako besedo. Vajeni smo ga bili slišati na vsakem koraku, z njim pa smo si predstavljali predvsem orožarski ter vesoljski dvoboj med Sovjetsko zvezo in Združenimi državami Amerike. Občasni protikomunistični zapleti plitkega holivudskega filma tega sploščenega dojemanja niso uspeli ravno bogatiti. Potem je prišel padec Berlinskega zidu oz. železne zaves in o hladni vojni se je preprosto nehalo govoriti. To je bil ves epilog. Nikoli ni prišlo v splošno javnost, kdo je dejanski poraženec in kdo dejanski zmagovalec, to pa seveda zato ne, ker ni bilo nikoli jasno povedano, kje se je bil resnični spopad. Resnični spopad je bil, kot je bilo rečeno na začetku razmišljanja, med tradicionalnim svetom ustaljenih vrednot in med povampirjenimi izpadi boljševiškega oziroma nacionalnega socializma. Vendar so se stvari zapletle, ker si je zahodni svet prvega vzel za zaveznika. Tako si je prihranil svoje žrtve, boljševiki pa so svoja ljudstva mirno nastavljali nacističnemu vojaškemu stroju. O tem več kot nazorno pričajo številke padlih. Zavezništvo je torej bilo in zavezniki so dosegli vojaško zmago nad Nemčijo, s tem pa konec vojne. Ni pa moglo biti konec substancialne kontradiktornosti med demokracijo in totalitarizmom. Kljub temu, da je zahod, zlasti levičarski zahod, vlagal veliko truda v apologijo boljševiškega režima, je fronto med konceptoma vzpostavila protislovnost njunih narav. Ta realnost je bila tako razvidna, da je bila poimenovana z vojno, čeprav hladno.

Iz tega izhajata dva osrednja imperativa. Prvi je evidentiranje odgovornosti Zahoda, ki je si je privoščil kolaboracijo z boljševizmom ter obenem s sosedovim zlatom plačeval svoj mir in svojo svobodo. Drugi pa je evidentiranje in popularizacija izida ob koncu hladne vojne. Izid je zmaga demokratičnega koncepta – končno, po dobrega pol stoletja (hladne) vojne – tudi nad drugim totalitarizmom. To drugo je bistveno predvsem zato, da pride do nepristranske ocene in obsodbe boljševizma, obenem pa tudi do rehabilitacije tistih, ki so se proti njemu borili in bili pahnjeni med vojaške poražence prav zaradi kolaboracije Zahoda s Sovjetsko zvezo in njeno rdečo armado.

Na območjih, ki so jih "osvobajale" sovjetske vojaške enote, oziroma ki so kontaminirane od boljševiške inkarnacije, sedemdeseta obletnica konca vojne pač ne more biti enoznačna, še manj pa more biti spomin na zmagoslavje. Predvsem bi morale biti to komemoracije, in kolikor niso, toliko kažejo na totalitarno poškodovanost teh narodov. Režim se je namreč vsepovsod uveljavljal z najbrutalnejšim nasiljem. Šlo je za totalno okupacijo narodov, njihovo podjarmljenje z razlašcanjem, poniževanjem, usužnjevanjem in izkoriščanjem. Kakor je za naša ušesa slišati nenavadno, se izkazuje, da so tisti, katerih okupacija se je pokrivala s sovjetskimi imperialnimi apetiti, pravzaprav znašli sredi relativno ugodnejših okoliščin.

Da je to v Sloveniji preblisnilo nekatere – seveda skrajno redke – oblikovalce javnega mnenja, je moralo miniti četrto stoletje tranzicije. Ob sedemdesetletnici

pa je bilo vendarle tu in tam slišati, da je iz držav, iz katerih so se po padcu železne zavese morali umakniti sovjetski tanki, umaknil tudi znatnejši del socializma oziroma njegovih posledic. Kot nekaj tujega, kot nekaj, kar je proti njihovi volji zatelo mnoge narode srednje in vzhodne Evrope. Ta misel je šla pač z roko v roki s spoznanjem, da je bil v Sloveniji totalitarizem avtohton, kar bi samo po sebi ne bilo nič tako zelo drugačnega od sovjetske variante. Težava se dramatično izkazuje zlasti po padcu režima, ker nihče oz. nič iz države ni odšlo kot nekaj tujega in odvratnega, čeprav je v zadnjem nasledku toliko bolj tuje in toliko bolj odvratno v resnici ravno zato, ker je prišlo po domačih ljudeh.

Če kdo ne ve prav natančno, kaj bi s temi besedami, naj si ogleda govore, ki so jih imeli letos razni predstavniki neke anahrone organizacije, ki ima na vesti na desettisoče (slovenskih) življenj in ki se kopa tako v privilegijih kot v nostalgiji po totalitarizmu. To je diareja razbesnjenega sovraštva, pred katerim bi bili njihovi nacistični bratje-dvojčki¹ v nevarnosti, da zbolijo za manjvrednostnim kompleksom.

Zelo zanimivo in obenem strašljivo je opazovati predvidljivost teh posttotalitarnih združb. Kako se zganejo, čim je na vidiku kakšna koli destabilizacija družbe. To je njihova priložnost, kot je bila druga svetovna vojna. Tako so denimo izkoristili gospodarsko krizo za nasilno rušenje vlade, ki je bila za spremembo delno sestavljena iz demokratičnih strank. Potem, kakšen sladostrasten cirkus je bil po naših občilih, ko je grškim skrajnejšem uspelo zatresti krhko evropsko tvorbo! Še večjo priložnost vidijo ob nenadzorovanem vdoru islama, saj je verjetnost, da je med človeškimi stiskami skrita marsikatera usodna grožnja za Evropo in Slovenijo, skoraj otipljiva.

Po drugi strani pa je vendarle mogoče videti, da je (pro)komunistična stran kljub vsemu rohnenju izgubila del nakradenih, primorjenih, prilaganih in primani-puliranih pozicij svojega mogočnega, a trhlega mita. Resda imajo (na neki način vse močnejše) v pesti državni, gospodarski, medijski, šolski in pravosodni aparat in njihovi apetiti ne pojenjujejo, vendar tiha moč resnice vseeno deluje, čeprav z malimi, včasih komaj zaznavnimi koraki.

Naj navedemo še dva primera, ki po eni strani odkrivata mnogim nerazvidno resnico, sočasno pa tudi večata zmožnost orientacije sredi zgodovinskih in aktualnih labirintov. Tako je upokojeni nadškof dr. Anton Stres v *Slovenskem času* že januarja letos ob terorističnem napadu na pariško medijsko hišo potegnil jasno vzporednico med islamskimi skrajnejši in evropsko levico.² Pri tem je zanimivo, da je levičarske skrajnejše našel šele sredi druge polovice prejšnjega stoletja. Na srečo ga je jeseni dopolnjeval dr. Drago Ocvirk, ki je paralelo prenesel naravnost v sredino 20. stoletja in v Slovenijo,³ kjer so takrat na podoben način kot v Islamski državi eksemplarično pobijali vidne kristjane. Prav tako je pokazal na uvožene džihadiste, ki bi navdih za izpeljevanje svoje krvoločnosti lahko iskali pri pri nas še vedno opevanih španskih borcih.⁴ Iz tega primera se vidi vsa izkrivljenost in

vnebovpijoča uporaba dvojnih meril nepojmljivih razsežnosti. Kot izvirni greh oz. kot razlog za najusodnejša varnostna, politična in vrednostna vprašanja, ki se zgrinjajo nad zahodnim svetom, se bo vedno znova kazalo merjenje totalitarizmov in njihovih (bolj ali manj prikritih) simpatizerjev z neenakimi vatli.

Morda je bila letos najbolj izstopajoča tiha demonstracija – tokrat ne v zakotjih kraških brezen, pač na Kongresnem trgu sredi Ljubljane, in sicer s križi, na katerih so zapisani kraji in število njihovih žrtev, kot jih ima na vesti slovenski boljševisem. Šentjošt, mala vasica nad Polhovim Gradcem 133 žrtev, Polhov Gradec 144 žrtev, Šentjernej 432 (!) žrtev in tako dalje in tako dalje, skoraj brez konca. Kdor se nekoliko živi v te številke, ki niso številke, ampak nedolžni ljudje iz nešteti slovenskih krajev, bi moral biti enkrat za vselej ozdravljen vsake nostalgije in vsakih dvomov glede prvenstva komunističnega zla. V tem je oni slavni dvaindvajseti kavelj. Če po neki čudežni osmozi to sicer tako očitno, a tako nenavzoče dejstvo preide v občutja ljudi, bomo v istem hipu tudi kot polis opremljeni za prihodnost, za izzive, ki ne bodo lahki niti za enotne in notranje trdne skupnosti.

-
1. Dvojajčna dvojčka nacizem in komunizem poimenuje njun poznavalec Pierre Chaunu. Prim. Alain Besancon, Zlo stoletja, Družina 2014, 13.
 2. "Bolj kakor sama revščina, izkoriščanje in neenakost je v tem primeru za terorizem odločilna določena ideologija, ki se ne napaja samo iz enostranske razlage Prerokovih misli in dejanj, kakor trdijo njegovi umirjeni razlagalci, ampak tudi iz teroristične ideologije, ki so jo spočela skrajna levičarska gibanja sredi druge polovice prejšnjega stoletja, sejala smrt po Evropi in svoj dejanja upravičevala z manihejskim, črno-belim pogledom na svet kot prizoriščem razrednega boja, se pravi razrednega nasilja." A. Stres, Tudi jaz nisem Charlie, v: Slovenski čas 57, Družina, Ljubljana 2015.
 3. "To kar dela ISIS, se je delalo v komunističnih in nacističnih državah pred 70 leti. Nacizem se je obsodil, komunizem se ni. Sprejemamo, da 'dobri in napredni' lahko morijo, 'zaostali' pa ne smejo. Dokler ne bomo odločno obsodili vseh, ki to počnejo, se bo to delalo naprej. Meni je vedno žal, da še ni bilo prevedeno Solženicinovo delo Otočje Gulag. Tam vidite, kako strahotno uničevalna mašinerija so bila ta komunistična koncentracijska taborišča. ISIS je v primerjavi s tem amater. Solženicin ima poglavje z naslovom Kanalizacija. Kar dobesedno kanalizacija, ker so milijone ljudi naredili za 'izmečke' in jih kanalizirali v Sibirijo oz. v smrt. In to na najbolj krute načine. Ni na eni strani civilizacija, na drugi pa barbarstvo." <http://www.casnik.si/index.php/2015/08/04/drago-ocvirk-jaz-ne-verjamem-da-bog-ne-bi-dal-second-chance/> 22. 10. 2015.
 4. "Veste, na Zahodu je zdaj ogromno sprenevedanja, ko se govori, da uporablja džihadizem srednjeveške metode. Po mentalni in dejavnostni strukturi je namreč primerljiv s komunizmom in z nacizmom. To je totalitarizem 21. stoletja s predhodniki v 19. in 20. stoletju v Evropi in Rusiji. Ne nazadnje se je pred sedemdesetimi leti nekaj podobnega dogajalo v Sloveniji. Primer je tudi internacionalizem španskih borcev, s katerim se mi še vedno kitimo, in ti so, kot kaže, pri nas večni: kdo ve, koliko jih za to prejema pokojnino, imamo Dom Španskih borcev v Ljubljani. Toda ti "heroji", ki so se šli revolucijo, so enaka 'sorta' ljudi kot Evropejci, ki se gredo danes džihad za ISIS. Skupni imenovalec je: radikalizacija." <http://www.casnik.si/index.php/2015/08/04/drago-ocvirk-jaz-ne-verjamem-da-bog-ne-bi-dal-second-chance/> 22. 10. 2015.

Vprašanja za danes*

1. KATERA BESEDILNA OBLIKA JE KANONIČNA?

Znano je, da so obstoječi rokopisi Nove zaveze tekstovno raznoliki. To nas sooča z različnimi značilnimi besedilnimi oblikami, katerih glavni predstavniki so aleksandrijsko, zahodno bizantinsko ali cesarsko (koiné) besedilo¹. Kakšno pozicijo z ozirom se na kanon zavzeti do teh besedilnih oblik novozaveznih knjig? Je moč katero izmed tekstovnih oblik obravnavati kot kanonično? In če da, kakšno avtoriteto naj bi pripisali odstopajočim različicam tega teksta?

Pred stoletjem je anglokatoliški duhovnik John William Burgon postavil pod vprašaj načela, po katerih sta Westcott in Hort dala na svetlo svojo kritično izdajo Nove zaveze (Cambridge 1881). Bil je mnenja, da bi bilo treba skozi stoletja v Cerkvi najširše razširjeni in sprejeti grški tekst šteti za edini avtoritativni tekst. Na podobno stališče se danes postavljajo Zane, C. Hodges in Arthur L. Farstad, izdajatelj pred kratkim izšle *"Greek New Testament According to the Majority Text"*². Skupaj z Burgonom sledi metodi preštevanja namesto ocenjevanja novozaveznih rokopisov, in na ta način pojasnjuje,

katera skupina različic je ustvarila določeno različico.

Najprej bodi zabeleženo, da bizantinska Cerkev ni poznala nobenega posameznega monolitnega novozaveznega besedila. Von Soden je pokazal, da so obstajale različne edicije koiné (ali bizantinskega cesarskega besedila), ki so variirale v podrobnostih in krožile po celotnem Vzhodu. Navzlic temu so svojčas obveljale za avtoritativne.

Še impresivnejša je razlika med tako imenovanim zahodnim besedilom Nove zaveze in drugimi tekstovnimi oblikami. Besedilo Apostolskih del izpade pri zahodnem besedilu okoli osem in pol odstotka daljše kot v izdajah te knjige, ki običajno veljajo za kanonične. V osemnajstem stoletju je William Whiston³ priobčil, kar je imel za edino pristno različico Nove zaveze: angleški prevod Nove zaveze, ki je jemal za osnovo obe poglavitni priči zahodnega besedila, Codex Bezae in Codex Claromontanus.

Tukaj kaže omeniti opazko, ki jo je James Hardy Ropes v debato navrgel pred več kot petdesetimi leti. Po tej je bil zahodni tip besedila Nove zaveze v drugem stoletju ustvarjen zato, da bi oblikujoči se kanon Nove zaveze kar najodločneje pospešil⁴. Naj je takšen

predlog še tako zanimiv, je Ropes na žalost ostal dolžan dokaz za svojo teorijo. Če pa razmislimo, da je treba filološka prizadevanja pri pripravi kanoničnega besedila v prvi vrsti povezati z aleksandrijsko učenostjo in da se tako imenovani zahodni tip besedila komajda pojavi v rokopisih, ki kažejo na povezavo z Egiptom, se Ropesova teza ne zdi preveč verjetna.

Brevard S. Childs je nedavno pretresal "Hermenevitični problem novozavezne kritike", katerega cilj naj bi bil v prvi vrsti namesto avtorjevega "izvirnika" odkriti najboljše priznано besedilo⁵.

"Kanonično naravnana kritika besedila je stalno iskanje, da bi ugotovili najboljši priznani tekst. Giblje se od zunanjih robov tradicije vse Cerkve v obliki *textus receptus* do notranjih sodb zastran njegove čistosti"⁶.

Žal Childs ne ponudi nobenega primera za svoj način analize določenega teksta. Tudi ne definira, kaj razume pod "najboljšim priznanim besedilom". Prav tako ni povsem razumljivo, na čem naj bi stalno iskanje takega besedila temeljilo. Mar to pomeni, da kanoničnega teksta nimamo, temveč bi ga morali še naprej iskati? In kako se razlikuje "kanonično naravnana kritika besedila" od navadnih postopkov besedilne kritike? Nemara obstaja kaj takega kot kanonično naravnana novozavezna leksikografija ali slovnica?

To vprašanje puščamo odprto in prehajamo na zorni kot cerkvenih očetov glede besedilnih različic Nove zaveze. Kolikor so takšne verzije zadevale senzibilne točke nauka, so cerkveni očetje navadno domnevali, češ da so tekst pokvarili krivi učenci. Sicer se zdi, da se vprašanja glede kanoničnosti nekega spisa v zvezi z različicami teksta, celo kadar so te zadevale znaten obseg besedila, niso pojavljala. Danes vemo, da zadnjih dvanajst vrstic (16,9-20) evangelija po Marku v najstarejših grških, latinskih, sirskih, koptskih in armenskih rokopisih manjka in da so v drugih rokopisih te vrstice označene za vprašljive ali nepristne. Evzebij in Hieronim, ki sta

odstopanja poznala, razglabljata, kateremu besedilu kaže dati prednost. Začuda nobeden od obeh kakšne besedilne oblike ne označi kot kanonično ali druge/-ih za nekanonično/-e. Poleg tega predstava, da je kanon praktično zaključen, ni pripeljala do natančnega zacementiranja teksta kanoničnih knjig.

Tako se zdi, da je bila kategorija "kanoničen" kar dovolj pripravljena sprejeti vse odstopajoče verzije (in odstopanja v zgodnjih rokopisih), ki so se v procesu prenašanja Nove zaveze pojavile v času, ko je apostolska tradicija še živela in sta ustna in pisna tradicija tvorili neko živahno enotnost⁷. Tako je na primer že Justin v drugem stoletju poznal daljši Markov zaključek in Tacijan ga je vtkal v svoj Diatesaron. Zatorej lahko z dobrimi razlogi sklepamo, da bi morale biti vrstice priznane kot del kanoničnega Markovega besedila, dasiravno zunanje in notranje pričevanje prepričljivo govori proti avtentičnosti zadnjih dvanajstih vrstic in te ne izvirajo izpod peresa istega avtorja kakor preostanek evangelija.

Ni tako preprosto reči, kakšen status podeliti "krajšemu" Markovemu zaključku, ki se pojavlja v določenih poznejših grških rokopisih in inačicah: "Vse, kar je bilo naročeno, so na kratko sporočile Petru in vsem, ki so bili okrog njega. Nato je tudi Jezus sam poslal od vzhoda do zahoda sveto in neminljivo oznanilo o večnem odrešenju." V najstarejšem latinskem rokopisu (*k*) te besede nadomeščajo vrstice 9-20. V drugih rokopisih (L ψ 099 0112 274^{mg} 579 l 1602 sy^{hmg} sa^{mss} bo^{mss} eth^{mss}) stojijo med vrsticama 8 in 9. Nikakršnega znaka ni, da so kristjani, ki so Marka tako prepisovali, ta prepis šteli za manj kanoničen od tistega s tradicionalnim Markovim zaključkom. Zgovorna formulacija na koncu krajšega Markovega zaključka, ki celo ne ustreza izbiri besed in Markovemu slogu, bi utegnila izvirati iz apokrifnih virov po koncu apostolske dobe. Pa vendar so grške, latinske, sirske, koptske in armenske rokopise s tem Markovim besedilom istočasno šteli za kanonične v različnih regionalnih cerkvah, po katerih so krožili.

Skratka: zdi se, da je vprašanje kano- ničnosti zvezano s knjigo kot knjigo, in ne z določeno besedilno obliko v tej knjigi. V jeziku današnjosti bi se lahko reklo takole: današnje cerkve sprejemajo obilico modernih različic Nove zaveze kot kanonično Novo zavezo, čeravno se te verzije razlikujejo ne samo v načinu njihovega prevajanja, marveč tudi zastran prisotnosti ali neprisotnosti celih vrstic v posameznih knjigah (razen pri Markovem zaključku se ostala pomembna odstopanja pojavijo pri Lk 23,43-4, Jn 7,53-8,11⁸ in Apd 8,37).

2. KANON – ODPRT ALI ZAKLJUČEN?

Če zagovarjamo, naj bo kanon odprt, potem to pomeni, da bi mu Cerkev danes lahko priključila eno ali več knjig ali iz njega odstranila knjige, ki so doslej veljale za kanonične. Kaj so teoretične in praktične implikacije takšne teze?⁹

(1) Najprej želimo raziskati, kolikanj je danes še moč pomisliti na to, da bi kanonu dodali kak spis. Predlogi, da bi v kanon vstavili "duhovno" literaturo starejšega ali novejšega izvora, zmotno presoajo, kaj zbirka Nove zaveze sploh je. Nikakršna antologija navdihnjenosti ni. Nova zaveza je zbirka spisov, ki izpričujejo, kaj je Bog delal v svojem duhu prek življenja in služenja Jezusa Kristusa, njegove smrti in njegovega vstajenja ter z ustanovitvijo svoje Cerkve. Leta 1968, tik po uboju Martina Luthra Kinga ml., je neka skupina duhovnikov resno predlagala, da bi Kingovo "Pismo iz zapora v Birminghamu"¹⁰ sprejeli v Novo zavezo. Pismo je bilo spisano v aprilu 1964 po njegovem prebivanju v ječi v Birminghamu v Alabami, kjer se je King udeležil protesta gibanja za državljanske pravice. Vsak bo pritegnil, da pismo izraža močno preroško pričevanje in posreduje Božjo voljo po Kristu- sovem duhu. Mnogi pa bodo razpoznali tudi razlike glede na starost in značaj nasproti knjigam Nove zaveze. Mnogo prevelike so, da bi dopuščale njegovo vključitev v kanon,

zato danes nihče tega predloga ne podpira več resno.

Kaj pa, če bi hoteli zdaj v kanon vključiti kakšen antični spis? Odkritje dobrega ducata spisov iz zgodnje Cerkve v Nag Hamadiju pred nekaj leti je število kandidatov, ki bi se jih dalo vključiti v revidiran kanon, občutno povišala. Pomislimo na naslove kot: Tomažev evangelij, Filipov evangelij, Petrovo pismo Filipu ali Janezov apokrif. Vsak spis bi bilo treba pretehtati glede na njegovo notranjo in zunanjo vrednost. Vzemimo za primer Tomažev evangelij, za katerega se zdi, da se izmed vseh spisov v knjižnici v Nag Hamadiju Novi zavezi najbolj približa. Koliko ustreza kriterijem apostolskega izvora in ortodoksije, kakor koli te že definiramo? Če v takšnem spisu obstajajo originalna agrafa¹¹ (tj. nez- nane Jezusove besede, ki niso našle vstopa v kanonično Novo zavezo), je treba to tehtati v odnosu do obstoječe gnostične ali pantei- stične miselne dediščine. V danem primeru se mnenje modernega bralca ujema s tistim zgodnje Cerkve, ki pravi, da se v Tomaževem evangeliju glas dobrega pastirja sliši le pridušeno, da je dejansko pogosto popačen in komaj prepoznaven in da ga preglašajo drugi glasovi in mnenja, ki mu celo nasprotujejo.

Dalo bi se celo špekulirati o tem, kaj naj bi Cerkev naredila, če bi se pojavil kak doslej ne- znani spis, ki bi ga bilo na podlagi nespornega notranjega in zunanega pričevanja mogoče legitimirati kot spis – recimo – apostola Pavla¹². V takem primeru bi vsebina gotovo igrala veliko vlogo, kajti spis o "izdelovanju šotorov" bi ne imel s svojim apostolskim pričevanjem česa opraviti za krščansko vero! Toda četudi bi se s filološkimi argumenti potrdilo, da gre na primer za pristno pismo cerkvi v Atenah, bi morala Cerkev vseeno preučiti, ali pismo obsega kaj bistveno novega v primerjavi s tem, kar je podano in priznано v kanoničnih Pavlovih pismih.

V luči teh premislekov postane jasno, da v teoriji sicer obstaja možnost, da bi v Novo zavezo vstavili dodatno knjigo ali novo pismo. Vendar je na moč vprašljivo, ali bi tovrsten

spis lahko zadostil zahtevam, ki mu jih bi bilo treba postaviti po staroveškem ali modernem merilu.

(2) Lahko bi se vprašali, ali bi bilo iz novozaveznega kanona možno in zaželeno odstraniti enega ali več od sedemindvajsetih spisov. Ali je sodobna Cerkev vezana na odločitve stare Cerkve zastran števila in identitete knjig Nove zaveze?

Pripomniti velja, da je reformacija poskušala dati na stran to ali ono knjigo, ki se ji je v teološki debati zazdela vprašljiva. To bi nas moralo narediti nadvse previdne in nas pripraviti do tega, da skrbno pretrsemo svoje motive in merila za ovrednotenje pripadnosti novozaveznih knjig h kanonu. Kako zlahka se lahko nekdo pri tej stvari zmoti, kažejo nevzdržne Lutrove sodbe glede Jakoba, Jude, Pisma Hebrejcem in glede Apokalipse – sodbe, ki izpričujejo njegovo nezmožnost prepoznati krščansko oznanilo v teh spisih in izvirajo iz njegove enostranske naklonjenosti drugim knjigam. In če Zwingli izpodbija svetopisemski značaj Apokalipse, potlej razlog tiči v kregarijah njegovega časa, ki so v njegovih očeh koreninile v poganskem praznoverju, prakticiranem v Einsiedelnu. Ko je obsojal zaklinjanje angelov, mu je bil v Razodetju dan angel, ki molitve vernikov v oblaku kadila ponese proti nebesom (Raz 8,3-4). Na bernskem disputu (1528) je nato Zwingli izrekel, da Apokalipsa ni svetopisemska knjiga. Tako, kot je Evzebij blatil Razodetje zaradi ekscesov zgodnjih hiliastov, ki so to knjigo favorizirali, je Zwingli dovolil, da je en samcat argument ad hoc zmaščil njegovo mnenje o značaju Apokalipse, ki so jo sicer po vsem Zahodu šteli za kanonično.

Onstran tako vročih teoloških diskusij in v mirnejšem, bolj izčiščenem času se je pojavilo vprašanje, ali bi ne bilo črtanje nekaterih knjig iz kanona Nove zaveze prej prednost in bi lahko spodbudilo enotnost Cerkve. Na predavanju na drugem mednarodnem kongresu o novozaveznih študijah leta 1961 v Oxfordu je Kurt Aland podal predlog, da bi morale cerkve stopiti v razpravo po vsem

svetu, da bi s krajšim in enovitejšim kanonom pospešile enotnost Cerkve¹³.

Na prvi pogled se zdi takšen predlog vsekar vreden razmisleka. Ob natančnejšem premišljevanju pa je treba vendarle priznati, da je izjemno neverjetno, da bi takšno postopanje v resnici povečalo blagor Cerkve. Obstajajo opredelitve in tradicije znotraj posameznih veroizpovedi, ki duhovno podporo in napajanje dobivajo iz različnih delov Svetega pisma, kakor je to danes sprejeto. Odstranitev ene ali več knjig iz kanona bi razrezala vezi, ki so skupine vernikov do sedaj držale skupaj in bi tako privedla do še večje razklanosti cerkva.

Celo če bi tak predlog utegnil naleteti na vsesplošno pritrdjevanje, bi bile v tako poznem trenutku zgodovine Cerkve, kot je današnji, porezane pomembne zgodovinske korenine, če bi kdo hotel iz kanona odstraniti kako delo ali več knjig. Namesto koraka na poti do več ekumene bi tovrstna operacija pomenila izgubo za vesoljno Cerkev.

Kar smo diskutirali doslej, se giblje v domeni teorije. V kolikor pa ocenjujemo verjetnost za dejansko revizijo novozaveznega kanona, moramo že dodati, da je takšna možnost izjemno neverjetna. Sicer drži, da so bili sem in tja podani predlogi, da bi na primer v Novo zavezo vključili kakšno Ignacijevo pismo in da bi 2. Petrovo in Judovo pismo izpustili. Toda gledano v celoti v cerkvah ni mnenjskega lobija za predelavo Nove zaveze – ne v smeri razširitve niti za pomanjšavo. Upam si napovedati, da bodo podobni mnenja in predlogi umrli naravne smrti¹⁴.

Po vsem tem pridemo do naslednjega sklepa: medtem ko s teoretičnega stališča lahko argumentiramo, da je kanon načeloma odprt za vključitev ali izvzetje knjig, ni takšna modifikacija v praksi niti verjetna niti priporočljiva. Če rečemo, da je kanon možno predelati, to ne pomeni, da ga je predelati nujno. Kanon, s katerim je Cerkev živela skozi stoletja, je izkupiček zgodovine. Razvijal se je postopoma in skozi počasen proces. Gotovo se v tem kanonu najdejo spisi, ki so slabše zunanje izpričani kot ostali. Toda vse

dele v eno zvari splošna uporaba v Cerkvi, ki prepozna in tudi pripozna, da ji je Bog po tem korpusu zgodnjekrščanske literature spregovoril in ji še govori. In pri tem sociokulturnem dejstvu ni mogoče ničesar spremeniti: Cerkev je kanon Nove zaveze danes sprejela tako kot sinagoga svoje hebrejsko Sveto pismo. Skratka, kanona ni mogoče na novo oblikovati, in sicer iz preprostega razloga, ker zgodovina ni ponovljiva¹⁵.

3. OBSTAJA KANON V KANONU?

V zadnjem času se je, zlasti v Evropi, ponovno pričela debata okoli "kanona v kanonu"¹⁶. V tej frazi nastopa beseda "kanon" dvakrat, in vsakokrat v drugem pomenu. V drugem primeru pomeni kanon zbirko knjig Nove zaveze, kot nam je to znano doslej. V prvem primeru pa pojem kanon sprašuje po središču ali nekem notranjem standardu vseh sedemindvajsetih knjig Nove zaveze. Najti "kanon v kanonu" zato pomeni, da v Svetem pismu odkrijemo hermenevitični princip, ki nam omogoča, da razlikujemo, kaj je v kanonu avtoritativno in kaj ni. Pričujoča debata tako znova obuja poskusov reformacije, da bi ugotovila, kaj v Novi zavezi je krščanskega.

Poskusov, da bi določil "kanon v kanonu", se je mdr. lotil Kümmel¹⁷. Po njegovem mnenju se pojavlja kanon, s katerim je treba primerjati kanonične knjige, na treh področjih: a) v Jezusovih oznanilih in osebi, kakor nam je stopala naproti v najstarejših slojih sinoptične tradicije; b) v najstarejši kerigmi prvotne cerkve, ki razlaga pomen Jezusove smrti in življenja in izpričuje Kristusovo vstajenje; c) v prvi teološki refleksiji te kerigme po Pavlu. Za Brauna¹⁸ se "kanon v kanonu" nahaja v Jezusovi pridigi, pri Pavlu in v četrtem evangeliju.

Marxsen¹⁹ "kanon v kanonu" zelo močno omeji. Po njegovem mnenju ni moč v Novi zavezi zares nobene knjige označiti za kanonično, temveč "resnični kanon sega pred Novo zavezo in mu pri virih sinoptikov

pridemo bližje kor pri sinoptikih samih". Tako lahko le znanstveno izobraženi učenjak stopi za hrbet obstoječemu evangeliju, da bi prišel na sled prvotnemu apostolskemu pričevanju. Toda celo, ko je slednje odkrito, še zmerom ni moč trditi, da je za nas avtoritativno. Nak, po Marxsenu "nobena knjiga Nove zaveze ne počne tega, da bi direktno nagovarjala modernega bralca" in "če bi jo kdo bral v tem smislu, bi nasprotoval nameram tistih, ki so jih napisali". Marxsen sklene z opazko: "Tako ni vprašanje, ali mi imajo Pavel, Marko, Matej, Luka ali Janez kaj povedati, temveč ali to, kar so poskušali povedati svojim bralcem, lahko postane nekaj, kar nagovarja tudi mene"²⁰.

Kaj naj človek od tega naziranja obdrži? Če vzame Marxsnovo interpretacijo resno, ne more biti danes avtoritativna niti ena samcata knjiga Nove zaveze, kajti niti dve življenjski situaciji nista nikoli identični. To še posebno velja za nas, ki nas ločuje toliko stoletij od apostolske dobe²¹. In dalje, Marxsenov argument, da nobena novozavezna knjiga direktno ne nagovarja modernega bralca in "če bi jo kdo hotel brati v tem smislu, bi nasprotoval nameram tistih, ki so knjige napisali", se da obrniti proti njemu samemu. Ravno tako je namreč gotovo, da tisti, ki so knjige Nove zaveze pisali, niso mislili na to, da bi sestavili priročnik življenjskih situacij, s katerimi bi se lahko bralec dvajsetega stoletja soočil v neke vrste eksistenčnem srečanju. Evangelisti si prav tako niso mogli predstavljati, da bi to, kar so oni zbirali in prirejali, kdo pregledoval, da bi ugotavljal njihove vire z vsemi njihovimi modifikacijami. Marxsnova teza se torej ovrže sama.

Še skrbneje je treba premisliti predloge, ki so jih predstavili Harbsmeier²², Vielhauer²³, Käsemann²⁴ in ostali, da bi pokazali nujnost izsleditve "kanona v kanonu". Po naziranju teh učenjakov nas protislovja med posameznimi knjigami Nove zaveze (in celo znotraj ene same knjige) silijo k iskanju kritičnega kanona v kanonu. Recimo za primer – eshatologije Luke/Apostolskih del ni mogoče uskladiti s Pavlovo eshatologijo. Če bi vseeno

poskušali, bi bilo to enako izdaji krščanske kerigme. Vrhu tega se pojmovanje starozavezne postave v Pismu Rimljanom zagotovo razlikuje od tistega v Mt 5,18 ("Dokler ne preideta nebo in zemlja, ne bo prešla niti ena črka ali ena črtica postave, dokler se vse ne zgodi"). In Pavlovo zavrnitev postave kot sredstva, da bi v Božjih očeh izpadli pravično, naj bi razvo-denila pastirska pisma, ki pavlinski obrazec opravičenja resda prevzemajo, vendar njegov učinek izničujejo, tako da o veri moralizirajo in jo racionalizirajo. Še en primer: Jakobovo pismo se zgolj iz vere oprime pavlinskega načela opravičenja. Iz teh in ostalih razlogov zato pravimo ne samo, da enotnosti kanona ni, ampak da je napačno tudi pričakovanje, da lahko Cerkev enotnost pridobi na podlagi obstoječega kanona. Zaradi tega morata oba, tako posamezen kristjan kot vesoljna Cerkev, nujno delovati po "kanonu v kanonu".²⁵

Na prvi pogled zveni takšen predlog prav prepričljivo. Razlike v posameznih tradicijah v Novi zavezi je treba sprejeti in se zoperstaviti umetnim poskusom, da bi jih zabrisali. Vzlic temu se je legitimno vprašati, čemu naj bi se Nova zaveza ujemala v vseh svojih delih. Zakaj naj bi morali vsi avtorji o vseh temah misliti enako, da bi jih bilo možno vključiti v kanon? Navsezadnje pa iskati "generalni tenor" v Novi zavezi ni graje vredno. V bistvu so v vseh obdobjih cerkvene zgodovine obstajale simpatije do določenih knjig ter do določenih pomembnih odlomkov v posameznih knjigah. Te so bile potem vplivnejše od ostalih.

Po drugi strani ni moč zanikati, da je bil poskus povzdigniti eno načelo ali en nauk za edino veljavno merilo, s katerim se meri vrednost te ali one knjige v kanonu, v Cerкви nenehen izvor neuravnoteženosti in enostranosti, ki je vselej vodil do obubožanja v krščanskem verskem življenju. Pavlinsko načelo, ki ga je hotel Markion uvesti kot normo svojega kanona, bi – čeprav kot tako dobro – krščanstva gotovo ne bilo obvarovalo pred tem, da postane protijudovska, gnostična sekta. Bogata raznolikost zgodnjekrščanske miselne dediščine, ki je ohranila judovska in

grška spoznanja, se še danes kaže v spektru sedemindvajsetih knjig našega kanona. To ne pomeni, da so vse knjige v Novi zavezi bile ali da so enako vplivne. So pa bile potrebe vesoljne Cerkve skozi stoletja različne. Dotikale so se vseh vidikov krščanskega nauka in prakse. Zadevale so posameznika in Cerkev kot institucijo. V tej situaciji so svojim bralcem spregovorili in jim dali odgovore različni deli kanoničnih spisov. Razlike, ki obstajajo med posameznimi knjigami Nove zaveze, in tudi razlike pri istem piscu so danes med cerkvami manjši razlog za razdore kot pa izraz verskega pluralizma v zgodnji Cerкви.²⁶

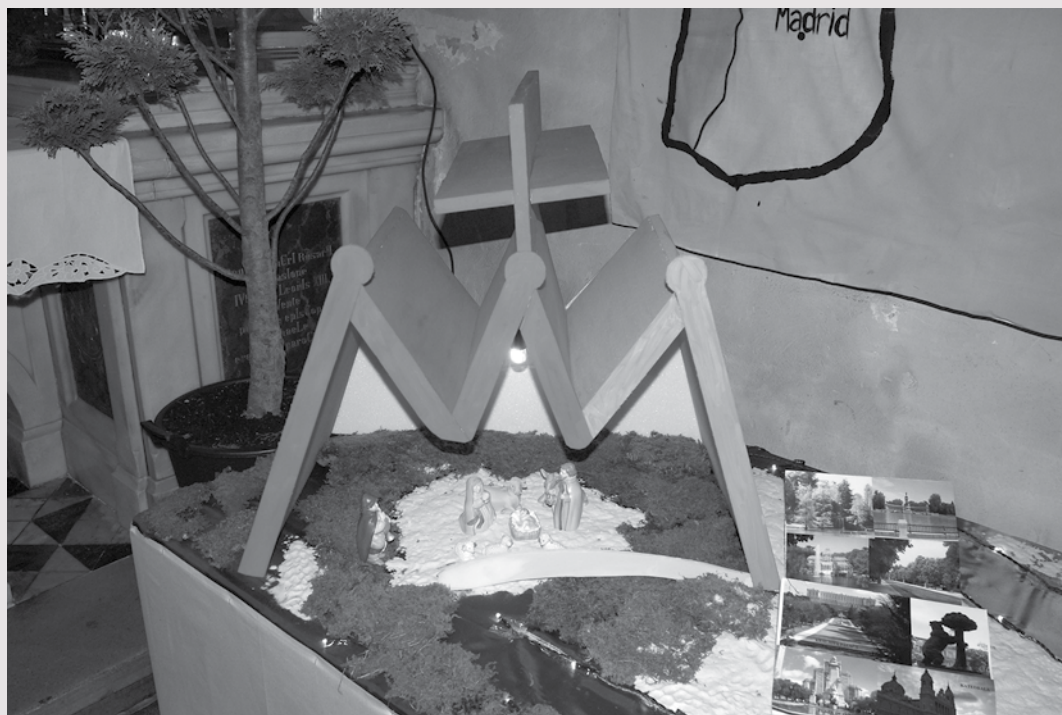
Pojem "zgodnji katolicizem"²⁷, ki je v preteklih letih povzročil toliko nesreče v sistematični teologiji, je dejansko spričevalo za pluralizem med apostolskimi pričami. Če priznavamo zgodnji katolicizem in zgodnji protestantizem v Novi zavezi, lahko z enako pravico odkrijemo zgodnjo ortodoksijo z obeležjem vzhodne Cerkve v Janezovem evangeliju in Janezovih pismih. Razvoj kanona, ki je vse tri smeri vključil enakovredno in struktural krščanski način mišljenja in življenja, nam ponuja temeljni model, kako razumeti krščanstvo v vsej svoji mnogoličnosti.

Dokler glavni nauki in krščansko življenje in mišljenje v Novi zavezi vsaj kažejo v isto smer in se ne razhajajo, lahko v kanonu soobstajajo. Enovitosti kanona niti enkrat ne ogrozijo napetosti, ki se pojavljajo v Novi zavezi. Teh napetosti ne bi smeli močno stilizirati v protislovja, ki naj bi nastala tako, da naj bi bile napak ocenjene različne danosti v posameznih cerkvah, ki so jim pisali sami avtorji. Predlogi, da bi kanon prirezali po nekem bolj ali manj arbitrarno predpisanem "kanonu v kanonu", bi kvečjemu vodili k temu, da bi utišali posamezne glasove v zboru prič, ki jih je Cerkev že dolgo pripoznavala za normativne. Celo najočitnejša – tako imenovana – protislovja med Pavlom in Jakobom je po mnenju mnogih mogoče zadovoljivo rešiti, če pomislimo, da sta oba pisca vero razlagala tako, kakor sta jo našla v sploh polemični zaostritvi v svojih lastnih vrstah²⁸. Jakob je želel

pokazati, da zgolj intelektualno priznanje Božje eksistence ponazarja vero, ki jo imajo celo demoni (3,18), pa vendarle ne spreminja svojega značaja. Takšna vera je nezadostna, če bogatih kristjanov ne nagne k temu, da bi se povsem praktično pobrigali za blagostanje svojih od revščine prizadetih bratov in sestra. Pavel po drugi strani poudarja, da zgolj vera odrešuje. Vendar sočasno priznava, da odrešenijska vera ne ostane sama, marveč jo spremljajo dejanja ljubezni in usmiljenje, ki dokazujejo njeno resničnost in življenjsko silo (Gal 5,6).

Toda celo če nekateri učenjaki še vedno vztrajajo, da Pavlovih pisem in Jakobovega pisma teološko ne bi smeli mešati, vseeno ostaja dejstvo, da je vsak pisec kot samostojna

zgodovinska osebnost prispeval k temu, da bi drugega zaščitil proti ekstremnim napačnim razlagam. Tako sta oba pisca dokazala, da se na ljubo zdravemu nauku v vesoljni Cerkvi le-temu ne kaže odpovedati²⁹. Ernest Best pokaže, da "prav tako Lukov evangelij in pastoralna pisma s svojo neeksistencialistično interpretacijo povsem jasno tešita potrebo Cerkve na koncu prvega in na začetku drugega stoletja. In dalo bi se zastopati mnenje, da sta odtlej potešila potrebe še številnejših kristjanov"³⁰. To pomeni, da so tako imenovani "zgodnjekatoliški" spisi Nove zaveze Cerkvi pomagali (in ji še pomagajo) prilagoditi se vedno znova se pojavljajočim praktičnim težavam vernikov³¹. Če strnemo: kanon pripozna upravičenost do teološkega



pluralizma in nakaže meje raznolikosti, ki bi jo bilo moč v Cerkvi sprejeti.

Dozdajšnje različice prikazujejo dvojno nevarnost "kanona v kanonu". Na lepem postane njegovo razumevanje povsem različno in se sčasoma vselej znova spet spremeni³². "Kanon", ki se spreminja, vendar ni vreden svojega imena. Drugič hipoteza "kanona v kanonu" preprečuje, da bi bili slišani vsi glasovi v Novi zavezi. Namesto, da se torej v svojih prizadevanjih osredotočajo na odkritje notranjega merila v kanonu, bi se morali strokovnjaki za Novo zavezo v interesu izboljšanja krščanskega načina življenja vernikov držati svoje odgovornosti kot služabniki Cerkve ter raziskati, razumeti in razlagati poln pomen sleherne novozavezne knjige. Ne bi se smeli omejevati samo na knjige, ki bi utegnile biti v določenih krogih ali v določenih obdobjih posebej priljubljene. Le tako bo Cerkev zmožna v vsej širini in globini zaznavati Božjo besedo.

Kanon različne cerkve nenehno opozarja, naj preverjajo svojo lastno razlago in svoje oznanjevanje apostolskega pričevanja in pozorno poslušajo interpretacijo drugih vernikov. Tako lahko droži, ki so na delu v celotnem kanonu Nove zaveze, učinkujejo kreativno v krščanskih cerkvah. Enotnosti se ne doseže z vnaprejšnjim sporazumom glede nauka in prakse, marveč skozi pripravljenost, postajati eno v skupnem iskanju obnovljene razumevanja raznovrstnih tradicij, ki so zaobsežene v celotnem kanonu Nove zaveze.

4. KANON - ZBIRKA AVTORITATIVNIH KNJIG ALI AVTORITATIVNA ZBIRKA KNJIG?

V večini razprav o kanonu se temeljnemu vprašanju, ali je kanon (1) zbirka avtoritativnih knjig ali (2) avtoritativna zbirka knjig, namenja malo pozornosti. Obe formulaciji sta popolnoma različni in vsaka vodi do povsem drugačnih zaključkov. (Tretja možnost z vprašanjem, ali je kanon avtoritativna zbirka avtoritativnih knjig, je zgolj modifikacija

druge formulacije in jo lahko tukaj pustimo ob strani.)

Beseda "kanon" ima v grščini, latinščini in nemščini docela različne pomeni. Med nekaterimi pomeni obstajata za besedo *kanon* v grščini dva glavna pomena, med katerima moramo jasno razlikovati, kadar obravnavamo razvoj kanona Nove zaveze. V aktivni rabi označuje beseda *kanon* predpis za krščansko vero in življenje. Pasivno rabljena zaznamuje seznam knjig, ki ga Cerkev priznava za normativnega³³. Obe latinski poimenovanji naravnost izražata sploh različen pomen. To sta izraza *norma normans* (= pravilo, ki predpisuje) in *norma normata* (= pravilo, ki je [tu: s strani Cerkve] predpisano). Na podlagi obeh teh pomenov se da *kanon* Nove zaveze opisati bodisi kot zbirko avtoritativnih knjig ali kot avtoritativno zbirko knjig.

V prvem primeru se knjigam zbirke sama po sebi pripisuje vrednost, ki so jo imele že neodvisno od vključitve v zbirko. Njihova avtoriteta temelji na njihovi naravi in izvoru. V drugem primeru sam akt vključitve v zbirko knjigam podeli avtoriteto, ki jim poprej ni šla. To pomeni, da kanon sam poseduje dogmatsko kakovost, ki izhaja iz postopka kanonizacije. V prvem primeru Cerkev pripoznava v samih knjigah usidrano avtoriteto. V drugem primeru pa to avtoriteto podeli z zbiranjem in vključitvijo spisov v zbirko, ki jo je imenovala za kanonično.

Če avtoriteta novozaveznih knjig ne izvira iz njihove vključitve v cerkveno zbirko, marveč iz vira, iz katerega izhajajo, potem je bila Nova zaveza načeloma že celovita, ko so bile napisane različne knjige, ki iz tega vira izhajajo. Kar pomeni: brž ko je bil princip kanona enkrat formuliran, je bil njegov obseg že idealno določen, in kanon je bil celovit, kakor hitro so bile napisane knjige, ki so ustrezale temu principu. Dejansko pa se je empirični kanon razvijal skozi dolgo časovno razdobje in zgodovinski proces njegovega udejanjanja ni potekal premočrtno, temveč v številnih zavojih. Njegovo udejanjanje, ki ga je Cerkev naposled z ozirom na njegove

meje in njegovo celovitost³⁴ dosegla, je bilo rezultat dolgega procesa, v katerem so začele veljati številne sile in je prišlo do izraza veliko različnih mnenj.

Razprave o *notae canonici* bi zategadelj morale razlikovati med "osnovo za kanoničnost" in "osnovo za prepričanje za kanoničnost". Prva ima opraviti z osnovno predstavo o kanonu in sodi na področje teologije, medtem ko zadnja zadeva razsežnost kanona in tako spada v delovno področje zgodovinarja. Stare cerkve so na stvar gledale različno, in tako je kanon za nekaj stoletij ostal ne povsem jasen. Cerkve so s tem v zvezi zavzele maksimalno in minimalno pozicijo. V Aleksandriji na primer, kjer je bilo kar nekaj časa v obtoku veliko število "navdihnjenih" knjig, se je proces kanonizacije odvil z izborom – od velike obilice spisov do le nekaj. Na ostalih območjih, na primer Siriji, so bili cela stoletja zadovoljni s kanonom iz dvaindvajset knjig. V obeh primerih se je prepričanje o njihovi kanoničnosti napajalo iz številnih razlogov, ki so se nanašali na avtorstvo, vsebino in uporabo zadevne knjige. Navedeni so bili literarni, liturgični in dogmatični razlogi. Skratka, kanoničnost ni temeljila na objektivno vzorni težnji, ampak je bila izraz krščanske vere. Odvisna ni bila samo od objektivnih kriterijev za ocenjevanje, kot je denimo vprašanje avtorja ali pristnosti, kajti psevdepigrafski spis ni bil nujno izključen iz kanona³⁵.

Na tem mestu je smiselno, da obravnavamo nadaljnji vidik razvoja kanona – njegov očitno naključen značaj³⁶. Nekaterim znanstvenikom se zdi spotakljiv dozdevno arbitraren način, kako se je kanon zamejevalo. Marsikdaj se pojavi vprašanje, kako neki je mogoče kanon razumeti kot posebno Božje darilo Cerkvi, če pa se je razvoj od "prilagodljivega" do "todega" kanona izvršil tako slučajno in samovoljno. Willi Marxsen je mnenja, da je "z zgodovinskega vidika kanon produkt naključja"³⁷.

Ne da bi tu hoteli razpravo razširiti na paradoks dvojne pobude, tj. človeške in Božje, po čemer lahko dogodke sprožita tako Bog kot tudi človek,³⁸ se vendarle velja

vprašati, ali je Marxsen upravičen razlagati, da je "z zgodovinskega vidika kanon produkt naključja". Marxsnova sodba ni nikakršni nujen nasledek zgodovinske znanosti, marveč dočista filozofsko mnenje. Nobenih zgodovinskih podatkov ni, ki odvrčajo od tega, da bi se pridružili mnenju vesoljne Cerkve, po katerem se da, kljub vsem človeškim pogojem (*confusio hominum*) v pripravi, vzdrževanju in zbiranju knjig Nove zaveze, celoten potek tudi upravičeno imeti za rezultat Božje previdnosti (*providentia Dei*). Nikjer se to ne pokaže jasneje kot v primerih, v katerih je bila za kanonično sprejeta kaka knjiga z očitno napačnimi utemeljitvami. Velik del Cerkve se je, na primer, motil, ko je anonimno Pismo Hebrejcem pripisal apostolu Pavlu. Vsak pa se bo strinjal, da je imel intuitivno prav in je sčasoma spoznal notranjo vrednost pisma. Če primerjamo Pismo Hebrejcem z Barnabovim pismom, ki vendar še Staro zavezo razlaga s krščanskega vidika in se ga je pripisovalo apostolovemu spremljevalcu, ne čudi, da se je Cerkev sčasoma prepričala, da je bilo zgolj Pismo Hebrejcem vredno, da postane vključeno v kanon. Dejstvo, da so se naknadno našli "razlogi", zakaj naj bi bil avtor Pavel in je bilo pismo tako kvalificirano za vključitev v kanon, nima nobenega vpliva na dejstvo, da se lahko to po notranji pravici poteguje za kanoničen status.

Če se izrazimo drugače: namesto da trdimo, da so nekatere knjige slučajno prišle v kanon Nove zaveze in druge bile slučajno izključene (naj bo s strani posameznih oseb, sinod ali koncilov), je pravilneje reči, da so se nekatere knjige same izključile iz kanona. Vprašanje, zakaj so bili izbrani le naši štirje evangeliji med ducati in več evangelijev, ki so krožili med zgodnjimi kristjani, se lahko zdi kot skrivnost, je pa čist primer preživetja močnejšega. Kakor je Arthur Darby Nock glede kanona rad govoril svojim študentom na Harvardu: "Največ uporabljane evropske ceste so najboljše, zato jih tudi največ uporabljajo". William Barclay pa se je o zadevi izrazil še jasneje: "Preprosto res je, če rečemo,

da so knjige Nove zaveze v kanon prišle, ker jih ni mogel nihče zadržati"³⁹.

Razlikovanje med novozavežno literaturo in kasnejšim cerkvenim pismenstvom ni rezultat poljubne sodbe; ima razloge v zgodovini. Generacija po apostolih je izpričala vtis, ki so ga naredile določene knjige na njeno življenje in vero. Sama sebe izpričujoča in overjajoča beseda je izpričala božanski izvor evangelija, ki ga je ustvarila Cerkev. V tem je pomen Pavlovih besed Tesaloničanom: "Prav zaradi tega se tudi mi neprenehoma zahvaljujemo Bogu, da ste besedo [božje pridige], ki ste jo slišali in prejeli od nas, sprejeli ne kot človeško besedo, ampak, kar resnično je, kot Božjo besedo, ki tudi deluje v vas, kateri verujete" (1 Tes 2,13). Te avtoritativne besede v teku drugega stoletja in v naslednjem obdobju ni bilo najti v besedah sočasnih cerkvenih veljakov in učiteljev, temveč v apostolskem pričevanju v določenih zgodnjekrščanskih spisih. Po tem stališču Cerkev ni vzpostavila kanona, ampak je razpoznala, sprejela, ratificirala in podkrepila samo sebe overjajočo kakovost določenih spisov, ki so se Cerkvi kot taki vsilili⁴⁰. Če to spoznanje zakrivamo, zaidemo v težave – ne z dogmo, ampak z zgodovino.

Dokončno in z ozirom na ducate evangelijev, apostolskih del, pisem in razodetij, s katerimi se je Cerkev v zadnjem času s knjižnico v Nag Hamadiju seznanila, je možno s še večjo gotovostjo kot kdaj koli prej trditi, da se z Novo zavezo ne da primerjati nobenih knjig in nobene zbirke knjig stare Cerkve, ki bi bile enako pomembne za nauk ali zgodovino kristjanov. Vednost o tem, da ima naša Nova zaveza pri roki najboljše vire za Jezusovo zgodovino, je najpomembnejše spoznanje, ki ga lahko potegnemo iz raziskovanja zgodnje zgodovine kanona. Kakršna koli mnenja o zgodnjem krščanstvu že imamo, je jasno, da so imeli ti, ki so kanon zamejevali, dobro oko za evangelij Jezusa Kristusa in so skrbno presodili.

Toda taki hvalospevi so odveč. Nobeno religiozno ali umetniško delo ne pridobi z

uradno overovitvijo. Če bi se, na primer, vse glasbene šole sveta zedinile v mnenju, da sta Bach in Beethoven vélika glasbenika, bi odgovorili: "Hvala lepa, ampak to smo že dolgo vedeli." In kar lahko glasbeno občinstvo spozna brez inštrukcij, so znali ljudje z duhovno zmožnostjo razlikovanja v zgodnji Cerkvi v primeru njenih svetih spisov uvideti skozi to, čemur je Calvin⁴¹ rekel notranje pričevanje Svetega Duha. *Testimonium Spiritus Sancti internum* ne ustvari avtoritete spisa (ta je obstajala že sama po sebi), je pa sredstvo, po katerem verniki začnejo avtoriteto priznavati. Korelira z lastnim pričevanjem (*autopistia*) spisa, in niti očetje niti Calvin se ob razhajanju mnenj glede zamejitve kanona niso poskušali preprosto sklicevati na diktat Svetega Duha⁴².

Načina, kako je v spisu vsebovana Božja beseda, si ne gre predstavljati statično kakor nekakšno materialno vsebino, temveč dinamično, kot duševno silo. Beseda in spis sta druga v drugem tako prepletena, da izražata enotnost, povezana sta kot duh in telo. Toda v resnici ni ustrezne analogije s področja človekovega izkustva, ki bi lahko ponazorila povezavo med Božjo besedo in Svetim pismom. Ta povezava je edinstvena. Še najbližje ji pride povezava med božansko in človeško naravo v Jezusu Kristusu, ki je učlovečena beseda.

Prevedel: David Prajnc

* Prevedeno po: Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance* (Oxford, 1997).

1. Glede novozaveznih besedilnih tipov glej: Metzger, *Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik*, Stuttgart idr. 1966; Kurt und Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments, Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1982.
2. Nashville 1982.
3. *The Primitive New Testament Restored*, London 1745.
4. *The Text of Acts III in: The Beginning of Christianity 1*, izd. F. J. Foakes Jackson, Kirsopp Lake, London 1926, IX, CCXLV s. in CCXI s.
5. *The New Testament as Canon; An Introduction*, London 1928; Philadelphia, 1985, 518-530.
6. N.n.m. 529.

7. Parvis, ki je pripravljen sprejeti vsako *varia lectio* "bodisi iz dvanajstega ali iz prvega stoletja", z izjemo očitnih napak pri pisanju, zabriše kvalitativno razliko med apostolsko in poznejšo cerkveno tradicijo; M. M. Parvis, *The Nature and Tasks of New Testament Textual Criticism; An Appraisal*, v: *Journal of Religion* 32 (1952), 165-174 in: *The Goals of New Testament Textual Studies*, v: *Studia Evangelica* 6 = *Texte und Untersuchungen* 112, Berlin 1973, 393-407, zlasti 402-407.
8. Glede novejših razprave o kanoničnem statusu teh odlomkov glej: Gary M. Burge, *A Specific Problem in the New Testament Text and Canon: The Woman caught in Adultery*, v: *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984), 141-148.
9. Za teološke preudarke glede odprtega nasproti zaključene-mu kanonu glej: Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 4 izd. Zoolikon, Zürich, 527-532: "Vendar tudi po najboljših in najzadovoljivejših odgovorih na tisto vprašanje ne Cerkev ne posamezniku ni moč dati absolutnega jamstva za zaključenost zgodovine kanona in torej tega, kar kot kanon pripoznavamo."
10. Pismo je bilo napisano kot odgovor na javno izjavo osmih duhovnikov iz Alabame, ki so Kingov protest označili za "nič kaj moder in za ob nepravem času", in se nahaja v 5. pogl. v: King, *Why we can't wait*, New York 1964, 77-100.
11. Pred nekaj leti je Ed. Plathhoff-Lejeune iz Territeta v Montreuxu predlagal, da bi moral kanon obogatiti takšna agra, ki so enakovredna svetopisemskemu tekstu; prim. Isti, *Zur Problematik des biblischen Kanons*, v: *Schweizerische theologische Umschau* 19 (1949), 108-116.
12. Zdi se, da 1 Kor 5,9-11, 2 Kor 2,3-11 in 7,8-12, Flp 3,1 in Kol 4,16 dokazujejo, da ni ohranjena celotna pavlinska korespondenca. Lightfoot je menil, da "smo s kanoničnimi pismi dobili v roke le del – morda le en delček – celotne korespondence apostola [Pavla] s cerkvami ali posameznimi osebnostmi," prim. Isti, *Lost Epistles to the Philippians?*, v: Isti, *St. Pauls Epistle to the Philippians*, 6. izd., London 1896, 1381-42. Pavel govori o "priporočilnih pismih" (2 Kor 3,1), tj. osebnih priporočilnih pismih, ki so bila pogosto v izmenjavi med cerkvami. Tako so se nedvomno izgubila številna zasebna pisma svetopisemskih piscev.
13. *The Problem of the New Testament Canon*, London, 1962, 28-33. Aland je odgovoril na Käsemannov provokativen predlog: *Begründet der neutestamentliche Canon die Einheit der Kirche?* [Ali novozavezni kanon utemeljuje enotnost Cerkve?], prvič objavljeno v: *Evangelische Theologie* 11 (1961-1962), 13-31; ponatis v: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 2. izd., Göttingen 1960, 323-24.
14. Zastran obravnava vprašanja glede pravice in dolžnosti Cerkve, da kanon nenehno preverja in po potrebi revidira, prihaja E. Brunner do naslednjega mnenja: "Če primerjamo novozavezne spise s spisi poapostolske dobe, tudi s časovno čisto sosednjimi, si ne bomo mogli kaj, da ne bi z očeti kanona zaznali velikega razmaka med obema skupinama. (...) Kdor načelno uvidi nujnost kanona, se pravi, kdor ločuje ustanovno prvotno pričevanje od utemeljenega cerkvenega pričevanja, se bo vedno znova vračal na današnji kanon." Isti, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, 2. izd., Darmstadt 1961, 151.
15. Harald Riesenfeld argumentira v drugi smeri: "Kanon ponazarja datum, ki je rezultat zgodovinskega procesa in kot takšnega ga je treba razlagati. Vsak kritik kanona je [zato] odvisen od raziskav in predsodkov posameznega učenjaka, in ti so bili zmerom kontroverzni ... Najbolj opazna poteza v zgodnjem krščanstvu dejansko ni raznoterost skupnosti, spisov in verskih vsebin, ampak soglasje, ki je omogočilo sprejetje in stalno uporabo različnih spisov, ki so že zgodaj veljali za avtoritativne," *Reflections on the Unity of the New Testament*, v: *Religion* III, 1973, 36 in 41.
16. Razen tega glej dalje pod navedeno literaturo: Inge Lonnig, *Kanon im Kanon; Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*, v: *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus* 43, Oslo und München, 1972.
17. W. G. Kümmel, *Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons*, v: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 42 (1950), 227-313, zlasti 257s. Glede teoloških implikacij glej: Isti, *The Theology of the New Testament, According to its Major Witnesses: Jesus-Paul-John*, Nashville 1973.
18. Herbert Braun, *Hebt die heutige neutestamentliche Forschung der Canon auf?* v: *Fuldaer Hefte* 12 (1960), 9-24; ponatis v: Isti, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 310-324.
19. Willi Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme*, 4. izd. Gütersloh 1978, 291s.
20. N. n. m. 283s.; prim. tudi: Marxsen, *Das neue Testament als Buch der Kirche*.
21. Na to opozori Nikolaus Appel v: *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als theologisches Problem*, Paderborn 1964, 308-331, Isti, *The New Testament Canon: Historical Process and Spirit's Witness*, v: *Theological Studies* 32 (1971), 627-646.
22. G. Harbsmeier, *Unsere Predigt im Spiegel der Apostelgeschichte*, v: *Evangelische Theologie* 10 (1950-1951), 161-170.
23. Philipp Vielhauer, *Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte*, n.n.m. 10 (1950-1951), 1-15.
24. Ernst Käsemann, *Paulus und der Frühkatholizismus*, v: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1962), 75-89.
25. Käsemann predlaga, da je treba določene knjige v Novi zavezi ne odstraniti, marveč ohraniti, in naj tako služijo kot ozadje, po drugi strani pa bi bilo možno prodorneje pregledati nauke [drugih] novozaveznih knjig, da bi tako lahko pridigali času primerneje. Diem meni, da je prav, da se Käsemannova izbira vrši na podlagi subjektivne arbitrar-nosti in da se slednje načeloma ne sme nikoli zahtevati; prim. Hermann Diem, *Das Problem des Schriftkanons*, *Theologische Studien* XXXII, 16-21, in isti, *Dogmatik*, 200-204.
26. Krister Stendahl svojo živahno kritiko kanona v kanonu sklene s prispodobno: "Vsako sklicevanje na kerigmo kot edinstveno ali osrednjo, ki dela celotno ugotovitev manj pomembno ali zanimivo, izhaja iz tega, da obstaja splošni ključ za vse ključavnice. Morda pa je to hermenevitični čudež. Sam bi raje uporabil celotni obroček za ključ, ki ga prinašajo spisi. In pri tem kanon predstavlja prstan, na katerega so napeljeni vsi drugi ključji." V: *One Canon is Enough*, v: *Meanings, The Bible as Document and as Guide*, Philadelphia 1984, 55-68.
27. Pojem "zgodnji katolicizem" je prvokrat uporabil Ernst Troeltsch 1908 v sociološkem kontekstu (prim. *Die Soziallehre der christlichen Kirche*, Tübingen 1912, 83-178). Kasneje se je pojem uporabljal, da bi a) popisali rastoči vpliv Cerkve kot institucije; b) namenili poudarek "ortodoksiji" in "zdravemu nauku" in c) da bi poudarili moraliziranje vere in koncepcijo evangelija kot nove postave. Zastran zgodovine pojma glej: K. H. Neufeld, *Frühkatholizismus – Idee und Begriff*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 44 (1972),

- 1-28. V Käsemannovem zgoraj navedenem članku je zgodnji katolicizem manj zgodovinska kategorija kot pa teološka obtožba, ki se ji je Hans Küng v: *Early Catholicism in the New Testament as a Problem in Controversial Theology*, v: *The Living Church*, London 1963, 159-195, ostro postavil po robu. Tam v vsej direktnosti zapiše: "Smeli program kanona v kanonu ne pomeni nič drugega, kot da je svetopisemski kot Sveto pismo, novozavezni kot Nova zaveza, evangelijski kot evangelij, celo pavlinski kot sam Pavel! ... Pravi Pavel je Pavel v celoti in prava Nova zaveza je celotna Nova zaveza". Gl. 176.
28. Celo Marxsen priznava: "da se protislovje poleže, če upoštevamo, komu je konkretno povedano. (...) Kar je na prvi pogled videti kot protislovje, ni vsekakor protislovje nič več, če katero koli razumemo (...) kot izjavo določenemu človeku na določenem kraju v praksiščanski zgodovini oznanjenja." W. Marxsen, *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, 52s.
29. Schlatter je pravilno opazil, da "so si Cerkve povzročile hudo škodo s tem, ko so se le površno spustile v Jakoba" (*Der Brief des Jakobus*, Stuttgart 1932, 7); G. Eichholz, *Jakobus und Paulus, Ein Beitrag zum Problem des Kanons = Theologische Existenz Heute N.F. 29*, München 1953, in J. A. Brooks, *The Place of James in the New Testament Canon*, v: *Southwestern Journal of Theology N.S. 12* (1969-1970), 41-55, zlasti 53-55. Celo na višku svoje kritike Jakobovega pisma Luter tega ni izgnal iz svoje Nove zaveze. Iz osebne izkušnje je lahko potrdil, da je kristjan pogosto v nekem trenutku eno ali drugo knjigo občutil kot zapleteno ali brezkoristno, da bi šele kasneje odkril, da je bila to točno ta [knjiga] tista, ki mu je v težkih časih ali v skušnjavah pomagala na noge. Prim. Paul Althaus, *Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel*, v: *Theologische Aufsätze, Gütersloh 1929*, 140-152.
30. *Scripture, Tradition, and the Canon of the New Testament*, v: *Bulletin of the John Rylands University Library* 61 (1978-1979), 286. Best pravi (275): "Res je, da lahko kdo iz osebne presoje reče 'To je zame jedro', vendar ob sklicevanju na nekaj drugega nekomu ne more ravno tako dobro reči 'To zame ne more biti jedro.'"
31. Glede razvoja glej: F. V. Filson, *Which Books belong to the Bible?*, Philadelphia 1957, 133-135; D. J. Harrington, *The Early Catholic Writings of the New Testament: The Church Adjusting to World History*, v: *The World and the World*, izd. R. J. Clifford, G. W. MacRae, Cambridge 1973, 97-113 in Dunn, *Unity and Diversity*, 374-382.
32. V zadnjem času je potekalo iskanje kanona v kanonu na osnovi liberalne hermenevtike. Zastran kritike "zelo šibkih temeljev" prim. Carlyn Osiek, v: *Feminist Perspectives in Biblical Scholarships*, izd. A. Y. Collins, Chicago 1985, 104.
33. Za razlikovanje glej: H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, 3. izd. Freiburg, 1892, 143.
34. Glede razprave o "izgubljenih" knjigah Svetega pisma glej: Anthony C. Cotter, *Lost Books of the Bible*, v: *Theological Studies* 6 (1945), 206-208.
35. Metzger, *Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha*, v: *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 3-24; David G. Meade, *Pseudonymity and the Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, Diss. Nottingham 1984, in P. Pokorny, *Das theologische Problem der neutestamentlichen Pseudepigraphie*, v: *Evangelische Theologie* 44 (1984), 486-496. Pokorny obravnava vprašanje, ali bi bilo treba pseudepigrfske spise iz kanona odstraniti in zapiše sledeče: "Bili bi dosledni, če bi kanon imeli za neposredno Božje razodetje, tako nekako kot muslimani obravnavajo koran. Po drugi strani je kanon človeško pričevanje Božjega razodetja. Če je Cerkve celo pseudepigrfske spise pripoznala za apostolsko pričevanje in jih kanonizirala, to za nas pomeni, da je tudi svetopisemski kanon veljaven po Božji milosti in ne po človeškem trudu. Danes to vidimo jasneje kot poprej." (496.). Glede vprašanja in nastanka kanona prim. tudi isti, *Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1985, 162-166.
36. W. Marxsen, *Kontingenz der Offenbarung oder (und?) Kontingenz des Kanons*, v: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 2 (1966), 355-364; A. Sand, *Die Diskrepanz zwischen historischer Zufälligkeit und normativem Charakter des neutestamentlichen Canons als hermeneutisches Problem*, v: *Münchener theologische Zeitschrift* 24 (1973), 147-160, in James Barr, *The Bible in the Modern World*, New York 1973, 250-256.
37. W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*, 290.
38. Glede težave "dvojne pobude", na katero lahko po Ferrerju "naletimo vsepovsod", glej: Isti, *Faith and Speculation; An Essay in Philosophical Theology*, New York 1967, in nedolgo tega: Vincent Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*, London 1984, 65, in Jeffrey C. Eaton, *The Problem of Miracles and the Paradox of Double Agency*, v: *Modern Theology* 1 (1984-1985), 217-222.
39. *The Making of the Bible*, London and New York 1961, 78.
40. Podrobneje: Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I,2*, 537-544. Iz zgodovine je znanih veliko primerov, v katerih se je spis mogočno sam potrdil in koga, ki je imel doslej do vsega dobrega negativen odnos (in je včasih le slučajno odkril nekaj strani [spisa]), na edinstven način pritegnil v prisotnost Boga in Kristusa. Glej npr.: A. M. Chirgwin, *The Bible in World Evangelism*, London 1954, 64-90.
41. Ustanove krščanske vere I, 74.
42. S. J. P. K. Rickert izusti podobno: "Objektivnemu principu lastnega pričevanja spisa korelira subjektivni princip *testimonium Spiritus Sancti internum*. Sveti Duh izpričuje besedo in deluje po njej. Pričevanje ni osnova priznanja, vendar pojasnjuje, kako in s čim avtoriteta prejme njej ustrezno priznanje ... Priznanje kanona ni dejanje individualnega vernika, ampak dejanje Cerkve, ki zajema tako preteklost kot celo prihodnost. To dejanje ponazarja priznanje časteče in pričevanje naklanjajoče Cerkve, ki jo ima v svetopisemskih knjigah v vsej svoji polnosti in vsem svojem obilju v rokah evangelij." V: *Critical Research and the one Christian Canon comprising two Testaments*, v: *Neotestamentica* 14 (1991), 25s.

JÜRGEN MOLTSMANN

Kaj je in kaj hoče "politična teologija"?

Lutrov nauk o dveh kraljestvih se je porodil iz reformacije. Ta reformacija pred 400 leti se je zgodila po sili novo odkritega evangelija in se sklicevala na srednjeveški *Corpus Christianum*. Imela je neposredne posledice za odnos cerkvenih in posvetnih institucij med seboj in za življenje kristjanov v obojih.

Novi nauk o Kristusovem gospostvu je nastal iz odpora pričevalske cerkve [Bekennende Kirche]*. Ta odpor se je napajal iz moči evangelija in se nanašal na novoveško sekularizirano državo in njeno protikrščansko, totalitarno državno ideologijo.

Toda v povojni Nemčiji je obnovitev starih odnosov "pričevalsko cerkev" spravila ob njene učinke. Na mestu "svobodne Cerkve" v svobodni državi je nastalo novo institucionalizirano partnerstvo med cerkvami in državo, ki so ga zagotavljale cerkvene pogodbe in konkordati. Cerkve so uresničevale s strani države in družbe želene stabilizirajoče in ideološke funkcije "državlanske religije", v zameno pa sta država in družba cerkve privilegirali. Romantična ideja o "krščanskem zahodnem svetu" je zaobsegala tako cerkve in državo kot tudi šole in družbo. Ta utopija je bila v Zvezni republiki privlačna v času od 1945 pa vse do začetka šestdesetih let, ker so številni ljudje po doživetem kaosu razumljivo iskali zgolj še red in varnost. Novi koncept "politične teologije" je izšel iz globokega, teološkega, pa tudi praktičnega

nezadovoljstva nad to obnovitvijo zastarelih odnosov v Nemčiji. Drugače kot pri Barthu se je začela s kritiko in novo določitvijo socialnih in političnih funkcij Cerkve pod pogoji novega obdobja.

V Nemčiji ta koncept nadalje pomeni prvi poskus družbeno naravnane teologije, pri kateri so katoliški in evangeličanski teologi udeleženi na enak način. Zato ima nova politična teologija nadkonfesionalen značaj. Ekumenska je tudi v tem, ker obe cerkvi danes stojita pred enakimi problemi naraščajoče irelevantnosti svojih nauk za moderno življenje in ker v svojih tradicijah različnih veroizpovedi ne najdeta ključa za razrešitev težav novega obdobja.²

Nova politično-kritična teologija za Cerkev in krščansko življenje pod pogoji evropskega novega veka ima dve navezni točki:

1. Proces sekularizacije še vedno ni bil deležen zadostne teološke interpretacije in odziva. "Politična teologija" je spričo tega procesa privzela marksistično kritiko religije.³ Kot je znano, ni slednja nikakršna stvarna kritika vsebin verskega prepričanja in krščanske teologije, marveč funkcionalna kritika socialne, politične in duševne relevantnosti religije in Cerkve. Ne gre več za teoretično vprašanje, ali je teološki nauk resničen ali neresničen, temveč le še za praktičen preizkus, ali učinkuje obremenilno ali osvobajajoče, se oddaljuje ali približuje človeku. Tako postane praksa kriterij resničnosti. To pa ne velja le za Marxa. Usmerjenost k praksi je od Kanta do Sartra temeljna značilnost modernega duha sploh. Moderni človek je zadobil nič več intuitivno kontemplativen, marveč operativen in v tem samokritičen odnos do realnosti.

Teologija, ki se v to spušča, mora zato skupaj s svojim interesom vedno kritično pretresti tudi svoje praktične funkcije. Cerkev, ki se spušča v to, naj se po odnosu Cerkve in politike nič več ne sprašuje abstraktno, kot da bi šlo za ločeni kvaliteti, ki ju je moč zložiti skupaj, ampak naj prične s kritičnim ozaveščenjem svojega lastnega političnega obstoja in svojih dejanskih socialnih funkcij.

"Politična teologija" ni nikakršna nova dogmatika, ampak želi fundamentalno-teološko zbuditi politično zavest sleherne krščanske teologije: obstaja teologija, ki se zaveda svoje lastne politične funkcije. Imamo pa tudi naivno ter politično tako rekoč neangažirano teologijo. Apolitična teologija ne obstaja – ne na Zemlji ne v nebesih. Obstajajo cerkve, ki svoje politične "umeščenosti v življenje" svoje družbe nočejo javno razkriti. Zamolčujejo, zastirajo in prikrivajo jo in zavoljo tega zatrjujejo, da so politično "nevtralne", kar *de facto* nikoli niso. Imamo krščanske skupine, ki kot krščanske skupine bivajo zavedno politično. Toda apolitične cerkve ni – niti v zgodovini niti v Božjem kraljestvu. Namen "politične teologije" ni zamenjati dogmatičnih vprašanj s političnimi kot osrednjimi temami teologije, ampak, prav nasprotno, biti krščanska ravno v

političnih funkcijah same dogmatike. Cerkev ne želi "spolitizirati", marveč pokristjaniti cerkveno politiko in politični angažma kristjanov. V ta namen posega po funkcionalni kritiki religije novega veka in teži od ortodoksije prepričanja k ortopraksi Hoje za Kristusom.

2. Zgodovine "novega veka" ni mogoče razumeti, če nanjo gledamo teološko samo negativno in govorimo o moderni "emancipaciji tradicije" ali o "sekularizaciji Svetega" ali o "zatonu Božjega sveta". Še več, novoveška zavest kritizira preteklost in izvirne tradicije zato, ker je usmerjena v prihodnost in želi ljudi organizirati za projekt zgodovine.⁴ Kritika pretekle resničnosti se vrši v imenu preteklih in sedanjih obojev za prihodnost. Kritika izvora hoče služiti prihodnosti. Kritika tradicije in institucije odpira prosto pot novostim. Zato je Kant kot prvi zastavil moderno vprašanje veri: "Kaj smem upati?" Izkusstvo transcendentalnega se s tem vprašanjem premakne iz metafizike v eshatologijo.

Po primatu ljubezni v srednjeveški teologiji in Cerkvi in po primatu veroizpovedi v reformatorski teologiji in Cerkvi je novi vek razvil prvenstvo upanja. Svojega bistva več ne doživlja kot minljive zemlje pod neminljivimi nebesi, marveč kot odprt proces življenja in kot zgodovino neke še nepoznane prihodnosti.

Teologija in Cerkev celih 150 let nista razumeli tega novoveškega primata prihodnosti in modernega boja za resnico upanja. Ker sta se obe z njo najprej srečevali v obliki cerkvene kritike in socialne revolucije, sta se čutili potisnjeni v defenzivo in sta se zvezali s protirevolucionarnimi silami in konservativnimi ideologijami. Prihodnost novega veka sta videli zgolj v liku Antikrista in njegovo upanje zgolj v duhu bogokletja. Šele v najnovejšem času smo se naučili razumeti, da nas situacija v novem veku "sprahuje za razlog upanja, ki je v nas" (1 Pt 3,15). Ta klic k odgovornosti nima teološko nič več opraviti s kratkim traktatom "O krepostih", v katerem je upanje tradicionalno slabo obravnavano, temveč zgolj z novo

eshatološko usmeritvijo celotne krščanske teologije, da bi svetopisemsko zgodovino obljube lahko zagovarjal v moderni zgodovini prihodnosti. Nova "politična teologija" je zato razlagala sicer le apokrifno obravnavano eshatologijo kot temelj in sredstvo krščanske teologije. Krščansko teologijo je zasnovala kot mesijansko teologijo. "Politična teologija" ima korenine v "teologiji upanja"⁶.

2. TEMELJNA DOGMATSKA ODLOČITEV: ESHATOLOŠKA KRISTOLOGIJA⁷

Kadar govorimo o kristologiji, zveni to sicer specifično krščansko, a v resnici sploh ni. Nauk o Kristusu je nauk o maziljenem Mesiji, nadejanem Osvoboditelju in pričakovanem božjem Odrešeniku. Kristologija ni nič drugega kot mesijanologija. Obstajata judovska in islamska mesijanologija. Ima jo sleherni odrešenijski nauk in vsaka osvobodilna ideologija. Novi vek je razvil politično mesijanstvo: nacionalizem je za mesijo razglasil nacijo. Italijanski fašizem je govoril o "dučeju" konca sveta, nemški nacionalsocializem je častil "firerja" "Tretjega" ali "tisočletnega rajha". Saint-Simon je za mesijo imenoval "stroj", ker naj bi nas osvobodil truda in dela. V zgodnjem marksizmu je proletariat, ki osvobodi samega sebe, postal "odrešeni odrešenik" sveta. Vseposvoda, kjer so v novem veku razpoznali primat prihodnosti in so se ljudje organizirali za konec zgodovine, so nastajale oblike političnega in socialno-revolucionarnega mesijanstva. Če je mesijanologija kristologija, potlej posebno in specifično krščansko še ni v naravnosti za prihodnost in ne le v sedanji rešitvi iz bede, marveč v določitvi subjekta: kdo je Kristus? Kdo je Mesija? Krščanska kristologija verjame, da Kristus ni nacija, vodja, ljudstvo ali duh, ampak Jezus iz Nazareta, poslan z evangelijem kraljestva ubogim, pod Poncijem Pilatom na križ pribit, od Boga obujen od mrtvih, tisti, ki bo prišel soditi žive in mrtve. Ni kristologija tisto, kar je specifično krščansko, ampak Jezus.

Če pa želi krščanska teologija Jezusa razumeti kot resničnega Kristusa, potem mora, ravno nasprotno, njega in njegovo zgodovino pojmovati eshatološko. Zgodovino Jezusa Kristusa mora brati v okviru starozavezne zgodovine obljube, da bi zapopadla svoj konflikt s postavo in svojo izpolnitev starozavezne obljube. Njegovo smrt in njegovo obujenje od mrtvih mora razlagati v luči upanja na Boga, ki mora priti, da bi ga dojemala kot od Boga poslanega osvoboditelja sveta. Jezusa bomo zgodovinsko razumeli šele takrat, ko bomo njegovo zgodovino brali v luči ponotranjene obljube Stare zaveze ter obujenega upanja na Božje kraljestvo. Takrat šele ga bomo razumeli kot Božjega Kristusa.

Judovsko vprašanje Kristusu se je tedaj glasil: "Si Ti Tisti, ki mora priti, ali naj čakamo drugega?" Novoveško vprašanje vere se glasi: "Kaj smem upati?" in je judovskemu vprašanju na moč podobno. "Tisti, ki mora priti" je tu pomenilo šifro za mesijanskega odrešitelja in hkrati šifro za samega Boga. Jezusov odgovor na to vprašanje Janeza Krstnika se, kot je znano, glasi: "Pojdite in sporočite Janezu, kar slišite in vidite: slepi spregledujejo, hromi hodijo, [gobavi so očiščeni], gluhi slišijo, mrtvi so obujeni, ubogim se oznanja evangelij; in blagor tistemu, ki se ne spotakne nad menoj" (Mt 11,4-6). Podobno Jezusovo mesijansko oznanilo povzame Luka: "Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznamim jetnikom prostost in slepim vid, da pustim zatirane na prostost, da oznamim leto, ki je ljubo Gospodu" (Lk 4,18s.). Splošno vpraševanje po prihodnosti se tu skoncentrira na vpraševanje po "Tistem, ki mora priti", ki vodi od pogube k zveličanju, od zatiranja k osvobojenju.

Če se Jezus spričo svojega evangelija ubogim, svojega ozdravljenja bolnih in svojega odpuščanja grehov izkaže kot tale "Tisti, ki mora priti", in prizadeti verujejo in izpovedujejo, da je on "Tisti, ki mora priti", potem si od njega resnično morajo obetati vso prihodnost zveličanja in kraljestvo prostosti. Kjer ubogim oznanja blagovest,

kjer slepi z njegovo pomočjo spregledujejo, kjer hromi hodijo, zatrti odhajajo na prostost in kjer se grehi odpuščajo, tam se on razode ne kot Kristus, ker izpričuje svojo resnično prihodnost.

Če torej Jezusovo oznanilo in delovanje povzamemo skozi predstavo mesijanske predpostavke: po Njem in na Njegov način "se je uresničilo Božje kraljestvo", tako da lahko že sedaj skusimo njegove zdravilne, osvobodilne in odrešujoče učinke. Po Njem in v Njem je konec zgodovine na skrivnosten način pričujoč že sredi zgodovine. Zatorej lahko povzamemo različne novozavezne visokostne naslove, rekoč: "Jezus – Anticipator regni Dei"⁸.

Toda če Jezus je Božji "predpostavljalec", potem naj obenem neizogibno postane simbol ugovora proti silam Bogu nasprotujočega in postavam pred prihodnostjo zaprtega sveta. Ker je ubogim oznanil Božje kraljestvo, je prišel v konflikt z bogatimi. Ker je grešnikom dodelil Božjo milost, je oporekal postavi pobožnih, farizejev in zelotov. Ker je ponižanim in zatiranim razodel Božje gospostvo, ga je dal Pilat križati v imenu rimskega boga – cesarja. Mesijanska predpostavka ustvarja zgodovinsko protislovje. Drugače zveličanje ne more prodreti v stanje pogubljenega in osvoboditev ne v svet zatiranja.

Če Kristusovo zgodovino beremo v luči njegovega vstajenja in Boga, ki mora priti, potlej to sprevidimo še jasneje: Bog ga je obudil "od mrtvih". Torej se je vsesplošno "obujanje mrtvih" začelo že pri njem. Konec sveta je napočil. Prihodnost novega stvarstva je že nastopila. S tem ko ljudje verjamejo v od mrtvih vstalega Mesijo in ga razpoznavajo, se Božje ljudstvo konca sveta zbere za Božje kraljestvo, ki ima priti. Jezusovo obujenje od mrtvih je treba razumeti kot eshatološko predpostavko in kot resnični začetek apokaliptičnega procesa vstajenja ter apokaliptičnega ponovnega stvarjenja sveta (Rim 8,11). To je razlog, zakaj je od mrtvih vstali Kristus v Novi zavezi naveden kot "prvenec tistih, ki so zaspali" in kot "vodja življenja".

Dvoumno in negotovo pričakovanje obuditve mrtvih, da bodo sojeni, postane z obuditvijo Jezusa nedvoumno in gotovo upanje na Božje kraljestvo in večno življenje. Iz neke čakajoče drže se porodi praktična strast, da bi sedaj že v duhu vstajenja obnovili življenje in se več ne enačili s sistemom tega smrtnega sveta.

Vendar je tudi ta predpostavka velike noči povezana s protislovjem, in sicer s Kristusovim križem in s križem, ki ga morajo nositi kristjani.

Koga je Bog obudil od mrtvih? Obsojenega bogokletnika, križanega upornika, zapuščenega Božjega sina. Božja in zveličavna prihodnost – kraljestvo Božje – kraljestvo svobode – ni zategadelj za nas vidno in uresničeno nikjer drugje kot v ubogem, izključenem in za nas križanem Jezusu. Kar pomeni: s svojim trpljenjem odreši trpeče, s svojo nemočjo zadobi moč na svetu, spričo svoje zapuščenosti od Boga prinese Boga zapuščenim, s svojo smrtjo zveliča na smrt obsojene. Kristusovo gospostvo ni nikakršno "kraljevo" gospostvo (Barth), marveč gospostvo poslušnega Božjega služabnika (Ph 2), sodruštvo Jagnjeta. Kristusovo gospostvo ni "religiozno" gospostvo⁹, odmaknjeno od kraljestva sveta, ampak gospostvo sredi tega sveta pri živem telesu Križanega. Ki vlada s služenjem. Ki odrešuje s trpljenjem. Ki osvobaja večne smrti z umiranjem namesto drugih. Enosti Vstalega in Križanega ni moč zapopasti ne z naukom o dveh kraljestvih niti z naukom kraljevega gospostva Kristusovega, temveč edinole z eshatološko kristologijo, s "kristologijo od začetka".

In že smo pri kritiki Lutra in Bartha.

a) Luther je svojo teologijo križa kritično in odrešensko navezal na Cerkev in vero. Socialne in politične posledice je prepustil Karlstadtu, Münzerju in ostalim, ki so jih razglasili za "sanjače" in zavrnil. To je v protestantizmu privedlo do tega, da so gospostvo Križanega razlagali zgolj za notranje upravičevanje srca vernikov.

Politična teologija izhaja – z besedami J. B. Metza – iz tega, da njegov križ ni v

najzasebnejšem individualno-osebnega okvirja niti na področju versko-svetega, ampak "zunaj", kakor pravi Pismo Hebrejcem¹¹, pred vrati mesta¹². Zveličanje, ki se ga vera v upanju oprijemlje, zato ni zasebno, marveč javno, ne zgolj duhovno, ampak ravno tako tudi telesno, ne izključno religiozno, marveč tudi politično zveličanje. Ne smemo ga deliti na dve kraljestvi, marveč moramo lik križa tega Zveličarja in njegovega zveličanja razpoznavati na vseh področjih življenja.

b) Barth je s svojim naukom o Vsemogočnem Kristusu zašel v entuziazem. Oblika križa gospostva Kristusovega pa na tem svetu ne pogoltne upanja, marveč ga pušča odprtega. "Zdaj sicer še ne vidimo, da mu je vse podvrženo", pravi Pismo Hebrejcem

(2,8). Ernst Käsemann je tale "še ne" pri Pavlu poimenoval "eshatološki pridržek".¹² Najsi je Križani že Gospod, je kot tak vendarle šele na poti do svojega gospostva nad vsem. Vernike priteguje na svojo pot k popolnosti. Slednja eshatološka začasnost zaznamuje zgodovinsko pojavnost gospostva Križanega in krščanskega obstoja. *Theologia crucis* je *theologia viatorum* in obratno, *theologia viatorum* je *theologia crucis*. Zato krščansko upanje privede do izpodbijanja, ugovarjanja in trpljenja in šele v tem boju postane prepričano v svojo zmago, ne da bi se mu odpovedalo in tudi ne, da bi pred njim skušalo zbežati. Posledično naj vsaka resnično eshatološka teologija postane politična teologija, tj. družbeno-kritična teologija.



3. POLITIČNA HERMENEVTIKA

A) MESIJANSKA HERMENEVTIKA ZGODOVINE

S hermenevtiko razumemo umetnost razlaganja besedil. Vsaka razlaga ima zgodovinsko in preroško plat. Obsega zgodovinsko eksplikacijo in preroško aplikacijo. Zgodovinsko-kritično moramo ugotoviti, kaj so besede, stavki, zgodovina in simboli svojčas pomenili. S preroškega vidika moramo razumeti, kaj ta pomeni dandanašnji. Hermenevtika je potemtakem veščina prevajanja iz preteklosti v sedanost.

Toda čemu naj bi preteklo sploh predočevali? V čem je motiv, ki vodi takšno spoznanje? Že zavoljo njene lastne preteklosti preteklosti ne kaže predočevati. Če želimo sedanosti dati trdno podlago tradicije, je prav tako ne smemo ponavljati. Le kadar tiči v preteklosti nekaj, kar nase opozarja v prihodnosti, se je tega smiselno spominjati. Neuresničeno, kažoče v prihodnost in začeto v preteklosti se vsiljuje sedanosti, ker išče svojo izpolnitev in popolnost. Hermenevtika se vrača k pričevanjem preteklosti, ker v tej preteklosti išče prihodnost¹³. Predstavlja "upanje v modusu spominjanja".

Krščanska hermenevtika bere Sveto pismo kot pričevanje zgodovine Božje obljube in človeške zgodovine upanja. Njen v spoznanje usmerjeni interes je interes po sili prihodnosti, kot se razodeva v Božjih obljubah in je zaobsežena v upih ljudi. Ker je zgodovina Božje obljube, o kateri Sveto pismo v osnovi govori, ljudi pač vedno znova osvobodila iz njihove notranje in zunanje ječe – Izrael iz Egipta, Jezusa smrti in Cerkev narodov – je spominjanje te zgodovine za vsako sedanost tako tvegano kot osvobajajoče; tvegano za mogočne, osvobajajoče za nemočne. Če se torej iz sedanosti vrnemo v to zgodovino, se obenem naučimo gledati kritično glede lastne sedanosti.

S tem pa smo že pri preroški plati hermenevtike. "Preteklo priklicujemo v spomin zato, da bi napovedovali prihodnost" (Avguštin). Karl Löwith je zgodovinarja imenoval za

nekakšnega vzvratno obrnjenega preroka.

Lahko pa to dopolnimo in imenujemo preroka za nekakšnega naprej obrnjenega zgodovinarja. Če zgodovinar odkriva upanje tako, da se spominja, potem si prerok zamišlja spomin tako, da upa. Kajti tista moč prihodnosti, ki jo predvideva svetopisemska zgodovina obljube, sega daleč onkraj sedanosti in njenih možnosti. Oprijeti se je v upanju pomeni osvoboditi se. Potem razumemo zgodovino v celoti kot element prihodnosti. Čemur pravimo "preteklost", so predvidevanja prihodnosti, ki so pred nami. Če svojo sedanost usmerimo k tej prihodnosti, bo postala nova fronta te prihodnosti. Zgodovina ne bo takrat nič več doba smrti in preteklosti, marveč obdobje prihodnosti.

Kadar na neki tako absoluten in dominanten način govorimo o "tej" prihodnosti, ki določa vso zgodovino in zaradi tega celo ne izgine, mislimo s tem Boga kot "moč prihodnosti". Moč njegove prihodnosti na ljudi vselej učinkuje tako, da so prosti nujnega ponavljanja preteklosti in navezanosti na obstoječe. Govoriti o zgodovini te prihodnosti zato pomeni govoriti o zgodovini človeškega odrešenja. To so temeljne ideje hermenevtike zgodovine mesijanske usmeritve.

B) POLITIČNA HERMENEVTIKA: PREPOZNATI V ZGODOVINI NAVZOČO ZGODOVINO

Politična hermenevtika se nanjo navezuje. Prejšnja hermenevtika je navadno ostala na neki ravni: od spisa do spisa, od razumevanja do razumevanja, od prepričanja do prepričanja. Kadar pa gre za zgodovino obljube, tedaj pot prevoda poteka od obljube do izpolnitve. Če obravnavamo zgodovino upanja, tedaj pot razlage teče od pričakovanja do uresničitve. Kadar gre za ponotranjenje odrešitve, pa gre pot od zatiranja do svobode. To torej pomeni, da hermenevtika ne vztraja na duhovno-zgodovinski ali teoretični ravni, ampak želi od ponotranjenega upanja privedi preko razumevanja k neki novi praksi upanja. Politična hermenevtika upanja s tem na svoj

način sledi tezi Karla Marxa o Feuerbachu: "Filozofi so svet le različno razlagali, bistveno pa je, da ga spremenimo".

V kolikor ponotranjena obljuba sili k osvoboditvi ljudi in k počlovečenju njihovih odnosov, velja teza Karla Marxa tudi obratno: Bistveno je, da spremembe vselej razlagamo kritično. Pot politične hermenevtike ne more iti enostransko po poti od razglabljanja do dejanja. To bi bil čisti idealizem. Dejanje bi oslepelo. Razglabljanje in dejanje mora povezati dialektično in pripeljati do razglabljanja v dejanju kot tudi k dejanju v razglabljanju.

Hermenevtična metoda, ki navaja k temu, se v ekumenski razpravi imenuje "action-reflexion-method". Krščansko upanje spodbuja upajoče k osvobajajočemu dejanju ljubezni. Zgodovinsko prakso osvoboditve pa je treba vselej premišljati v luči tega upanja in jo kritično pretehtati v njenih učinkih in posledicah.

Povedano drugače: brez osebne udeležbe pri apostolatu in brez sodelovanja pri Božjem kraljestvu Svetega pisma ne boste razumeli. In če Svetega pisma ne boste razumeli, na svetu ne more priti do apostolata in ne do sodelovanja pri Božjem kraljestvu.

Politično hermenevtiko je potrebno izkusiti v krščanskem pasijonu in dejanju. V političnem delovanju in bolečini se lahko začne Sveto pismo brati z očmi ubogih, zatiranih in za krive spoznanih – in ga razumeti. Tovrstna teologija "se več ne omejuje na to, da bi svet dognala po miselni plati, ampak skuša sama veljati za trenutek v procesu, skozi katerega se spreminja svet, ... zakaj odpira se prihodnosti Božjega kraljestva"¹⁴.

Politična hermenevtika zato zavrača izključno teorijo v teologiji ravno tako kot slepi akcionizem v etiki. Njen model je diferenciran odnos med teorijo in prakso, v katerem se teorija in praksa med seboj vzajemno spodbujata. Teorija in praksa ne spadata v dva različna svetova. Tudi sicer nista nikoli popolnoma skladni. Do skladnosti ravno tako ne prideta v zgodovini. Pač pa stalno sovpadata v tem, da mora teorija nadomeščati prakso in praksa teorijo: v kritični teoriji se osvobajamo

dosedanje prakse in težimo k novi. V kritični praksi sledimo teoriji in jo skozi novo izkušnjo ponovno postavimo pod vprašaj.

Politična hermenevtika je pravzaprav teologija za aktivne laike in nobena posebna teologija duhovnikov in pastorjev, kakor večina dozdašnje teologije. Njen subjekt ni hierarhija, marveč Božje ljudstvo, ki živi na svetu skupaj z ljudstvom ubogih, slepih, zatiranih in apatičnih ljudi ter kriči po odrešitvi.

4. ETIKA UPANJA: MED ODPOROM IN PREDVIDEVANJEM

Politična etika, ki sledi iz luteranskega nauka o dveh kraljestvih, je poudarjeno sekularna, realistična in konservativna etika. Obstoječe redove v državi in družbi želi sprejeti "kot Božje redove" in v njih uvajati ljubezen (CA 16). Njen cilj je ohranjanje sveta "za ljubi sodni dan" proti grozečemu kaosu, ne pa udejanjanje Božjega kraljestva na Zemlji.

Politična etika, ki izhaja iz Barthovega nauka o Kristusovem kraljévu gospostvu, nasprotno išče med strogo ločitvijo med svetom in Božjim kraljestvom in plehko identifikacijo sveta in Božjega kraljestva s prispodobami, namigi in zgodovinskimi znamenji tega kraljestva.

Politična etika, ki sledi politični teologiji, izvira od Bartha in ga presega. Barthove politične metafore, odslikave in analogije v občestvu državljanov so odgovori na že dovršeni proces zveličanja v Kristusu in vzgled krščanskega občestva. Če pa izhajamo iz predstavljene eshatološke kristologije in zgodovino razumemo kot zgodovino Božje prihodnosti, potlej tiste politične metafore in socialne analogije po značaju niso samo v preteklost zazrti odgovori, ampak hkrati v prihodnosti usmerjene predpostavke. S tem, da občestvo v političnem in socialnem delovanju skuša biti v skladu s Kristusom, sočasno vnaprej sprejema Božje kraljestvo. Ta predvidevanja še ne pomenijo samega Božjega kraljestva. So pa realne posredovalnice slednjega v omejenih možnostih zgodovine. S

Pavlovimi besedami – so vnaprejšnja prednost Božjega kraljestva sredi zgodovine.

Ta etika je kristološko utemeljena, eshatološko naravnana in se pnevmatološko uresničuje. Ta svet ni nikakršna čakalnica na Božje kraljestvo. Ta svet tudi še ni Božje kraljestvo samo. Je bojišče in gradbišče za kraljestvo, ki od samega Boga prihaja na zemljo. Že sedaj lahko z novo pokorščino in ustvarjalnim posnemanjem živimo v duhu tega kraljestva. Toda dokler so mrtvi še vedno mrtvi in jim ne moremo zagotoviti nobene pravičnosti, tako dolgo ostaja ljubezen tu samo blede senca. Vsa njena dela še naprej potrebujejo odrešitev.

In še na nekaj drugega velja tukaj opozoriti: pavlinska etika je kot etika celotnega zgodnjega krščanstva spodbuda h krstu in obhajilu. Zatorej je etika zakramentov. Predhodno sestoji iz procesa poklicanosti za krst v veri in občestvenega dogodka evharistije. Kadar Karl Barth v *Etiki* govori o prispodobah, znamenjih in analogijah za Božje kraljestvo, je to prav tako zakramentalen govor. Kajti posredovanje prihodnjega kraljestva v zgodovino se v krščanstvu odvija onkraj zakramentov. Cerkev, oznanilo in evharistija same zase še niso Božje kraljestvo, a kraljestvo na zakramentalen način predočujejo. Zato tudi krščanska etika predočuje prihodnost kraljestva, in sicer na sebi ustrezen način. Če krščansko etiko razumemo tako, potem kakopak ne zadošča, da v osvobajajočem in zveličavnem ravnanju tukaj vidimo le prispodobo, le znamenje in le namig za svobodo in zveličanje tamkaj. Stopiti moramo korak naprej in brezpogojno odkriti v pogojnem, zadnje v predzadnjem in eshatološko v etičnem – prav kakor verjamemo, da sta Kristusova kri in telo pričujoča v kruhu in vinu evharistije. Potem šele bo resnična zgodovina postala zakrament krščanske etike. Krščanska praksa bo nato slavila in vršila skrivno Božjo pričujočnost v zgodovini.

Tomaž Akvinski je dejal, da je zakrament znamenje obuditve spomina na Kristusovo trpljenje in smrt (*signum commemorativum passionis et mortis Christi*), hkrati pa, da je predznak (*signum prognosticon*) prihodnje

čudovitosti, in da je v sovpadanju obeh milostni znak (*signum gratiae*) pričujočnosti. Skladno s tem hoja za Kristusom postavlja pred oči spomin na Kristusovo trpljenje in upanje na njegovo kraljestvo ter v enosti spomina in upanja ponazarja pričujočo svobodo. V teh usmeritvah krščanska etika postane mesijanska etika.

Človek ni nikakršno enorazsežno bitje. Zmerom živi in trpi v več različnih razsežnostih hkrati. Zatorej tudi krščansko, tj. mesijansko delovanje ne more napredovati enorazsežno, temveč se mora razviti v povezan proces v različnih razsežnostih človeka. Tu razlikujemo take razsežnosti, ki jih ni moč izpeljati zapovrstjo¹⁵. Mesijansko delovanje se potemtakem danes vrši:

1. v boju za ekonomsko pravičnost proti izkoriščanju človeka s strani človeka,
2. v boju za človeško pravico in svobodo proti političnemu zatiranju človeka s strani človeka,
3. v boju za človeško solidarnost proti kulturni, reistični in seksistični odtujitvi človeka od človeka,
4. v boju za ekološki mir z naravo proti industrijskemu uničevanju narave s strani človeka,
5. v boju za gotovost proti apatiji v osebnem življenju.

Te razsežnosti so medsebojno tako povezane, da ni ekonomske pravičnosti brez politične svobode ter da ne obstaja izboljšanje socialno-ekonomskih pogojev brez preseganja kulturne odtujitve in brez osebnega obrata od apatije k upanju. Kdor tu zveličanja ne razume dobesedno zaobseženo in stremi po mreži zveličavnih predpostavk na raznoterih poljih opustošenja, zveličanja celote ne razume.

Krščanska etika slavi in vrši pričujočnost Boga v zgodovini. Brezpogojno želi izvajati v pogojnem in zadnje v predzadnjem. To pa pomeni: v ekonomski razsežnosti je Bog pričujoč v kruhu in kot kruh, v zdravljenju in kot zdravje. V politični razsežnosti je Bog navzoč kot človeško dostojanstvo in svoboda. V kulturni razsežnosti je pričujoč v solidarnosti;

na ekološkem področju kot mir in v miru z naravo. Na osebni področju pa doživljamo njegovo pričujočnost v gotovosti; prav vsaka oblika njegove pričujočnosti je skrivna in zakramentalna. Božja prisotnost sreča človeka v konkretni obliki njegove osvobojenosti lakote, zatiranja, odtujitve, sovražstva in dvomljivosti. Obenem pa te oblike preko sebe opozorijo na višjo navzočnost in nazadnje na tisto navzočnost, v kateri bo Bog "prisoten celostno". Za te zgodovinske predočitve in prebivališča Boga velja: "Deus semper major".

Stvarne pričujočnosti Boga, kot so kruh, svoboda, skupnost, mir in gotovost imajo zato značaj eksplozivne, preraščajoče pričujočnosti. Etično, obravnavano v krščanskem smislu, pomeni, da pri tej Božji zgodovini sredi svoje zgodovine deležimo ter se vključujemo v ta obsežen proces odrešitve sveta in v njem odkrivamo svoje lastno poslanstvo in talent. Krščanska etika je imela doslej prepogosto Boga le za sabo in pred sabo zgolj sovražen svet. Mesijansko usmerjena etika pa ljudi preobraža v "sodelavce" pri Božjem kraljestvu. Pri tem predpostavlja, da Božje kraljestvo v konkretni, četudi prikriti obliki že je tukaj. Krščanska etika zato trpeče in dejavne ljudi vključuje v zgodovino Boga s tem svetom in v njem in se spolnjuje z upanjem na dovršitev Božje zgodovine na svetu po Bogu samem. Krščanska etika preobraža vsakdanje življenje v praznik Božjega gospostva, kakor je delal Jezus. Mesijanski praznik tako spreminja v vsakdanje življenje¹⁶. Nič drugega ne želi kot bogoslužje vsak dan na svetu (Rim 12,1).

Prevedel: David Prajnc

* Pričevalsko cerkev (tudi "Cerkev pričevalcev") so med drugo svetovno vojno tvorili duhovniki in verniki, ki niso soglašali z nacizmom.

1. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968; J. Moltmann, *Theologische Kritik der Politischen Religion*, v: J. B. Metz/J. Moltmann/W. Ölmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, Mainz 1970; J. M. Lochman, *Perspektiven politischer Theologie*, Zürich 1971; D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit R. Bultmann*, Stuttgart 1971.
2. Prim. Fr. Oudenrijn, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie*, Mainz 1972.
3. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 80 ss.
- *** Izvirno besedilo v Svetem pismu na tem mestu se glasi "/.../ za razlog upanja, ki je v vas".
4. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1973⁹. Razen tega J. B. Metz, n.n.m. 106: "Zatorej mora vsaka eshatološka teologija postati politična teologija kot (družbeno) kritična teologija."
5. Zastran eshatološke kristologije prim. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1973², 78 ss.
6. Prim. k temu W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 1964. Vendar je Pannenberg pri svojem poudarjanju predvi-devajočega značaja oznanila in obuditve Jezusa od mrtvih zanemarljivo protisloven značaj tega oznanila in Jezusov križ. Iz tega sledi nagnjenost k nedialektični kristologiji in konservativni etiki.
7. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, 64: "Božje gospostvo za Jezusa ni ... zemeljsko-nacionalna in religiozno-politična teokracija, marveč je povsem religiozno gospostvo."
- *** Heb 13,12.
8. J. B. Metz, n.n.m. 104.
9. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 105: "O temi praksi krščanske apokaliptike."
10. J. Moltmann, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums*, v: *Perspektiven der Theologie*, 1968, 128-148; W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte*, v: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 91-122. Nadalje: J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*; W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, oboje v: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965, 243 ss in 209 ss.
11. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973, 21.
12. Natančneje razloženo v: *Der gekreuzigte Gott*, pogl. VII.: *Wege zur politischen Befreiung des Menschen*, 293 ss.
13. Prim. z razmerjem praznika in odrešitve, etike in estetike. J. Moltmann, *Das befreiende Fest*, CONCILIUM 10, 2, 1974, 118-124.



Papež Frančišek in sprememba pravnega postopka za ugotavljanje zakonske ničnosti v zgodovini Cerkve

Papež Frančišek je 8. oktobra 2013 napovedal škofovsko sinodo o družini. Prvo – izredno – zasedanje je potekalo v Vatikanu od 5. do 19. oktobra 2014 na temo *Pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije*.¹ Drugo – redno – zasedanje z naslovom *Poklicanost in poslanstvo družine v Cerkvi in sodobnem svetu* pa je potekalo od 4. do 25. oktobra 2015. Ob zaključku izredne sinode so udeleženci sinode škofovskim konferencam poslali vprašalnik, ki so ga tudi objavili v Sklepnem poročilu.² Sklic redne škofovske sinode o družini kaže na veliko pastoralno skrb papeža Frančiška in na njegovo uglašenost z življenjem Cerkve in vernikov.

OZDRAVLJAJMO RAZDRTE DRUŽINE

Izredna škofovska sinoda o družini je veliko pozornosti namenila tistim, ki živijo ločeno, in tistim, ki so se po ločitvi znova poročili. Skrb za razdrte družine so v zadnjih sedemdesetih letih pokazali vsi papeži. Še danes z veseljem prebiramo govore papežev Pija XII., Janeza XXIII., Pavla VI., Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. o družinski problematiki. Opozarjali so na to, da mora biti sodba v ničnostnih zakonskih pravih v skladu z resnico in pravom. Kdorkoli sodeluje v postopku, mora imeti pred očmi najvišji zakon Cerkve, to je rešitev duš (*salus animarum*). Še več! Sodnik mora povsod iskati resnico. Papež Janez Pavel II. je v enem svojih govorov spomnil, da je "neposreden namen ničnostnih sodnih postopkov, da bi se prepričali, ali

obstajajo dejstva, ki po naravnem, Božjem ali cerkvenem pravu razglašajo zakon za ničnega, da bi tako mogli razglasiti resnično in pravično sodbo o neobstoječi zakonski vezi".³ Sodniki ne morejo razvezati veljavnega zakona. Ob zanesljivo ugotovljenih dejstvih pa lahko razglasijo, da je dokazana (*constat de nullitate*), oziroma da ni dokazana (*non constat de nullitate*) ničnost zakona. Zakonske zveze namreč uživajo pravno varstvo (*favor iuris*), to pomeni, da so pod zaščito cerkvenega prava (kan. 1060). Zato je ugotavljanje ničnosti zakona za mnoge razdrte družine edina pot, da se rešijo jarma nesrečne izbire v preteklosti.

Sinodalni očetje so poudarjali, da bo potrebno prenoviti ničnostni zakonski postopek. Pogosto se očita, da so ničnostni zakonski postopki okuženi z "juridizmom".

Vendar ni tako. Naloga cerkvenega sodišča je, da pri ničnostnih postopkih skrbno upošteva navodilo Dostojanstvo zakona (*Dignitas connubii*), ki ga je 25. januarja 2005 izdal Papeški svet za razlago pravnih besedil.⁴ Prav tako nekateri menijo, da se lahko upraviči vsak korak k razglasitvi ničnosti zakonske zveze, samo da bi se pomagalo tistim, ki se nahajajo v iregularni zakonski skupnosti. Tudi papeževi najožji sodelavci so glede tega vprašanja različnih mnenj. Kardinal Raymond Burke na primer nenehno opozarja na pomembnost rednega spornega postopka za ugotavljanja zakonske ničnosti in svari pred prehitrimi zaključki. Prav tako pravi, da morajo sodniki ljubiti Cerkev (*sentire cum Ecclesia*) in biti vredni zaupanja.

Dejstvo je, da ima vsaka ničnostna pravda vedno pozitiven prispevek, če je bil zakon resnično ničen. Sodni postopek želi priti do resnice po dialoški poti (*contradictorium*). Načelo: "da se sliši tudi drugo stran" (*et audiatur altera pars*) ni le pravica, ampak tudi redna praksa cerkvenih sodišč. Papež Benedikt XIV. je bil v zgodovini prvi, ki si je odločno prizadeval, da se prenovojo ničnostni sodni postopki. Z apostolsko konstitucijo "*Dei miseratione*" je posodobil postopek ugotavljanja zakonske ničnosti, na cerkveno sodišče pa vpeljal službo branilca vezi (*defensor matrimonii*), čigar naloga je, da se sliši glas druge strani. Prav tako je veliko pozornosti namenil vlogi sodnika,⁵ ki naj bo zvest resnici.

ZASLUGE PAPEŽA JANEZA PAVLA II. IN BENEDIKTA XVI.

Za cerkveno pravo in vodenje ničnostnih zakonskih postopkov imata v zadnjem času velike zasluge papeža Janez Pavel II. in Benedikt XVI. V svojih številnih govorih sodnikom Rimske rote sta močno izpostavila "usmiljenje" in skrb za "resnico". Pravo usmiljenje vedno služi resnici. Usmiljenje, ki ga ne vodi resnica, daje lažno upanje in gotovost zakoncema, ki želita skleniti novi zakon. Zato

papež Benedikt XVI. pravi: "Ljubezen brez pravičnosti ni ljubezen ampak ponaredek, kajti ljubezen sama zahteva to objektivnost, ki je tipična za pravičnost in ki se je ne sme zamenjevati s človeško hladnostjo (...). Potrebno se je izogibati navidezno pastoralnim rešitvam, ki sprožajo zgolj posvetna vprašanja in želijo zadovoljiti le subjektivne zahteve, kar bi privedlo do razglasitve ničnosti za vsako ceno in bi tako stranke mogle poleg drugih stvari preseči oviro za prejem zakramenta sprave in evharistije".⁶ Prav zato je potrebna dobra priprava in izobrazba cerkvenih sodnikov in tudi dejstvo, da imajo le-ti dovolj časa, da se z vso skrbnostjo posvetijo primerom, ki so jim zaupani.

NAJNOVEJŠE SPREMEMBE PAPEŽA FRANČIŠKA

Najnovejše spremembe na področju ničnostnih zakonskih postopkov je uvedel papež Frančišek z motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, ki je izšel na praznik Marijinega rojstva, 8. septembra 2015. S tem pomembnim dokumentom je na nek način prehitel sinodo in presenetil vernike. Dokument prinaša marsikatero novosti na področju spornega zakonskega postopka. Največja novost je v tem, da papež poleg rednega spornega postopka za ničnost zakona omogoča tudi skrajšani postopek. Papež v svojem dokumentu močno izpostavi vlogo krajevnega škofa, ki ima po škofovskem posvečenju "sodno oblast", ki jo lahko vrši sam ali po sodnem vikarju in njegovih pomočnikih (kan. 391 §2). Papež svetuje, da bi vsak škof imel v svoji škofiji sodišče, da bi lahko vodil skrajšani postopek za ničnost zakona.

Skrajšani postopek je mogoč takrat, kadar zakonca soglasno trdita, da je njun zakon ničen. V takem primeru se zaslišanje obeh zakoncev in njunih prič lahko opravi na isti dan. Ko so zaslišanja opravljena, se škof posvetuje s sodnikom, ki je vodil postopek in ko je tudi on moralno gotov in meni, da

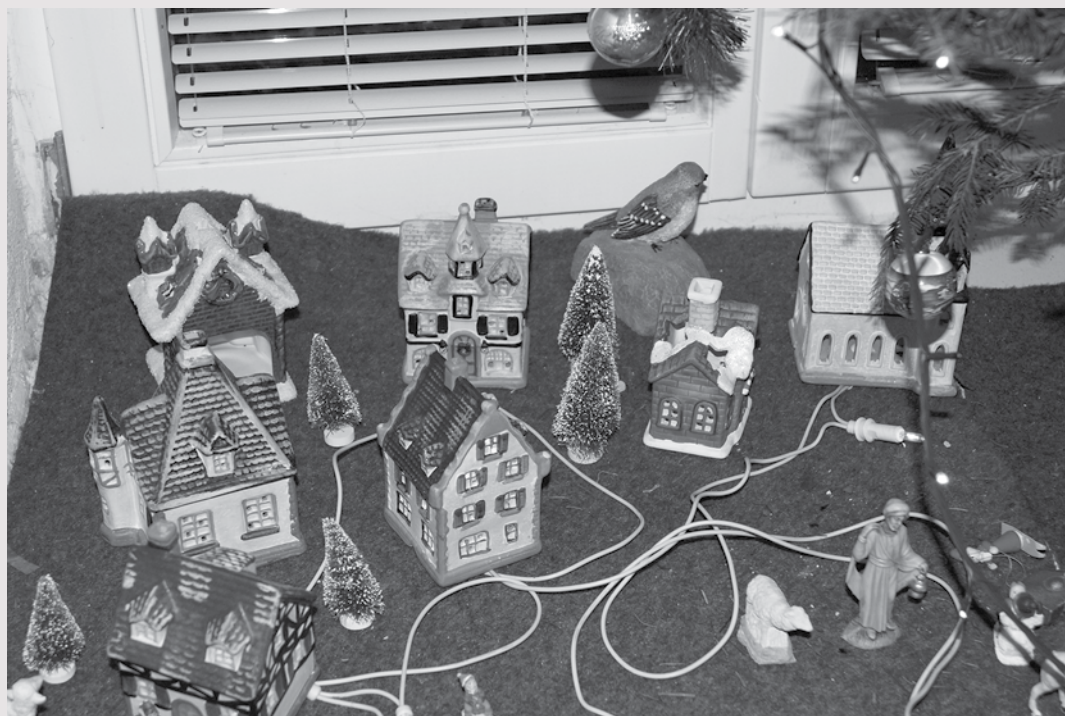
ni nobenega dvoma o ničnosti, napiše sodbo in jo izroči strankama. Če bi se prosilca za ničnost ne strinjala z njegovo sodbo, bi lahko svojo pritožbo naslovila na metropolita.

V primeru, da zbrane izpovedi strank in pričevanja prič škofa ne prepričajo, potem se postopek ugotavljanja ničnosti zaupa zboru treh sodnikov, ki primer rešujejo na način, ki je že doslej v praksi.

Lahko rečemo, da se je papež Frančišek pridružil zgodovinskim papežem (Benediktu XIV. in Piju X.), ki so želeli pomagati razbitim in ranjenim družinam. Najnovejše spremembe ničnostnega zakonskega postopka bodo verjetno še dolgo odmevale in bodo koristne za vso Cerkev. Papež Frančišek je na široko odprl vrata trpečim zakoncem. Upati

smemo, da bo sinoda njegovo pot samo nadaljevala.

1. Tretje izredno splošno zasedanje škofovske sinode, Sinodalno poročilo – *Relatio synodi*, Cerkevni dokumenti 145, Ljubljana 2015.
2. Vprašanja so objavljena v Sinodalnem poročilu na str. 35–50. Na vprašalnik so odgovarjali posamezniki in cerkvena gibanja.
3. Janez Pavel II., *Allocutio, "Ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, novo Litibus iudicandis ineunte anno: de veritate iustitiae matre"*, 4. feb. 1980, v: AAS 72 (1980), str. 173.
4. CD 142, Družina, 2014.
5. Prim.: Benedikt XIV., apostolska konstitucija *Dei miseratione*, 3. nov. 1741, v: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. 1, ed. Pietro Gasparri (Rim: Typis Polyglottis Vaticanis, 1926), str. 695–701, št. 318.
6. Benedikt XVI., *Resnica o zakonu*, 2015, Ognjišče, Slomškova založba, str. 42–43.





Zgodovina besede "kanon"

Beseda "kanon" se v grščini, latinščini in nemščini rabi v zelo različnih pomenih.¹ "Dudnov slovar tujk", zv. 5, 5. izd., beleži nič manj kot dvanajst pomenov in "Thesaurus Linguae Latinae" devet. Nadalje bomo očrtali razvoj besede in njene glavne pomene.

Grški (*ho*) *kanon* je v sorodu s *kanna* in *kane* (prim. hebr. "qnh") in v prvi vrsti označuje "ravno palico". Iz tega osnovnega pomena se izpeljujejo številni nadaljnji. Ker so ravno palico uporabljali, da bi druge stvari držali pokonci ali da bi verificirali ravne robove in ploskve, *kanon* pogosto označuje merilno palico ali *grezilo*, kakršnih so se posluževali tesarji ali kamnoseki, da bi ugotovili, ali je bil kak obdelovanec raven ali ne. Poleg predstave za "ravno" se v drugih primerih beseda *kanon* povezuje z idejo "nečesa nepregibnega". V tem pomenu označuje beseda jeziček na tehtnici, vendar tudi pisarjevo ravnilo (lat. "regula"). Iz osnovnega pomena merila izhajajo vsi preneseni pomeni, med njimi naslednji:

Povsem vobče povedano ponuja *kanon* kriterij ali standard (lat. *norma*), na podlagi katerega lahko ugotovimo pravilnost nekega mnenja ali dejanja. V tem pomenu so Grki o vzorni osebi govorili o "kanonu dobrega" (*kanon tou kalou*, Evripid, Hekaba 602) in Aristotel dobrega človeka opiše kot "kanon

in merilo resnice" – *kanon kai metron* (Nikom. etika, III. 6). Epiktet (Diss. I. 28) kot *kanon* opiše človeka, ki lahko ostalim služi za vzor spričo svojega zglednega načina življenja. Na področju književnosti in stilistike so aleksandrijski slovničarji označevali za *kanon* zbirko klasičnih del, ki je zavoljo čistosti svojega jezika mogla služiti za vzgled in posnemanje. Plinij (Hist. Nat. XXXIV 7,55) nam pove, da so na področju umetnosti imeli za *kanon* Polikletovega kopjenosca, zakaj bil je naravnost popoln, da bi lahko veljal za normo glede proporcev lepega človeškega telesa. V polju zgodovinopisja so *kanones* označevali glavne epohe ali obdobja, ki so bila tedaj pomembna za določevanje vseh vmesnih datumov (Plutarh, Solon 27). V glasbi so monokord [instrument z eno struno], po katerem se je določevalo in nadziralo vse ostale tonalne razvrstitve, označevali za *kanon mousikos* (Nikomah iz Gerase, Arithmetica II. 27). Uredba ali odlok, s katerim je bilo predpisano žito, ki ga je morala letno plačevati provinca

– ali tovrstna dajatev, je prenesel svoje ime na samo dajatev, in tako je prišlo do pomena *kanona* v smislu "(letnega) davka".² Končno je v srednjeveški latinščini beseda označevala "ravno kovinsko cev, ki je s smodnikom nabiti izstrelek ravnala proti cilju". In v tem pomenu so jo kmalu zapisovali s "cannon".

Če se sedaj posvetimo besedni rabi pri zgodnjekrščanskih piscih, ugotovimo, da se v Novi zavezi pojavi³ le v Pavlovih pismih (štirikrat na dveh mestih). V Gal 6,16 je zapisano: "Nad vsemi pa, ki bodo živeli po tem *kanonu*, bodita mir in usmiljenje" /.../. Tu apostol besedo uporabi v svojem običajnem pomenu kot merilo ali standard in se sklicuje na sprejeti način krščanskega življenja. Spornejši je pomen besede na eksegetsko zapletenem in mnogokrat prediskutiranem mestu 2 Kor 10, 13–16, kjer se pojavi trikrat v povezavi z delovnim območjem, ki ga je odmeril Bog Pavlu v njegovem misijonskem delu. Ta od Boga dani *kanon* se očitno ne nanaša tako zelo na naravo in naravnost Pavlu naložene službe, kot tem bolj na geografsko jasno načrtano delovno polje, kjer naj bi se služba vršila.⁴

Ne čudi, da so zgodnji pisci patristike besedo *kanon* pogosto rabili v običajnem pomenu besede, se pravi v pomenu "pravilo ali "merilo". Tako Klement Rimski svoje bralce spodbuja, "naj pustijo prazen in brezploden trud in napredujejo k veličastnemu in častitljivemu pravilu naših izročil" (... *epi euklee kai semnon tes paradoseos hemon kanona*; 7,2). Izhajajoč iz Pavlovega svarila kristjanom v Korintu, naj ne vzbujajo pohujšanja, marveč "vse, kar delate, delajte v Božjo slavo", Klemen Aleksandrijski sklene svoje spodbude v stavku, da bi morali verniki živeti skladno s "pravilom vere" (*ho kanon tes pisteos*; Strom. IV 15,98). Isti avtor na drugem mestu opozori na življenjsko prakso, ki živi "po pravilu resnice" (*kata ten kanona tes aletheias*; Strom. VI 15,124). Celó Porfirij, zagrizeni sovražnik krščanstva, ki je okrog leta 270 napisal svojo knjigo "Govori proti kristjanom", ve, da Cerkev poseduje "kanon resnice", ki je do nje dospel prav od Jezusa.⁵ Hegesip govori o

tistih, ki "bi radi pokvarili zdrav kanon zveličavne pridige" (cit. pri Evzebijevi Hist. Eccl. III 32,7). Polikrat iz Efeza (190) opozori na skozi čas sveti običaj praznovanja velike noči na štirinajsti dan pashe kot običaj, ki je v soglasju "s pravilom vere" (*kata ton kanona tes pisteos*, cit. pri Evzebijevi Hist. Eccl. V 24,6). Vsi ti izrazi kažejo na temeljno normo, po kateri naj bi se ravnala krščanska življenje in nauk.

Sčasoma se je beseda *kanon* v Cerkvi uporabljala za konkretne stvari, za kak jasno opredeljen in gotov sklep, in še celo za osebo. Tako se odloki in sklepi sinod in koncilov označujejo kot *kanones*. Prva sinoda, ki je odločitev za nauk in cerkveni red poimenoval za kanon, je bila sinoda, ki je bila sklicana leta 341 v Antiohiji. *Kanon* je kmalu označeval cerkveno/a ali samostansko/a pravilo/a (Atanazij, De Virg. 12; Bazilij, Reg. Fus. Tract. 45,1; Gregor Nazianški Ep. 6) in osebe, ki so živele tam.

Drugačen (za kasnejšo rabo pri Svetem pismu pomemben) razvoj besede *kanon* tiči v njegovi aplikaciji za spiske, sezname in kazala (tabulae). Ti pojmi so vsemu priskrbeli predstavo česa gotovega in zaključenega, po čemer se je možno ravnati. Astronomske razpredelnice Klavdija Ptolemaja (150), tako imenovani *kanones procheiroi* (ročni seznam), so vsebovali stalne navezne točke za ugotavljanje letnih časov. Na podoben način deset *kanones*, ki jih je izdelal Evzebij za svojo izdajo štirih evangelijev, niso bili nikakršen seznam načel ali meril, marveč sistematično urejeni seznam števil, ki so se ujemali z oštevilčenimi odstavki v tekstu evangelijev, in s pomočjo teh je bilo moč hitro določiti vzporedne odlomke. Evzebijovo metodo pri sestavi seznamov in navodila za uporabo lahko najdemo v nekem pismu, ki ga je Evzebij napisal svojemu prijatelju Karpianu.⁶ Podobni so bili *kanones*, ki jih je Priscilijan (375) izdelal v latinskem jeziku. V opombah našteje Pavlova pisma.

Koncil v Niceji je besedo *kanon* uporabil na uradni umestitvi duhovnikov, ki so pripadali določeni cerkvi (Can. 16, 17, 19) in osebe na takšni listi poimenoval za hoi en to kanoni (prav tam, 16 in 17).

Zato ne čudi, da so pri tako raznoliki uporabi besede *kanon* pojem sčasoma razširili tudi na spisek s strani kristjanov priznanih knjig. Vendarle gre pri tem za pozen razvoj, in kolikor vidimo, je bila beseda *kanon* s svojima izpeljankama *kanonikos* in *kanonizein* na knjigah Svetega pisma uporabljena šele v drugi polovici četrtega stoletja.

Prvič se izpričano pojavi v Atanazijevih "Sklepih sinode v Niceji", ki so bili spisani kmalu po letu 350. Notri (Nr. 18) slednji piše, da Hermov Pastir ne sodi v kanon (*me on ek tou kanonos*). Leta 363 je koncil v Laodiceji v Frigiji (Can. 59) oznanil, da je po cerkvah dovoljeno javno prebirati samo kanonične knjige (*ta kanonika*) – v nasprotju z nekanoničnimi (*ta akanonista*).

Atanazij je 367 določil, katere knjige bi lahko v nasprotju z apokrifnimi (*apokrypha*, Ep. fest, 39) veljale za kanonične (*biblia kanonizomena*); pri tem gre za najzgodnejše spiske sedemindvajset knjig Nove zaveze. Še pozneje se beseda *kanon* rabi za skupek oz. zbirko krščanskih spisov. Najjasneje pride to do izraza v pesmi "Jambi Selevku", ki jo je okrog 380 spisal Amfilohij, škof v Ikoniju. Ob koncu naštevanja knjig Stare in Nove zaveze razglasi: "Verjetno je to najzanesljivejši kanon božansko navdihnjenih spisov" (*kanon ... ton theopneuston grafon*). Besedna zveza "kanon Nove zaveze" (*kanon tes kaines diathekes*) se prvikrat pojavi v "Apokritiku" (IV, 10) Makarija Magnesa, v apologiji, ki je bila napisana okoli leta 400.



Poleg besede *kanon* so očetje uporabljali še ostale izraze, ki kažejo na posebne lastnosti spisa. Origen (Philocalia III) in Evzebij (Hist. Eccl. III 3,1; 26, 6; VI 14,1) uporabljata pridevnik *endiathekos*, ki je izpeljan iz besede *diatheke* in pomeni "vključen v sveženj" (tj. v novozavežno zbirko spisov). Nasproten je "apokrifnemu". Poznejši avtorji kot Bazilij (Asket. Disc. 12) in Epifanij (Panarion Haer. 55,2) uporabljajo *endiathekos* v podobnem pomenu. Razen tega so kanonične knjige opisovali kot "knjige, ki so bile javno objavljene (*dedemosieumenai grafai*). Ta izraz najdemo pri Origenu, Baziliju in kasnejših teologih. To besedno zvezo je treba razumeti v smislu, da slednja, drugače kot apokrifne knjige, ki se berejo zgolj *privatim*, označuje spise, ki se berejo prosto in javno pri službi Božji.

Če povzamemo: skozi prva tri stoletja so cerkveni pisci besedo *kanon* uporabljali, da bi opisali to, kar je za kristjane pomenilo notranjo postavo in normo vere ("pravilo vere" in/ali "pravilo resnice"). Nekako od sredine četrtega stoletja se je beseda uporabljala v zvezi s svetimi spisi Stare in Nove zaveze. Mnenja znanstvenikov se danes razhajajo glede tega, ali pri tistih, ki so besedo *kanon* kot prvi uporabljali za Sveto pismo, stoji v ospredju pomen "pravilo" v smislu standarda oz. norme ali pomen "seznam". Westcott⁷ in Beyer⁸ sta bila mnenja, da je vsebina tista, ki je vernike nagnila, da so spise videli kot "pravilo". Po drugi strani Zahn⁹ in Souter¹⁰ ocenjujeta, da *kanon* pomeni povsem formalen "seznam", kajti drugače bi bilo težko razložiti rabo besede *kanonizein* v pomenu "sprejeti v kanon",¹¹ ki se skupno uporablja tako glede posameznih knjig kot tudi glede zbirke. Sčasoma sta oba pomena obveljala za pravilna, kajti s tem, da je Cerkev določeno skupino spisov pripoznala

kot standard za vero in življenjsko prakso,¹² so knjige, ki so temu standardu ustrezale, tudi zabeležili v seznam. In tako je postal zapisani kanon identičen z vsebino knjig, ki so bile sprejete v ta seznam.

Prevod: David Prajnc

* Prevedeno po: Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: its Origin, Development and Significance* (Oxford, 1997), dodatek.

1. Glej Oppel, *KANON*. Glede zgodovine pomena besede in njenih latinskih ustreznih (regula – norma) = Philologus, *Ergänzungsband* 30, 4, Leipzig 1937; H. W. Beyer, *kanon*, v: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, 600–606; Leopold Wenger, *Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri*; Eine Wortstudie, v: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Wien*, CCXX, 2, 1942; A. Arthur Schiller, *KANON and KANONIZEIN in the Coptic Texts*, v: *Coptic Studies* = FS W. E. Crum, Boston 1950, 175–84; E. Schott, *Kanon*, v: *Religion in Geschichte und Gegenwart* III, 3. izd., 1117 ss., in David L. Dungan, *The Cultural Context in the Use of the Term KANON in Early Christianity*, v: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*.
2. Wenger, n.n.m., 26–47.
3. Na tretjem mestu (Flp 3, 16) pisec kasnejših rokopisov (Aleph, D in biz. besedilo) pod vplivom Gal. 4,16 doda glagolu >iti< besedo *kanon*, tako da se tekst zdaj bere "držimo se tega istega pravila".
4. V tem pomenu se beseda uporablja v dvojezičnem besedilu iz Pizidije v uredbi iz leta 18/19, ki lokalnim oblastem v Mali Aziji predpisuje odprtost prenočišč in ponudbo transportnih možnosti. Glej: G. H. P. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity I*, North Ryde 1981, Nr. 9. 11 9 in 11, 1982, Nr. 55.
5. Frag. 38 iz: Proti kristjanom, v apokritiku Makarija Magnesa.
6. Grško besedilo pisma s tabelami kanona se nahaja v Nestle-Alandovi izdaji Nove zaveze, 22. izd., 1963.
7. *A General Survey of the History of the Canon*, 6. izd., London idr. 1889, 509–511.
8. Kittel, *Theologisches Wörterbuch* III, 603.
9. Zahn, *Grundriss*, 2. izd., 7–11.
10. *Text und Canon*, 2. izd., 143.
11. Glej: G. H. W. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, 701.
12. Izidor iz Peluzija (um. okoli 440) skupaj poveže oba, ko svoje bralce poziva: "Raziskati želimo kanon resnice, mislim svete spise (*ton kanona tes aletheias, tas theias femi grafas, katopteusomen*", Ep. IV, 114).

ANDREJA BIRMANAC

Pesmi

Tiha

Ne tožim za ničemer več –
le spim, ko lahko,
in opazujem dan,
ko se poslavlja ob večerih.

Sonce

Sonce,
ki z zamahom molčeče gotovosti
in obrazom zakoličene resnice
v neutrudnem preporodu
razpira trdne ognjene peruti
v moč
v objem
v sporočilo
vsakega minulega in današnjega jutra,
ko vzhaja
z očmi matere in očeta
in brez vprašanja ali nuje po besedi
ponosno
meče stvarnost novega dne
čez bregove, polja in pred tem neslutene širine,
me je zbudilo že ob zori
in mi v sencah pod zarjavelimi zidovi stolpnic
pokazalo, kdo je.

Lastovice

Otožnim najbolj godi sladko,
v somraku pa poslušajo listje,
ki se šibi na pecljih
in se v piruetah predaja vetru,
ko se njegova suha telesa
odbijajo v dvojicah,
preden trčijo ob tla –

z glasom,
ki zveni
kot ploskanje nešteti
majhnih rok,
v praznem avditoriju lesenih
oken in dvorišča;

kot svarilo
lastovicam in utrujenim

pred strogim novim časom,
ki se bliža.

Morska

Mornarji se poslavljajo –
njihovi beli ovratniki z modro
obrobo
se stegujejo k soncu,
ki se vrača v morje,
bitja pod njegovim temnim
plaščem
pa ga pozdravljajo
z ošiljenimi zobmi
in trzljaji okamenelih plavuti;
kot staro željo,
ki si jo odpisal –
že davno tega,
preden je prišla nazaj.

Rimana

Sprijaznjena z usodo,
pod klobukom s pajčolanom,
še sedi in nemo čaka preminu-
lega moža.

Oči temne in mehke
kot jezera po dežju,
besede več ne sliši,
pomena ne pozna –
zdaj samo utira pot
do velikega sna.

Vprašala sem jo
"Kam pojdeš?",
tišina pa v odgovor ždi,
ko ponavlja spet in spet,
kje je mojih rim razplet.

NEJC KOVAČ

Pesmi

Zlati grad

Bila je majhna deklica,
vsa žalostna v polju je sedela.
Tako močno jokala je, da zemlja je vzcvetela.

Na koncu polja videla je majhen zlati grad
in deklica, majhna deklica, postala je princesa.

V gradu bival je en črn vran,
deklica ga je videla in v nebo skupaj sta vzletela.

Bila je majhna deklica,
ki takrat vsa žalostna na polju je sedela.
Bila je majhna deklica, deklica, ki postala je
princesa.

Tišina

Strašen erudit šepeta zle besede v temno noč,
truden srka nektar bolečine.
Rana stoterih src hrani žalost s krvjo,
apologija črnih strasti
hlepečih po rojstvu brezkončnega obupa.

Priklonite se pred Božjimi očmi,
rešite se sreče, bodite ranjene živali in umrite
pod težo svojih grehov.
Entropija stigme gori v porah vaše kože,
duša vetra vam prinaša sladko smrt.

Prižigajo se kresovi tišine noči.
Eruditova misel so vaši spomini,
katerih opoj je bogotajna knjiga.
Lete proti nebu črni vrani.
Onstran oltarja nrave poglej!
Mrtve, črne ptice.

Leteti

Nesnovnost plamena neba
pod tančico letečih podob.
Ne miruje,
gleda ozvezdja azurnih
modrin.
V igri odmevov
misel skritih spominov,
pod senco zemlje
zasliši beseda tišino.

Odsev zarje v zrcalu stvarjenja.
Majhen sijaj,
šepet življenja.
V tihih nočeh
mirnost spečih ptic,
pod utrinkom sanj
nemir letenja.

Sončni žarki tonejo v zemljo.
Večerno nebo,
nebo krilatih spevov.
V vetru
jate ptic,
pod svetlobo zvezde
skrita sreča.

Biti Srečen, Sanjati, Leteti.

Poti ruskega bogoslovja: peterburški prevrat¹

I.²

Cerkvena reforma ni bila naključna epizoda v sistemu preoblikovanja, ki ga je vodil Peter Veliki. Prav nasprotno, v splošnem ustroju obravnavanega obdobja je bila ta reforma skoraj najbolj dosledna in načelna. Šlo je za oblastno in grenko izkušnjo državne sekularizacije ("Državna in vsakdanje življenjska herezija, ki je k nam prišla z Zahoda," je nekoč pripomnil Golubinski).

Ta izkušnja je prodrla. V tem je ves smisel, vsa novost, vsa ostrina, vsa nepovratnost te Petrove reforme.

Vsekakor je imel Peter že svoje "predhodnike", reforme so se "pripravljale" že pred njim, čeprav se teh priprav še ne more primerjati z "reformo" kot tako, Peter Veliki je bil nasploh preveč drugačen od svojih predhodnikov. Omenjena nepodobnost ni toliko stvar Petrovega temperamenta in niti dejstva, da se je "obrnil proti Zahodu". Peter namreč ni bil prvak v navdušenju nad Zahodom, niti nekdo, ki bi bil v Moskvi ob koncu 17. stoletja osamljen v svoji zahodnjaški držbi. Moskovska Rusija je že zdavnaj uprla pogled v Zahod in se po njem tudi zgledovala. Peter je imel v Moskvi opravka s celo generacijo, ki je zrasla in bila vzgojena

na podlagi misli o Zahodu, če že ne dejanskih zahodnih mislih. Tam je imel opravka z ustaljeno kolonijo kijevskih in "litovskih" prišlekov in izobražencev. Prav v tej sredi je našel ljudi, ki so kot prvi odobraval njegove zgodnje kulturne reforme. Novost Petrovih reform ni v zahodnjaštvu, pač pa v sekularizaciji. Prav sekularizacija je Petrovo kulturno reformo spremenila iz obrata v pravi preobrat. "Iz Rusije je [Peter] naredil čisto metamorfozo ali preoblikovanje," izjavlja eden izmed sodobnikov. Reforma je bila zamišljena kot metamorfoza, kot taka je bila tudi sprejeta in preživeta. Peter si je želel ostrega preloma. Njegova duševnost je bila revolucionarna. Težil je celo k temu, da se je vsemu novemu pretirano posvečal. Želel je, da bi se vse obnovilo in spremenilo – vse do nerazpoznavnosti. Navadil se je sedanost vselej postavljati v nasprotje s preteklostjo, k čemur je spodbujal tudi ostale. Ustvarjal in gojil je psihologijo prevrata. Ravno pod Petrom je nastal veliki in pravi ruski razkol.

Razkol se ni zgodil med vlado in ljudstvom (kakor so mislili slavjanofili), temveč med oblastjo in Cerkvijo. Prišlo je do nekakšne polarizacije duševne biti Rusije. Ruska duša se je razdvojila in razpela v napetost med dvema središčema življenja – cerkvenim in posvetnim.

Petrova reforma je pomenila premik in celo prizadetost v duševnih globinah.

Spremenilo se je dojemanje in samorazumevanje oblasti. Državna oblast se je utrdila s poudarjanjem zadovoljstva nad samo seboj, utrdila je svojo suvereno samozadostnost. V imenu svojega prvenstva in suverenosti od Cerkve ni zahtevala zgolj poslušnosti in podrejenosti, temveč si je prizadevala Cerkev na vsak način vključiti vase, jo umestiti in vključiti v svojo sestavo in v zvezo z državnim ustrojem in redom. Država je zavrgla samostojnost cerkvenih pravic in pristojnosti, že samo misel o neodvisnosti pa je bila ponižujoče razglašena za "papizem". Država je sebe povzdignila v edini, brezpogojni in vseobsegajoči vir vseh pristojnosti in vsakršne zakonodaje, vsakršne dejavnosti ali ustvarjalnosti. Vse je moralo postati ali biti državno, v ospredje pa se je spuščalo in potiskalo samo to, kar je državno. V cerkvi nikakor ni smel ostati in se ji ni dopuščal samostojen in neodvisen delokrog – država je namreč vse dejavnosti držala zase. Cerkev je svojo oblast morala izgubiti, saj se je država imela za absolutno. Prav iz državne oblasti, ki vse vključuje vase, raste zamisel tovrstne "policijske države", ki jo je v Rusiji oblikoval in utemeljil Peter.

"Policijska država" ni toliko zunanja, kolikor notranja razsežnost. Ne toliko ustroj, kolikor življenjski slog. Ne samo politična teorija, temveč tudi religiozna smer. "Policzem" je zamisel, po kateri naj se zgradi in "organizirano oblikuje" celotno življenje države in ljudstva, celotno življenje slehernega prebivalca v prid njegovi in "skupni" koristi ali "splošni blaginji". "Policijski" patos je patos organiziranosti in skrbništva. Pri tem se poskuša vzpostaviti nič manj kot vsesplošno korist in blaginjo, skorajda "blaženost". Skrbništvo pa se navadno prehitro sprevrže v pokroviteljstvo.

Po svojem skrbniškem navodilu se "policijska država" neizbežno usmeri proti Cerkvi. Ne samo da jo država štiti, pač pa ji tudi jemlje, si prisvaja naloge, ki so Cerkvi lastne. Jemlje

si izključno skrb za religiozno in duhovno blaginjo ljudstva. Če nato to skrb zaupa ali vrne duhovščini, se kaj takega lahko zgodi edinole v skladu z redom in nazivom državnega delegiranja ("vicario nomine"). Samo v okvirih takšnega delegiranja in poverjanja se lahko Cerkvi podeli lastno mesto v sistemu državno-ljudskega življenja, vendar izključno v obsegu in po namenu državne koristi in skrbi. Resnica ni kaj dosti cenjena ali upoštevana zaradi nje same, temveč zaradi primernosti oziroma koristnosti pri uresničevanju politično-tehničnih nalog in ciljev. Od tod država sama celo na področju verskega nauka opredeljuje obseg in domet obveznega in dopuščenege. Na duhovščino zato pritiska z množico različnih ukazov in obveznosti. Duhovščina je tako preoblikovana v poseben uradniški razred. Od nje se tudi zahteva, da o sebi misli izključno v teh kategorijah. Cerkvi ni priznana pravica do ustvarjalne iniciative niti v verskih zadevah. Še več, država najbolj pritiska prav na iniciativo samo in si jo lasti kot izključno pravico; ne zanima je le nadzor, ampak tudi iniciativa.

"Policijski" svetovni nazor se je zgodovinsko gledano razvil iz duha reformacije, ko je obledelo in popustilo mistično čustvo cerkvenosti, ko je postalo običajno gledati na Cerkev zgolj kot na empirično ustanovo, v kateri poteka organiziranje religioznega življenja ljudstva. Pod takšnim zornim kotom je tudi cerkvenost podvržena državni centralizaciji. "Zemeljskemu knezu" je izročena in pripisana vsa polnost pravic ali pristojnosti tudi v verskih zadevah njegove države in ljudstva.

Ta novi sistem odnosa med državo in Cerkvijo je v Rusiji uvedel in zmagoslavno razglasil Peter v "Verskem reglamentu". Smisel "Reglamenta" je zelo preprost in še preveč jasen. Gre za program ruske reformacije.

II.³

"**R**eglament" je obsežno delo Feofana Prokopoviča in Petra. Peter je v Feofanu

našel razumevajočega izpolnjevalca in razlagalca svojih želja in misli, ne samo uslužnega, ampak tudi lizunskega. Feofan je bil sposoben izpolniti in dopolniti ne le to, kar Peter ni do konca izrazil, ampak tudi to, kar ni do konca premislil. Ni bil sposoben le dopolnjevati, ampak tudi svetovati. V "Reglament" je vključenih veliko Feofanovih nasvetov. Kljub temu ni vedno mogoče razbrati, kaj je nasvet in kaj branje [Petrovih] misli.

Po obliki in načinu posredovanja "Reglament" sploh ni zakonik, temveč "presoja". Ravno v tem je njegov zgodovinski smisel in vpliv. Gre pravzaprav bolj za pojasnilni komentar zakona kakor za zakon sam. Po drugi strani je nasploh za obdobje Petra Velikega značilno, da se v ozadju zakonov skrivajo objave ideoloških programov. "Reglament" je v bistvu politični pamflet. V njem je več napadov in kritik kot neposrednih in pozitivnih določb. "Reglament" je več kot zakon. Je manifest in deklaracija novega življenja. Pod tovrstne pamflete so bili s skorajda namernim satiričnim tonom zahtevani podpisi predstavnikov verske oblasti, in sicer v smislu službene pokornosti in politične zanesljivosti. Šlo je za zahtevo po priznanju in sprejemu novega programa življenja – po priznanju novega reda in sprejemu novega svetovnega nazora. Šlo je za zahtevo po notranjem prelomu in prilagoditvi.

Petrovo zakonodajo so na splošno utemljevali skrbniški razlogi. Dokazovanje njene pravilnosti se je že samo po sebi preoblikovalo v sredstvo strinjanja in prisile. Ni bilo dovoljeno ugovarjati zatiralsko ukazovalnim "ker". Vlada je hitela, da bi že v naprej vse premislila in razsodila, lastna presoja prebivalcev pa se je pri tem izkazala za nepotrebno in odvečno. Slednje je lahko pomenilo zgolj nekakšno škodoželjno nezaupanje do oblasti. Sestavlja vec "Reglamenta" je pohitel s tem, da je čisto vse že v naprej razsodil in dokazal. To je storil zato, da bi preprečil razsodbe drugih in tako izključil možnost drugačnih razsodb.

Zakonodajalec Petrovega obdobja je nasploh pretirano ljubil pisati žolčno in

strupeno ("Zdi se, da so pisani z bičem," se je o odlokih iz Petrovega obdobja izjasnil Puškin). V "Reglamentu" je veliko žolča. Gre za zlobno in zlonamerno knjigo. V njej je preveč brezobzirnosti in prezira. V "Reglamentu" ni najbolj opazno neposredno sovraštvo, temveč gnus. Čutiti je bolešno strast pretrganja s preteklostjo – ne samo strast umika od starega brega, ampak tudi uničenja za seboj, da se ne bi nekoč kdo drug poskušal vrniti.

Peter je želel cerkveno upravo v Rusiji organizirati tako, kakor je bila organizirana v protestantskih deželah. Takšno preoblikovanje ni ustrezalo le njegovemu oblastnemu čutenju in ni bilo zahtevano le po logiki njegove splošne ideje o oblasti ali "volji monarha". Ustrezalo je tudi njegovemu osebnemu religioznemu čutenju oziroma mnenju. Peter je bil svetovnonazorsko v celoti človek reformacijskega sveta, čeprav je v vsakdanjem življenju ohranjal nepričakovano veliko navad ali muh moskovske države. Njegovo pristanje k svetinjam je bilo nekako neskromno in nečisto, še zlasti ob upoštevanju izpadov njegove bogoskrunske razburjenosti, v katero so se zlivale skrivnostne globine njegove raztrgane duše. Celotno ozračje Petrovega obdobja ima v sebi nekaj demoničnega.

Feofan je "Reglament" sestavil prav za takšen "kolegij" ali "konzistorij", kakršni so bili v reformacijskih deželah in kneževinah ustanovljeni in vzpostavljeni za pokritje verskih zadev. To je morala biti državna in ne cerkvena ustanova – vladarjev organ oblasti in uprave na cerkvenem področju. V "Reglamentu", kjer se nahaja pojasnilo, "kaj je verski kolegij", se Feofan ne sklicuje na cerkvene zglede in kanone. Pri tem omenja sinedrij, areopag, različne ostale "dikasterije", med drugim "kolegije", ki jih je ustanovil Peter. Feofanovi argumenti ponavadi izhajajo iz zasledovanja koristi države. V "Reglamentu" izraženo nujnost uvedbe kolegialnega načela pri upravljanju Cerkve dokazuje prav z argumenti o državni varnosti. "Pomembno je tudi to: da se, zahvaljujoč skupnemu vladarju, domovina ne boji uporov in zmede, ki nastane zaradi

enega samega verskega vladarja. Preprosto ljudstvo namreč ne ve, kako se verska oblast razlikuje od posvetne monarhične, medtem ko občuduje čast in slavo najvišjega pastirja. Zato tudi misli, da je takšen vladar drugi monarh, njemu enak po moči ali še močnejši, da je duhovščina druga in boljša država." Izrazito neprimerno je obsojati in enačiti zlobne duhovniške "samodržce" – za kaj takega je namreč potreben "vesoljni cerkveni zbor". Feofan sploh ne skriva, da skuša odpraviti in prekiniti "visoko mnenje", ki ga ima ljudstvo o cerkvenih dostojanstvenikih. Potrebno je, da ti ne bi mogli imeti "bodisi odvečnega sijaja bodisi samote". Da se to uresniči, je obvezno pokazati na podrejeno vlogo duhovščine. "Ko ljudstvo vidi, da je ta skupna vlada vzpostavljena z monarhovim ukazom in potrditvijo senata, nadaljuje s svojim krotkim življenjem in povsem izgubi upanje, da bi jim pri uporabi na pomoč priskočila duhovščina." Feofan poudarja in opominja: "Kolegij je pod državnim vladanjem monarha in od njega določen." Ves čas sviri, naj si z izgovorom, da skrbi za Cerkev, nihče ne drzne vstati proti "Gospodu Kristusu". Ta pohujšljiva besedna igra mu daje očitno zadovoljstvo: carja namesto "maziljenec" imenuje "Kristus". Nič čudnega, da so razburjeni nasprotniki v tem videli skorajšnji prihod Antikrista. Feofan še zdaleč ni bil edini, ki se je izražal na tak način. Izmed Kijevčanov ni bil niti prvi, ki se je v Moskvi začel igrati s takšnimi nespoštljivimi besedami.

Feofanova najljubša tema je povičevanje carske oblasti in njene neomejenosti. O tem vprašanju se je z največjo ostrino in polnostjo izjasnil v "Pravici monarhove volje". Feofan je skorajda istočasno z "Reglamentom" sestavil še eno zanimivo knjižico s podobno nevljudnim, a zelo povednim naslovom: "Zgodovinska raziskava, zaradi kakšnih zaslug in s kakšno utemeljitvijo so rimski imperatorji, tako poganski kot krščanski, bili in se imenovali pontifeksi ali arhiereji mnogobožnega zakona; ali je po krščanskem zakonu mogoče, da se krščanski vladarji

imenujejo škofje ali arhiereji in s kakšno utemeljitvijo." (1721) Feofan ni pomišljal, da ne bi na to zadnje vprašanje odgovoril pritrdilno. "Na to odgovarjamo, da se lahko [imenujejo] ne samo škofje, ampak tudi škofje škofov." Feofan se zopet dvoumno igra z besedami. "Škof" namreč dobesedno pomeni "nadzornik". Od tod je torej "vladar, najvišja oblast, nadzornik v najbolj popolnem smislu, najvišji, vrhovni in za vse pristojni, to je tisti, ki ima moč in ukaz in najvišjo sodbo in kazen nad vsemi sebi podrejenimi redovi in oblastmi, tako posvetnimi kot verskimi. Ker pa je od Boga določen tudi državni nadzor nad duhovščino, je potemtakem vsak zakoniti vladar v svoji državi zares škof škofov." Tu je na delu sofistična besedna igra. Ustvarja se vtis, da se tudi krščanski škofje tako imenujejo zgolj zaradi svoje nadzorne funkcije in ne zaradi svoji posvetitve ali časti. Feofan je v to tudi dejansko verjel.

Feofan je zagovarjal in izpovedoval doktrino, značilno za svoj čas – ponavljal je Puffendorfa, Grocija, Hobbsa. Ti so bili v veliki meri že kar uradni ideologi Petrove dobe. Feofan je skorajda veroval v absolutnost države – obstaja le "oblast" in nasploh ni nobene posebne verske oblasti ("to je papeški duh"). Izhajal je iz znanega reformacijskega načela ali postulata – *cujus regio, ejus religio*. Vladar in ravno kot vladar (*Landesherr*) je "varuh obeh plošč", *custos utriusquae tabulae*. Njemu pripada vsa polnost oblasti nad njegovo deželo in v deželi, "vrhovna oblast nad deželo" (*Landeshoheit*), vseobsegajoči *jus territorii*.

Cerkev je vendar znotraj meja njegove dežele.

Niti v podrobnostih ni težko opaziti bližino ruskega Reglamenta s tistimi "reglamenti" ali "cerkvenimi redi" ("Kirchenordnungen"), ki so se po nastopu reformacije v različnih kneževinah množično sestavljali za tamkajšnje ponovno vzpostavljene "generalne konzistorije".

Tujci so v hipu razumeli, da v Rusiji poteka in se uprizarja reformacija. Zelo pomenljivo je opažanje Buddeja ob Petrovi izpraznitvi

patriarhovega prestola: "quod et ea ratione fecit, ut se ipsum caput supremumque ecclesiae in Russia gubernatorem declararet". ["to je storil zato, da je sebe razglasil za glavo in vrhovnega upravitelja Cerkve v Rusiji"]

Ta odlomek je iz knjige *Ecclesia romana cum ruthenica irreconciliabilis* (1719), ki je bila napisana po Feofanovem naročilu in z upoštevanjem njegovih pripomb.

Samarin je o Petru pravilno pripomnil sledeče: "On ni razumel, kaj je Cerkev, enostavno je ni videl in je zato ravnal tako, kakor da bi je ne bi bilo."

Vir Petrovih cerkvenih "reform" je ravno v tej religiozni nevednosti in brezbriznosti.

Nujno potrebno je razlikovati med zamisljo in izpolnitvijo. Petrova reforma kot celota ni uspela. "Verski reglament" je zgolj program reforme. Ravno program in ne rezultat. Program namreč ni bil izpolnjen v celoti, v nekaterih delih se je celo izkazal za neuresničljivega. Naenkrat se je po eni strani izpolnilo več, po drugi pa manj od zamišljenega.

"Reformacija" je ostala zunanje nasilje – cerkveno telo je prisilila k skrčenju, vendar v globinah cerkvene zavesti ni našla odobravajočega odziva. Feofan je bil nasilnež, a ni postal vodja. Zaradi te "reformacije" je bilo življenje ruske Cerkve po svoji empirični sestavi in zgodovinski podobi resnično globoko vznemirjeno in pretreseno. Sčasoma, pod Petrovimi nasledniki je državno "skrbništvo" nad Cerkvijo preraslo v odkrito in mučeniško preganjanje – pod pretvezo državne varnosti in boja proti praznoverju. Nikoli pa se Petrova reforma ni okrepila ali doživela priznanja na podlagi cerkvenega soglasja ali volje. Petrova reforma ni potekala brez nasprotovanja. Potrebno je bilo nemalo poguma, da bi kdo svoje nestrinjanje ali že mnenje izrazil poznani osebi – šlo je namreč tudi za obdobje vohunov in ovaduhov. Še več poguma pa je bilo potrebno za izražanje nestrinjanja v pisni obliki. Prav zato se tedanje nasprotovanje zgodovinarju zdi bolj kot pridušeni, četudi burni šum nemirne stihije, kakor besedno napadanje. To nezadovoljstvo sploh ni raslo zgolj iz slepe

privrženosti staremu, ampak tudi iz resnične skrbi za vero. Številni so v celoti sprejemali Petrovo politično reformo in bili pripravljeni iti za njim, niso pa mogli in hoteli sprejeti njegove reformacije. Takšen je bil v prvi vrsti Stefan Javorski – s povsem enako iskrenostjo se je v svojih "predikah" ali "pripovedih" veselil slavnih Petrovih podvigov in zmag na eni strani in napadal pretirano ali nepravilno vtikanje posvetnih oblasti v cerkvene zadeve, kakor tudi carjevo nasprotovanje cerkvenim zakonom na drugi. Prav zato je moral Peter poslušati njegove drzne besede. Stefan je bil do konca prepričan v svojo pravico in dolžnost napadati in se žalostiti. Ni mogel pristati na pozabo dejstva, da ga je postavila Božja milost in ne zgolj "državni monarh". Ni mogel pristati na to, da bi se imel zgolj za državnega uradnika ali podrejenca. Stefan Petru in Feofanu ni nasprotoval in se z njima ni prepiral zato, ker bi bil navezan na zanj tujo moskovsko starodavnost in ne zaradi slepega občudovanja "papeških" vzorcev. Javorski ni branil starodavnosti – bil je za reformo. Toda bil je za Cerkev in proti "reformaciji". Pri tem ni bil osamljen.

V Rusiji se je v bistvu vzpostavil nekakšen "cezaropapizem" v reformacijskem duhu. Filaret Moskovski je govoril, da sta po protestantskem vzorcu zamišljeni nadkonzistorij "Božja previdnost in cerkveni duh preoblikovala v Sveti Sinod". To je tudi res; Sinod in "Kolegij" se nista razlikovala samo po imenu. Sicer pa zamisel Petrove reforme načeloma ni bila niti opuščena niti pozabljena niti preklicana. "Reglament" je ostal zgolj eden izmed aktov državne zakonodaje in ni imel nikakršne kanonične teže, a kljub temu ni bil nikoli preklican, čeprav so se ga v poznejšem času spominjali brez navdušenja. Člani Sinoda so ob nastopu svoje službe nadaljevali z izrekanjem posebne podložniške prisige, ki jo je določil Peter, in tako priznavali vseruskega monarha in svojega nadvse milostljivega gospoda za "vrhovnega sodnika tega Verskega kolegija" (takšna formulacija je bila bolj opuščena, kakor preklicana šele leta 1901).

Sinod je vselej deloval prav kot imperatorjev organ, "s svojo, od carskega veličanstva dano oblastjo" – "na ukaz njegovega imperatorskega veličanstva".

Cerkvena zavest ali vest ni nikoli doumela, sprejela ali priznala ta dejanski "cezaropapizem", čeprav so se mu posamezne cerkvene osebnosti podrejele in se pri njem neredko navdihovale. Mistična polnost Cerkve ni bila poškodovana.

Petrova reformacija se je iztekla v protestantsko psevdomorfozo cerkvenosti. Zakoreninila se je nevarna navada, da se stvari imenuje oziroma prikriva z nepravimi imeni. Začela se je "babilonska sužnost" ruske Cerkve.

Duhovščina je v Petrovem obdobju postala "prestrašeni stan". Občasno se je spuščala ali umikala na družbeno dno. Na vrhu pa se je utrdil dvoumni molk. Najboljši so se zaprli vase – odšli so v "notranjo puščavo" svojega srca, saj jim v 18. stoletju ni bilo dovoljeno oditi v zunanjo. Ta prestrašena ujetost "duhovniškega sloja" je ena izmed najbolj trdoživih posledic Petrove reforme. Tudi pozneje se je ruska cerkvena zavest dolgo časa razvijala v okviru tega dvojnega kolebanja – med administrativnim ukazom in notranjo prestrašenostjo.

III.⁴

Feofan Prokopovič (1681–1731) je bil človek, ki je vzbujal grozljive občutke. Celo njegova zunanost je izkazovala nekaj zloveščega. Bil je značilni najemnik in avanturist – Zahod je v tistem času poznal veliko takšnih učenih najemnikov. Feofan se razodeva kot neiskren celo takrat, ko deli svoje najbolj skrite sanje, ko izraža svoje dejanske poglede. Vselej piše kot prodana duša. Iz celotnega njegovega duševnega ustroja veje neiskrenost. Pravilneje bi ga bilo označevati za obrtnika in ne ustvarjalca. Eden izmed sodobnih zgodovinarjev ga je poimenoval "agent Petrovih reform". Feofan je bil kljub vsemu Petru zvest in predan skoraj brez hinavščine, v reforme se je vživel

in vanje z veseljem vložil svoj trud. Pripadal je tistim Petrovim najbližjim sodelavcem, ki so preoblikovanje družbe resnično cenili. V Feofanovem slavnem govoru, izrečenem na Petrovem pogrebu, se je razkrilo pristno žalovanje in ne toliko strah zase. Zdi se, da je bil Feofan iskren samo v tem – v zvestobi do Petra kot preoblikovalca in junaka.

Feofan je imel tudi prednosti. Bil je pameten in učen. Bil je izobražen, resnični ljubitelj in občudovalec vsakršnega "prosvetljenja". K znanosti je pristopal skoraj kakor k svetim podobam. Veliko je vedel, veliko bral, ljubil branje – svoje ne prav skromne in pogosto neupravičene prihodke je precej radodarno namenjal za zbiranje knjig. Njegova knjižnica je bila bogato in smiselno založena (po naj-novejšem štetju se je v njej nahajajo tri tisoč sto dvaindevetdeset knjig). Vsa ta nesporna učenost pa je zastrupljena in onemogočena z nekakšno notranjo nepoštenostjo misli. "Zelo dobro je poznal krščanstvo, poznal ga je natančno in v polnosti, vendar za njegovo življenje ni predstavljalo vodilnega načela; s svojo pretkanostjo in daljnovidnostjo je bil zmožen najti lastno srečo, ne da bi se oziral na vest." (Filaret Černigovski) Pri tem ni bil osamljen. V tistem času vest na splošno ni bila sprejeta kot nekaj umestnega, pač pa se je jemala kot nekaj, kar ni obvezno za može v državni službi.

Feofan se je izobraževal in izpopolnjeval v latinsko-poljskih šolah, nato v Rimu, v kolegiju sv. Atanazija. Zdi se, da se je v Rimu izobraževal pod lažnim imenom in od tod pred koncem študija zbežal brez znanega vzroka, *sine ulla causa, cum scandalo omnium* [brez kakršnega koli vzroka na pohujšanje vseh]. Vsekakor se je vrnil v Kijev kot odkriti in razburjeni nasprotnik "papeškega duha". Kot predavatelj poezije in retorike na Kijevski akademiji se Feofan ni odvrnil od prejšnjih vzorcev, saj je poezijo bral po Pontanu in Skaligeru. Kljub temu je že takoj nastopil kot odločni nasprotnik poljskih retoričnih pridigarskih prijemov, kar je potrdil tudi v "Reglamentu", kjer se zelo jedko in zlobno

izreka o poljskih in kijevskih "lahkomiselnih kazuistih". Feofan je pridigal drugače. Kot pridigar je najpogosteje nastopal zato, da bi zagovarjal Petrove reforme. Njegove pridige nemudoma preidejo bodisi v panegirik bodisi v pamflet ali pa v politično satiro. V "Reglamentu" opredeljuje "dolžnost" pridigarja sledeče: "Pridigarji naj pridigajo odločno, z uporabo ugotovitev Svetega pisma; pridigajo naj o kesanju, izboljšanju življenja, spoštovanju oblasti, še posebej najvišje carske, o dolžnostih vsakega stanu." Namesto poljskih kazuistov svetuje branje Zlatoustu.

Romansko učenost, ta "prividov polni in sanjaški nauk" Feofan zavrača s svojevrstnim sovraštvom. Vseskozi z veliko razdraženostjo govori o teh "nesmiselnih modrecih", o teh "maškarah", imenuje jih *ludimagistri* [učitelji igračarstva]. Še posebej ga vznemirjajo kijevski navdušenci nad romansko kulturo – "šolarčki, ki imajo usta, umazana od latinščine". Tovrstna kratkoročna učenost je po njegovem slabša od neznanja, saj je bolj oblastna. Feofan je ves v reformaciji in "novi" učenosti, v teorijah 17. stoletja.

Ohranili so se njegovi dogmatični "trakta-ti", ki jih je bral na Kijevski akademiji. Izdani so bili šele po njegovi smrti in to v Nemčiji, šele v sedemdesetih letih (popolna izdaja iz Leipziga, ki jo je med letoma 1773 in 1775 uredil in dopolnil kijevski rektor, poznejši metropolit Samuil Mislavski). Feofan v "Reglamentu" piše o ustrezni pripravi bogoslovnih predavanj. "Učitelj bogoslovja mora brati Sveto pismo, se učiti pravil, kako spoznati moč in smisel tega, kar je tam napisano; vse dogme mora krepiti s pomočjo svetih besedil, pri čemer so mu v pomoč knjige svetih očetov, in sicer tistih, ki so natančno pisali o dogmah in se v primeru razprtij znotraj Cerkve odlikovali z različnimi podvigi proti herezijam." Za preučevanje sklepov cerkvenih zborov je mogoče uporabljati tudi najnovejše knjige nepravoslavnih avtorjev, vendar pod nujnim pogojem, da se preveri skladnost s Svetim pismom in izročilom cerkvenih očetov, celo pri razlagi tistih dogem, kjer ni razlik

med pravoslavni in "drugoverci". "Ker je njihovim ugotovitvam težko verjeti, je potrebno pogledati, ali je kaj takega vsebovano v Svetem pismu in knjigah cerkvenih očetov in ali ima to pri nas isto veljavo, kot pri njih." Ko Feofan uporablja besedo "drugoverci", nedvomno misli na "Rimljane" – vsa njegova svarila so namreč naperjena proti "rimskemu bogoslovju". "Žalostno je tudi to, da gospodje šolarčki čisto vse, kar slišijo od papeža, visoko cenijo in jemljejo za nezmotljivo."

Feofan se je pogosto in z veseljem posluževal "najnovejših" in "drugoverskih" knjig. Šlo je za protestantske knjige. Sodeč po bogoslovnih predavanjih, je bil Feofanu najbolj soroden Amand Polanski (Amandus Polanus a Polansdorf, bazelski reformacijski teolog, njegova *Syntagma theologiae christianae* je izšla leta 1609 v Hannovru). Pogosto je opazno črpanje iz zbirke Johanna Gerharda (*Loci communes*, prva izdaja 1610–1622). Feofan v poglavju o Svetem Duhu skoraj izključno ponavlja Zernikava. Vedno ima pri roki "Disputacije" kardinala Bellarmina in to ne samo zaradi zavračanja.

Feofana je potrebno označiti za epigona, saj ni bil kompilator. Gradiva ni obvladoval v celoti, predeloval in prilagajal ga je po svoje. Bil je zelo razgledan in dobro seznanjen s sodobno bogoslovno literaturo, še posebej protestantsko. Nemške teologe je poznal tudi osebno.

Potrebno je upoštevati, da se Feofan ni zgolj premikal v smeri protestantske sholastike 17. stoletja, ampak njej tudi pripadal. Njegova dela je mogoče v celoti umestiti v zgodovino nemškega reformacijskega bogoslovja. Če ne bi bil pod Feofanovimi "traktati" podpisan škof z ruskim imenom, bi se avtorja upravičeno iskalo med profesorji kakšne protestantske bogoslovne fakultete. Celotna njegova misel je prepojena z zahodnim duhom, z reformacijskim ozračjem. To je opazno povsod – v miselnih okvirih in izbiri besed. Pred nami ne stoji navdušenec nad Zahodom, ampak kar sam zahodni človek, tujec. Ni bilo naključno, da se je Feofan najbolje razumel prav s tujci,

s tujimi protestantskimi ministri, z učenimi Nemci iz Akademije znanosti. Na pravoslavni svet je gledal od zunaj. Predstavljal si ga je kot odpadli del Rima. Pravoslavnega življenja enostavno ni čutil. Ves je bil potopljen v zahodne spore, pri čemer je vseskozi stal na protestantskem stališču.

Feofanov sistem ne pozna nauka o Cerkvi v ožjem pomenu. Cerkev opredeljuje močno pomanjkljivo. "Bog je hotel svoje vernike, vzpostavljene preko Kristusa, združiti v določeno državo ali republiko, ki se imenuje Cerkev – *in quandam certam republicam seu civitatem compingere, quae dicitur ecclesia* –, da bi na tak način svoji bolje poznali svoje, pomagali drug drugemu, se skupaj veselili in z božjo pomočjo drug drugega varovali pred sovražniki."

Feofan ne čuti, ne opaža mistične resničnosti Cerkve. Slednja je zanj zgolj neka zveza za krščansko medsebojno pomoč in soglasnost misli. Od tod je mogoče razumeti njegov cerkvenopolitični program in njegovo dejavnost.

Predstavljanje svojega sistema Feofan začena s traktatom o Svetem pismu kot prvem viru verskega nauka, že samem po sebi verodostojnem in samozadostnem. Tu se močno približa Gerhardu, pri katerem se zdi, da je poglavje o Cerkvi zamenjal s poglavjem o Svetem pismu. Feofan vztrajno brani polnost in samozadostnost Pisma in tako nasprotuje rimskim avtorjem. V Pismu je zaobjeta in izčrpana vsa nujnost resnice in vere. Za bogoslovje in vero je samo Pismo tisti *principium cognoscendi* [počelo spoznanja]. Samo Pismu pripada avtoriteta Božje besede. Človeški premisleki in sodbe se lahko povzpnejo le do moči sklepa ali "argumenta", ne morejo pa doseči merila, ki bi bilo "avtoriteta". Pismo je podvrženo pojasnjevanju in premišljevanju. Najbolj zanesljivo je razlagati Pismo iz njega samega, da se ne bi z zunanji in človeškimi načini zmanjšala njegova verodostojnost. Cerkveni zbori imajo omejeno pravico pojasnjevanja. Celotno *consensus patrum* [soglasje očetov] je za

Feofana zgolj *humanum testimonium* [človeško pričevanje]. Gre zgolj za zgodovinsko pričevanje o preteklem, o mnenjih Cerkve v določeni dobi. Nalogo teologa omejuje na primerjanje in razporejanje besedil. V tem smislu, sledeč svojim zahodnim vzorom, govori o "formalnem" značaju in pomenu bogoslovne znanosti. Kljub sovraštvu do sholastičnih teologov Feofan deluje ravno kot sholastik – enako kot večina protestantskih teologov 16. in 17. stoletja, začenši z Melanchthonom. Kljub dobri seznanjenosti z "novo" filozofijo (Descartes, Bacon, Spinoza, Leibniz, Wolf) je bil Feofan še najbolj soroden s Suarezom, ki je imel toliko protestantskih nadaljevalcev. Feofan tako ni nikoli izšel iz začaranega kroga zahodne šolsko-bogoslovne polemike, kamor je navsezadnje zapadla vsa tragična problematika reformacijskih sporov.

Med posameznimi Feofanovimi traktati sta posebej pomembna in zanimiva šesti in sedmi, ki govorita o nedolžnem in padlem človeku. Feofan je o tej temi pisal tudi v ruščini: "Spor med Petrom in Pavlom o mučnem jarmu" (traktat, napisan že leta 1712, vendar izdan leta 1774 v zborniku Feofanovih del). Prav Feofanov nauk o opravičenju, predstavljen v tej knjižici, je dal povod njegovim nasprotnikom, da so ga obtožili delovanja "proti cerkvenemu nauku" in "okuženosti s kalvinsko nesrečo", da v ruski svet uvaja reformacijsko modrovanje. Za takšne očitke in sumničenja je bilo razlogov dovolj. Feofan izhaja iz najstrožjega antropološkega pesimizma, zaradi česar je celotna človeška dejavnost v procesu odrešenja že sama po sebi brez vrednosti. Prav zato Feofan omejuje tudi pomen bogoslovnih sodb. Padec v greh je človeka razbil in umazal, zaradi greha je ujet in zmeden. Ujeta in onemogočena je človeška volja kot taka. "Opravičenje" razume v povsem pravnem smislu – *justificatio forensis* [zakonsko opravičenje]. Gre za delovanje božje milosti, po kateri skesani in v Kristusa verujoči grešnik šele postane sprejet in razglašen za pravičnega. Tedaj se grešniku ne prištevajo grehi, ampak Kristusova pravičnost

(*gratis justum habet et declarat, non imputatis ei peccatis ejus, imputata vero ipsi justitia Christi*). Feofan poudarja, da se odrešenje "izvršuje" po veri, človekova dela pa nikoli ne nosijo dejavne moči.

Ni potrebno natančno razbirati Feofanova sistema. Veliko pomembneje je začutiti njegov splošni notranji slog. Pri tem zaključek ne more biti sporen ali dvoumen: "Da, Feofan je bil resnično protestant." (A. V. Kartašov)

Tako so se večkrat izrekli že njegovi sodobniki. O tem sta pisala Feofilakt Lopatinski (v knjigi "Ob blagem Gospodovem jarmu") in posebno Markel Rodiševski. Oba sta morala veliko pretrpeti zaradi svojega poguma.

Feofan je bil zvijačen in prebrisan, sposoben obrambe pred bogoslovnimi napadi. Pripombe, namenjene nasprotnikom, so se nevidno prelevile v politični spor, nadalje pa se Feofan ni sramoval prenašati bogoslovnih sporov na sodišče Tajne pisarne. Najmočnejše sredstvo samoobrambe – in hkrati najzanesljivejše – je bil opomin, da je glede tega vprašanja Feofanovo mnenje odobral ali delil sam Peter. Feofanova nasprotnika sta potemtakem okrivila tudi monarha, kar je privedlo do obtožbe, da sta užalila njegovo veličanstvo – to pa je terjalo preiskavo pod okriljem Tajne pisarne in ne svobodne bogoslovne razprave. "Sam Peter Veliki, nič manj moder, kot močan monarh, herezije v mojih pridigah ni zasledil."

To sklicevanje na Petra ni bilo samo preusmerjanje pozornosti. Peter je tudi dejansko v marsičem soglašal s Feofanom.

Boj proti "praznoverju" se je začel že pod Petrom, začel ga je Peter sam, kar je odkrito objavljeno v "Reglamentu". Feofan je proti "praznoverju" vedno pisal s posebno spretnostjo. V zvezi s tem je zelo povedna njegova tragikomedija "Vladimir, knez in poveljnik slovanskih ruskih dežel, ki ga je Sveti Duh od teme nevere privedel k evangelijski luči". Gre za nesramno in zlobno satiro "šamanov" in šamanskega "praznoverja", polno nadvse očitnega namigovanja na sodobnost. Feofan je imel na splošno neposredno prezirljiv

odnos do duhovniškega stanu, še posebej do velikoruske duhovščine, znotraj katere se je vselej počutil kot prišlek in tujec. Feofan je bil značilni "prosvetitelj". Ni skrival, da ga odbija jo obrednost, čudeži, asketski trud, hierarhija. Z vsem tovrstnim "napihovanjem" se je boril kot trmasti vase zagledani razumar. V tem boju je bil vsekakor odkrit, če že ne iskren. "Z najboljšimi močmi svoje duše sovražim mitre, mašne plašče, žezla, svečnike, kadilnice in podobno zabavljaštvo." To so sicer besede iz nekega prijateljskega in intimnega pisma.

V ruskem življenju in vsakdanjosti je bilo tedaj resnično veliko praznoverja. Toda Feofan in Peter se proti temu nista želela boriti toliko v imenu vere, kolikor v imenu zdravega razuma in "skupnega dobrega".

Do prihoda na prestol Elizabete Petrovne je bil v Rusiji protestantizem pod nekakšnim posebnim in izključnim pokroviteljstvom državne oblasti in celo državnih zakonov. Petrova vlada, ne samo zaradi sklicevanja na državno korist in strpnost, je bila prepogosto pripravljena izenačiti svoje interese z interesi protestantov, želela je ustvariti vtis, da je pravoslavje nekakšen svojevrstni, umirjeni in ritualistični protestantizem, da lahko pravoslavje in protestantizem hitro dosežeta skupni jezik – *facillime legitimeque uiantur* [nadvse zlahka in legitimno združljiva], kar je v knjigi z značilnim naslovom *Ecclesia graeca lutheransis* (Lübeck, 1723) dokazoval peterburški akademik Kolij, Prokopovičev prijatelj. Posledično je Katarina II. zatrjevala, da ni "skoraj nikakršne razlike" med pravoslavjem in luteranstvom – "le culte extérieure est très différent, mais l'Eglise s'y voit réduite par rapport a la brutalité du peuple". ["zunanji obred je resda zelo različen, a Cerkev je tam omejena zaradi neotesanosti ljudstva"]

V času imperatorke Ane, to je pod Birovom, je bil odnos oblasti do Cerkve še posebej oster. "Na našo čast in vero so se spravili z izgovorom, da ne želijo izkoreninjati vere, temveč nepotrebno in za krščanstvo zelo škodljivo praznoverje. Kolikšno množico duhovnikov in še toliko bolj učenjakov so

uničili, kolikšno množico menihov odslovili in mučili? Vprašaj se, čemu. Slišal boš le en odgovor: praznoverje, dvoličnost, licemerje in kar je takega. To so počeli tako pretkano in spretno, da bi v Rusiji povsem iztrebili pravoslavno duhovščino in vzpostavili svoje novo stanje brez duhovnikov." Tako se je Anine dobe v času Elizabete spominjal pridigar Amvrosij Juškevič.

Peter je bil zaradi dejavnosti Tveritonova, zaradi preostro in preveč neposredno postavljenega vprašanja o luteranskih protislovjih nezadovoljen s Stefanom Javorskim. "Kamen vere" za časa Petrovega življenja ni bil izdan ravno zaradi ostrih polemičnih izpadov proti protestantom. Ta knjiga je bila prvič izdana šele leta 1728, in sicer z dovoljenjem Vrhovnega tajnega sveta pod nadzorom Feofilakta Lopatinskega. Izdaja "Kamna" je prizadela številne v Nemčiji. Leta 1729 je bil v Jeni natisnjen "apologetski" odgovor Buddeja – morda je ta odgovor potrebno pripisati Feofanu. Leta 1731 se je proti "Kamnu" oglasil Mosheim. V bran Javorskemu pa je v Rusiji stopil dominikanec Ribeira, ki je deloval pri španskem veleposlaniku vojvodi Lirijskem. Spor se je zapletel in razvnel – zaključek je sledil v Tajni pisarni.

Z odlokom, izdanim 19. avgusta 1732, je bil "Kamen vere" vnovič prepovedan in vzet iz obtoka, zbrani in zapečateni so bili vsi izvodi. "Naši domači sovražniki so skovali takšen načrt, da bi omajali pravoslavno vero, že natisnjene verske knjige so odnesli na temno, ostale pa nameravajo prepovedati pod grožnjo smrtnih kazni. Vklepali in zapirali v temnice niso samo učitelji, ampak tudi njihov nauk in knjige, zgodilo pa se je celo to, da je v pravoslavni državi postalo nevarno spregovoriti o svoji pravoslavni veri – v tistem času se je bilo potrebno nadejati nesreče in preganjanja." (Amvrosij Juškevič)

Knjiga Javorskega je lahko svobodno zaokrožila šele leta 1741, in sicer po Najvišjemu povelju.

"Kamen vere" je bil preganjan in prepovedan ravno zato, ker je bilo v njem čutiti

polemično naravnost proti reformaciji. Slednja pa je bila razlog, da so to knjigo visoko cenili tisti pravoslavni, ki jim latinizem Javorskega sicer ni vzbujal nikakršne naklonjenosti ali privlačnosti. Tak je bil denimo Posoškov. "Zaradi utrditve v veri in obrambe pred luteranskimi, kalvinskimi in ostalimi ikonoborci je še kako nujno natisniti knjigo Kamen vere, ki jo je napisal rjazanski nadposvečeni metropolit Stefan Javorski, in njene izvode pošiljati v šole, da bi tako ta nadvse dragoceni Kamen okrepil razum tistih, ki želijo postati duhovniki, da bi si ti lahko na pamet zapomnili vse odgovore." Posoškov se je iskreno vznemirjal in razburjal zaradi "ikonoborske" nevarnosti, "luteranskega brezumnega modrovanja", "lahkomiselne modrosti" luteranstva. Posoškov je bil odkriti občudovalec Petrovega preoblikovalnega dela, vendar ni menil, da se je zaradi te obnovitve in "skupne blaginje" potrebno in možno odreči veri prednikov ali jo zamenjati s kakšno na novo izmišljeno in enostavnejšo. O religiozni nevednosti in vraževerju ljudstva ter celo klera, o ljudski ozkosti in krivičnosti se ni izrekal nič mehkeje od Feofana ali samega carja – v zvezi s tem je vztrajal pri vsesplošnem ustanavljanju šol, celo od sokandidatov za diakonsko posvečenje je zahteval "razumevanja slovnice", menihe pozival k izobraževanju in "kaljenju v disputih". Kljub temu je bil njegov ideal "duhovno življenje", ne laiško ali posvetno. Prav zato je čutil bližino z Javorskim in mu zaupal ne glede na vse njegove latinske značilnosti. Od Stefana je v prvi vrsti pridobil veliko gradiva.

Okoliščine so se zasukale tako, da je Stefan prav s posnemanjem Bellarminovega bogoslovja rusko Cerkev dejansko ščitil pred reformacijo, ki je vanjo pritekala.

Zgodovinska usoda ruskega bogoslovja 18. stoletja se je iztekla v spor med epigoni zahodne protireformacije in protestantske sholastike.

V tem sporu je začasno zmagal Feofan, a ne takoj. Celotno v novoustanovljenih šolah se je po nekakšni zgodovinski inerciji vse do sredine

18. stoletja obdržala stara kijevska tradicija. Nove ideje so v splošni obtok prihajale izrazito počasi.

Zmagal je Feofan kot erudit. To je bila zmaga šolsko-protestantskega bogoslovja.

IV.⁵

Feofan je v Reglamentu orisal vsebinsko povezan in s pojasnili bogat program novega šolskega sistema (polni naslov: "Domovi za izobraževanje, v katerih se nahajajo učitelji in učenci, pa tudi cerkveni pridigarji"). "Ko ni luči izobrazbe, obnašanje Cerkve ne more biti dobro, tedaj se ni mogoče izogniti nemiru in številnim posmeha vrednim vražam, prav tako razdorom in nadvse brezumnim herezijam."

Tudi za Feofana je Kijevska akademija ostajala vzorec in zgled. Prizadeval si je, da bi bila "Akademija" ustanovljena tudi na severu. Šlo naj bi za enotno in splošno šolo, trajajočo več let in zajemajočo več stopenj, izobraževanje na vseh stopnjah pa bi moralo trajati hkrati. Šlo naj bi za šolo s splošno izobrazbo, s filozofskimi in bogoslovnimi razredi, tudi zaključnimi. V okviru akademije bi moralo delovati semenišče, to je prostor za skupno bivanje "po zgledu samostana" – Feofan je menil, da je potrebno začeti prav s slednjim. Zopet se je opiral na zahodni zgled ali izkušnjo – "česar ni malo v tujih deželah". Pred očmi je najverjetneje imel rimski kolegij svetega Atanazija, kjer se je šolal tudi sam. V tovrstnem semenišču mora vladati zaprto in odmaknjeno življenje, v največji možni meri oddaljeno in ločeno od okolice ("ne v mestu, ampak nekje daleč"), od vpliva domačih in stare sredine. Edino na tak način je namreč mogoče vzgojiti in izobraziti novi rod ljudi. "Zdi se, da mora biti takšno življenje mladih ljudi naporno in podobno ujetništvu: kdor se bo navadil tako živeti, pa čeprav šele čez leto, mu bo zelo lepo, kar spoznavamo po sebi in izkušnjah drugih."

Feofan je že takoj poskusil vzpostaviti tovrstno semenišče in leta 1721 odprl šolo pri

sebi doma na Karpovki. To je bila šola, ki je ponujala samo začetno stopnjo in na kateri so poučevali tujci (akademik Bayer, znani Selij). Po Feofanovi smrti je šola prenehala obstajati. Na severu se je kot glavna izobraževalna ustanova uveljavila Spaska akademija v Moskvi (v Zaikonospaskem samostanu). Že leta 1700 ali 1701 je bila po kijevskem vzorcu preoblikovana v latinsko šolo pod zaščito Stefana Javorskega. Patriarh Dosifej je Feofana upravičeno grajal, da je vse podvrgel "latinskemu nauku". Istočasno so z njim sočustvovali moskovski jezuiti. Tedaj so v Moskvi ustanovili svojo šolo za sinove moskovske elite. Med učenci obeh šol so vladali prijateljski odnosi, prirejali so skupne sholastične pogovore. Zdi se, da je bil sam Stefan v določenem obdobju v dobrih odnosih z jezuiti.

Vsi predavatelji Akademije so prihajali iz Kijeva. Med njimi je potrebno izpostaviti Feofilakta Lopatinskega. Kasneje je postal tverski nadškof in za časa Ane Ivanovne neznosno trpel zaradi zlobnih ljudi, predvsem zaradi Feofana – ta ga je obdolžil protestantizma. Feofilakt je bil človek širokega znanja in pogumnega duha, vendar na področju bogoslovja značilni sholastik. Predaval je po Akvinskem (njegova *Scientia sacra* v rokopisu med 1706–1710, prim. z zapiski I. Krokovskega), pozneje pa je izdal "Kamen vere".

V tedanji Veliki Rusiji so šole na splošno ustanavljali in odpirali samo cerkveni dostojanstveniki iz Male Rusije (nekaj časa je bilo samo Malim Rusom dovoljeno prejemati škofovske in predstojniške nazive) – povsod so vzpostavljali ravno latinske šole, in sicer po zgledu teh, v katerih so se učili sami. Navadno so s seboj iz Kijeva pripeljali tudi učitelje – celo poljskega rodu – ali jih od tod vabili. Dogajalo se je, da so z juga pripeljali še učence. Šlo je za pravo priseljevanje južnih Rusov ali "Čerkasov". Na severu se je ta pojav pogosto dojemal prav kot naseljevanje tujcev. Za zgodovino verskega šolstva so Petrove reforme dobesedno pomenile "ukrajinizacijo". Učencem iz Velike Rusije se je to novo šolstvo zdelo dvakrat tuje – kot šola "latinskih nauk" in "čerkaških" učiteljev.

Znamenski v svoji čudoviti knjigi o verskih šolah 18. stoletja o tem piše sledeče: "Vsi ti predavatelji so bili za učence dejansko tuji ljudje, prihajajoči iz neke tuje dežele, kakršna je bila tedaj Mala Rusija, ljudje s svojstvenimi navadami, pojmi in stališči, s svojo težko razumljivo in za velikorusko uho čudno govoričico. Pri tem se niso zgolj otepali prilagajanja mladini, ki so jo poučevali, in deželi, v katero so prišli, temveč so Velike Ruse celo odkrito prezirali kot divjake, se vsemu posmehovali in zavračali vse, kar ni bilo podobno maloruskemu, vse svoje pa so izpostavljali in vsiljevali kot edino obstoječo dobrino." Za številne med temi prišleki je dobro znano, da so v govorjenju velikoruskega dialekta vseskozi ostajali nerodni in še naprej uporabljali maloruski govor. Položaj se je izboljšal šele pod Katarino [Veliko]. Do takrat pa so že zrasle generacije velikoruskih privrženec latinstva. Šola je ostajala latinska. "Kolonija" se je okrepila, vendar je še vedno ostajala kolonija.

Ni pretirano trditi sledeče: "Ta kultura, ki se je v Rusiji živela in razvijala od Petrovih časov dalje, pomeni organsko in neposredno nadaljevanje kijevske, ukrajinske in ne moskovske kulture." (knez N. S. Trubeckoj) Pri tem je potrebno dodati le eno pripombo. Govoriti o "organskem nadaljevanju" ni ustrezno, saj je bila omenjena kultura preveč umetna in uvajana preveč nasilno.

Vzpostavljanje novega šolstva je počivalo na zelo nejasnih in protislovnih temeljih. To šolstvo je bilo po svoji nalogi predvsem "stanovsko" in obvezno "za duhovniški stan" – otroke duhovnikov so tja vodili na silo kakor rekrute, pod grožnjo obvezne vojaške službe, zapora in neusmiljene telesne kazni. V Mali Rusiji je veljalo ravno obratno: tovrstne šole so bile odprte za vse sloje; tam se vse do Katarininega časa niti duhovščina ni ločevala kot poseben sloj. V zvezi s tem je poleg Kijevske akademije zelo pomemben Harkovski kolegij, leta 1726 preoblikovan iz semenišča, ki ga je leta 1722 z bogato materialno pomočjo rodbine Golicin ustanovil belogorski škof Epifanij Tihorski.

To ustanovo so občasno imenovali tudi Tihorijanska akademija. Že leta 1734 je bil tu odprt bogoslovni letnik.

V vsakem primeru so bili za ustanavljanje šol zadolženi cerkveni dostojanstveniki, ki so za to morali skrbeti z lastnimi samostanskimi ali škofijskimi sredstvi. Te šole so nastajale z namenom priprave na poklic, "v upanju na duhovnike", za oblikovanje in vzgojo novega rodu duhovnikov.

Kljub temu so bile po programu splošno izobraževalne, pri čemer se je bogoslovje poučevalo zgolj v zadnjem letniku. Do zadnjega letnika so se po dolgotrajnem in težkem študiju prebili le redki – večina je iz semenišča izpadla brez kakršnega koli stika z bogoslovjem. Predčasno niso odhajali samo slabši ("zaradi neresnega učenja" ali "zaradi nerazumevanja snovi"). Prepogosto so bili ravno najboljši prestavljeni "na posvetne položaje", saj se je vanje polagalo upanje, da bodo opravljali nove poklice, v nekaterih primerih pa jih je zgolj "zadel ukaz". V nadaljevanju celotnega 18. stoletja je bila prav ta šolska mreža edina ustaljena in razširjena.

Izkazalo se je, da je to mrežo večstopenskih šol že v skladu s predvidevanji nemogoče ukiniti in spremeniti naenkrat. V prvi vrsti ni bilo mogoče najti in zbrati potrebnega števila primernih in izkušenih učiteljev, še posebej za "najnovejše nauke", to je bogoslovje in filozofijo. Izmed šestindvajsetih obstoječih semenišč so leta 1750 bogoslovni razred imela le štiri, filozofski pa še štiri ostala. Celo v Semenišču Aleksandra Nevskega, ki se je nahajalo v prestolnici, se predavanja v nasprotju z začetnimi pričakovanji prav zaradi pomanjkanja in nesposobnosti učiteljev še zdaleč niso začela takoj. Zelo težavno je bilo že pridobivanje učencev, čeprav se je izogibanje pozivu izenačevalo z vojaškim dezerterstvom. V policijski državi ni razlike med učenjem in službo. Tudi učenje samo je obenem služba ali dolžnost. V tistem času so na učenca (celo povsem mladoletnega) gledali ravno kot na človeka v državni službi, ki mu v primeru zavračanja nalog ali obveznosti izpolnjevati

vse, kar pripada njegovemu poklicu, ni grozil disciplinski ukrep, ampak dejanska sankcija, skladna s kazensko zakonodajo. Iz tega je sledilo, da je oblast z velikim nezadovoljstvom oproščala celo tiste, ki so bili za učenje povsem neprimerni (razen v primeru otrokove neuklonljive zlobe in prestopništva ali nepopravljive počasnosti), in jih namesto tega pošiljala v vojsko. "Semeniščniki so bili v tem oziru nekakšni cerkveni zaporniki." Manjkajoče, izginule ali pobegle je bilo potrebno izslediti in privedi na silo, včasih celo v okovih – "zaradi vzgoje in uporabe kazni, zapisane v Verskem reglamentu". Vse to pa pobegov ni moglo zaustaviti. Dogajalo se je, da je pobegnila skoraj polovica kakega semenišča, v zapisih o posameznih učencih pa je bilo zabeleženo *semper fugitiosus* [venomer bežeč].

To panično bežanje in skrivanje učencev ni bilo odraz mračnosti ali lenobe duhovniškega stanu. Razlog za zapiranje se ni nahajal v tisti neukosti ali vraževerju duhovščine, o čemer sta Peter in Feofan znala tako spretno besedičiti. Razlog je bil v tem, da je šlo za tuje šolstvo, nekakšno nepričakovano latinsko-poljsko kolonijo na domačih tleh, pa tudi z zgolj "poklicnega" zornega kota se je tovrstno šolstvo v precejšnji meri izkazalo za popolnoma neuporabno. "V latinski slovnici in političnih okoliščinah, ki so se dotikale semenišča, razum ni dobival skorajda nikakršne spodbude in sploh ni našel razlogov za zamenjavo starih, ustaljenih sredstev priprave na cerkvene službe z novimi, neustaljenimi in sumljivimi. Niti najmanj ni bilo dokazano, kdo je ustrežnejše pripravljen na duhovništvo: ali pevec psalmov, ki je od otroštva služil v cerkvi in se s prakso naučil branja in petja ter se seznanil s cerkveno zakonodajo, ali šolski latinist, ki se je naučil le nekaj besed in latinskih končnic." (Znamenski) V teh latinskih šolah je bil slovanski jezik nezaželen – celo svetopisemska besedila so se pogosteje navajala v latinščini. Poučevanje slovnice, retorike in pesništva je potekalo v latinščini, ruska retorika se je pridružila pozno. Ni težko

razumeti, zakaj so tudi starši svoje otroke s tako močnim neodobravanjem pošiljali "na muko v to prekleto semenišče"; otroci pa so se raje znašli v ječi, da bi se le izognili tej šolski službi. Nastal je namreč tesnoben vtis, da se v teh novih šolah spreminja narodnost, če že ne vera.

V času Petra Velikega se niso toliko prevzemala "splošnočloveška načela" evropskosti, kolikor se je prevzemala zahodna rutina. Uvajala se je s prisilnimi in pogosto moralno ponižujočimi sredstvi, kar je bilo še posebej občutiti ob "nadvse samoumevni revščini", to je dejanski bedi, ki je v šolah prevladovala še na začetku naslednjega stoletja. Filaret Moskovski je za duhovniške mladeniče svoje generacije trdil, da so se "bolj s potrpežljivostjo in neomajnostjo, kakor obilico pripomočkov pripravljali na služenje Cerkvi, v nič kaj vrednih razmerah delali za nekaj zelo pomembnega".

V drugi polovici stoletja se je stanje sicer nekoliko izboljšalo, dvigal se je drugačen in zglednejši, bolj pedagoški ideal. V izobraževalni program se je uvajal celo francoski jezik.

Ta ideal pa se je v življenju premalo izrazil.

Ustanavljanje šol je bilo samo po sebi nesporni in pozitivni dosežek. Kljub temu je ta prenos latinskega šolstva na rusko zemljo pomenil razkol v cerkveni zavesti, razkol med bogoslovno "učenostjo" in cerkveno izkušnjo.

Omenjeno se je toliko bolj čutilo zato, ker je molitev ostala slovanska, bogoslovje pa je bilo že latinsko. Eno in isto Sveto pismo je v učilnici zvenelo v mednarodni latinščini, v cerkvi pa je ostal domač jezik.

Morda je prav ta boleči razkol v sami cerkveni zavesti najbolj tragični rezultat Petrove dobe. Nastalo je nekakšno novo "doverje", v vsakem primeru pa razpolovljenost duše.

"Ko se nekoč priključiš Nemcem, jih pozneje zelo težko zapustiš." (Hercen)

Izgrajevala se je zahodna kultura. Celotno bogoslovje se je izgrajevalo po zahodnjaško.

V 18. stoletju se je znanost navadno razumevala v smislu učenosti, "erudicije". Ta

šolsko-bogoslovna erudicija ruskih latinskih šol 18. stoletja je bila znotraj cerkvenega življenja (ne brez zadostne utemeljitve) sprejeta kot nekaj zunanjega in neobveznega, kot nekaj, kar ni vezano na organske potrebe cerkvenega življenja kot takega. Ta erudicija ni bila nevtralna. Preučevanje bogoslovja na Feofanov način je pomenilo vsa vprašanja postaviti in gledati v protestantski luči. Z erudicijo se je prepletala tudi psihologija, "reformiral" se je duševni ustroj. Najbrž se prav v tem nahaja najmočnejši razlog za nezaupanje in trmasto ravnodušnost do bogoslovne kulture, ki jo še do danes ni bilo mogoče izkoreniniti iz širokih krogov vernega ljudstva in duhovščine. Prav v tem se nahaja razlog za še neizživet odnos tako do bogoslovne znanosti kakor tudi do tujih in zahodnih novosti, ki so pravoslavnemu Vzhodu vselej tako zelo nedomače. Slednje so tako zelo tragično ovirale in še naprej ovirajo ozdravitev ruske religiozne zavesti in njeno osvoboditev izpod predsodkov, izhajajočih iz starine in novosti hkrati.

To je zgodovinska diagnoza in ne ocena. "Tudi pri številnih semeniščnikih, ki so se učili latinskega jezika in v tem jeziku sledili različnim znanostim, je mogoče opaziti, da so se naenkrat začeli dolgočasiti." (iz zelo zanimive "ponižne prošnje trgovskih in uradniških otrok" o ponovni uvedbi ruskega jezika v šolah iz leta 1770, odposlane tverskemu nadškofu Platonu Levšinu) To "dolgočasje" in pogosto celo "žalovanje" (poškodovanost presoje) se je porodilo iz duševne ranjenosti in prizadetosti. Razlogov in utemeljenih sklepanj, ki so privedli do nezaupanja, je bilo več kot preveč – ne samo v Petrovi dobi, ampak še bolj pozneje. Znanost se je uporabljala proti vraževerju, pod tem osovraženim pojmom pa se je prepogosto označevalo ravno vero in sleherno pobožnost. Vse skupaj se je namreč dogajalo v "stoletju prosvetljenja".

V boju proti tako razumljenemu vraževerju je delavni utilitarizem Petrove dobe služil kot varovalo pred bujnim svobodnjaštvom in razpuščenostjo poznejše, Katarinine dobe.

V boju proti "vraževerju" je bil Peter celo odločnejši od Feofana, saj je bil bolj grob – kljub vsemu Feofan ni bil mojster grobsti.

Glede tega je posebno pomenljiva Petrova zakonodaja o samostanih in menihih. Peter je v meništvu videl zgolj prevaro in nesmisel – "ko so h grškim cesarjem, še bolj pa k ženam pristopili neki hinavci".

"Ta gangrena se je začela širiti tudi pri nas."

Peter je bil prepričan, da je menišтво že zaradi podnebnih razmer za Rusijo povsem neprimerno. Samostane, ki so bili pod njegovo zaščito, je skušal spremeniti v delavnice, sirotišnice ali domove za vojne invalide, menihe prevzgojiti v služinčad, redovnice pa v predice in šivilje, ki bi jih izučile povabljenе mojstrice iz Brabanta.

"Pravijo, da molijo – in res molijo. Kakšna je vendar družbena koristnost molitve?"

Posebno značilna je prepoved, ki menihom preperečuje ukvarjanje s knjigami in pisanjem. To je del "pravil" za menišтво, priloženih k Reglamentu. "Menihi v svojih celicah nikakor ne smejo pisati pisem in si izpisovati iz knjig in slovničnih priročnikov, če o tem niso obvestili predstojnika. Pod grožnjo surove telesne kazni nihče brez predstojnikovega dovoljenja ne sme pisati niti slovnice, prepovedano je tudi shranjevanje črnila in dokumentov, tako verskih kot posvetnih, razen tistih, ki jih je zaradi splošne duhovne koristi odobril predstojnik. Menihe je torej potrebno skrbno nadzorovati, saj za meniški molk ni nič bolj škodljivo od njihovih malenkostnih in nekoristnih pisem."

V svojem času je to prepoved zelo pronicljivo komentiral Giljarov Platonov: "Ko je Peter I. izdal ukaz, ki je menihom prepovedoval, da bi v celicah shranjevali peresa in črnila, ko je isti vladar velel, da mora duhovni oče kazenskemu preiskovalcu odkrivati grehe, izrečene pri spovedi, je duhovščina morala začutiti, da bo državna oblast po novem postavljena med njih in ljudstvom, da si bo odslej prilaščala izključno pristojnost voditi ljudsko miselnost in si prizadevala pretrgati tisto vez duhovnih odnosov, tisto medsebojno zaupanje, ki je vladalo med pastirji in čredo."

Po drugi strani se je Peter istočasno želel posvetiti izobrazbi menihov, predvsem njihovu poznavanju pravega pomena Svetega pisma. Sprva je bilo predvideno vse mlade menihe (to je stare pod trideset let) zbrati v Zaikonospaski akademiji, kjer bi bili deležni šolanja (odlok, izdan 1. septembra 1723). To pa je povzročilo nove težave. Omenjeni odlok je bilo mogoče razumeti zgolj v smislu, da je tudi menihe doletelo obvezno šolanje (kar je bilo povsem v duhu "reformne") in povrhu vsega v latinskih šolah. Nekoliko pozneje je Peter spremenil načrt in želel vse samostane preoblikovati v gojišča prosvetljenih ljudi, posebno kar zadeva pridobivanje koristnih prevodov.

Novo šolstvo je bilo v prvi vrsti razumljeno kot nekakšna zmaga in vmešavanje države. Novi "učeni" menihi latinsko-kijevskega kova, kakršne sta si želela izoblikovati Peter in Feofan (prim. z "razglasom" iz leta 1724), ki sta neživiljenjsko latinsko znanost vsiljevala nedojemljivim in vznemirjenim umom, so le redko koga brez težav pripravili k mirnemu sprejetju ukinitve in zaprtja starih in pobožnih meniških skupnosti, ugasnitve božje službe, ki je bila njihov sestavni del (prim. s poznejšo odkrito sodbo mladega Paisija Veličkovskega).

Petrova oblast je prisiljevala sprejetje religiozno-psihološke spremembe. Prav zaradi prisile se je religiozna zavest 18. stoletja tako pogosto umikala, krčila in skrivala v molk, v zamolčevanje vprašanj, postavljenih sebi.

Z izgubo enotnega in skupnega jezika se je izgubila tista sočutna vez, brez katere ni mogoče doseči medsebojnega razumevanja. K temu je dodatno prispevalo posmehovanje in norčevanje, ki je bilo pri ruskih kulturnih voditeljih in prosvetljalcih 18. stoletja tako priljubljeno in razvito.

Vsa protislovja in razcepljenosti 18. stoletja so se v poznejši zgodovini ruskega bogoslovja in religiozne zavesti razodele in uresničile z vso silo in bolečino.

Prevod Simon Malmenvall

1. Dano besedilo predstavlja prevod prvega dela četrtega poglavja ("Peterburžskij perevorot") historiografske klasike *Puti ruskogo bogoslovija* (Pariz, YMCA-Press 1937, druga izd. 1983) Georgija Florovskega (1893–1979), ruskega emigrantskega teologa, filozofa in zgodovinarja. Dano besedilo spada na področje idejne zgodovine in s pravoslavnega zornega kota obravnava proces podreditve ruske pravoslavne Cerkve državnim oblastem za časa vladanja Petra I. Velikega (1696–1725).
2. P. V. Verhovskij, *Učreždenie Duhovnoj Kollegii i Duhovnyj reglament*, zv. I in II, Rostov na Donu 1916; v uvodu je podroben pregled literature; prim. z njegovimi *Očerki po istorii r. Cerkvi v XVIII i XIX st.*, prva izdaja, Varšava 1912; E. F. Šmurlo, *Petr V. v ocenke sovremennikov i potomstva*, prva izdaja, XVIII v., Spb. 1912 (iz ZMNPr. 1911 in 1912). O patosu "policijske" države gl. M. M. Bogoslovskij, *Oblastnaja reforma Petra Vel.*, 1902, uvod. Prim. tudi z M. F. Vladimirskej Budanov, *Gosudarstvo i narodnoe obrazovanie v Rossii v XVIII v.*, 1874; prot. A. Ivancov-Platonov, *O russkom cerk. Upravlenii, "Rus"* 1882 in posamezni odlomki kot priloga k 27. številki revije "Russkij trud", izd. C. O. Šarapov, 1898. Puškinov odziv na Petrove reforme, "Vypiski dlja istorii Petra Velikago" (1834), Vengerovskoe izdanie, zv. V, str. 279, št. 959.
3. Prav tam.
4. Čeprav Feofanova bogoslovna predavanja niso bila izdana takoj po njegovi smrti, so v rokopisnih kopijah krožila že pred tem. Popolna izdaja S. Moslavskij, Leipzig, 1782–1784; tretji zvezek Feofana ne obravnava; druga izdaja je iz leta 1792. Traktat o opravičenju je bil prvič izdan v latinščini v Wroclawu, 1769, ruski prevod 1773. De processione Spiritus Sancti je najprej izdal Damaskin Rudnev v Gotu, 1772; zgodovinski del je bil leta 1773 preveden v ruščino. De arte poetica je izdal Georgij Konisskij, 1786; Slova i reči, 1–3, 1773; *Miscellanea Sacra*. 1745; prim. z Verhovskij, zv. II. Vita Theophanis Prokopovitsch je izdal Scherer v *Nordische Nebenstudien*, zv. I, 1779; to je osrednji biografski vir; prim. z *Epistolae illustrissimi ac rev. Th. Procopovitsch varris et de varii amicis datae*, 1776; ruski prevod v Trudy, 1865. Med literaturo je potrebno omeniti: Ju. F. Samarin, Stefan Javorskij i Feofan Prokopovič, 1844; v celoti edino v "Sobranie sočinienij", zv. V, 1880; I. Čistovič, Feofan Prokopovič i ego vremja, Spb. 1868; P. Morozov, Feofan Prokopovič, kak pisatel', Spb. 1880; prim. z B. V. Titlinov, v *Russkij biografičeskij slovar'*; o bogoslovnem sistemu Feofana članki P. Červjakovskij v Hrist. Čtenija 1876–1878 gg.; F. A. Tihomirov, *Traktaty Feofana Pr. o Boge*, edinom po suščestvu i troičnom v licah, Spb. 1884; N. I. Petrov, *Vyderžki iz rukopisnoj retoriki F. Prokopoviča, soderžaščija v sebe izobraženija papistov i iezuitov*, "Trudy", 1865, 4; N. S. Tihonravov, *Tragedokomedija Feofana Pr.*, "Vladimir", ŽMNPr. 1879, 5; Ja. Gordin'skij, "Vladimir" Teofana Prokopoviča v "Zap. Naukova tovarystva im. Ševčenka", 1920–1922; A. V. Kartašev, *K voprosu o pravoslavii Feofana Prokopoviča v "Sbornik statej v čest' D. F. Kobeko"* 1913; G. L. Gurevič, "Pravda voli monaršej" Feofana Prokopoviča i eja zapadno-evropejskie istočniki, Jur'ev, 1915; H. Koch, *Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter*, Breslau, 1929 (moja recenzija v Or. u. Occid. Hf. 5); R. Stupperich, Feofan Prokopovič in Rom, ZOG, zv. 3, 430. Prim. z P. Pekarskij, *Nauka i literatura v Rossii pri Petre V.*, 1–2, 1862; v drugem zvezku "Opisanie slavjanskij knig i tipografij, 1698–1725"; A. S. Arhangel'skij, *Duhovnoe obrazovanie i duh. literatura v Rossii pri Petre Vel.*, Kaz. 1883; P. Savlučinskij, *R. duhovnaja literatura pervoj poloviny XVIII v.*, Trudy, 1878, april in maj; D. Izvekov, *Otnošenje r.*

pravitelj'stva v perv. pol. XVIII st. k protest. idejam, ŽMNPr. 1867, september; Propovedničeskaja protivno-protest. literatura na Rusi v p. pol. XVIII st., Pr. Ob. 1871, 1; Iz istorii bogoslovskoj polemiki. literatury XVIII st., Pr. Ob. 71, 7 in 8; F. A. Ternovskij, Pëtr. Vel. v otnošenijah k katoličestvu i protestantizmu, Trudy, 1869, 3; Moskovskie eretiki v carstvovanie Petra I, Pr. Ob. 1863; N. S. Tihonravov, Moskovskie vol'nodumcy načala XVIII st. i Stefan Javorskij, R. Vest. 1870–1871 in v drugem zvezku njegovih "Sočineniija"; O Feofilaktu Lopatinskem članki Pokrovskij, Pr. Ob. 1872, II in I. A. Moroškin, R. St., 1886, 1 in 2; O vprašanju kijevskega vpliva v Petrovi dobi gl. članek kneza N. S. Trubeckoj, K ukrajskoj probleme v "Evrazijskom Vremennike", V, 1925. Gl. še N. I. Petrov, Očerki iz istorii ukrajskoj literatury XVII i XVIII st., K. 1911 (iz "Trudy"); P. Zavedeev, Isotrija ruskago propovedničestva ot XVII v. do nastojaščago vremeni, Tula 1879 (iz "Tul'skie Eparhial'nye Vedomosti" 1878. leta). Dela I. S. Posoškova, izdaja Pogodina, 1842, dva zvezka; o njem gl. raziskavo A. Carevskij, II in njegova dela, M. 1883; "Zaveščanie otečeskoe" gl. v izdaji E. M. Briležae, Spb. 1893. Gl. še N. Popov, Pridvornija propovedi v carstvovanie Elizaveti Petr., "Letopisi" Tihonravova, zv. II, 1869; B. V. Titlinov, Pravitel'stvo imp. Anny Ioannovny v ego otnošenijah k prav. Cerkvi, Vilna, 1905; prim. z P. V. Znamenskij, "Istorija Rossijskaja V. N. Tatiščeva v otnošenii k r. cerk. istorii, Trudy, 1862, I; Zgodovinska dela Ščerbatova in Boltinova se nahajajo prav tam, 1862; Za Ščerbatova je značilen strah pred duhovščino, ki je preblizu "malemu človeku". "Naši popje in cerkveni možje, ki imajo pomanjkljivo izobrazbo in npravstveno podobo, so najbolj škodljivi ljudje v državi." Predlagal je izpraznitev čim večjega števila (vaških) župnij in zmanjšati

število duhovnikov, iz vasi odstraniti diakone – vse to pa bi po njegovem moralo potekati "na tih način". V svoji socialno-politični utopiji "Potovanje v ofirsko deželo" je razvil načrt svojevrstnega svetega policijskega ustroja: "Glavni nadzorniki enot morajo biti duhovniki edinega Boga." O Tatiščevu gl. knjigo N. A. Popov, V. N. Tatiščev i ego vremja (1861) in članke: Učēnye i literaturnye trudy V. N. Tatiščeva, ŽMNPr. 1886, junij; V. N. Tatiščev, Razgovor o pol'ze nauki i učilišč, s pred. i ukazateljami, "Čtenija" 1887, I; A. Ostrovskij, Duhovnaja V. N. Tatiščeva, Kaz. 1885.

5. Izhodiščno delo: P. V. Znamenskij, Duhovnija školy v Rossii do reformy 1808 goda, Kaz. 1881; prim. z S. T. Golubev, Kievskaja akademija v konce XVII i nač. XVIII st., K. 1901; D. Višenskij, K. akademija v p. p. XVIII st., K. 1903, N. I. Petrov, Značenie K. akademii v razvitii duh. školy v Rossii s učreždenija Sv. Sinoda, Trudy, 1904, 4 in 5; K. akademija v getmanstvo K. G. Razumovskago, Trudy, 1905, maj; K. D. akademija v carstvovanie imp. Ekateriny II, Trudy, 1906, 7, 8, 9, 11; V. Serebrennikov, K. akademija s poloviny XVIII v. do preobrazovanija eja v 1819 g., 1897; S. K. Smirnov, Istorija Mosk. sl. gr. lat. Akademii, M. 1855; Istorija Troickoj Lavrskoj seminarii, 1867 (iz "Pribavlenija"). Prim. s knjigami o zgodovini posameznih semenišč: vladimirskega – K. F. Nadeždin (1875) in N. V. Malickij (1–2, 1900); suzdalskega – Malickij (1900); rjazanskega – Agncev (1889); smolenskega – I. Speranskij (1892); kazanskega – A. Blagoveščenskij (1881) in Harlamnovič (1903); prim. z Blagoveščenskij, Istorija staroj Kaz. Akademii, 1875; duh. N. Stelleckij, Har'k. kollegium, X, 1895; A. S. Lebedev, H. kollegium, kak prosvetitel'skij centr Slob. Ukrainy, Čtenija, 1885, IV. O odnosu Petrove vlade do meništva gl. Verhovskij, I; prim. z N. P. Giljarov-Platonov, O pervonačal'nom narodnom obrazovanii, Prib. 21.

JANEZ JUHANT

Sedemdeset let konca vojne in revolucije

Obletnica konca druge svetovne vojne in uzakonitve revolucije nam narekuje, da najprej dosledno poimenujemo zadeve, ki so se nam zgodile z vojno in revolucijo. Sestavni del revolucijske strategije je bil, da se postavi dotedanji svet vrednot na glavo, kar pomeni, da so zavladale ne-vrednote. Posledica antropološkega obrata v posameznikih in narodu je nepripravljenost, nemoč in predvsem neusposobljenost za človeško prisebno in kulturno demokratično razumevanje stanja, v katerega nas je to pahnilo. Zato najbrž nikoli ne bomo sebi in drug drugemu dovolj pripovedovali, kaj se nam je zgodilo. K razčiščevanju prispevajo dokumenti, ki pričujejo o tem. Žal je večina uničenih, zato so dobrodošla pričevanja ljudi, ki so nam pripravljeni spregovoriti o grozljivi resničnosti, ki jih je doletela in je bila kakor mrtvi globoko zakopana v zavest posameznikov in naroda. Kdo ne onemi ob kruti zgodbi ilustratorja Jožeta Beraneka, ki je izginil po vojni.¹ V članku ne moremo mimo opozorila na temeljne značilnosti in posledice revolucionarnega obrata. Šele na podlagi tega lahko sledi ocena doseženih 'rezultatov' v tranziciji in refleksija letošnjega praznovanja usodne obletnice.

1. LAŽ - NESMRтна DUŠA KOMUNIZMA (LESZEK KOŁAKOWSKI)

Laž je, kot pravi V. Havel², os komunizma in številne je zapeljala mamljiva obluba 'raja na zemlji': "Komunizem se povsod začne kot težnja po lepši in idealni družbi in kot tak navdihuje in privlači ljudi ..." ³ "Na prvi pogled se sicer zdi, da so njegovi posamezni pogledi resnični, vendar je neozdravljivo okužen z lažmi." ⁴ Razlog za njegov vzpon je nečloveško in neurejeno stanje družbe moderne, kjer so delavci morali in morajo žal še danes plačevati ceno za tako

imenovani 'napredek' in so tako postali lahek plen te ideologije, ki jih je le še bolj ponižala. Tudi kristjani smo premalo storili za evolucijske spremembe. Ceno so plačale desetine milijonov pobitih, kot prepričljivo dokumentirajo usode žrtev Timothy Snyder v svojem delu *Krvave dežele*⁵ in seveda številni drugi avtorji.

Zdi se, da je poglavitna naloga ob tej obletnici razčlenjevati, kako učinkovita je morala biti laž, da se je lahko tako globoko zajedla v pore osebnega in družbenega življenja, kot je bil jasen pri spravi maši ob obletnici na Brezjah nadškof Zore: "Ljudje so verjeli besedam,

ki so donele iz zvočnikov. Dali so se prepričati, da morajo namesto orodja vzeti v roke orožje. Da jim zemlje ni treba obdelovati, ampak jo morajo osvajati. Da jim ni treba proizvajati dobrin, ampak jih lahko vzamejo bogatim. Verjeli so celo, da je treba za osvajanje zemlje in za jemanje dobrin drugim ubijati. In so začeli ubijati. Jude, Rome, Slované ... sosede, krajevne veljake, posestnike ..."⁶ Tudi Đilas potrjuje lažnost rezultata: "... nobena druga revolucija ni obljubljala tako veliko in dosegla tako malo".⁷ Sistematično blatenje imen resničnih ali domnevnih nasprotnikov in celo popolno zatrtje ali odstranitev vsake sledi za njimi je del te laži, ki je zločin zoper človeštvo. S tem je povezan izbris sledi, ki bi omogočile dostojen pokop množično pobitih žrtev, ter uničenje arhivskega gradiva, ki bi razjasnilo njihove krute usode. Tako je pesnica Ana Ahmatova lahko zapisala v *Requiem*: "Rada bi vas vse poklicala po imenu, vendar seznam so odstranili in nikamor drugam ne moremo pogledati."⁸ Timothy Snyder, ki navaja njeno izjavo, dodaja, da je sicer zahvaljujoč delu zgodovinarjev zgodba mnogih posameznikov zapisana, vendar, ko človek bere njegovo delo, ki opisuje zgodbe okoli 14 milijonov pobitih od nacizma in boljševizma med leti 1933 in 1945, ga obide groza. Nekaj so ohranili v spominu preživeli. Z imeni imamo težave tudi v Sloveniji. Pri nas in drugod se pojavlja dodatna težava različnega pristopa in obravnave nacističnih in komunističnih zločinov. Evropa pa je bolj prizanesljiva do boljševizma kot zmagovalca druge svetovne vojne kot do poražencev fašizma in nacizma. Resolucija o *Evropski zavesti in totalitarizmu*⁹ se je v Evropi sicer uveljavila, v Sloveniji pa uradno še ne, saj se je z njo državni zbor dvakrat le seznanil.

Resnica o človeku je celostna in zgodovinska v primeru komunizma potrebna očiščenja laži polpreteklosti, utemeljenih na ne-vrednotah in duhovni izpraznjenosti načrtnega pohabljanja in postavljanja človeka na glavo. Jugoslovanski 'samoupravni socializem' kot nasprotje totalitarnega reda je bil v komunizmu le pesek v oči, saj je terjal še več

kontrole in nadzora (mreže tajne policije). Ta lažna propaganda je le še bolj pokvarila ljudi, zato je očiščenje posameznikov, združenj in uradnih organov zahteven projekt, ki terja osebno, skupinsko in državno delo ter pogumne, zavzete ter svobodi in demokraciji zavezane državljane. V Južni Afriki so za zdravljenje posledic apartheida uradno ustanovili kar *Komisijo za resnico in spravo*.

2. OBRAT NA GLAVO: PREVREDNOTENJE VREDNOT

Trdoživost marksistične laži temelji v postavljanju (vrednotnega) sveta na glavo, ki se je pričelo z propagandno vojno¹⁰ in likvidacijo nosilcev dotedanjega krščanskega izročila. Vrednote resnicoljubnosti, spoštovanja človeškega življenja, dostojanstva in osebnih pravic so zamenjali laž, morjenje, kraje in druge sprijenosti (*vices*) oziroma ne-vrednote, ki so postajale vse bolj temelj revolucionarne resničnosti.

Presenetljivo in žalostno je, da so v imenu svobode in celo z namenom krščanske preobrazbe družbe temu enostranskemu zemeljskemu praznoverju in zlaganosti podlegali celo krščanski duhovi kot Edvard Kocbek¹¹ in drugi, ki so verjeli, da je reševanje sveta mogoče z revolucionarnimi sredstvi. Kocbek po vojni Izidorju Cankarju v svojem *Dnevniku 1951-1952* priznava svoje razočaranje nad razvojem dogodkov: "Če bi hotel orisati zunanjo resničnost, bi moral risati tako krepko in iskreno, da bi se vsemu svetu ježili lasje, kakor se izražajo partizani, ki pišejo pisma 'Poročevalcu'. Komisarji so streljali partizane, ki jim niso hoteli odstopiti boljših čevljev; streljali so partizane samo za to, ker so v hajki napravili veliko potrebo na Kidričevo pečko v baraki glavnega štaba pri Črnomlju."¹² To so le izseki tega grozljivega preobrata, ki je preoblikoval slovenski narodni značaj. Danes imamo o tem zločinskem delovanju pri nas in po svetu vse več pričevanj, dokumentov, razprav in knjig, ki govore o grozljivih posledicah v krvavih deželah, o tragiki ljudstev, gulagih in hudih jamah. Širše

območje Kamnika hrani v nedrjih zemlje npr. okoli 16 grobišč (verjetno to še ni dokončna številka), v katerih je po ocenah pričevalcev (Kdaj bomo uspeli prešteli in dostojno pokopati vse te nesrečnike?) okoli 8000 žrtev povojnih pobojev. In če naš in odnos ostalega sveta do komunističnih žrtev primerjamo z odnosom do žrtev nacizma, fašizma ali tudi do žrtev zadnjih vojn na ozemlju nekdanje razpadle države (npr. v Srebrenici), moramo priznati, da smo še daleč od te človeške in splošno-kulturne zavesti.

3. TEROR

Bistvena dopolnitev za uveljavitev komunistične laži sta bila teror in ustrahovanje s sredstvi in pridobitvami moderne tehnike. Po Baumanu in Arendtovi je moč laži v propagandni 'mašineriji', ki je izpeljala La Mettriejevo krilatico "človek-stroj" (*L'homme machine*). Sledile so metode množičnega iztrebljanja nasprotnikov totalitarne elite, ki je teror izvajala z *Varnostno-obveščevalno službo* (VOS) in *Narodno zaščito*. Edvard Kardelj je v obširnem poročilu 29. marca 1942 zapisal Titu: "Varnostne službe se vsi bojijo kot hudiča, prav to pa daje poleg Nar. zaščite in partizanov – OF značaj resnične oblasti."¹³ Propagandni sistem je pripravil podlago, politični teror pa uvedel strahovlado, in sicer v lepih lažnih in blestečih besedah ter v imenu naroda, kot je govoril tudi diktator na balkonu univerze 26. maja leta 1945, natanko tri leta potem, ko so njegovi krvniki umorili teološkega profesorja Lamberta Ehrlicha. Znano je, da je Kardelj naročil Zdenki Kidrič kot voditeljici VOS-a, naj iztrebijo vse. Đilas pa je zapisal priznanje Hruščova, "da so glavno vlogo pri 'priznanjih' in samoobtoževanju med Stalinovimi čistkami igrali udarci s pendreki. Zamolčal je droge...", zaključuje avtor.¹⁴

Razumljivo, da je nečloveški teror terjal ustrezen odpor. Številni se sprašujejo, zakaj se niso pripadniki narodne vojske sami brez pomoči okupatorjev uprli komunistom. Zgodbe četnikov oziroma jugoslovanskih

vojakov, ki niso ob kapitulaciji Jugoslavije položili orožja, pač pa šli v gozdove, ter drugih skupin, ki so se organizirale zoper okupatorja, potrjuje, da so bili pravzaprav ravno ti – ne pa okupatorji – glavna tarča komunistov.¹⁵ Kot potrjujejo dokumenti revolucije, so komunisti s prefinjeno taktiko in terorjem uspeli odstraniti predvsem potencialne nasprotnike iz svojega naroda. Justin Stanovnik navaja izraelskega predsednika vlade Menahema Begina ("Judje ne smejo biti nikoli več pasivne žrtve") in zaključuje: "To pripombo imamo lahko za svojevrstno podporo slovenskemu odporu proti boljševisškemu totalitarizmu."¹⁶

V tem smislu se je začel že konec leta 1941 pobjo Slovencev – ne okupatorjev –, ki se je stopnjeval z vso ihto leta 1942. Komunisti so bili za dosego teh ciljev pripravljeni sodelovati tudi z okupatorji in so izdajali in napadali celo svoje zaveznike, krščanske socialiste, sokole, ki se niso podredili. Celó Angleži, ki so bili za komuniste vseskozi imperialisti, čeprav njihovi zavezniki, naj bi bili deležni napadov, če bi se izkrcali v Istri, kot je dejal pričevalec Marko Kos.¹⁷ Skratka: Ljudje so bili postavljeni v stanje terorja in nečloveške skrajnosti, kot bi dejal E. Hobsbawm. Šlo je za popolno izničenje človeka, kakršnega ne pomni človeški rod. Zelo slikovita je prisposoba v Grossmanovem romanu *Življenje in usoda*, ko pisateljeva junakinja, judovska zdravnica Sofja Osipovna, samo potrjuje to grozljivo spoznanje: "Sama pri sebi se je celo čudila, ker je potrebno le nekaj dni, da je prešla obratno pot od človeka do umazanega in nesrečnega brezimnega živinčeta, oropane svobode, medtem ko je pot do človeka trajala milijone let."¹⁸ Svet je bil postavljen na glavo. Ne le, da so izključili duhovne temelje, normalnost je bila postavljena na glavo. To je pravi izraz za premišljevanje o teh rečeh, kot bi dejal Justin Stanovnik.

4. OPUSTITEV DUHOVNIH (VREDNOTNIH) TEMELJEV

Revolucionarni obrat pa ima še širše razsežnosti kulturnega izpraznjenja v

moderni, zato je nujno, da jih postavimo v širši kontekst, ki pojasnjuje, kaj se je zgodilo s človekom moderne.

Max Scheler (1874-1928) je v delu *O večnem v človeku* s fenomenološkim pristopom v Evropi spodbudil razpravo o vrednotah. Med najvišje vrednote šteje religiozne oziroma vrednote svetega, ki pa jih je žal Evropa odri- nila in odslej, kot pravi, prevladuje le tehnična organizacija "z lastno logiko svojih kupčij, svojega blaga, svojih strojev, svojih metod in tehnik, zdaj tudi industrijske vojne, torej tudi njenih morilskih strojev". Scheler nadaljuje, da se je ta stvarna civilizacija popolnoma razvezala "vsakega višjega enotnega prek skupaj priznane duhovno moralne avtoritete". Opustila je "najvišjo zapoved ljubezni do Boga".¹⁹ Ugotavlja, da je ta duhovni del ostal le pri posamezniku, zaradi česar skupnost nima več duhovnih prvin, čeprav ravno (krščanska) religija omogoča temelje skupnosti s svojimi načeli spoštovanja osebe, upoštevanja izvirnega greha, subsidiarnosti in solidarnosti v "pravi krščanski Evropi".²⁰

Še bolj izrazito in v svetovni politični razsežnosti govori o tem biolog Jacques Monod: "Nobena prejšnja družba ni doživela take raztrganosti kot ta." Nadaljuje, da smo v dobi razklanosti, saj naša spoznanja nič več ne temeljijo na globljih duhovnih temeljih, pač pa na ponaredkih te pristne duhovne resničnosti. Prvič v zgodovini nastaja civilizacija, ki se izročilnemu animizmu, se pravi duhovni utemeljitvi svojega vrednotenja in delovanja kot viru spoznanja, kot viru resnice odpoveduje, a vendar v utemeljevanju svojih vrednostnih postavk brezupno ostane navezana nanj. "'Liberalne' družbe Zahoda oznanjajo kot temelj svoje morale navzven še neko zavrgljivo mešanico judovsko-krščanske religioznosti, 'znanstvene' napredne vere, 'naravnih' človekovih pravic in utilitarističnega pragmatizma", manjka pa jim priznanje duhovne ukoreninjenosti, ki je izraz religiozne države. "Duhovna stiska (Not) moderne – to je ta laž, ki je podlaga moralne in družbene biti. To bolj ali manj nejasno opredeljeno

(diagnosticirano) trpljenje izklicuje občutek strahu, če ne celo sovraštva – vsekakor občutek odtujitve, ki ga občuti danes toliko ljudi spričo znanstvene civilizacije. Odpor prihaja zelo jasno do izraza posebno zoper tehnične stranske proizvode znanosti: bomba, uničenje narave in grozeč razvoj prebivalstva."²¹

Na pomanjkanje vrlin oziroma posledično vrednot opozarjajo tudi sodobni ameriški komunitaristi (npr. A. MacIntyre²²). V naslonitvi na grško, predvsem aristotelsko etiko izpostavljajo nujnost gojenja kreposti, se pravi, usposabljanja ljudi za osebno in skupinsko dobro delovanje v družbi in državi. Preudarne, modre, resnici zavezane, pravične, pogumne (srčne), zmerne osebnosti in skupine lahko oblikujejo zdravo družbo. Krščanstvo zato že iz judovskega izročila poudarja pomen prvih treh božjih zapovedi, ki govorijo o človekovih dolžnostih do Boga. Te so pogoj, da v človekovem življenju delujejo tudi druge zapovedi, ki zadevajo človekovo svetno področje. Omenjeni misleci opozarjajo na ločitev teh področij, ki se je zgodila v svetu moderne, zaradi česar človek niti ne more urejati zemeljskega življenja oziroma ga ureja mimo in prek vseh stoletnih izročil. Krščanstvo zato poleg tako imenovanih naravnih kreposti poudarja vlogo in pomen božjih ali nadnaravnih kreposti: vere, upanja in ljubezni. Človekovo delovanje dobi pravo ravnotežje, če se človek zaveda svoje dolžnosti do globlje resničnosti (Boga). Najprej so svobodomiselnih 'razsvetljenih' liberalci, za njimi pa komunisti, s pravo sovražnostjo do vsega krščanskega duhovnega izročila izkoreninjali te temelje, zadnji z nasilnimi metodami. Človeški svet se je začel postavljati na glavo.

Anne Applebaum opisuje stanje ob koncu Stalinovega režima med vojno: "Posledice te politike, skupaj z množičnim pomanjkanjem hrane, so bile dramatične. Čeprav množične usmrtitve niso bile tako pogoste, kakor so bile v letih 1937 in 1938, je stopnja umrljivosti v letih 1942 in 1943 vendar narasla na najvišjo v zgodovini Gulaga. Po uradni statistiki, ki je skoraj gotovo omiljena, je leta 1942 umrlo

352.560 taboriščnikov, torej vsak četrti. Leta 1943 jih je umrlo 267.826 ali vsak peti." ²³ Na drugi strani so šefi taborišč imeli bolj razkošno življenje kakor partijski veljaki v Moskvi, čeprav so bili malo ali sploh neizobraženi. ²⁴

Seveda ne smemo pozabiti na vse druge posledice, posebno one antropološke narave, se pravi vzgojne, socialne, politične in ekonomske, ki zadevajo pohabljanje posameznikov in družbe. V posebni meri gre ravno za najobčutljivejše antropološko (človekovo) vprašanje, kako usposobiti človeka, da bo lahko uporabljal svojo svobodo. Poljski družbeni teoretik Józef Stanisław Tischner²⁵ je postsovjetskega človeka označil kot človeka, ki ima "nesrečni dar svobode", se pravi, ki ne zna upravljati s samim seboj, ker ga je režim oropal svobode.

Posledica dolgotrajnega 'pranja možganov' je torej pohabljanje človeka, ki pušča še danes strahotne posledice. Težava na poti k resnici je tudi solidarnost pristašev bivšega režima, po katerem so le-ti in njihovi nasledniki med seboj solidarni v ohranjanju bivših mehanizmov in poudarjanju svoje večvrednosti v odnosu do drugih državljanov. Njihovo delovanje razodeva privrženost klanom ter uveljavljanju njihovega vpliva. Tako je čudno, da je zgodovinar, ki se ukvarja z razčiščevanjem titoizma, podprl zadnjo različico *Zakona o arhivih*, ki je dejansko zaprl arhive. Zelo je prisotno sklicevanje na zasluge, kaj je kdo napravil (npr. Spomenka Hribar in drugi) za slovensko državo, na drugi strani pa se zapostavlja resnične zasluge številnih, ki so življenje zastavili za demokracijo in pravno državo. Nekatere se celo stalno in načrtno diskreditira, kot je primer z Janezom Janšo. Zelo pa je očitna pragmatična povezanost sodobnih slovenskih tranzicijskih "utilitaristov", ki svoje koristi plačujejo z dolžnostnim zagovarjanjem totalitarnih usedlin in njenih kulturnih ostankov (recidivov) v narodno-političnih kontekstih samostojne demokratične Slovenije v novinarstvu, pravosodju in drugod. S tem se podaljšuje vzdrževanje bivšega sistema, ki je nagrajeval lojalne, ne

pa sposobne. Poučna je Đilasova ugotovitev: "Ko je bila vzpostavljena totalitarna oblast, je centralizem izginil in zavladovalo je golo despotstvo oligarhije." ²⁶ To se je žal podaljšalo tudi v formalnem demokratičnem redu.

5. STANJE V SLOVENIJI OB 70-LETNICI

Ker je laž tako dolgo in tako prefinjeno vladala in še vedno v marsičem vedri nad slovenskim demokratičnim nebom, je pot do resnice zelo zahtevna. Človek sicer težko živi v laži oziroma ne more živeti v ne-resnici in je iskanje in zvestoba resnici stalni izziv za vsakega izmed nas. Posledice sistematične laži in ustrahovanja pa so toliko bolj travmatične. Gre za "sence na duši", kot pravi Jožef Muhovič v svojem prispevku na okroglih mizah *Resnica in sočutje*: "Naslov je je povzet po istoimenskem ciklu slik, risb in pesmi Janeza Bernika iz leta 1980. Na tem mestu je uporabljen v primerno modificiranem pomenu 'rakotvorne eksistencialne sence' na narodovi zgodovini, sedanjosti in svobodi. To senco je na poseben način mogoče razbrati v nekaterih slovenskih likovnih delih, ki so nastala po drugi svetovni vojni." ²⁷

Iščemo torej resnico človeka, posebej trpečega žrtvovanega in zatrtega človeka, ki ga je režim odpisal, zamolčal in prezrl ter tako odrinil in celo zatrl resnico o človeku kot bitju vzajemnosti, sočutja in dialoga. Trpeči so zaradi pritiskov in ustrahovanja slabo usposobljeni spregovoriti o svoji bolečini in s tem o svojem človeškem položaju in jim mora pri tem družba (demokratična država!) pomagati, ne pa jih še naprej zavirati v tem prizadevanju. Tudi Judje so po letu 1945 težko spregovorili o svoji bolečini svojim potomcem in ostalim in so svoje bližnje nebesedno kljub temu travmatizirali, kajti posledice zla in dobrega se prenašajo tudi neverbalno. Pričevanja potrjujejo, da je bila rešitev iz travme spregovorjena beseda, javno pripovedovanje o tem, kar se je zgodilo.

Pri nas zarota molka še vedno umetno deli družbo na poveljane rablje-heroje na eni in

brezimne žrtve oziroma odvečne družbene člane na drugi strani. Družbeno-politični vpliv udbovskih navez še določa tok gospodarstva, vzdržuje privilegiranost lojalnih in izključuje svobodno tekmo. Slovenija je na repu družb svobodne konkurence. Posebno ob volitvah se pokaže ta propagandna prisila, možna zaradi gospodarskega monopola, ki se upira privatizaciji in svobodni izmenjavi ljudi, blaga, storitev, posebno tudi informacij. Te naveze z neformalnimi privilegiji polpretekle totalitarne dobe kljub demokratičnim pravilom še vedno izkoriščajo posameznike in ustanove ter vire narodovega in državnega življenja za svoje zelo osebne koristi. Še vedno vihrajo bivši simboli, v medijih in sodstvu delujejo mehanizmi bivše ideologije, kot potrjuje zadeva Patria in številne druge. Ni čudno, če so težave v zdravstvu, saj je klinični center še vedno pod vplivom bivšega šefa Udbe. Vzdržuje se pohabljanje ljudi in se izkorišča njihovo nemoč: novinarjev, politikov, posebno pa mladih, ki bi jim z ideološko prečiščenim vzgojno-izobraževalnim sistemom lahko dali temelje za zdravo in samostojno mišljenje in delovanje. Izseljevanje in iskanje dela v tujini je za mlade žalostna posledica teh okoliščin. Resnica kljub temu, čeprav počasi, prihaja na dan; njena moč pa je v prisebnih, odločnih in pokončnih ljudeh.

Petdeset let po koncu druge svetovne vojne smo leta 1995 v okviru Teološke fakultete UL organizirali posvet z naslovom *Na poti k resnici in spravi*. Takrat smo bili bolj prepričani, da bosta narodno prečiščenje (lustracija) in poprava revolucionarnih krivic ob zavzetem delovanju svežih narodnih sil obrodila sadove za prenovu slovenskega naroda in vzpostavila okvire demokratične države, saj se nismo dovolj zavedali, kako globoke sledi je pustilo polpreteklo ustrahovanje v dušah posameznikov in naroda.

6. ŠIRITEV ZAVESTI O TRAGEDIJI

Letos so le opazne sprememba, ki kažejo, da v Sloveniji kljub ustaljenim, ponavljanim

in zacementiranim predsodkom, lažem in prikrivanjem resnica prihaja na dan ter se sesuva mit revolucije. Omenjena ozadja kljub svojim finančnim, medijskim, organizacijskim in drugim prednostim postajajo vse bolj prepoznavna in kljub uporabi razpadajo. Vse težje se vzdržuje zarota molka in prikrivanje laži. Izhajajo knjige, ki v prevodih opisujejo tragedije revolucij v tujini in naša dela o tej narodovi nesreči. Na prvem mestu velja omeniti napor in prispevek *Nove slovenske zaveze*, ki je v svoji reviji *Zaveza* objavila dokumente in pričevanja medvojnega in povojnega komunističnega terorja nad slovenskim prebivalstvom. Te razsežnosti je odpiral tudi projekt *Moja zgodba* Radia Ognjišče v sodelovanju med Muzejem novejšje zgodovine Slovenije, Študijskim centrom za narodno spravo, Komisijo vlade republike Slovenije za izvajanje zakona o popravni krivic in Radiem Ognjišče. Urednika oddaj sta Jože Bartolj in Jože Dežman, oddaje pa pripravljajo še Majda Pučnik Rudl, Irena Uršič, Monika Kokalj Kočvar, Marta Keršič in Mirjam Dujo Jurjevčič. Podobno velja za oddajo *Jožeta Možine* Pričevalci na TV Slovenija.

Če so bile knjige Tamare Griesser-Pečar (*Cerkev na zatožni klopi*, *Das zerrissen Volk – Slowenien 1941-1945*), zborniki *Temna stran meseca*, *Brez milosti* ter dela posameznikov in pričevalcev še lastovke pomladi, ki so se težko prebijale v javnost, se zdaj kar vrstijo strokovna dela, med drugimi Alenke Puhar, Mirka Mikole, Igorja Omerze, ki kljub medijskim blokadam osvajajo slovensko javnost in odkrivajo resnico polpreteklosti. Kljub ujetosti številnih zgodovinarjev v polpretekle laži, pri čemer prednjači Božo Repe s svojimi 'strokovnimi' hvalnicami bivšim oblastnikom in opravičevanjem njihovih zablod, dobivamo vse več strokovnih del, kot je knjiga M. Jeraj in J. Melik *Kazenski proces proti Črtomirju Nagodetu* in druge, ki celovito prikazujejo usode in travmatične posledice za posameznike in celotni narod. Osebna pričevanja Ivana Korosca, Ljuba Sirca, Janeza Zdešarja in drugih odslikavajo neopisljivo grozo in neizraznost

stanja, ki ga je uvedla revolucionarna logika. V zadnjem letu je posebej odmevna knjiga Družine in Rafaelove družbe o beguncih z naslovom *Cvetoči klas pelina*. Tako postajamo ne le vse bolj informirani, kar je večina že bila, vsaj od leta 1990 dalje, pač pa se vse bolj zavedamo človeških tragedij oseb in celotnega naroda. Ravno strokovna dela in pričevanja, ter zapisi Komisije Vlade Republike Slovenije za izvajanje Zakona o popravi krivic potrjujejo, da je bilo več sto tisoč ljudi osebno prizadetih. Že samo število okoli 30.000 padlih in pobitih z ožjimi in širšimi sorodniki govori o deležu travmatiziranega prebivalstva Slovenije. Če k tem dodamo še razseljene osebe in sorodstvo ter tako ali drugače šikanirane, število prizadetih naraste na več kot polovico prebivalstva države. S temi dejavnostmi pa se vse bolj širi zavest resnice in, upajmo, tudi občutljivost za prestando trpljenje.

Delovanje Centra za narodno spravo v povezavi z ustanovami in pobudami mednarodno primerljivo usmerja in spodbuja odkrivanje zamolčanih zgodb in postavlja standarde za uveljavljanje že omenjene Resolucije Evropskega parlamenta z dne 2. aprila 2009 o evropski zavesti in totalitarizmu. Komisija Vlade Republike Slovenije za reševanje vprašanj prikritih grobišč v Sloveniji in Komisija Vlade Republike Slovenije za izvajanje Zakona o popravi krivic sta kljub oviram opravila pomembno delo. Na pobudo predsednika Komisije Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč sem dal pobudo našim škofom, da so spodbudili duhovnike za postavitev križev na moriščih oziroma grobiščih. Na podlagi tega je 30. maja 2015 Nova slovenska zaveza s Slovensko škofovsko konferenco organizirala predstavitev 168 križev na Kongresnem trgu kot komemoracijo za zamolčane žrtve. Novinar je zapisal, zakaj ti križi niso bili predstavljeni že leta 1990. Dilema je podobna, kot mi je na posvetu *Hanns-Seidel Stiftung* v Nemčiji leta 1993 dejal visok nemški politik o spremembah v Nemčiji. Menil je, da bodo Nemci z dediščino NDR opravili zelo hitro. Odvrnil sem, da bo to

gotovo trajalo. Po nekaj letih smo se ponovno srečali in dejal je: "Zadeva je bolj zapletena, kot smo domnevali." Za vse je potreben čas in napor. Posebno zadnjega se moramo zavedati pri spreminjanju javne zavesti. Tudi pri nas marsikaj traja, a stvari se z vztrajnim delom vendar premikajo.

7. BLIŽE CELOVITI RESNICI

Kaj pa se je letos le spremenilo? Pomembna kin od Cerkve tudi pričakovana je bila spravna maša in govor nadškofa Zoréta na Brezjah ob navzočnosti predsednika državnega zbora in vlade ter opozicijskih politikov. Nadškof je v svojem govoru, kot še nihče od cerkvenih dostojanstvenikov doslej, dostojno, odkrito in prisebno povedal občutje ob vsem, kar se nam je zgodilo med vojno in po njej in obremenilo zavest posameznikov in celotnega naroda. Predsednik države Pahor in nadškof Zoré sta tudi skupaj opravila obred pri Lipi sprave, kjer je predsednik pred mašo na Brezjah položil vence. Osebno imam za velik dogodek postavitev in blagoslovitev ekumenske kapelice oziroma spominskega obeležja v Kamniški Bistrici 13. junija 2015, kjer je položil dan pred blagoslovitvijo kapelice venec tudi predsednik države, ki je tudi sicer podprl podobne spravne pobude. Sam sem kot predsednik društva Združeni ob Lipi sprave sodeloval pri vseh zahtevnih procesih od priprave razpisa natečaja, do sprejetja ter pri usklajevanju rešitev in pripravi slovesnosti, ki smo jo zakoličili ekumensko že leto prej ob blagoslovitvi zemlje, kjer zdaj stoji kapelica. Kljub težavam so pristojni - država, občina, lastniki zemljišč pobudniki in financerji, društvo Otkrit čemo istinu iz Budve, Črna gora, Demos, upravne službe in vse tri Cerkve - pokazali pripravljenost na sodelovanje in dialog.

Prepričljiva je bila postavitev spomenika pri Karlovi, občina Dobro Polje, kjer so se na spomeniku znašle skupaj zapisane vse žrtve vojne in revolucije. Prav tako sporočilen je spomenik padlim domobrancem, ki stoji v bližini spomenika žrtvam OF v Grahovem.

V obeh primerih kljub nasprotovanju in protestom spomeniki vabijo k resnici in sočutju. Verjetno bi bilo treba naštet še marsikaj, čeprav so zunanji dogodki in prireditve samo del glavne resničnosti, ki je sprememba src.

8. RESNICA IN SOČUTJE

Tak naslov si je dala civilnodružbena pobuda, da bi po sto letih od začetka bojev na Soški fronti, po sedemdesetih letih od konca druge svetovne vojne in po četrto stoletja od zmage parlamentarne demokracije v Sloveniji spodbujali procese poslavljanja od travmatskih bremen 20. stoletja, zlasti pa od druge svetovne vojne ter z njo povezane državljanske vojne in povojnega nasilja.

Spraševanje vesti o dobrem in zlu ter dogovor o tem, kaj je prav in kaj narobe, sta temeljna gradnika vsake družbe in vir socialnega kapitala za sedanje in prihodnje rodove, ki ne želijo postati predmet ideoloških poenostavljanj in manipulacij, zato jim moramo omogočiti živeti polno življenje, ki se lahko sooči z zahtevnimi izzivi časa. S pobudo smo spodbujali miselno in duhovno iskanje in odkrivanje resnice, da bi odprli prostor enakopravnega, sočutnega in svobodnega dialoga ter odkritega in čustveno varnega življenja za prihodnje rodove.

Delovanje je namenjeno naprej zdravljenju preživelih, dati jim možnost žalovanja za umrlimi, celjenju ran ter zidanju porušenih domov. Gre za že omenjenih več sto tisoč ustrahovanih, razvrednotenih in zlorabljenih preživelih in njihovih otrok in zdaj že vnukov, ki svojega odraščanja v grozi in stiski, nevarnosti, strahu in pomanjkanju ne morejo spremeniti čez noč. Zato smo v pobudi spodbujali dejavnosti, ki so pripomogle k uvidu v celovito resničnost in sočutju ter k celovitemu urejevanju povojnih grobišč in zavestnemu obujanju žrtev in njihovem dostojnem pokopu. Posebno smo obeležili 15. junij kot dan krivde, odpuščanja in sprave na Žalah, kjer je posajena Lipa sprave na zemlji iz Kočevskega Roga, Teharij in Podutika. Letos smo ta dan po tujih vzorih podaljšali

do 24. junija (pred državnim praznikom) za spominske prireditve, molitve, polaganje slovenskih zastav na pokopališča, bojišča, morišča in grobišča. Odprli smo spletno stran in v pobudi Romane Bider vseposvojitev.si spodbujali ljudi, naj vsakdo posvoji žrtev zla druge svetovne vojne in po njej na Slovenskem; trenutno je 1251 posvojenih. V Muzeju novejšje zgodovine Slovenije so tudi druge slovenske muzeje povabili k sodelovanju v razstavnem projektu z naslovom Pot domov: Številnim se želja po vrnitvi domov ni uresničila in njihove pripovedi smo predstavili prek zgodb preživelih in njihovih pričevanj in odprli vprašanja o pojmi *dom*, *domovina*, *država*, da bi omogočili prisluhniti sočloveku in spoštovati njegovo drugačnost. V Slovenskem filmskem arhivu pri Arhivu RS smo spodbudili pripravo retrospektiv dokumentarnih in igranih filmov, ki pričajo o usodah ljudi, o njihovi žalosti, veselju, pogumu, čutu do dolžnosti, strahu, grozi, vdanosti v usodo, nasilju, pozivom k spravi v drugi svetovni vojni, revoluciji ter vseh njunih posledicah. Pripravljena je bila razstava "O čem razmišljaš, Antigona?" (Jože Bartolj in Jožef Muhovič), kot je naslov ene od slik akademskega slikarja Staneta Kregarja. 21. januarja 2015 je bila v celicah na Beethovnovi, nato od februarja v Zavodu sv. Stanislava ter maja v Škofji Loki. Na njej je sodelovalo okoli 25 slovenskih slikarjev in kiparjev različnih prepričanj. Dodali smo predmete, najdene v Hudi jami. Posebno v Škofji Loki je razstava s spretnimi dogodki in obiskom mladih (šol) zelo nagovorila številne udeležence. Pokrovitelj je bil predsednik republike. 70 klekljaric iz 70 slovenskih krajev je sklekljalo 70 tridimenzionalnih golobov, ki so predstavljali 70 let miru od zaključka 2. svetovne vojne. Razstava je bila na Brezjah, odmevna je bila otvoritev 8. maja v Državnem zboru, kjer je avtorica pobude Tanja Oblak občuteno nagovorila navzoče.

Programske vsebine in dogodke smo predstavljali na spletnih straneh pobude in Časniku.si. Povezali smo okrogle mize Časnika.si in Socialne akademije. Imeli smo filmsko retrospektivo, muzejske razstave. Zelo

odmeven je bil Faurejev Rekviem in Slovenski vojni rekviem skladatelja Andreja Missona v okviru sakralnega abonmaja v Slovenski filharmoniji 27. maja z naslovom *Rože Sočutja* (Marko Fink in Katarina Kompan Erzar). Nastopil je zbor Consortium Musicum z dirigentom Gregorjem Klančičem ter Simfonični orkester RTV Slovenija. Zelo so bile odmevne okrogle mize na isto temo v organizaciji Radia Ognjiče, Teološke fakultete in pobude Resnica in sočutje. Založba Ognjišče je izdala besedila govornikov. Med 5. in 7. novembrom 2015 Teološka fakulteta UL organizira simpozij na temo resnica in sprava v Celju.

Skladno z geslom nemške ustanove Spomin in mir smo si zadali nalogo *Varovati spomin in delati za mirno prihodnost*. Geslo povezuje pojme sprava – človeško dostojanstvo – strpnost – urejanje vojnih grobov – mirotvornost – kultura spominjanja – prihodnost. Vse omenjene dejavnosti so močno posegle v zavest posameznikov in skupin, tudi podpora nosilcev oblasti je kljub po navadi skromni podpori medije segla do širše publike in predvsem s svojo spodbudo nagovorila ljudi k razmišljanju o resnici in sočutju. Mnogi so začeli bolj prisebno govoriti o usodah in tragični resnici ter trpljenju, ki je zadelo naš narod.

Svojevrsten prispevek je dalo tudi poimenovanje Knjižnice Kamnik in Komenda po Francetu Balantiču, ki je odprlo sicer dirigirane polemike, a obenem tudi odzive vplivnih ljudi različnih prepričanj, da je takšno poimenovanje dostojno priznanje pesniku. Oskrunitev kapelice v Kamniški Bistrici, polemike zoper njeno postavitev in podobni propagandni poskusi iz ozadij trde popreteklosti so žal še izraz nepripravljenosti pomiriti se z njeno pravo resničnostjo. V to smer gredo ob obletnici tudi medijsko podprta in pogosto bojovita praznovanja Zveze borcev, čeprav so govorniki npr. v Dražgošah letos ubirali tudi pota sprave. Pogosto se žal v taki antipropagandi angažirajo ljudje, ki lahko preživijo le na ta račun. Kljub temu čakamo na priznanje revolucionarnih zločinov s strani Zveze

borcev ter na njihovo opravičilo vsem žrtvam. Seveda ima svojo nalogo tudi država. Njej smo v društvu Združeni ob Lipi sprave že večkrat predlagali (prvič leta 1990) v Deklaraciji o narodni spravi, da to uredi kot naslednica bivše totalitarne države, vendar državni zbor o tem še ni odločal. Pobuda v to smer je tudi pogovor predsednika države v Zavodu sv. Stanisava ob predstavniku Nove slovenske zaveze in Zveze borcev, čeprav se predsednik države še ni odzval na pobudo društva Združeni ob Lipi sprave.

Navedeno kljub burnim proslavam Zveze borcev in tudi državni proslavi 70. letnice, pri kateri so še vihrali simboli bivšega režima, vliva upanje v spremembe, ki počasi, a vztrajno prodirajo v zavest posameznikov in tudi širše javnosti. Seveda je marsikaj ovirano zaradi medijskih blokad, ki pogosto še izbirajo med 'pravimi' in 'nepravimi', a ravno pričevanja, pogosto krute resnice osebnih usod, le dobivajo domovinsko pravico v javnosti. Z njimi se zmanjšuje strah ter se uveljavljajo pristne demokratične vrednote. Profesorica Marija Gasser je izdala knjigo *Vasi pod Ratitovcem skozi čas*, ki opisuje tragedijo prebivalcev širšega območja Sorice in Davče, ki so se v srednjem veku naselili s Tirolskega pod briksenškimi škofi in jih je povojna oblast delno poslala na mejo z Avstrijo, delno pa pobila, prav tako duhovnika profesorja Filipa Terčelja in domačega župnika Franca Krašnjo, ki sta se zavzela zanje. Pravi, da je težko prišla do pričevanj, zdaj pa se mnogi, ki so se bali, oglašajo in želijo povedati svoje trpeče izkušnje.

Ljudje se na splošno težko soočamo s svojimi bolečinami. Še bolj zahtevna je tako dolgo zamolčana travma posameznikov in celotnega naroda. A le resnica omogoča spravo s seboj in tudi med seboj.

9. SPRAVA KOT PRIZNAVANJE CELOVITE RESNICE O ČLOVEKU

Bivši predsednik prenoviteljev in sin znanega udbovskega krvnika je nekje

izjavil, da je nam (komunistom) le uspelo zadržati Cerkev proč od šole. Veliko je bilo v slovenski javnosti govora tudi o tem, da nočemo rekatolizacije Slovenije. Sam sem prepričan, da gre ravno za rekatolizacijo Slovenije, ki se ji mnogi tako izrazito upirajo, bojijo se je celo katoličani. S tem mislim, da gre za zamenjavo revolucionarnih ne-vrednot z demokratičnimi vrednotami krščanskega sveta. Kakor rekatolizacija ni mogoča brez katoličanov, brez ljudi, ki zastopajo krščanske vrednote, prav tako ni mogoča demokracija brez ljudi, ki se zavzemajo za demokratične vrednote. Obvezujoče razprave o temeljih naše demokracije nismo opravili, čeprav smo jo uzakonili. Predvsem nismo opravili razprave o temeljnih demokratičnih vrednotah, kakor tudi ne o odnosu demokratičnih in krščanskih vrednot. Za takšno razpravo in njeno uveljavitev so potrebni prisebni in odločni nosilci.

Niso samo entuziasti oziroma zanesenjaki (gr. *idiótes*-neizkušeni!) klicani k odgovornemu in zavzetemu delovanju. Vsi bi morali zagovarjati in se zavzemati za demokratična načela. Na srečanju pri predsedniku države o vrednotah sem odlikovanje udbovca Zdenka Roterja iz rok demokratično izvoljenega predsednika Kučana javno ob njegovi navzočnosti izpostavil kot kršitev demokratičnih načel. Takrat aktualni predsednik Drnovšek je tak nastop označil kot neetičen in ne v duhu dialoga. Ključno vprašanje za nas vse pa je, ali obsojamo metode zločinskega sistema ter se zavežemo vrednotam demokracije, kar je že dvakrat opustil državni zbor ob razpravi o resoluciji Evropskega parlamenta z dne 2. aprila 2009 o evropski zavesti in totalitarizmu.²⁸

10. DEMOKRATIČNOST POTREBUJE STALNE BUDNOSTI IN SODELOVANJA

Demokracija je tudi na široko odprla možnosti kupljivosti oziroma preračunljivosti. Dejavno zavzetih za uresničenje demokratičnih procesov je bilo (pre)malo. V prednosti so bili gospodarji totalitarnih simbolov, ki se jim je posrečila kraja družbenega kapitala in

podaljšanje politične moči in vpliva. Sam sem se v družbenih in cerkvenih krogih glede na možnosti odločno zavzemal za sodelovanje vseh pri odpravi pogubnih posledic totalitarnega režima. Le z dobro organizacijo in odločnim sodelovanjem večine se je mogoče postaviti po robu po vsem družbenem in osebnem prostoru kakor rakastim celicam razpredenim mrežam bivšega sistema, ki je postavil človeka na glavo. Tega organizacijskega dogovarjanja in sodelovanja pogrešam še danes v Cerkvi in seveda tudi v družbi. Tudi nemška družba se je ob terorističnih napadih Rdečih brigad v drugi polovici prejšnjega stoletja ali ob oživiljenju nacizma v zadnjem desetletju po združitvi (ravno na njenem vzhodnem, postkomunističnem delu!) zavedala, da je treba demokracijo stalno gojiti in negovati. Ravno tako postkomunistična Slovenija potrebuje poglobljene družbene razprave o demokraciji oziroma kulturi demokracije. Ob tem se bo tudi pokazalo, ali demokracija daje priložnost sposobnejšim in marljivejšim v družbi in Cerkvi. Za to je potrebna prisebnost, preseganje navez in zavzetost za skupni blagor. Demokracija temelji predvsem na sodelovanju. II. vatikanski cerkveni zbor v zvezi s tem pravi: "Spoštovanje in ljubezen se morata raztezati tudi na tiste, ki v družbenih, političnih in tudi v verskih stvareh drugače mislijo in ravnaajo kakor mi. Čim globlje namreč jih bomo človekoljubno in dobrohotno razumevali v njihovem mišljenju, tem lažje bomo prišli z njimi v pogovor. Ta ljubezen in dobrohotnost nas seveda nikakor ne sme delati brezbrizne do resnice in do dobrega. Nasprotno, ravno ljubezen priganja Kristusove učence, naj resnico, ki odrešuje, oznanjajo vsem ljudem. Toda razlikovati moramo med zmoto, ki jo je treba vedno zavračati, in med tistim, ki se moti in ki vedno ohranja dostojanstvo človeške osebe, tudi tedaj, kadar ga obremenjujejo krivi ali manj pravilni (verski) nazori."²⁹ To seveda velja za vse strani. Le sodelovanje, ne pa omogočanje drugih in drugačnih, vzpostavlja zdravo družbo. Projekt ponovne vzpostavitve demokratičnih vrednot je zahteven in terja

vklučitev vseh ljudi dobre volje. Želeti in pričakovati je, da bi nas vse naša narodna in krščanska zavest spodbujala, da postajamo pripravljeni sodelovati med seboj v smislu tega cilja, da postanemo drug drugemu ljudje dobre volje, tako zavzeti katoličani v Cerkvi kot tudi vsi zavzeti državljani v državi.

Polpreteklost nas je v marsičem onesposobila za sodelovanje. Revolucija nas je razdelila. Že pred vojno so komunisti uspeli deliti kristjane, med vojno so delitev uzakonili s popolno prevlado nad narodom, ki je seveda večina ni mogla sprejeti in po Viktorju Blažiču je bila to komunistična naravna pot v delitev naroda. Tako je po Blažiču³⁰ komunistom Lambert Ehrlich napravil veliko uslugo s svojo spomenico Italijanom leta 1942. Seveda pa je vprašanje, ali je bila možna kaka druga različica, če se je isto zgodilo Draži Mihajloviču, ki se je postavil po robu Nemcem in komunistom. A žal še danes ponavljamo to matrico delitve. Sedemdeseta obletnica le nakazuje pozitivne korake v to smer.

Zelo neokusna je izjava Demosovega prvaka, češ, da je Cerkev povzročila delitve. Ali si nas ni večina v Cerkvi – seveda je bilo tudi nekaj izjem – prizadevala za sodelovanje? Gotovo pa vsi nismo bili dovolj odločni, prisebni in še danes pogrešamo tako v Cerkvi kot v družbenem življenju dogovor prisebnih in odgovornih ljudi za našo skupno narodno in državniško prihodnost. Le to je lahko pot iz te tragične revolucionarne dediščine, od katere se bomo morali posloviti zaradi upanja v bolj polno prihodnost naroda in države.

1. Peter Bergant, Slovenija, vračam se v tvoj spomin. V: *Družina* 65 (2015), *Slovenski čas*, 12-13. Domnevno naj bi slikarju na poti proti Krimu odsekali roke, "da ne bo več risal", in ga pustili izkrvaveti, njegov grob je neznan, verjetno v brezni pod Krimom. Ljubljano je VOS vzdrževala v žici, da so lažje likvidirali še preostale na vosovskih seznamih. Težko, da o tem ne bi soodločal oficir OZNE Zdenko Roter, ki v svojih spominih o tem žal ne govori. Osebo mi je zanikal, da bi vedel za grobove Ehrlicha, Natlačna in drugih žrtev revolucije.
2. Vaclav Havel, O vrednosti svobode. V Zaveza št. 84, <http://www.zaveza.si/index.php/revija-zaveza/246-zaveza-t-84>. 10.9.2015.
3. Milovan Đilas, *Novi razred*, Inštitut Karantanija, Ljubljana 2014, str.184.

4. Milovan Đilas, *Novi razred*, str. 156.
5. Timothy Snyder, *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*. Basic Books, New York 2012.
6. <http://www.casnik.si/index.php/2015/05/16/ob-koncu-vojne-je-sredi-nasega-naroda-zazijal-prepad/>, 11.9.2015.
7. Milovan Đilas, *Novi razred*, str. 42
8. Timothy Snyder, *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*. Basic Books, New York 2012, XV.
9. <http://www.scnr.si/test/evropska-zavest-in-totalitarizem/> 17.9.2015.
10. Prim. Obvestilo informacijskega urada OF z dne 5. dec. 1941 o justifikaciji Fanuša Emerja. V: Tone Ferenc (idr. Ur.), *Dokumenti ljudske revolucije v Sloveniji I*, Ljubljana 1962, Inštitut za zgodovino delavskega gibanja v Ljubljani, str. 215-217.
11. Edvard Kocbek, *Tovarišija. Dnevniški zapiski od 17. maja 1942 do 1. Maja 1943*. Državna založba Slovenije, Ljubljana 1949.
12. Edvard Kocbek, *Dnevnik 1951-1952*, Globus, Zagreb 1986, str. 87
13. Tone Ferenc (ur.), *Dokumenti revolucije I*, str. 326.
14. Milovan Đilas, *Novi razred*, str. 189.
15. Pregarjanje četnikov s strani komunistov je trajalo vso vojno/revolucijo, del četnikov je bil vrnjen s prvim transportom leta 1945 tudi iz Vetrinja, čeprav so se četniki borili proti Nemcem. Glej: Jože Rant, *Slovenski eksodus leta 1945*, Mariano Loboda, Buenos Aires 2008, str. 60-67.
16. Justin Stanovnik, Kaj je totalitarizem in kako je do njega prišlo: Zaveza št. 96, (XXV), marec 2015, str. 66-71, tu str. 68.
17. TV SLO 14. 4. 2015.
18. Vasilij Grossman., *Življenje in usoda*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1995, str. 206.
19. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Der Neue Geist, Leipzig 1921, str. 146
20. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, str. 156-173.
21. Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. V: W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller in C. F. Geyer (ur.). *Philosophische Arbeitsbücher 7. Diskurs Mensch*, Schöningh (UTB), Paderborn 1990, str. 272-281.
22. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University Press Notre Dame 2012.
23. Anne Applebaum, *Gulag. Zgodovina sovjetskih taborišč*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2004, str. 516.
24. Anne Applebaum, *Gulag. Zgodovina sovjetskih taborišč*, str. 342.
25. Robert Biel, *Lebens- und Todeszeichen der Kirche in Polen*, Universität, Innsbruck 1996, str. 171.
26. Milovan Đilas, *Novi razred*, str. 101.
27. Jožef Muhovič, Sence na duši. V: Janez Juhant in Alen Salihovič, *Resnica in sočutje*, Ognjišče, Koper 2015, str. 10, op.1.
28. <http://www.scnr.si/test/evropska-zavest-in-totalitarizem/> 17.9.2015.
29. Drugi vatikanski cerkveni zbor, Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V: *Koncilski odloki*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1980, str. 594 (št. 28).
30. Viktor Blažič, *Semena razdora. Politični umor kot začetek*, Nova revija, Ljubljana 2003, str. 37 sl.



HELENA JAKLITSCH

Slovenski begunci v taboriščih v Italiji po drugi svetovni vojni

Letos se spominjamo 70 let konca vojna, vojne, ki je Slovence usodno zaznamovala. Ne samo z revolucijo, ki jo je komunistična partija, namesto, da bi mislila na okupiran narod, na najbolj krut način izvajala med vojno in s pomočjo katere je na oblast pripeljala totalitarizem, ter pobojem več kot deset tisoč slovenskih domobrancev po koncu vojne, temveč tudi z umikom slovenske politične, gospodarske, kulturne, prosvetne elite in številnih drugih zavednih Slovencev na Koroško maja 1945. Z umikom so se želeli začasno umakniti pred pričakovanim maščevanjem nove oblasti. Ni ga bilo, ki je tistega maja pred 70 leti odšel čez Karavanke, pa bi mislil, da odhaja za vedno. Večina teh je namreč v naslednjih letih ostala v begunskih taboriščih, nato pa so odšli po svetu, predvsem v Argentino in ZDA. Dolga desetletja v Sloveniji nismo smeli ničesar vedeti o življenju deset tisoč slovenskih beguncev, ki so se po vojni znašli v begunskih taboriščih. In če zadnja leta počasi odkrivamo neverjetno zgodbo¹ šest tisočih Slovencev, ki so po vojni, še preden so odšli po svetu, skoraj tri leta preživeli v taboriščih na avstrijskem Koroškem, pa praktično nič ne vemo o tem, da se je skoraj štiri tisoč Slovencev znašlo tudi v taboriščih v Italiji. Glede na to bo pričujoči članek namenjen predstavitvi in osvetlitvi življenja in dela slovenskih beguncev v Italiji, ki so se znašli v različnih taboriščih, predvsem v Serviglianu in Senigalliji, posamezne skupine pa so bivale še taboriščih v Riccioneju, Eboli, Traniju, Barletti, Forliju, Fermu, Modeni, Reggio Emilii, Jesiju idr.

PRIHOD V ITALIJO

Proti Italiji so se prvi začeli organizirano umikati primorski domobranci. Konec aprila je general Damjanović vsem svojim enotam izdal povelje za umik na desni breg Soče, skupaj z njim pa je pod vodstvom generala Ivana Prezlja odšel tudi večji del primorskih domobrancev.² Ob prihodu v Furlanijo so prišli v stik z zavezniškimi

vojaškimi oblastmi, nato pa je bila večina z ladjami odpeljana do Tilmenta, od tam pa so jih Angleži, ki "*jih niso neprijazno sprejeli*", odpeljali v taborišče v Ceseni, od koder so jih 13. maja 1945 preselili v taborišče v Forliju.³ S Primorske pa se v Italijo niso umaknili samo primorski domobranci, temveč so se tja zaradi partizanskega nasilja umikali (dokler je bilo to mogoče) tudi primorski politiki, duhovniki, bogoslovci ter tisti, ki se s komunistično

ideologijo niso strinjali. V taboriščih v Italiji so se znašli še Slovenci, ki so bili med vojno mobilizirani v nemške enote, po vojni pa se niso želeli vrniti v komunistično Jugoslavijo.

V taborišča v Italiji je bilo odpeljanih ravno tako okoli tisoč Slovencev, ki so se med prvimi umaknili na Koroško. Te so nato 11. in 12. maja 1945 Angleži s kamioni odpeljali v Videm, kjer so begunci ostali dva oz. tri dni. Kasneje so bili prehodi med posameznimi okupacijskimi conami mogoči le še s posebnimi dovolilnicami, zaradi česar so s Koroške v Italijo (večinoma na skrivaj) odhajali samo še posamezniki, predvsem tisti, ki so imeli v tam svoje sorodnike. V Vidmu so bili takrat že partizani, ki so ob prihodu slovenske begunce zmerjali, jim grozili, nanje pljuvali, štiri begunce, med njimi naj bi bili tudi duhovniki, pa naj bi celo odpeljali.⁴ Iz Vidma so Slovence nato odpeljali v Monigo pri Trevisu, kjer so jih nastanili v kasarne, v katerih so bile *"sobe snažne, samo ležišče na cementnih tleh, brez slame in desk"*. V tem taborišču so ostali do konca avgusta 1945, nato pa so jih preselili najprej v taborišče v Forliju, kjer so ostali le nekaj dni, nato pa v taborišče v Serviglianu.

V MONIGU

V taborišču v Monigu se je znašla po številu daleč največja slovenska skupina. Tem, ki so prišli s Koroške, so se pridružili še nekatere manjše skupine (po nekaj deset beguncev) in nekateri posamezniki, tako da je bilo v taborišču skupaj okoli 1.500 Slovencev.⁵ Poleg njih so bili v taborišču še begunci drugih narodnosti, med njimi Italijani, Hrvati, Poljaki in Francozi.

Taborišče je bilo urejeno v nekdanji vojašnici in čeprav so bili begunci sprva s prostori, kljub temu, da je morala večina spati na tleh, saj je vsaj v začetku primanjkovalo postelj,⁶ zadovoljni, pa je že ob prvem dežju prihajalo do zamakanj. Slovenci so si želeli čim prej urediti življenje v taborišču tako, da bi bilo čim bolj podobno življenju, kot so ga bili vajeni v domovini. Kdor je le mogel, si je našel kakšno

zaposlitev znotraj taborišča, nekateri pa so si poiskali zaposlitve tudi v bližnji okolici. Da ne bi prišlo do izbruha kakšnih hujših bolezni, so bili vsi taboriščniki cepljeni proti tifusu. Velik problem je predstavljalo pomanjkanje hrane. Za zajtrk so tako največkrat dobili grenko kavo in piškot, za kosilo in večerjo pa večinoma slabo pripravljene makarone, krompir ter grah ali korenje. Zaradi splošnega pomanjkanja so bili neuspešni poskusi, da bi dodatno hrano kupili pri domačinih.

Taborišče je vodil angleški poveljnik Ewens, svoj taboriščni odbor so ustanovili tudi slovenski begunci, njegova naloga pa je bila predvsem skrb za komunikacijo s taboriščnim vodstvom, seznanjanje slednjega s predlogi in potrebami slovenskih taboriščnikov ter prenašanje navodil taboriščnega vodstva med begunce. Že zelo kmalu so Angleži, ki so upravljali taborišče, ugotovili, da so Slovenci zelo disciplinirani in samoorganizirani, zato so jim začeli prepuščati nekatera vodstvena mesta znotraj taborišča (npr. vodenje kuhinje in skladišča).⁷

Poleg skrbi za zaposlitev, saj se *"brezdelje v taboriščih od mnogih zelo težko prenaša in si želijo ročne in duševne zaposlitve za življenjske potrebščine"*,⁸ je bila posebna pozornost namenjena verskemu življenju, saj so bili Slovenci globoko verni. Kot že omenjeno, je po vojni Slovenijo zapustilo tudi večje število duhovnikov, ki so bili prav tako nastanjeni v različnih taboriščih. Skrb za begunce je v Monigu prevzel Anton Orehar, ki je slovenske begunce spremljal vse do svojega odhoda v Argentino. Taboriščniki so takoj ob prihodu v taborišče uredili kapelo (na začetku so imeli mašo celo v avtomobilski garaži). V treh mesecih, kolikor so jih preživeli v tem taborišču, so imeli sedem novih maš, slovesno s procesijo so obhajali praznik sv. rešnjega telesa. Konec junija 1945 so slovesno praznovali deseto obletnico II. evharističnega kongresa za Jugoslavijo. Tu je begunce tudi dosegla novica o vračanju domobrancev. Tako kot na Koroškem ji niti tu sprva niso verjeli, taboriščni poveljnik pa jih je ob tem

celo okaral, da jih je lahko sram, ker nasedajo propagandi nasprotnikov.⁹

V Monigu še nihče ni slutil, da se večina med njimi ne bo več vrnila v domovino, prav tako si ni nihče predstavljal, da bodo v taboriščih preživeli naslednja tri leta. Večina jih je imela s seboj le najnujnejše, kar so vzeli s seboj na pot, prepričani, da se bodo kmalu vrnili. Kljub pomanjkanju osnovnih materialnih potrebščin, pa so, tako kot v Avstriji, tudi tu slovenski begunci veliko pozornost namenili kulturnemu življenju in organizaciji šolstva za slovensko mladino, ki se je znašla v taborišču, ter si zaradi odgovornosti, discipline in organiziranosti pri taboriščnem vodstvu vedno znova pridobili spoštovanje in občudovanje.

Že v Monigu so ustanovili moški pevski zbor, iz katerega je nastal po kvaliteti izredno dober mešani pevski zbor, ki je med drugim gostoval v Rimu, povsod pa s svojim nastopom požel veliko navdušenja. Enako uspešen in prepoznaven je bil tercet sester Fink. Že v tem taborišču so začeli z organizacijo prosvetnih večerov, tečajev angleškega in italijanskega jezika, izvedli so dve večji akademiji ter organizirali t. i. ljudsko univerzo, namenjeno izobraževanju vseh taboriščnikov, ter pripravili več predavanj. Da bi bili taboriščniki čim bolj informirani o življenju v taborišču, predvsem pa o dogajanju po svetu in v domovini, so začeli izdajati stenski časopis, ki je predstavljal predhodnika Zedinjene Slovenije, časopisa, ki je začel izhajati 6. 9. 1945 v Serviglianu ter je izhajal vsak dan vse do februarja 1948 kot "*glasilo slovenskih beguncev v Italiji*".¹⁰ Tu so ustanovili šahovski klub, organizirali pa so različne športne aktivnosti, celo lahkoatletski miting.

Zelo redki vedo, da so slovenski begunci v Italiji prav tako organizirali taboriščne šole. Ne samo ljudsko šolo z otroškim vrtcem, že v Monigu so ustanovili slovensko begunsko gimnazijo, ki je začela z rednim poukom 4. junija 1945, vodil pa jo je ravnatelj dr. Srečko Baraga. Da so posebno skrb namenili šolajoči se mladini, ni presenetljivo, če pomislimo, da so 10 odstotkov vseh taboriščnikov predstavljali

otroci in mladina. Učiteljski zbor so sestavljali večinoma usposobljeni profesorji, med drugim dr. Srečko Baraga, Vinko Beličič, Martin Jevnikar, profesor klasične gimnazije v Ljubljani, Ivan Prijatelj, ravnatelj učiteljišča v Ljubljani, dr. Ivan Vrečar, profesor na klasični gimnaziji v Ljubljani, Franc Gorše, akademski slikar, Ivan Teuerschuh, ravnatelj moške meščanske šole v Slovenj Gradcu idr.¹¹

SERVIGLIANO

Le nekaj dni pred preselitvijo so slovenski taboriščniki izvedeli, da jih bodo premestili v drugo taborišče. Konec avgusta 1945 so jih tako preselili v 250 km oddaljeno taborišče v Forliju, kjer je bila že od prej nastanjena skupina 700 Slovencev, večinoma primorskih domobrancev.¹² Tu so jih nastanili v ogromno poslopje vojaške akademije, ki je bila v zelo slabem stanju, saj ni imela ne oken ne vrat. Le dober teden po prihodu so skupino iz Moniga ponovno selili. Večji del beguncev je bil odpeljan v taborišče v Serviglianu, ki je bilo od Ancone oddaljeno 90 km, del Slovencev (200) pa je bil odpeljan v taborišče v Fermo, 20 km oddaljen od Servigliana, saj servigliansko taborišče še ni bilo pripravljeno za sprejem tako velikega števila beguncev.¹³

V taborišču, v katerem so bili nastanjeni samo slovenski taboriščniki, je bilo februarja 1946 skupno 1.292 Slovencev, od tega 22 mlajših od šest let, 33 starih med sedem in 14 let, 82 med 15 in 18 let ter 1.148 odraslih.¹⁴ Ob prihodu Slovencev je bilo taborišče zelo zanemarjeno in neurejeno, večina barak, zgrajenih iz lesa in opeke, pa je bila v zelo slabem stanju. Večina jih ni imela ne oken ne vrat, poleg tega je bilo vse polno prepišnih lukenj, v večini barak tudi ni bilo urejenega ogrevanja. Take razmere so bile predvsem za družine z majhnimi otroki zelo težke, zato se je taboriščno vodstvo po posredovanju slovenskega vodstva odločilo, da 200 slovenskih taboriščnikov (prednost so imele družine z majhnimi otroki) preseli v taborišče v Senigalliji, s čimer se je enotnost slovenske begunske skupine razbila.¹⁵

Slovenski begunci so se takoj lotili popravil, vendar so se pri tem srečevali predvsem s pomanjkanjem ustreznega materiala, tako da je trajalo kar nekaj časa, da so barake kolikor toliko ustrezno uredili. Begunci so se še posebej morali navaditi na podnebje, saj so temperature v poletnih mesecih dosegle tudi 45 stopinj, pozimi pa se je termometer spustil pod nič stopinj, večkrat je zapadel tudi sneg (barake so bile brez vsake izolacije, pomanjkljivo je bilo tudi ogrevanje). Po odredbi taboriščnega vodstva so morali vsi taboriščniki, stari od 14 do 50 let, dve uri in pol dnevno delati prostovoljno za taboriščno skupnost (izvzete so bile matere z otroki, šolarji, bolni),¹⁶ kar nekaj ljudi se je v taborišču zaposlilo, ostali so si, če je bilo le mogoče, poiskali zaposlitev v okoliških krajih. Zelo kmalu so Slovenci v taborišču odprli šivalnico, delovati je začela mizarska in čevljarska delavnica, ukvarjali so se s pletarstvom, kleparstvom, s pomočjo britanskega Rdečega križa, ki je tudi sicer pomagal beguncem, so odprli krojaško delavnico, v kateri se je zaposlilo osem krojačev. Taboriščnikom je pomagal še slovenski taboriščni dobrodelni sklad, ki je deloval vse do odhoda Slovencev v Argentino. Sklad je med drugim sredstva za pomoč pridobival s prodajo izdelkov, ki so jih naredili slovenski taboriščniki.¹⁷

Tudi to taborišče, ki ga je sprva vodila UNRRA,¹⁸ kasneje pa je ponovno prišlo pod angleško vojaško upravo, so vodili različni angleški poveljniki, medtem ko so Slovenci imeli svoj taboriščni odbor, ki so ga volili na tajnih volitvah. Slovenskim taboriščnikom, ki so se tudi tu izkazali s svojim odnosom do dela, disciplino, angažiranostjo na kulturnem in šolskem področju, je bila večina vodij zelo naklonjenih, kar se je odražalo z različnimi oblikami podpore pri njihovih dejavnostih. Tako se je taboriščni vodja, stotnik Peter S. Lancaster, ki je taborišče vodil slabe štiri mesece, ob odhodu od Slovencev poslovil z besedami: *"Zelo sem bil srečen zadnjih nekaj mesecev, ki sem jih preživel z vami in čudoviti način vašega dela in organizacije me je navdal z občudovanjem. Želim*

*se zahvaliti vsem delavcem v taborišču za njihovo odlično sodelovanje. Vsakdo od vas je napravil vse, kar je bilo v vaši moči, da je meni in mojemu osebju pomagal pri delu. Vsak dan med vami mi je bil prijeten in rad sem živel z vami. Čutim, da kamorkoli bom šel do tu, mi ne bo tako kot v serviglianskem taborišču. S svojo veliko nadarjenostjo in talenti ste si ustvarili res odlično taborišče, na katerega bom vedno ponosen."*¹⁹ Ugodne razmere pa so se za taboriščnike spremenile ob prihodu majorja Burnella, ki je vodenje taborišča prevzel konec maja 1946. Burnell je namreč resno vzel navodilo, da je treba narediti vse, da bi se begunci odločili za vrnitev v domovino. Da bi to dosegel, je zmanjšal že tako skromne obroke, zelo je omejil vsako gibanje izven taborišča – pred tem so smeli čez dan zgolj na podlagi splošnega soglasja zapuščati taborišče za obiske okoliških krajev, razpustil je dotedanji slovenski taboriščni odbor ter imenoval svojega, zmanjšal je število zaposlenih znotraj taborišča, kar je taboriščnike, ki jim je skromno mesečno plačilo pomenilo pomemben vir prihodka za nakup vsaj kakšnega dodatka k hrani, močno prizadelo. V taborišču so izvedli več zaslišanj s strani različnih zasliševalnih komisij, kar je za taboriščnike pomenilo dodaten stres, slovensko taboriščno skupnost pa je še posebno močno prizadel izgon 32 slovenskih duhovnikov septembra 1946. Duhovniki so namreč predstavljali steber in močno oporo vsem slovenskim taboriščnikom, skrb za versko življenje pa je bila vedno v ospredju. Tako so tudi tu takoj, ko je bilo mogoče, uredili taboriščno kapelo, taboriščniki so se večinoma dnevno udeleževali maš, posebno slovesno je bilo ob praznikih, ko so imeli procesije, v mesecu maju so pripravili šmarnično pobožnost. Zlasti so se spominjali škofa dr. Gregorija Rožmana. V taborišču so imeli birmo in sveto obhajilo ter novi maši, nekaj deklet se je odločilo za odhod v misijone.

Že nekaj dni po prihodu v Servigliano je taboriščnike skupaj z ženo obiskal dr. Miha Krek. Begunci so se ga razveselili, on pa jih je predvsem spodbujal, naj v razmerah, v katerih so se znašli, skrbijo za to, da bodo zgled

drugim: "Edino, kar moramo storiti, da imajo ljudje, od katerih smo zdaj odvisni, o nas lepo podobo, je, da smo edinstvena, dobra in prijateljska družina enega naroda. Da lepota značaja sije iz vsakega od nas in iz cele družine. Potem bo to zgledno taborišče. Vsi bodo nanj ponosni."²⁰ In dejansko so slovenski taboriščniki v Serviglianu razvili izredno živahno kulturno dejavnost.

Organizirali so družinske in prosvetne večere, v okviru katerih so imeli različna predavanja, debatne pogovore, kulturni program, v taborišču je delovala t. i. ljudska univerza, veliko zanimanje je bilo za številne jezikovne ter druge tečaje (fotografski, kmetijsko strokovni, stenografski, šoferski itd.). Pripravljali so literarne večere, na katerih so predstavljali že uveljavljene slovenske avtorje, predstavili pa so se tudi begunci, ki so morda s pisanjem začeli šele v begunstvu. Prav tako so ob različnih priložnostih organizirali akademije, delovati je začela tudi knjižnica. Glede na številne dejavnosti so v taborišču uredili t. i. kulturno četrt, znotraj katere so uredili večjo taboriščno dvorano ter prostore za manjše kulturne dogodke.²¹

Zelo pomembno mesto sta imela že omenjeni pevski zbor, ki ga je večino časa vodil Andrej Pogačar, in gledališka dejavnost. Pevski zbor, ki se je preimenoval v Emigrant-ski pevski zbor Slovenija, se je zaradi svoje kvalitete in izredno bogatega nabora pesmi uveljavil ne samo v samem taborišču, kjer so morali redno na željo taboriščnega vodstva nastopati za številne tuje delegacije, temveč je gostoval še v drugih taboriščih, pa tudi v okoliških krajih. Tako so npr. priredili koncert v mestnem opernem gledališču v Montergiorgiju, Riccioneju in drugod. Zbor je bil še posebej počaščen, ko je bil povabljen na gostovanje v Rim, kjer je imel kar nekaj nastopov, na katere so prišli številni ugledni gosti, zbor je pel na avdienci pri papežu, povabljeni pa so bili celo na vatikanski radio.²² Ob nastopih je pobiral simbolno vstopnino, s katero je kril stroške, ki jih je imel pri svojem delovanju.

Slovenski emigrantski oder, kot so poimenovali svojo dramsko oz. gledališko

skupino, je pripravil različne gledališke igre in dramske uprizoritve. Še posebno ponosni so bili na uprizoritev Shakespearjevega Hamleta, ki je bil deležen izredno pozitivnih kritik, pripravili pa so med drugim tudi Gogoljevega Revizorja ter prenekatero igro slovenskih pisateljev. Pri tem je potrebno dodati, da so vse kostume sešili taboriščniki sami, prav tako so sami izdelali celotno sceno, pri čemer se je tudi tu pokazala njihova iznajdljivost in spretnost. Tako so npr. iz šotorskih kril sešili kostume, iz konzerv, v katerih so dobivali hrano, so izdelali viteški oklep ipd.

Tudi tu so izdajali svoja glasila. Izhajal je dnevnik Zedinjena Slovenija, ki je novembra 1945 dobil mesečno prilogo Svet in dom. Priloga je predstavljala "centralno slovensko taboriščno revijo in je v resnici zbrala ob sebi najboljše v Italiji bivačje književnike". Kot priloga Zedinjene Slovenije je izhajal verski taboriščni tednik Sejalec, namenjen verskim vsebinam ter za potrebe cerkvenih oznanil. Maja 1946 so začeli izdajati glasilo Nova doba – glasilo slovenske akademske mladine v emigraciji, v taboriščni tiskarni pa so natisnili tudi nekaj številčk časopisa Begunski katoliški misijoni, ki ga je v Rimu urejal Ladislav Lenček.²³

V taborišču v Serviglianu so tudi nadaljevali s šolanjem. Zaradi težav s prostori se je pouk začel šele oktobra 1945, in sicer najprej v ljudski šoli, nato pa še v gimnaziji. Tu je prišlo zaradi odhoda nekaterih profesorjev v Trst²⁴ do spremembe učiteljskega zbora, vodenje gimnazije pa je prevzel ravnatelj Ivan Prijatelj. Kljub pomanjkanju učbenikov, zvezkov, učil in drugih potrebščin so tako v ljudski šoli kot v gimnaziji stremeli k čim boljšemu znanju in čeprav gimnazija ni bila formalno priznana, kot je bila slovenska begunska gimnazija v avstrijskem taborišču, so se njeni dijaki s tem spričevalom brez težav vpisovali na fakultete po Evropi.²⁵

Po skoraj enem letu bivanja v Serviglianu se je zavezniška uprava odločila, da taboriščnike preselijo v Senigallijo, vendar ne v isto taborišče, kamor so septembra 1945 odšle slovenske družine, temveč so jih nastanili ločeno. Prva skupina je tako bivala v taborišču

Senigallia št. 7, druga skupina pa v taborišču Senigallia št. 9, taboriščno vodstvo pa je sprva celo prepovedalo vsak stik med obema taboriščema. S selitvijo so želeli predvsem dodatno pritisniti na taboriščnike, da bi se odločili za vrnitev v domovino.

SENIGALLIA ŠT. 7 IN ŠT. 9

V taborišču št. 7 je bilo konec leta 1945 skoraj 500 Slovencev (družinam so se pridružili tudi slovenski taboriščniki iz Forlija).²⁶ Nastanili so jih v nekdanji hotel Gran Albergo Bagni, ki je bil med vojno delno poškodovan, nekatere sobe v prvem nadstropju niso imele niti stropa, prve tedne pa so morali spati na golih tleh. Kmalu po prihodu so začele delovati različne obrtne delavnice, taboriščniki pa so skušali prostore čim prej urediti primerno za bivanje. Tako kot v drugih taboriščih so se tudi tu soočali s slabo in hranilno pomanjkljivo hrano. Zaradi težav z dobavo vode so morali z njo zelo skrbno ravnati, vrstni red umivanja v skupnih kopalnicah je bil natančno predpisan, določena je bila tudi uporaba vode. Poleg tega, da je bilo gibanje zunaj taborišča omejeno, je v taborišču veljala policijska ura. Za razliko od Servigliana, kjer so domačini lepo sprejeli slovenske taboriščnike, pa so v Senigalliji te sprejeli z odporom (župan je pripadal stranki, ki je podpirala komuniste), taboriščniki so bili večkrat deležni pikrih opazk in zmerjanj.²⁷

Čeprav jih je bilo številčno znatno manj kot Slovencev v Serviglianu, so tudi tu želeli razviti polno kulturno in prosvetno življenje. Tako je v taborišču deloval slovenski mešani pevski zbor, mladinski pevski zbor ter zbor ljudske šole. V taborišču so celo glasovali o tem, da bi svoja vrata odprla plesna šola, vendar je tak predlog večina volivcev zavrnila. Organizirali so prosvetne večere ter različne tečaje. Že kmalu po prihodu je začel delovati kulturni krožek, ki je pripravljal med drugim različne gledališke igre, ki si jih je redno ogledalo tudi taboriščno vodstvo. V taborišču št. 7 sta večkrat gostovala Emigrantski pevski zbor in Emigrantski gledališki oder, veliko

pozornosti so namenili športnim aktivnostim in športnim tekmovanjem.²⁸

Morda je presenetljivo to, da so tudi tu ustanovili svojo gimnazijo. Razmišljali so sicer, da bi dijaki obiskovali slovensko begunsko gimnazijo v Serviglianu, vendar se je slovenski taboriščni odbor v taborišču št. 7 odločil, da organizira lastno. Tako sta v Italiji delovali kar dve slovenski begunski gimnaziji, ki se tudi ob prihodu druge skupine iz Servigliana nista združili. Ob gimnaziji so imeli še ljudsko šolo, najmlajši pa so obiskovali otroški vrtec.²⁹

V taborišče št. 9 so se naselili slovenski taboriščniki, ki so julija 1946 prišli iz Servigliana. V tem času so se začeli povečevati pritiski na slovenske taboriščnike, kar so občutili na vsakem koraku, to pa je vplivalo tudi na zmanjšanje njihovega kulturnega udejstvovanja. Poleg že zgoraj navedenih ukrepov se je major Burnell odločil ter novembra del slovenskih taboriščnikov preselil v taborišče v Barletti, več selitev pa je opravil med taboriščema št. 7 in št. 9. Vsi ti ukrepi so med begunci zbujali občutek negotovosti, dodatno pa jih je prizadela zima 1946/47, ki je bila izredno mrzla (zaradi hudega mraza so celo popokale vodovodne cevi). Ob prihodu v taborišče so Slovenci uredili taboriščno kapelo, ki pa so jo morali na zahtevo majorja čez nekaj mesecev izprazniti, tako da so nekaj časa imeli maše celo samo na prostem. Po menjavi taboriščnega vodstva je prišlo do zmanjšanja napetosti, vendar je bil obenem to tudi že čas, ko so prvi Slovenci začeli zapuščati taborišče ter odhajati v prekomorske države.

Ne glede na vse to so skušali v taborišču vseeno nadaljevati svoje kulturno življenje. Tako je še vedno deloval emigrantski pevski zbor in emigrantski gledališki oder. Zaradi pomanjkanja prostorov so imeli manj vaj, zmanjšalo se je tudi število nastopov. V taborišču je začela delovati še nadaljevalna strokovna obrtna šola, s katero so želeli omogočiti vsem, ki niso hodili v gimnazijo, da si pridobijo ustrezna strokovna znanja. Tudi tu so nadaljevali z jezikovnimi tečaji (vedno večje zanimanje je bilo za učenje španščine), organizirali so plavalni, šoferski, prikojevalni ter šahovski

tečaj. Pripravili so dve zelo odmevni razstavi, na katerih so predstavili izdelke slovenskih taboriščnih obrtnikov, razstavljene izdelke pa so si ogledali (in jih tudi kupili) obiskovalci iz drugih taborišč in lokalno prebivalstvo.³⁰ Tudi tu sta s svojim delom nadaljevali ljudska šola in gimnazija.

DRUGA TABORIŠČA V ITALIJI

Prostor nam ne dopušča, da bi bolj podrobno predstavili druga taborišča, v katerih so se v Italiji znašli Slovenci, zaradi česar jim bomo na tem mestu namenili (žal) le stavek ali dva.

BARLETTA

Večina taboriščnikov je prišla v Barletto konec novembra 1946. V tem taborišču je bilo tako skoraj 400 Slovencev (skoraj polovica vseh taboriščnikov). Verjetno ni treba posebej poudarjati, da so se tudi tu soočali s pomanjkanjem hrane ter osnovnih življenjskih potrebščin. Slovenci so se hitro izkazali s svojim delom, predvsem obrtniškiimi sposobnostmi, ki so jih lahko drugi spoznavali tudi preko razstav. Gledališki krožek je pripravil nekaj predstav, deloval je lutkovni oder ter več pevskih zborov. Ustanovili so otroški vrtec, šoloobvezni otroci so obiskovali ljudsko šolo, organizirali so obrtne delavnice, jezikovne tečaje, v taborišču so imeli skavte, aktivni so bili pri Marijini kongregaciji.

RICCIONE

Vtaborišču v bližini Riminija je bilo februarja 1947 okoli 300 slovenskih taboriščnikov, ki so ustanovili svoj pevski zbor, skrb so namenjali gledališki dejavnosti, organizirali različne akademije in tečaje. Slovenci tu so izdali nekaj številčk lista Slovenski glas in Begunčkova lučka, redno so prebirali časopis Zedinjena Slovenija. Čeprav je bilo v taborišču le 22 otrok, so zanje organizirali otroški vrtec in petrazredno ljudsko šolo (kasneje so se ti pridružili ljudski šoli v Senigalliji).

JESI

Nekaj časa je v tem taborišču preživel okoli petdeset Slovencev. Čeprav jih je bilo najmanj, so med taboriščnim vodstvom uživali ugled in spoštovanje, kar se je odražalo tudi v tem, da so skoraj vsi zasedali kakšno pomembnejšo funkcijo. Ker jih je bilo tako malo, niso razvijali lastne kulturne dejavnosti, temveč so se predvsem vključevali v aktivnosti srbskih taboriščnikov, ki so bili številčno najmočnejši.

EBOLI

Vtaborišču Eboli pri Salermu je svoje začasno bivališče našlo okoli 700 Slovencev (večinoma nekdanjih vojakov), med njimi sta bila tudi dva slovenska kurata. Bivalne razmere tu so bile slabše kot drugod, saj so stanovali pod šotori, nekaj je bilo pločevinastih barak. Tako kot v "glavnih" taboriščih so tudi tu organizirali prosvetne večere, kulturne prireditve, gledališke predstave in jezikovne tečaje, imeli so svoj pevski zbor, veliko pozornosti so namenjali športnim aktivnostim. Izdajali so glasilo Mi in svet, ki se izhajal najprej vsakih 14 dni, nato pa mesečno, ter humoristični stenčas Rafael. Dijaki so obiskovali srbsko gimnazijo, katere učiteljski zbor so sestavljali tudi slovenski profesorji.

TRANI

Poleg Barlette je bilo to največje povojno taborišče v Italiji, saj je lahko sprejelo do tri tisoč beguncev. V tem taborišču se je po vojni znašlo okoli sto Slovencev (maja 1947 je bilo v taborišču celo okoli 400 Slovencev), večinoma teh, ki so bili med vojno mobilizirani v nemško vojsko. Že takoj ob prihodu so slovenski begunci uredili taboriščno kapelo, ki so jo posvetili brezjanski Mariji. Poleg pevskega zbora ter gledališke skupine so tu uredili tudi manjšo knjižnico, ustanovili so Slovensko prosvetno društvo ter imeli celo svoj orkester.³¹

Na kratko smo predstavili življenje Slovencev v taboriščih v Italiji. Če gledamo na njihovo delo tako na področju skrbi za dostojno življenje kot na področju kulture in šolstva, ne moremo mimo neizmerne občudovanja, še posebno, če imamo pri tem pred očmi, da so se taboriščniki ves čas soočali s pomanjkanjem hrane, da so bili bivanjski pogoji pogosto zelo slabi, omejeni le na zagotavljanje najnujnejših življenjskih potrebščin, da je bilo njihovo gibanje vseh letih (strogo) omejeno ter da so se ves čas soočali s pritiski repatriacijskih komisij, tem pa so bili naklonjeni tudi zavezniki, ki so prav tako želeli, da se čim prej čim več ljudi odloči za vrnitev v Jugoslavijo. Kljub vsem tem pritiskom pa se je malo Slovencev odločilo za vrnitev. Večina je bila tako konec leta 1947 ter v začetku leta 1948 preseljena v zbirno taborišče v Bagnoli pri Neaplju, od tam pa so nato odšli predvsem v Argentino, nekateri v ZDA ter druge evropske države. Z njihovim odhodom je Slovenija dokončno izgubila pomemben del (preživele) narodne elite ter Slovence, ki so imeli svojo domovino, svoj narod resnično radi, kar so dokazali s svojo neomajno zvestobo slovenstvu tudi v svojih novih domovinah.

1. Tu ima pionirsko vlogo in osrednje zasluge Rafaelova družba, ki je prvo veliko razstavo arhivskih fotografij postavila že leta 1993, od leta 2006 pa je bila s šestimi različnimi razstavami na to temo kontinuirano navzoča že na skoraj 150 krajih po Sloveniji, v zamejstvu, v Evropi in po svetu. Ob 70. obletnici konca vojne je izdala tudi fotografsko monografijo *Cvetoči klas pelina*, ki celotno slovensko begunsko dogajanje v Avstriji izčrpno prikazuje in osvetljuje.
2. Boris Mlakar, Slovensko domobranstvo: 1943-1945: ustanovitev, organizacija, idejno ozadje, Slovenska matica, Ljubljana, 2003, str. 486.
3. Marijan Marolt, Kulturno delo v italijanskih taboriščih; v: Zbornik Svobodne Slovenije, Buenos Aires, 1953 (dalje: Marolt, Kulturno delo v italijanskih taboriščih), str. 125.
4. Prim.: Nežka Čampa, Dnevniški zapiski, 12. maj 1945.
5. Domači glasovi, 7. 7. 1945, str. 2.
6. Da so bile postelje zelo redke, govori tudi podatek, da je zaradi poskusa kraje ležišča v taborišču prišlo celo do streljanja.

7. Nežka Čampa, Dnevniški zapisi, več vpisov.
8. Jakob Kolarič, Škof Rožman: Duhovna podoba velike osebnosti na prelomnici časa, III. del, Celovec, Družba sv. Mohorja v Celovcu, 1977, str. 565.
9. Marija Batagelj, Odhod ... v: Zbornik svobodne Slovenije 1966, str. 130.
10. Jaka Mlakar, Slovenski emigrantski periodični tisk, v: Zbornik svobodne Slovenije 1951, str. 184.
11. ASD, Slovenska gimnazija v Monigu, Zapisnik št. 1, 30. 5. 1945.
12. Vojaško taborišče je bilo v drugem delu mesta kot civilno, pri čemer civilisti niso smeli vstopati v vojaški del, zaradi česar so se svoji pogovarjali zgolj skozi ograjo.
13. Kasneje so se tudi ti pridružili Slovincem v Serviglianu. Del Slovencev je bil iz Forlija kasneje preseljen v taborišče v Modeni in taborišče v Riccioneju.
14. Arhiv UNRRA, S-0527-0998, Number of DP in Camps, Servigliano, Camps Weekly Report, 23. 2. 1946.
15. Prim. Domači glasovi, 29. 9. 1945, str. 4.
16. Zedinjena Slovenija, 30. 4. 1946, str. 4.
17. Tudi vsi zaposleni so morali del svoje plače vložiti v taboriščni dobrodalni sklad, ki je bil namenjen potrebam celotne skupnosti. Major Burnell je kasneje prepovedal obveznost prispevka, saj je hotel oslabiti dobrodalni sklad ter s tem pomoč taboriščnikom.
18. The United Nations Relief and Rehabilitation Administration - Uprava Združenih narodov za pomoč in obnovo
19. Zedinjena Slovenija, 21. 5. 1946, str. 2.
20. Zedinjena Slovenija, 6. 9. 1945, str. 3.
21. Prim.: Marijan Marolt, Kulturno delo v italijanskih taboriščih; v: Zbornik Svobodne Slovenije 1953, Buenos Aires, str. 126.
22. O svojem gostovanju v Rimu so v več delih poročali tudi v taboriščnem dnevniku.
23. Begunska književnost v taboriščih; v: Zbornik svobodne Slovenije 1973-1975, str. 388.
24. Sprva je šel dr. Baraga v Trst predvsem zato, da bi tam dosegel priznanje slovenske begunske gimnazije ter njeno enotno delovanje za vse slovenske dijake, ki so se po vojni znašli v begunskih taboriščih, vendar je, ker soglasja k temu predlogu ni dobil, namesto tega začel z organizacijo slovenskega zamejskega šolstva. Ker je primanjkovalo kvalificiranih profesorjev, tisti, ki so prihajali iz Slovenije, pa so bili naklonjeni komunizmu, je velik del profesorjev potegnil iz taborišča.
25. Slovensko begunsko gimnazijo v Italiji je med drugim zaključil Ciril Rozman, ki je kasneje nadaljeval študij medicine v Španiji in postal svetovno priznan zdravnik. Na medicinsko fakulteto se je vpisal s tem spričevalom.
26. Arhiv UNRRA, S-0527-0988, Number of DP in Camps, Senigallia, Yugoslavs for Ancona Group, 17. 7. 1946.
27. Milica Stgar, Šolstvo in prosvetno-kulturno delo slovenskih beguncev v taboriščih po Italiji (v Španiji in na Tržaškem) 1945-1948, v: Borec, letnik XL, 1988, št. , str. 140.
28. Prim. Marijan Marolt, Kulturno delo v italijanskih taboriščih, str. 134.
29. I(van) P(rijatelj), Naše šolstvo v Italiji v dobi begunstva, Koledar zbornik Svobodne Slovenije 1952, Buenos Aires, str. 189.
30. Prim. Zedinjena Slovenija, 3. 12. 1946, str. 2-4.
31. Prim. Slovenski begunci v Italiji, str. 139-154.

Pred sedemdesetimi leti je bilo konec vojne, pa malo svobode

V Zagrebu je že leta 2011 izšel "Dnevnik – Život u Krašiću zaslužjenog nadbiskupa i kardinala Alojzija Stepinca"¹ Josipa Vranekovića,² tako imenovani Vranekovičev dnevnik. Slednji je zelo zanimiv tudi za slovensko javnost, saj opisuje suženjsko življenje prvega pastirja katoliške Cerkve v takratni skupni državi. S svojim svetniškim žrtvovanjem je ohranil v vsej takratni Jugoslaviji katoliško vero, ki so jo želeli takratni oblastniki izkoreniniti. Prav je, da se ob sedemdeseti obletnici konca druge svetovne vojne, ki narodom Jugoslavije žal ni prinesel tako zaželenih svobode za vse državljane, tudi Slovenci poklonimo zagrebškemu nadškofu in kardinalu bl. Alojziju Stepincu za njegov prispevek k utrditvi katoliške vere in svobode v Jugoslaviji, s tem pa tudi v Sloveniji, in ga kot prištetega med zveličane prosimo, da bili končno deležni prave svobode v Kristusu.

"Vranekovičev dnevnik ni običajna knjiga, ker je svojevrsten priročnik za spoznavanje zgodovine Katoliške cerkve na Hrvaškem [pravzaprav v vsej Jugoslaviji, op. prevajalca] v njeni borbi z brezbožno komunistično ideologijo in partijo ter velikosrbskim hegemonizmom in unitarizmom. Dnevnik je bil eden od pomembnejših dokumentov v postopku za beatifikacijo in kanonizacijo zagrebškega nadškofa in kardinala Alojzija Stepinca.³/.../

Sam blaženi Alojzij je bil mnenja, naj župnik Vraneković z zaupanjem objavi svoje zapiske. Blaženi je 16. oktobra 1957 župniku Vranekoviću, potem ko je ta omenil, da od časa do časa zabeleži 'dogodivščine' in stvarnost, v kateri živi,

odgovoril: 'Če to izdate, sem prepričan, da bi se z zanimanjem bralo. In bilo bi dobro, da bi tudi tujci videli to svobodo, v katero so marsikdaj in dolgo verjeli.'

Danes ne samo tujci, ampak vsi ljudje dobre volje v domovini in posvetu in še celo tisti, ki so do danes ostali slepi in nedovzetni za strahote komunističnega pregona, morejo sprevideti strahote komunističnega zla.

Bralcu dnevnik brez večjih težav predstavi in pomaga prepoznati ravnanje komunistične oblasti, ki je privedlo do mučeniške smrti blaženega 'za vero'.⁴

Dnevnik ima v hrvaškem izvodu izredno bogato spremno besedo, ki ne le ozko v kontekst postavlja montirani politični proces proti

nadškofu Stepincu, pač pa dokaj široko oriše podobna dogajanja v vsej takratni vzhodni Evropi, kjer je zavladal komunizem. Posebej v odstavkih pod podnaslovom "Neodvisna duhovniška združenja" (ki ga spodaj navajam, kot zadnjega). Seveda je poseben poudarek na krivici, storjeni kardinalu Stepincu in s tem vsej Katoliški cerkvi v Jugoslaviji. Pisec spremne besede je dr. Juraj Batelja, postulator v postopku za kanonizacijo bl. Stepinca, ki na koncu spremne besede izrazi svojo željo:

"Ob predaji dnevniških zapisov župnika Vranekovića javnosti želim, da vsak bralec, po zgledu zaupanja v Boga in potrpežljivem nošenju križa kardinala Stepinca, ponotranji vero v Jezusa Kristusa, Božjega Sina, in ljubezen do Cerkve vse do smrti. Njegovo apostolsko delo in junaštvo v veri sta bili njegovi lastnosti, ki ju je že za časa njegovega življenja občudoval ves svet.

To je izpričal sam župnik Vraniković ob prištetju nadškofa Stepinca v kardinalski zbor 12. januarja 1953 z naslednjimi besedami: 'Danes je v Rimu konzistorij. Sveti oče se je sijajno izrazil o eminenci. Postavili smo ga za kardinala, ne da bi s tem žalili jugoslovansko vlado, ampak zaradi njegovih zaslug. In njegovega imenovanja se veselijo ne samo katoličani Jugoslavije, ampak tudi verniki drugih veroizpovedi. Za kardinala smo postavili moža apostolske gorečnosti in verskega poguma.'⁵

S podobno željo po ponotranjenju vere v Jezusa Kristusa – Odrešenika in iz ljubezni do Cerkve ter z ljubeznijo do resnice, sploh pa v premislek sodobnim slovenskim kristjanom, ki živimo v času velikih preganjanj kristjanov po svetu, spodaj navajam nekatere iz hrvaščine v slovenščino prevedene odlomke iz spremne besede dr. Juraja Batelje v "Vranekovićevem dnevniku", ki imajo poseben pomen za zdrav pogled v duh polpretekle zgodovine v Jugoslaviji, deloma pa tudi v vzhodni Evropi, ki se jih spremna beseda tudi dotika. Posebej zanimivi so še zato, ker so v večjem delu Stepinčeve izjave o komunizmu in krivici, ki se mu je zgodila, ki jih je sam popisal v spisu Neka moja sjećanja iz borbe s komunizmom.⁶

PREMESTITEV NADŠKOFA STEPINCA MED PRESTAJANJEM KAZNI IZ LEPOGLAVE V KRAŠIČ

V Zagrebu je komunistični režim po montiranem sojenju in obsodbi, izrečeni 11. oktobra 1946, nadškofa Stepinca zadržal v zagrebškem zaporu do 19. oktobra, tega dne pa je bil s službenim avtom prepeljan v zapor v Lepoglavi na "prevzgojo",⁷ kakor je izjavil upravnik "kazensko-popravnega doma" v Lepoglavi, ki ga je sprejel.

Sodni proces proti nadškofu je bil farsa. Pod krinko pravne korektnosti je bil ponarejen v svojem bistvu. Obtožnica je v večini temeljila na ponarejenih in napačno razlaganih dokumentih. Javni tožilec je zavrnil vse dokumente, ki so dokazovali nadškofovo reševanje ogroženih Srbov, Judov, Slovencev in drugih žrtev vojne. Javni tožilec je zavrnil 40 od 47 prič, ki jih je v nadškofovo obrambo predlagal njegov branilec po uradni dolžnosti dr. Ivan Politeo. Sprejel pa je pričevanja lažnih in za pričanje proti nadškofu posebej pripravljenih prič.

A) NADŠKOFOVA OCENA SODNEGA POSTOPKA

Zapisi župnika Vranekovića⁸ nam omogočajo po eni strani zaslutiti nadškofovo zaupanje v Boga in izpovedovanje katoliških resnic, na drugi strani pa nam razkrivajo notranjost njegovega bitja, kar je zbrano v razmišljanjih o krivici, ki mu je bila zadana s pravno neutemeljeno sodbo, ki je bila zanj "pravni umor" nedolžnega človeka.

V pismu, s katerim je obrazložil, zakaj se ne more odzvati na poziv Okrožnega sodišča v Osijeku s 1. decembra 1959 v zvezi z "zaslišanjem v zadevi Ćiril Kos in dr.", ko je UDBA našla nadškofovo zahvalo za čestitke ob godu bogoslovcem in njihovem duhovniku Ćirilu Kosu v bogoslovnem semenišču v Đakovu, je nadškof Stepinac svoj pravni umor predstavil z naslednjimi besedami: "Jaz sem bil po Vrhovnem Narodnem sodišču

LRH 11. X. 1946 obsojen na 16 let prisilnega dela, dejansko pa na ječo v Lepoglavi, sedaj pa sem interniran v Krašiću. Ta obsodba je bila pravni umor nedolžnega človeka, kot je to razumel ves civiliziran svet. To je odkrito priznalo tudi nekaj prvakov FLRJ profesorju Ivanu Meštroviću, ko so bili pri njem na obisku v Ameriki. To mi je ustno naznanil prof. Meštrović, ko me je to leto obiskal v Krašiću. On pozna imena.

Posledica te obsodbe, nad katero se je zgražal ves civilizirani svet, je, da sem v roku teh trinajstih let, ki sem jih preživel v zaporu in internaciji, došel na rob groba v svojem zemeljskem življenju. Tuji in domači zdravniki so storili, kar so mogli, da bi mi podaljšali življenje, vendar mi zdravja niso vrnili in mi ga tudi nikoli več ne bodo. Do zdaj so mi puščali 34 litrov krvi in puščanje se še nadaljuje."⁹

V lastnoročno podpisanih spominih na sojenje in bivanje v zaporu v Lepoglavi, ki je ohranjen z naslovom Neka moja sjećanja iz borbe s komunizmom okolnostima suđenja, osobito poslje napada na Crkvu nakon objavljivanja Pastirskog pisma vjernicima i svećenstvu 20. rujna 1945,¹⁰ je o sojenju je poudaril naslednje misli:

"Jaz sem bil dne 18. IX. 1946 drugič aretiran, da bi me komunistična vlada mogla postaviti pred sodišče in me odstraniti z mojega položaja kot predstavnika zagrebške nadškofije in predsednika škofovske konference.

Po tem, ko je bila v cerkvah prebrana škofovska poslanica, s katero so bili vsemu ljudstvu razodeti nasilni ukrepi komunistične vladavine (v septembru 1945), je tajna policija 'OZNA' dan in noč stražila pred nadškofijskim dvorcem v Zagrebu, da bi me živčno zlomila ali prisilila, da pobegnem iz Zagreba. To bi jim bilo po godu, da bi mogli izjaviti pred ljudstvom, da sem pobegnil, ker se čutim krivega. Tega seveda nisem smel narediti, ker bi moj beg nedvomno slabo vplival na katoličane v naši deželi, ki so dobro vedeli, da so vse obtožbe proti meni neutemeljene, in da me želijo odstraniti samo zato, ker sem v napoto izvrševanju komunističnega načrta v naši domovini.

Med tem je vlada izdala nalog za pripravo procesa proti meni. Prebrskali so vse državne arhive, da bi našli dokumente proti meni, povsod so iskali lažne priče in ponarejali dokumente. Ko so mislili, da je vse pripravljeno, so 18. IX. ob pol šestih zjutraj vlomili v nadškofijski dvorec, da me odvedejo. Takrat sem bil v kapeli in se pripravljaj na sveto mašo. Služabnik, na katerega so naleteli, se je prestrašil in je prišel pome v kapelo, da naj grem z njim, ne da bi mi povedal, kdo je zunaj. Ko sem prišel iz kapele, sem našel na hodniku tri osebe, eden od njih je bil častnik 'OZNE'. Eden izmed ostalih dveh mi je prebral spis z nalogom, da me aretirajo. Protestiral sem proti nasilju in nato vzel nekaj stvari in šel z njimi v zapor. Na hodniku in na dvorišču so bili povsod razporejeni organi milice, da mi kdo ne bi pomagal.

V zaporu so me zaprli v majhno celico, od koder je bil onemogočen vsak pogled na mesto. Odvzeli so mi nekaj mojih stvari, me vprašali, katere jezike govorim (da se ne bi mogel kdaj pogovarjati s kakšnim tujcem brez njihovega tolmača) in me potem zaklenili. Ključ so predali oficirju, ki mi je potem edini nosil hrano, da je bil onemogočen kakršen koli stik s komerkoli brez njihovega dovoljenja. Čez dva dni se je začelo zasliševanje ob vodenju zapisnika. Pri tem se je zamenjalo nekaj ljudi. Kdor pozna komunistično sojenje, zelo dobro ve, da je na komunističnem sodišču vsaka obramba iluzorna, ker, kakor je rekel eden njihovih prvakov: 'Ni človeka v naši deželi, ki ga mi nismo sposobni postaviti pred sodišče in obsoditi!' Zato jim je zelo dobro odgovoril bivši rektor zagrebške univerze ing. Stipić, ki so ga ustrelili zaradi domnevnega sodelovanja z okupatorjem: 'Da, tudi krave so sodelovale z okupatorjem, ker so dajale mleko.'

Zavedajoč se tega sem se že na začetku odločil odkloniti vse odgovore, kar sem tudi storil. Na vsa vprašanja je bil moj odgovor isti: 'Odklanjam odgovor.' To jih je napravilo zelo besne in vznemirjene. Eden izmed zasliševalcev me je na koncu prosil: 'Dajte, govorite, saj se vam bo verjelo!' Ko to ni uspelo, mi je drugi začel groziti: 'Boste že govorili na sodišču, pred publiko.' Ta 'publika' so bili plačani propadli ljudje, ki so prve dni hodili od ene razprave k drugi in po naročilu na sodišču

vzklikali: 'Živelo pravično narodno sodišče!' Zato sem na grožnjo odgovoril: 'Ne bom govoril niti na sodišču, razen, kar bom imel za potrebno.' Tako sem tudi storil.

Ko je bil zaključen tako imenovani preiskovalni postopek, me je poklical k sebi sodnik dr. Vimpulšek in mi povedal: 'Proti vam je državni tožilec vložil tožbo. Lahko si izberete odvetnika.' Odgovoril sem: 'Zavračam odvetnika.' Ponovil sem pravzaprav isto, kar sem dal zapisati v zapisnik: 'Na sodišču, ki mora le izvršiti nalog komunistične partije, se ne želim braniti.' Nato so mi dodelili dva odvetnika."¹¹

Parlament republike Hrvaške je na zasedanju 14. februarja 1992 potrdil Deklaracijo o obsodbi političnega procesa in obsodbe kardinala dr. Alojzija Stepinca,¹² v kateri je razložil, da je bil kardinal Stepinac "nepravično obsojen" in da je bil "na montiranem političnem sodnem procesu nedolžen obsojen zato, ker je zavrnil naročilo komunističnih samodržcev, naj izpelje cerkveni razkol in loči Cerkev na Hrvaškem od Rima in Vatikana, z daljnosežnim ciljem uničenja katoliške Cerkve kot večstoletne varuhinje in braniteljice identitete in svobode hrvaškega naroda".¹³

Nadškof Stepinac je ta sodni proces orisal z besedami: "Sam proces je svetu že dokaj poznan. Da so ponaredili pomembne dokumente, da bi me lahko lažje obsodili, je absolutno gotovo. Ali so pri tem sodelovali ruski boljševiki neposredno, ne vem, je pa čisto verjetno, sploh če se spomnim fotomontaže, kjer v spremstvu vojaškega vikarja prisostvujem odhodu hrvaških mornarjev na Črno morje. Z menoj pa so še legat Porin, msgr. Marcone in moj pomožno škof msgr. Lach (...). Ves proces so pripravljali več mesecev z največjo natančnostjo. Vse je bilo narejeno tako, da bi mi odpovedali živci: Dvorana je bila posebno opremljena, številni tuji novinarji, razni fotografi, karikaturisti, napovedana publika, ki je vzklikala parole po želji komunistične partije, brezštevilni stražarji in tajni agenti itd. Z največjo doslednostjo so poskrbeli, da v tem času nisem z nikomer izmenjal ene same besede ali samo pogleda (...).

Končno so me obsodili na 16 let prisilnega dela in na pet let izgube državljanskih in

političnih pravic. Po obsodbi sem teden dni ostal v Zagrebu. Dan pred odhodom v Lepoglavo sta prišla k meni dva uslužbenca z ministrstva s sporočilom, da bom tam lahko obhajal sv. mašo. Takoj sem zaprosil, naj mi z nadškofije pošljejo potrebne paramente. Pripravil sem svoje stvari in čakal na odhod. Končno je pome prišel neki drugi uslužbenec 'Ozne'. Na dvorišče sem odšel v njegovem spremstvu. Tam je stal eleganten avtomobil, v katerem sta spredaj sedela voznik in agent. Za njima pa sta sedela tajna agenta. Za njima so posedli mene, k meni pa se je usedel uslužbenec 'Ozne'. Zapeljali smo z dvorišča zapora. Nekateri meščani so nekako izvedeli, da se dogaja nekaj v zvezi z menoj, tako da je stala na pločniku vrsta ljudi, da bi videla, kdo odhaja. Ne vem, ali so me opazili, ker je pred mojim avtomobilom čakal manjši policijski avtomobil s policijskim oficirjem in dvema agentoma. Za njim je peljal naš avtomobil in takoj za nami še eden z odredom miličnikov z mitraljezi. Hitro smo vozili skozi mesto proti vzhodu, ampak seveda po čisto drugi poti od tiste, ki se običajno uporablja za pot v Lepoglavo. Razlog za takšno ravnanje je bil očitno ta, da se zakrije vsaka sled naše poti, da nas ne bi slučajno kdo napadel in me osvobodil ali kaj podobnega. Čeprav na to nihče ni niti mislil. Ko smo se odpeljali in prečkali prvo ulico, so agenti vključili radio in radijska glasba je potem igrala vso pot do Lepoglave. Izvlekli so cigarete in mi jih ponujali. Na obrazih jim je bilo moč prebrati, da so silno zadovoljni. Imel sem vtis, da imajo Katoliško cerkev v Jugoslaviji za 'likvidirano' z mojo obsodbo in odstranitvijo v zapor. Bili so, bi rekel, povsem prepričani, da bom najmanj v nekaj tednih, če ne že danes, ponižno prosil vlado za pomilostitev. Kakor hitro pa bom to storil, bo komunistična partija diktirala pogoje za mojo pomilostitev in ko jih sprejemem, bo Katoliška cerkev poslušno vršila tisto, kar bo naročila komunistična partija. Tako približno so si oni predstavljali situacijo.

To je bil seveda tudi razlog, da so bili v prvih dneh z menoj še kar ljubeznivi. Eden od razlogov zelo vpljudnega ravnanja prvih dni je bilo brez dvoma javno mnenje po svetu, kolikor sem mogel zaslutiti."¹⁴

"NIMAM OBLASTI, DA SE IGRAM Z INTERESI KATOLIŠKE CERKVE."

Nadškof je bil v Lepoglavi zaprt do 5. decembra 1951, ko je bil premeščen na prestajanje kazni v Krašić. Hitro je spoznal namero komunističnega režima, da bi Katoliško cerkev v Jugoslaviji podvrgele svojim lastnim interesom in jo odcepil od Svetega sedeža. Prav otipljivo je, kako je po eni strani spoštoval državno oblast, po drugi strani pa ni dopustil odcepitve od Rima in je ob vsaki priložnosti opozarjal predstavnike državnih oblasti, da nima oblasti pogajati se o usodi Cerkve v Jugoslaviji in da je to pravica Svetega sedeža, pravzaprav rimskega škofa. V te misli se je večkrat poglobljal, ždeč v Lepoglavi. Spremljale so ga vse do same premestitve v Krašić.

Bivanje v Lepoglavi in okoliščine, v katerih se je zgodila premestitev, je opisal z naslednjimi besedami: "Slutil sem, da se v mojem primeru nekaj dogaja. Tako je nekega dne prišel k meni Američan Sulzberger, s katerim sem se prvič dalj časa pogovarjal. Pogovor je objavil v New York Timesu. Od njega sem izvedel, da je bil pri maršalu Titu in da me Tito misli izpustiti na svobodo, vendar ne bom mogel več vršiti svoje funkcije. Jaz sem svojemu obiskovalcu odgovoril, da me maršal more s silo zadržati v zaporu, ampak pod njegovo oblast niti najmanj ne spada odstavljati ali postavljati katoliške škofo. Ta pravica pripada samo svetemu očetu in nikomur drugemu; če je potrebno, sem pripravljen še naprej ostati v zaporu. Zatem ni preteklo mnogo časa do naslednjih obiskov. Med njimi je bil vse-kakor najpomembnejši obisk nekega Američana, imena se več ne spomnim, od Associated Pressa, ki ga je spremljalo nekaj vladnih odposlancev. Zastavil mi je celo vrsto vprašanj na nekaj straneh. Vprašanja so bila tako postavljena, da je bilo očitno, da vlada želi še enkrat slišati moje zahteve. Jaz sem brez odstopanja odkrito in jasno izrazil krivice, storjene Katoliški cerkvi, in stališče Cerkve v vprašanih zakona, šole, tiska, vzgoje mladine, Karitas itd. Povedal sem jim, da nimam oblasti igrati se z interesi katoliške Cerkve in

komur je do iskrenega sporazuma, temu je jasno, da se mora obrniti na Sveti sedež. Znano pa je, da komunizem ničesar tako ne sovraži kakor Sveti sedež, ta simbol moči in edinosti vseh katoličanov sveta. Zato vsi ti besni napadi na svetega očeta po vseh komunističnih državah."¹⁵

Nadškof je ostal neomajen v svojih načelih tako pred vabili kakor izsiljevanji režima. Njegova izjava: "Bolj kot v svojem življenju gledam usodo Cerkve, dražja mi je! O velika si Cerkev Božja!"¹⁶ To ne samo potrjuje, ampak odkriva neuničljivo moč njegove pripadnosti Cerkvi. Pokazal jo je tudi z naslednjimi besedami:

"Že je bila nastopila jesen 1951. leta, ko se je pričelo že šesto leto mojega bivanja v zaporu. Vsi poskusi, da bi me pridobili za sodelovanje, so se izjalovili in ni bilo nobenega upanja, da jim bom oddal prošnjo za pomilostitev. Vendar so kljub vsemu samodržci napravili še en poskus. Nekega dne je k meni spet prišel komisar. Kdor pozna strukturo komunistične partije, ta zelo dobro ve, da tam odloča samo eden – Centralni komite Komunistične partije! Vsi drugi so samo poslušni izvrševalci nalog. Zato mi ni bilo težko rešiti uganke, v čigavem imenu je komisar prišel in kaj želi s svojimi vprašanji. Po običajnih vprašanjih, kako sem, kakšna je hrana, kaj sedaj premišlujem, me je vprašal: 'Pa ne bi bilo mogoče vseeno kaj napraviti, da pride do nekega sodelovanja med državo in Cerkvijo?' Odgovoril sem mu, da sem svoje mnenje o tem že povedal in da nimam česa dodati. 'Seveda bi lahko kaj dodali,' je nadaljeval komisar: 'Kot vidite, vam je vlada uredila plače, vlada vam je zagotovila socialno zavarovanje. Tako bi Cerkev lahko prišla malo naproti.' Prvi trenutek sem bil prepričan, da je vlada storila, kar mi je povedal komisar. Ampak ko sem se spomnil, da je ves komunizem zgrajen na laži in da brez laži ne more preživeti niti enega dne, sem rekel samemu sebi: 'Pozor!' Zaradi tega sem po kratkem odmoru rekel komisarju: 'Mene te plače (tako ali tako jih noben katoliški duhovnik vsaj v naši nadškofiji nikoli ni dobil) zelo malo zanimajo. Kar zanima Katoliško cerkev, je vprašanje vzgoje mladine, je vprašanje šolstva, je vprašanje katoliškega tiska, je vprašanje Karitas, je vprašanje svobode cerkvenih redov,

je vprašanje spoštovanja katoliškega zakona in podobne stvari. To je tisto, kar nas zanima, drugo bomo že nekako. Kar se pa tiče vašega zagotovila, da ste nas socialno zavarovali (in to je bila takrat fabula), imam jaz svoje zavarovanje, ki mi ga ne more nihče vzeti, niti komunistična partija Jugoslavije ne. Jaz imam zagotovljen kvadratni meter zemlje za svoj grob in to mi je zadosti!

Komisar ni vedel, kaj naj mi odgovori. Nalogo, ki jo je dobil, je izvršil in moj odgovor je slišal. Zato se je le obrnil in odšel skozi vrata, stražar pa me je zopet zaklenil. Kdo ve, koliko tisočkrat bo še ključ zaškrtal v vratih moje celice, sem takrat pomislil. Ko pa sem se spomnil, da so gre za najvišje dobrine duše mojega naroda in da so vmes tudi interesi Katoliške cerkve, sem se zopet odločil raje umreti kakor popustiti!

In tako se je moje jetništvo nadaljevalo. Vendar je čez kakšne tri tedne k meni kar naenkrat prišel upravnik kaznilnice. Prišel je zelo resnoben in me povabil: 'Izvolite z menoj v zgradbo uprave, pomočnik ministra za notranje zadeve želi z vami o nečem govoriti.' Vzel sem svoj klobuk in odšel v zgradbo uprave. Ta nova zgradba je bila zgrajena za časa mojega bivanja v zaporu. Urejena je kraljevsko in je pravi simbol komunizma. Komunizem je pravzaprav ogromna ječa, v kateri je suženj narod, ki je doživel nesrečo, da ta strašni sistem vlada v njegovi deželi. V tej ječi obstaja oddelek, ki je kraljevsko urejen, kjer sedijo komunisti, od koder s svojim krvavim bičem vladajo nad ubogimi sužnji – celotnim narodom!

Ko sem prišel v upravo, me je upravnik odvedel v svojo sobo, kjer je na fotelju sedel pomočnik ministra in z njim še dva uslužbenca istega ministrstva.

Pomočnik je prišel nežno, previdno in resno govoriti ter mi končno naznanil, da me vlada misli izpustiti na svobodo, a pogojno. 'Po naših zakonih', je nadaljeval pomočnik ministra: 'morajo tisti, ki odidejo na pogojno svobodo, v svoj rodni kraj, torej morate vi po tem predpisu v svoj rodni kraj Krašić.' Vendar, kolikor sem slišal, ta zakon sploh ni obstajal, ampak so ga sprejeli ad hoc, da me niso izpustili v Zagreb, kjer imam stalno prebivališče. V nadaljnjem pogovoru mi

je predlagal, da bi se nastanil v dvorcu bivšega plemiča Turkovića. Tako sem uvidel, da ta zakon nima nobenega pomena, ker omenjeni dvorec sploh ne spada v župnijo Krašić, ampak v župnijo Pribić. V tem dvorcu bi bil popolnoma odrezan od ljudi, ker je dvorec povsem osamljen. Kar pa so tudi želeli, saj jim to, da bi imel stik z ljudmi, ni bilo po volji. Zaradi tega sem pomočniku ministra takoj odgovoril: 'V ta dvorec ne grem, želim v župnišče, če že moram tja, da imam pri roki cerkev in duhovnika.'

'V župnišču bivajo sestre redovnice, tako tam ne bo prostora,' je odgovoril pomočnik.

'To se zlahka uredi. Sestre redovnice, sem mu rekel, imajo v Krašiću svojo hišo, ki sem jim jo pomagal kupiti, ampak ste jo vi, komunisti, preprosto vzeli, kakor da se ne ve, čigava je. Vrnite to hišo redovnicam in jaz bom imel dovolj prostora na župnišču.' Odgovoril mi je, da se bo pozanimal, in tako smo se razšli. Naslednji dan popoldne je spet prišel in ponovno sem bil poklican v upravno stavbo. Rekel mi je, da bom šel v župnišče v Krašić in da je zadeva glede hiše sester redovnic malenkost, ki se bo hitro rešila. Da bodo hišo vrnili. Hiše do danes še niso vrnili s pričakovanjem, da bom zato storil vsaj kakšno protiuslugo.

Po tem naznanilu sem želel oditi, pa me je pomočnik ministra povabil, da se naj usedem, ker se želijo z mano pogovarjati še novinarji. Odgovoril sem mu, da ne želim imeti nobenega opravka z novinarji. Še preden sem to izgovoril, so se odprla vrata in v sobo sta stopila dva novinarja. Bilo je očitno, da ju je naročilo samo ministrstvo, da se vsaj preko časopisa nekako izвлеčejo iz težav, ker so me morali izpustiti iz zapora. Ponovno sem zavrnil pogovor, rekoč: 'Če želite z menoj govoriti kot človeka, lahko. Za časopis pa ne izjavim niti besede.' Ker namreč ne obstajajo boljši mojstri v popačenju resnice, kot so komunisti. Zato sem moral računati s tem, da bodo zopet objavili nekaj, česar nisem rekel, in bodo s tem javnost zavedli v blodnjo.

Sedel sem torej nazaj, da bi se z njimi nekaj časa pogovarjal. Postavljali so mi razna vprašanja, katerih smisel je bil, da bi se vlada, pa tudi komunistična partija opravičili. Zbrati sem moral

vse miselne moči, da jim ne bi v čem nasedel, ker so se zelo dobro pripravili na ta sestanek, s katerim so me presenetili. Ko sem se naveličal pogovarjati z njimi, sem jim odločno rekel: 'Gospodje, vam je zelo dobro znano, kaj Katoliška cerkev želi in zahteva, in tudi jaz sem to ne samo enkrat javno izpostavil in od tega ni odstopanja, dokler naše zahteve ne bodo izpolnjene. Vse drugo je brez pomena.'

Nato je eden od prisotnih dodal: 'Ali ne bi bilo mogoče doseči kakšnega sodelovanja, da bi mi izpovedovali svoj ateizem, vi pa svoja verska načela?' To je bilo zame preveč, zato sem odgovoril: 'Poslušajte, vi, komunisti! Za vas je maršal Tito idol. Kaj bi rekli, ko bi se recimo zgodil naslednji primer: nekdo od vas hvali gospoda maršala, da je to najboljši, najpametnejši, najzvestejši, najpravičnejši človek na svetu itd., drugi bi pa trdil ravno nasprotno, da je gospod maršal najslabši, najkrivičnejši, najokrutnejši človek na svetu itd. Kaj mislite, bi ta drugi, če bi mu še ostala glava na ramenih, ostal vsaj eno minuto na svobodi? Ali ga ne bi takoj zaprli, da se proti njemu sproži proces? In vi vse to razumete kot naravno. In zdaj vas še vprašam, kaj je gospod maršal v primerjavi z Bogom? Zdaj mi, prosim, povejte, ali še želite lepo pospeševati svoj ateizem, mi pa naj istočasno častimo Boga, če želimo ... Ali mislite, da Bog želi takšno stanje? Ali ni naša dolžnost, da z vsemi svojimi silami branimo čast Božjo in pravice njegove Cerkve? Ker mi to delamo in moramo delati, prihaja do spopada med nami in vami. Očitno je torej vaša predpostavka sodelovanja na tem temelju popolnoma napačna in nemogoča.'

Gospod Bog ima suvereno oblast nad vsakim človekom in vsem človeštvom in teh pravic mu nihče ne more odvzeti. Po tem takem je pospeševanje ateizma absurdna stvar in postavljati ga kot enakovreden dejavnik religiji norost.'

Ker je videl, da se ne moremo v ničemer sporazumeti, je pomočnik ministra zaključil razgovor in me pozval, naj pripravim svoje stvari, da se bomo odpravili na pot proti mojemu rojstnemu kraju. Ko sem bil pripravljen, me je pred vrati zaporu že čakal avto z ministrstva. Spredaj sta sedela šofer in uradnik, za njima pa sva se

usedla jaz in delegat z notranjega ministrstva. Za nami je vozil še en avto z mojimi stvarmi in uradnikom iz kaznilniške uprave. Seveda se nismo peljali skozi Zagreb, ampak smo nekoliko pred Zagrebom zavili na neko stransko cesto proti mojemu rojstnemu kraju, kamor smo prispeli okoli devetih zvečer. Jaz sem ostal tu, oni pa so se vrnili nazaj.

Novica se je že razširila na vse strani, tako da so naslednje jutro, med tem ko sem maševal, cerkveno zakristijo že napolnili tuji novinarji.

Ker niso želeli oditi, ne da bi jim dal vsaj kratko izjavo, in ker so po drugi strani že novinarji iz Lepoglave objavili v tisku nekatere stvari, čeprav sem jim dal vedeti, da ne želim za časopis izjaviti niti besede, povrhu pa so prinesli še netočno poročilo, sem privolil v kratek pogovor s tujimi novinarji in jim razložil nekatere stvari, da ne bo nobenega dvoma o stališču Cerkve in mojem stališču. Da torej nisem popustil v obrambi pravic Katoliške cerkve.

Tako se je začela moja internacija v mojem rodnem kraju, ki jo je Tito poimenoval 'popolna svoboda'.¹⁷

PREGANJANJE KREPI VERO V GOSPODA KRISTUSA

Bravec Vranekovičevega dnevnika bo v bistvu spoznal povezavo med življenjem v lepoglavskem zaporu in življenjem na "pogojni svobodi" v suženjstvu v Krašiću. Nadškof sam je 6. decembra 1951 (torej dan po premestitvi v Krašić) odgovoril na vprašanje novinarja: "Kako se zdaj počutite?" z besedami: "Tukaj je enako kakor tam (v Lepoglavi) ... Vseeno mi je, kje sem, v Lepoglavi, Krašiću ali v Zagrebu, ker kjer koli sem, tam vršim svojo dolžnost."

Svojo dolžnost pa je razložil z besedami: "Trpeti in delati za Katoliško cerkev." Tu je bistvena beseda "trpeti", in to z veseljem. To teži k spoznanju, da je trpljenje zanj bilo sistematično preganjanje.

Sam je izjavil: "Težko je opisati vse duševne bolečine človeka v komunističnem zaporu ali taborišču. To je popolnoma satanski sistem. Vse

v tem sistemu je osnovano na laži, ki je komunizem tako normalna stvar, da je omenjeno priznal celo eden njihovih funkcionarjev, ko ga je nekdo opozoril, da je s stvarjo povsem drugače: 'Imate prav, mi niti sami več ne vemo, kdaj lažemo in kdaj govorimo resnico.'

Za komunizem je vse materija. Zanj ne obstaja Bog, zanj ne obstaja duša, svobodna volja in posmrtno življenje. Zato v takšnem sistemu tudi človek ni več oseba, ampak samo številka, ki je vredna toliko, kolikor more ustvariti materialne koristi. Zato komunizem nima niti najmanjših pomislekov, da uniči življenje posameznega človeka. 'Likvidacije', to je ubiti človeka, je za njih povsem isto, kot recimo ustreliti psa, ki ti je slučajno križal pot. Kdor se s komunizmom ne strinja ali kdor se odloči nasprotovati komunizmu, ta po njihovem mišljenju nima pravice do bivanja in 'likvidacija' takšne osebe je samo zadeva odločitve tega ali onega komisarja, tako da je morebitno sodelovanje sodišča samo komedija, da se zločin umora lažje zakrije.

Ljudje so v komunističnih zaporih ali taboriščin podvrženi strašnemu in neprestanemu duševnemu pritisku, ki si ga ne more predstavljati nihče, ki ni šel skozi te njihove strahotne postopke. Nikoli ne bom pozabil, da sem moral dati šestinpetdeset prstnih odtisov, ker da jih policija potrebuje; nikoli ne bom pozabil, kako mi je pri zobozdravniku stražar gledal v usta, da mi ne bi zobozdravnik dal v usta kakšnega lističa, drugi stražar pa je za hrbtom pazil še name. Kdaj pa kdaj je bil navzoč še poseben komisar ob strani, da ne bi dal kakšnega znaka zobozdravniku; nikoli ne bom pozabil, kako so vedno, ko sem dobil nekaj hrane v dar od domačih (čeprav je bila hrana zame v kaznilnici dobra) zrezali na koščke meso, kruh in vsako tudi najmanjše pecivo in jabolka. Limone pa zgnetli, da ne bi mogoče bilo kjerkoli karkoli napisano zame; nikoli ne bom pozabil, kako so se zaporniki morali obrniti proti zidu in dati roke na hrbet, ko sem šel v kopalnico ali k zobozdravniku, da ne bi morda drug drugemu dali kakšnega znaka; nikoli ne bom pozabil groznega radijskega hrupa po zvočnikih, ki je kakšen dan tudi po šest ali več ur najedal živce zapornikom s svojimi nesmiselnimi vestmi

in glasbo in vsemogočimi drugimi neumnostmi; nikoli ne bom pozabil pogovorov ob obiskih, ko je eden od agentov zapisoval vsako besedo, drugi komisar pa je pazil name in na obiskovalca, da si ne bi niti s kakšnim znakom z očmi, nogo ali roko česa sporočila.

Vse to in še brezštevilne druge stvari so malenkosti. Ampak komunizem jih zna tako spojiti eno z drugo, da neredko ljudje zblaznijo ali celo napravijo samomor ali pa povsem klonejo in se predajo na milost in ne milost komunizmu, kot tiste ptičice, ki nimajo več moči odleteti, ker so se preveč približale strupeni kači. Ponavljam, komunizem je najbolj satanski sistem in nikoli ne bi zdržal toliko let borbe z njim, če me ne bi podpirala molitev toliko dobrih duš ali bolje rečeno vse Cerkve, ki svojih otrok ne zapusti v problemih. Joj svetu, če bi Katoliška cerkev klonila in pokleknila pred krvavim komunizmom. Življenje na zemlji ne bi imelo več nobenega smisla. To bi bil živi pekel že na tem svetu! Kadar naivni ljudje z Zahoda pridejo v našo državo ali kakšno drugo, kjer vlada komunizem, in si ogledajo nekaj Potemkinovih vasi pod vodstvom članov komunistične partije ter potem pišejo pohvalne članke o Titovi Jugoslaviji ali kašni drugi komunistični državi, je edini odgovor na njihovo pisanje lahko samo: ali so slepi ali pa nori!"¹⁸

Nadškofovi opisi lastnega zaporniškega izkustva se povsem skladajo z izkustvi vseh Kristusovih pričevalcev. Njegovo izkustvo se sklada z besedami sv. Ciprijana, škofa in mučenca iz 3. stoletja: "Nihče naj torej ne misli na smrt, ampak raje na nesmrtnost; naj ne misli na minljive stvari, ampak na večno slavo, kakor je pisano: 'Dragocena je v očeh Gospodovih smrt njegovih zvestih' (Ps 116, 15); in na drugem mestu: 'Moja daritev Bogu je potrta duha, potrtega in pobitega srca, o Bog, ne preziraj.' (Ps 51, 19.) / .../ Ko torej pričakujete, da boste sodili in kraljevali z našim Gospodom Kristusom, se morate radovati in v prihajajočem veselju prezirati trenutne bolečine, vedoč, da je od začetka sveta odločeno, da bo pravičnost trpela v borbi s krivičnostjo sveta."¹⁹

Zdaj ne želimo razpravljati o nadškofovem psihičnem trpljenju, ampak o posledicah

programskega pregona komunistične ideologije, kakor ga je osmisil eden od njegovih začetnikov Vladimir Ilič Lenin, ko je naročil likvidacijo ljudi, ki se niso mogli strinjati z rdečim terorjem: "1) Obesite (tako da ljudje to vidijo) najmanj 100 kulakov, bogatašev, znanih krvososov; 2) objaviti njihova imena; 3) dokopati se do vsega njihovega žita; 4) identificirati talce, kot smo to naročili z včerajšnjim brzojavom. Naredite to tako, da bodo v okolici sto milj ljudje to videli, strepetali, vedeli in sami sebi rekli: ubijajo in nadaljevali bodo z ubijanjem kulakov, žejni krvi. Pošljite mi brzojav, da ste prejeli in izvršili te instrukcije. Vaš Lenin.

P.S.: Najdite najokrutnejše ljudi."²⁰

Ob teh strahotah so boljševistični voditelji v avgustu 1918 vpeljali novo obliko nasilja: koncentracijska taborišča. "9. avgusta 1918 je Lenin poslal telegram izvršnemu komiteju province Penza, naj zaprejo 'kulake, duhovnike, člane bele garde in druge sumljive elemente v koncentracijsko taborišče'."²¹

V svojem protiverskem nazoru, prežetim s silnim sovraštvom, je Lenin v pismu 19. marca 1922 članom političnega biroja pokazal na vso bedo in sebičnost komunistične strategije; dobesedno je napisal: "Imamo 99 % možnosti, da usmrtime sovražnika z udarcem v glavo in zagotovimo položaj zase in samo zase v desetletjih, ki prihajajo. Z vsemi temi lačnimi ljudmi, ki se hranijo s človeškim mesom, zdaj, ko so poti prekrite s stotinami, tisoči trupel, zdaj, samo zdaj moremo (in to pomeni moramo) zapleniti premoženje Cerkve s silovito in neusmiljeno močjo."²²

Ta načrti "udarec v glavo" Kristusovih vernikov je povzročil brezštevilne žrtve. Tajna policijska poročila beležijo, da je bilo samo v Rusiji ubitih 2691 duhovnikov, 1962 redovnikov in 3447 redovnic.²³

V to skupino preganjanih zaradi Kristusa v imenu brezboštva se uvršča tudi nadškof Stepinac. Sam je v razmišljanjih o svoji obsodbi in prestajanju kazni našel kristološko definicijo svojega stanja in obstoja: "Koliko nepravilnih sodb je padlo skozi stoletja na Jezusa v sojenjih njegovim služabnikom! ...

Če torej ljudje nepravilno sodijo o tebi, in če bi se zgodilo, da bi te celo sodišče obsodilo zardi tvoje vere v Kristusa, se raduj in veseli, ker Jezus trpi v tebi! ... Ko pa se trpi z Jezusom, je vse preprosto."²⁴

Vranekovičev dnevnik je priča takšnega Stepinčevega prepričanja in njegove žive, trdne, celovite in neupogljive vere. Izpovedovanja katoliških resnic, svetosti Katoliške cerkve in zavzemanja za človekove pravice. Sam je v znamenitem pismu sodišču v Osijek zapisal naslednje: "Jaz sem katoliški škof že šestindvajset let. Nikoli se nisem pregrešil čez državo kot tako, niti zdajšnjo niti bivšo. Vendar tudi nisem nikoli štel kot državo kakršne koli politične stranke, pa najsi bo to KPJ, SZS, HSSS ali katera druga.

Če se torej borim proti njeni ideologiji, za katero sem prepričan, da je popolnoma napačna, ali je to borba proti državi? Če KPJ lahko z ognjem in mečem že petnajst let preganja Katoliško cerkev, odvrta ljudi od obiskovanja cerkve, krščevanja otrok, pošiljanja otrok k verouku in odvrta od sklepanja zakona v cerkvi, če uničuje katoliške zavode in šole, tiskarne in tisk, imetje in počne še brezštevilna druga nasilja, kako se more meni, prosim, šteti za zločin, če dvigam svoj glas za obrambo katoliških svetinj? Ali sem se s tem pregrešil zoper konvencijo o človekovih pravicah Združenih narodov ali pa se je tukaj kdo drug pregrešil zoper to konvencijo, ko mene želijo po tolikih krvavih krivicah in nasilju mučiti z raznimi vprašanji o stvareh, za katere nikoli ne bom priznal nobene krivde. Mar vam ni dovolj, da so nekateri vaši prvaki javno priznali prof. Meštroviću, da niso imeli nobene podlage za proces proti meni? Vendar ste proces vseeno izpeljali in njegove posledice praktično pomenijo mojo smrt, kot sem že razložil."²⁵

Ob tem so Vranekovičevi natančni zapiski o nadškofovem odpuščanju njegovim preganjalcem in preganjalcem Cerkve verodostojno pričevanje in ogledalo nadškofove duše. Bil je pripravljen umreti nasilne smrti in velikodušno odpustiti. Izmed številnih pisem, ki jih je nadškof in kardinal Stepinac poslal iz krašičkega suženjstva, navedimo njegovo

pripravljenost odpuščati prav iz že navajanega pisma sodišču v Osjek. Upravičeno pa je tudi pokazati, kako ga je diktatorski režim želel zaplesti v nove sodne zaplete le zaradi tega, ker je bilo takrat do njegove popolne svobode še samo leto in pol. Napisal je:

*"To je nov napad na napol mrtvega človeka. Če organi ljudske oblasti mislijo, da prepočasi umiram, naj ukažejo mojo fizično likvidacijo, kot so ukazali mojo pravno likvidacijo pred petnajstimi leti. Sveti Ciprijan je ob takšni priložnosti dal 25 zlatnikov rablju, ki mu je odsekal glavo. Jaz jih nimam, lahko pa molim za tistega, ki bi to morda izvršil, da mu Bog oprosti in podeli večno življenje, kakor naj ga bo tudi meni v miru prejeti. Ko ste me s svojim nečloveškim ravnanjem proti meni po tej dolgi vrsti let izzvali, da spregovorim, naj se mi ne zameri, ker tudi Latinci učijo: Sunt certi denique fines! Še naprej lahko moji mučitelji po vašem naročilu onemogočajo moje življenje. Vendar jaz poznam svojo dolžnost in ob pomoči Božje milosti jo bom vršil do konca: do konca brez kančka sovraštva in maščevanja do kogar koli in brez strahu pred komer koli."*²⁶

Župnik Vraneković je v opisu in prikazu Stepinčevega duhovništva in žrtvovanja ne samo kronist, ampak avtentična priča.

Njemu dolgujemo, da bl. Stepinca poznamo tudi kot vizionarja prihodnosti. Bil je priča krščanskih korenin Evrope in prerok njene edinosti. Vendar ne izključno v gospodarskem napredku in ideologiji, ki sta porušila resnične vrednote in dobrobiti človeštva. 26. aprila 1957 je izjavil: "Zanimivo je, da so se v teh dneh sestali v Italiji predstavniki krščanskih demokratov iz Evrope. Namen sestanka je nedvomno, da čim več in čim složneje delajo za zedinjeno Evropo. To bi bila rešitev za Evropo in rešitev krščanske kulture, ker v takšni zedinjeni Evropi ne bi bilo prostora za komunizem. Gotovo se tudi sveti oče vesli tega sestanka. Sprejel bo njegove udeležence. Ni pomembno, ali bom jaz doživel to zedinjenje. Vi ga gotovo boste, če se vam kaj ne pripeti. Molim za to in vsi bi morali moliti za ta dober namen. Upam, da se bo nekega dne tudi naš narod znašel v sklopu zedinjene Evrope."

PREMESTITEV V UPANJU NA SKORAJŠNJO SMRT

V dnevnških zapisih župnika Vranekovića se srečujemo z njegovo željo, da bi čim bolj skladno z resnico prikazal nadškofove sodbe, psihično stanje in krščansko vrednotenje življenja. Nadškofove notranje občutke, ko je živel v tako imenovani "pogojni svobodi", ko so mu svobodo na silo odvzeli in omejili gibanje, je mogoče iz dnevnika zaznati iz njegovih vzdihov: "Če bi bil na svobodi, bi bil zdrav!"

Prepričan je namreč bil, da razne bolezni pospešujejo njegovo smrt. Niti pomislil ni, na kakšen zvit način se je sovražnik odločil pokončati svojo žrtev, čeprav so zdravniki o zastrupitvi v Lepoglavi govorili pred njim.

To je izpričal 7. julija 1953 nizozemski novinar A. den Doobard, ki je nadškofu prenesel izjavo Miha Marinka: "Da, najdlje do pomladi in potem bo izginil – umrl" in "da se tudi ostali ministri tega veselijo". Nadškof je na to odgovoril evangeljsko: "Pozabljajo, da Gospod Bog upravlja s človeškimi življenji in ne gospodje ministri. Konec koncev pa, tudi če umrem, z menoj ne umre Katoliška cerkev! Ona bo živela naprej in vedno bolj cvetela."

Soočen s takšnimi izzivanji je nadškof nezavedno ponavljal kolateralne misli o svobodi in zdravju. V omenjenem pismu, ki ga je 2. decembra 1959 poslal sodišču v Osijek, je zapisal: "K temu je prišla še bolezen prostate že pred petimi leti. Ob vseh zdravilih, ki jih pogosto jemljem, me bolečine redko popolnoma zapustijo. Ne želim niti omenjati smrtonosne bolezni izpred leta ali dveh, ko so dnevni časopisi že razglasili mojo gotovo smrt. Prav tako ne želim omenjati kakršnih koli drugih problemov, kot je npr. bronhialni katar, ki me muči že več let, in zato je prof. Šercer zaprosil, da se mi dovoli letovanje na morju, a je bilo zavrnjeno (...). Moje težko stanje najboljše poznajo kraški župnik in sestre redovnice, ki pogosto izgubijo cele dneve, da mi strežejo ob bolniški postelji. Zaradi bolezni pa moram pogosto izpustiti tudi darovanje svete maše tako med tednom kakor v nedeljo. Vsak

dan pol dneva ležim na divanu, tako da imam vzdignjene noge, da se kri, zaradi katere mi noge zatekajo, vrne nazaj.

Vem, rekli boste: "Kaj te ne vidi naša milica, da se pogosto sprehajaš po dvorišču, greš v cerkev, govoriš z otroci itd." Res je, grem v cerkev, če mi je le mogoče (a pogosto mi ni), da izpolnim svojo dolžnost, kakor morem, vsaj tukaj in ljudem povem nekaj ohrabrujočih besed in nauk in da pomagam kraškiškemu župniku, ker mu nihče iz sosedstva, niti en duhovnik, ne sme priti na pomoč, kakor je od pamtiveka bil običaj. Sprehajam se po dvorišču ali bolje, vlečem se, kolikor se morem, s pomočjo palice, da se nekoliko nadiham svežega zraka po priporočilu zdravnika, da naj čim več hodim na sprehod. Rekel sem že, da mi je nemogoče iti na sprehod (že več kakor leto), vendar ne z izrecno prepovedjo, ampak glede na praktično ravnanje milice, ker mi miličnik sledi na vsakem koraku. Če bi potem zaradi prostate, kar je razumljivo, moral na stran, mi sram ne dopušča, da bi to storil pred miličnikom.

Vem, da je prof. Riesner to povedal g. Krajačiču²⁷ v nekem pogovoru (brez moje pobude) in da mu je on odgovoril: 'Pa to je norost!' On za to ve ali ne ve, ampak od takrat imam še bolj poostreno spremstvo, če bi slučajno kam šel. Če torej zdaj večkrat na dan grem pred hišo ali na dvorišče, grem z muko, da se lahko hitro vrnem zaradi bolezni na prostati.²⁸

Prav zdravljenje prostate pa je bila napačna diagnoza, ker je nadškof pravzaprav trpel neznosne bolečine zaradi kamna v mehurju, ki je bil odkrit pri obdukciji v noči z 10. na 11. februar 1960.²⁹

Bistveno za razumevanje bolezni in vzroka smrti bl. Stepinca je dejstvo, da je sodna medicina rimske univerze "La Sapienza" našla v kosteh nadškofa Stepinca toksične substance kroma, svinca, kadmija in arzena.

NEODVISNA DUHOVNIŠKA ZDRUŽENJA

Ko režim ni uspel zlomiti nadškofa Stepinca, ki mu je večina škofov, duhovnikov in vernikov ostala zvesta, je začel

novi ofenzivo z ustanavljanjem neodvisnih duhovniških združenj. Šlo je predvsem za to, da se ustvari nezaupanje med duhovniki, da se duhovnike loči od škofov in nazadnje še od Rima. Vranekovičev dnevnik vsebuje mnogo tozadevnih dejstev. Kdaj pa kdaj se celo zdi, da je edina nadškofova skrb v priporu varovanje notranje cerkvene edinosti in povezanosti s Svetim sedežem, brez katerega bi po njegovih besedah bili: "Suha veja – propadli!"³⁰

Tito je v pogovoru s predstavniki duhovščine zagrebške nadškofije 2. junija 1945 želel izposlovati ustanovitev narodne Cerkve. In sicer je izjavil: "Naša Cerkev mora biti narodna, da se čim bolj prilagodi narodu (...). Jaz si želim, da bo to osnovno vprašanje, to je vprašanje, ki bi ga mi želeli rešiti (...). Mi želimo ustvariti veliko skupnost južnih Slovanov, v kateri bodo tudi pravoslavni in katoličani, za katere je potrebno, da so čvrsto povezani z vsemi ostalimi Slovani. V tej skupnosti bo pravoslavni skoraj več kakor katoličani, zato bo vprašanje odnosa med Pravoslavno cerkvijo in Katoliško cerkvijo potrebno prav tako postaviti v skladnost z veliko idejo zbližanja in ožjega sodelovanja slovanskih narodov."³¹ Tito je cilj na ustanovitev drugačne cerkvene organizacije v Jugoslaviji.

Ker, kaj naj bi za Tita bilo temeljno vprašanje v urejanju odnosa s Katoliško cerkvijo? Težko bi na to vprašanje odgovorili, da mu je šlo za zedinjenje krščanskih Cerkva v enakopravnosti, ko pa vemo, da je brezbožni diktator vsako obliko religioznosti imel za "opij ljudstva", "versko zaostalost", proti kateri se je potrebno boriti. Zato je nadškofu Stepincu 4. junija 1945, ko je govoril s Titom, prišlo na misel: "Ali bi takšna Cerkev lahko bila Kristusova Cerkev?"

Resnično namero komunistov nam predstavi dokument iz arhiva KGB-ja v Moskvi, ki priča o namenu, da bi se vse krajevne Cerkve, ki so bile na področju delovanja Rdeče armade, podredile jurisdikciji moskovskega patriarhata.

Zaradi tega je bila ustanovitev duhovniških združenj v Jugoslaviji začetek ustvarjanja narodne Cerkve, ločene od Rima! To je s

preroškim uvidom uvidel bl. Stepinac! Uvidel in razumel ter z žrtvovanjem lastnega življenja onemogočil.

Enake načrte kakor v Jugoslaviji so izvajali tudi komunistični režimi v drugih vzhodnoevropskih državah. Pod budnim očesom ruskih svetovalcev so bili zaprti katoliški primasi in nadškofi: Wyszyński v Varšavi, Mindszenty v Budimpešti, Beran v Pragi, Slipyj v Lvivu, in ustanovljena duhovniška neodvisna združenja ter onemogočeno delovanje Katoliške cerkve v teh državah.

Tako so se v deželah za "železno zaveso", tj. pod komunizmom, pod stražo Stalinove Rdeče armade nakopičili pregoni Cerkve. Na Poljskem "je pod vse strožjim nadzorom od 1948. Bila je [Katoliška cerkev, op. J.B.] predmet neprestanih napadov. Leta 1950 so se začele aretacije škofov. Septembra 1953 je bil proces proti škofu Kaczmarku (obsojen je bil na 12 let zapor) in aretacija primasa Poljske, kardinala Wyszyńskiego.³² Skupaj pa je bilo več kakor 100 škofov zaprtih po zaporih."³³

Na Madžarskem so komunisti želeli obračunati s Cerkvijo tako, da so najprej zaprli kardinala Józsefa Mindszentyja.³⁴ Komunisti so ga pod obtožbo "veleizdaje naroda" 26. decembra 1948 aretirali. V zaporu so ga topli, zastrupljali s hrano in poniževali do te stopnje, da so golemu naročili hoditi po vseh štirih³⁵ in ga obsodili "na dosmrtni zapor 5. februarja 1949; s pomočjo svojih "pomagačev" naj bi pripravljali "zaroto proti republiki", se ukvarjal z "vohunstvom" itn. – vse to seveda v korist "imperialističnih sil", in to na prvem mestu za ZDA."³⁶

V Čehoslovaški se je obračun s Katoliško cerkvijo osredotočil na pregon mons. Josipa Berana, praškega nadškofa, in številnih duhovnikov zvestih Rimu. Nacisti so Berana zaradi apostolske gorečnosti v juniju 1942 zaprli v taborišče Terezín, potem pa v Dachau. Komunisti so ga aretirali junija 1949. Bil je v hišnem priporu in zaprt v umobolnico. Septembra 1949 je bilo aretiranih nekaj desetih vikarjev, ki so protestirali priti zakonu o Cerkvah. 31. marca 1950 se je v Pragi začel

montiran sodni proces proti visokim dostojanstvenikom katoliških redov, "obtoženim vohunjenja v korist Vatikana in tujih sil, skrivanja orožja in pripravljanja državnega udara."³⁷

Tako so komunisti v vzhodni Evropi najhujše preganjali Katoliško cerkev in njene predstavnike po preverjeni metodi: "Udari pastirja, da se bodo ovce razkropile" (Zah 13,7). Spomnimo, da je kmalu po tistem, ko je papež Pij XII. 12. januarja 1953 nadškofa Stepinca imenoval za kardinala, policija pričela stražiti pred župniščem in je režim prepovedal obiskovati blaženega Alojzija, tako v župnišču kakor v cerkvi.

Od takrat naprej so najzvestejši duhovniki skrivaj in z nemajhnimi težavami in pogostimi kaznimi iskali načine, da obiščejo svojega nadpastirja. Mnogi verniki, redovnice in redovniki so se preoblekli v narodno nošo kraške župnije, da so mogli z ljudmi v cerkev k sv. mašam in pobožnostim ter so tako lahko vsaj videli svojega duhovnega pastirja in učitelja.

Vse mine, slava svetnikov ostane!

Prevedel: Andrej Lažeta

VIR:

Bateljja, Juraj. Spremná beseda v: Dnevnik – Život u Krašiću zasuznjenog nadbiskupa i kardinala Alojzija Stepinca; Postulatura blaženoga Alojzija Stepinca; Zagreb 2011, str. 7-34.

1. Dnevnik – Življenje v Krašiću zasuznjenega nadškofa in kardinala Alojzija Stepinca.
2. VRANEKOVIĆ, Josip (Mala Rakovica/Samobor, 16.III.1921. - Krašić, 26.VII.1964.); v duhovnika ga je posvetil nadškof Stepinac 15. julija 1945. Najprej je bil imenovan za upravitelja župnije Noršić Selo, zatem pa za kaplana v Dekanovcu in kasneje v Nedelišču. Od 1950 je bil upravitelj in od 1954 župnik v župniji Krašić. Umrli je zaradi raka, kakor tudi oba njegova naslednika: prečastiti Dragutin Bacinger in prečastiti Franjo Nežić. Bil je opora zaprtega kardinala. Udba ga je izsiljevala, mu grozila, mu sledila "na vsakem koraku", mu nalagala neznosne in nepoštenne davke in zaplenjala vse, kar se je našlo v župnišču. Dvakrat so nanj streljali z namenom, da se ga ubije, in so ga za las zgrešili; pozabljal je nase, da bi olajšal življenje zaprtemu in ponižanemu nadškofu. Kardinalove izjave in dogodke, ki jih je zapisal v petih zvezkih na 1086-ih straneh, so ob kardinalovih pismih

- iz suženjstva najzvestejše priče svetništva in mučeništva blaženega Alojzija Stepinca.
3. O dnevniku so pod teološkim vidikom kritično spregovorili teologi in zgodovinarji, posebej frančiškan p. Atanazije Matanić in jezuit p. Tomaž Špidlik.
 4. Batelja, Juraj. *Spremna beseda v: Dnevnik – Život u Krašiću zaslužjenog nadbiskupa i kardinala Alojzija Stepinca; Postulatura blaženoga Alojzija Stepinca*; Zagreb 2011; str. 32-33.
 5. Prav tam, str. 33-34.
 6. Nekateri moji spomini iz borbe s komunizmom.
 7. CP, sv. LVI., str. 659.-664.
 8. VRANEKOVIĆ, Josip (Mala Rakovica/Samobor, 16.III.1921.-Krašić, 26.VII.1964.); v duhovnika ga je posvetil nadškof Stepinac 15. julija 1945. Najprej je bil imenovan za upravitelja župnije Noršić Selo. Zatem pa za kaplana v Dekanovcu in kasneje v Nedelišču. Od 1950 je bil upravitelj in od 1954 župnik v župniji Krašić. Umrli je zaradi raka, kakor tudi oba njegova naslednika: prečastiti Dragutin Bacinger in prečastiti Franjo Nežić. Bil je opora zaprtega kardinala. Udba ga je izsiljevala, mu grozila, mu sledila "na vsakem koraku", mu nalagala neznosne in nepoštenе davke in zaplenjevala vse, kar se je našlo v župnišču. Dvakrat so nanj streljali z namenom, da se ga ubije in so ga za las zgrešili; pozabljal je nase, da bi olajšal življenje zaprtemu in ponižanemu nadškofu. Kardinalove izjave in dogodki, ki jih je zapisal v petih zvezkih na 1086 straneh, so ob kardinalovih pismih iz suženjstva, najzvestejše priče svetništva in mučeništva blaženega Alojzija Stepinca.
 9. *Pismo sudištu u Osijeku*. – Organu Narodne Vlasti, koji ima da me posluša prema pozivu Okružnog Suda za Osijek Broj Kio 280/59 od 1. XII. 1959. ALOJZIJE VIKTOR STEPINAC, *Pisma iz sužanjstva (1951-1960) (uvod, bilješke i predmetno kazalo: Batelja, J.)*, Zagreb, 1998, str. 351-352.
 10. Nekateri moji spomini iz borbe s komunizmom v okoliščinah sojenja, posebno po napadu na Cerkev, ki je sledil objavi pastirskega pisma vernikom in duhovščini 20. septembra 1945.
 11. Alojzije Stepinac, *Neka moja sjećanja iz borbe s komunizmom*, v: Batelja, J., *Blaženi Alojzije Stepinac – svedok Evandjelja* Ljubavi, Zagreb, 2010, Knjiga III. dok. 595, str. 597.
 12. Deklaracija o obsodbi političnega procesa in obsodbe kardinala dr. Alojzija Stepinca.
 13. *Narodne novine*, št. 9/1992, Zagreb, 21. februar 1992: *Deklaracija o osudi političkog procesa i presude kardinalu dr. Alojziju Stepincu*. Cerkveni razkol na Hrvaškem, ki so ga od bl. Alojzija Stepinca zahtevali komunistični samodržci, bi ob Stepinčevi uklonitvi njihovim zahtevam zlahka uresničili ne le na Hrvaškem, pač pa v vsej Jugoslaviji. (Op. Prevajalca.)
 14. Alojzij Stepinac, *Neka moja sjećanja iz borbe s komunizmom*, v: Batelja, J., *Blaženi Alojzije Stepinac – svedok Evandjelja* Ljubavi, Zagreb, 2010, Knjiga III. dok. 595, str. 595 - 614.
 15. Prav tam; str. 609.
 16. Po zapiskih župnika Josipa Vranekovića je nadškof Stepinac to izgovoril 24. novembra 1959.
 17. *Neka moja sjećanja iz borbe s komunizmom*, str. 609-613.
 18. Prav tam, str. 613 -614.
 19. Sv. Ciprijan, Pismo 6, 1-2, CSEL, zv. 3. str. 480-482; navedeno po Edith Stein – *mistica e martire...*, str. 233.
 20. WERTH, Nicholas, "Država protiv svog naroda, o nasilju, represijama i teror u Sovjetskom Savezu", COURTOIS, S., WERTH, N., PANNE', J.-L., PACZKOWSKI, A., BARTOSEK, K., MARGOLIN, J.-L., *Il libro nero del comunismo. Crimini, terore, repressione*, Arlando Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1998, str. 68.
 21. Nicolas Werth navaja besedilo Vladimirja Iljiča Lenina, prim. *Il libro nero del comunismo*, str. 69.
 22. Prav tam, str. 116-117.
 23. Prav tam, 117.
 24. *Katehetske propovijedi*, I. del. izdal Nadbiskupski duhovni stol, Zagreb, 1956 v: CP, zv. XXVII. str. 186.
 25. *Pismo sudištu u Osijek*; str. 352-353.
 26. CP, sv.CXI., str. 3885-3886.
 27. Ivan Krajačić je bil minister za notranje zadeve Ljudske republike Hrvaške v Titovi Jugoslaviji.
 28. *Pismo sudištu u Osijek*; str. 352.
 29. Zapisnik 10.II.1960., sestavljen v *prosekturi* Zavoda za sodno medicino in kriminalistiko v Zagrebu, CP, zv. LXII. str. 301.: "V mehuru se nahaja ovalni konkretni velikosti slive, ploščate oblike gladke oblike."
 30. To kardinalovo misel je župnik Vraneković zapisal 10. 7. 1954.
 31. Beningar, A., *Alojzije Stepinac – hrvatski kardinal*, Zagreb, 1993. (V nadaljevanju BENINGAR), str. 463-464.
 32. WYSZYŃSKI, Stefan (3.VIII.1901-28.V.1981); za škofa v Lublinu imenovan 4.III.1946. Že 16. XI.1948 pa ga je Pij XII. imenoval za nadškofa v Varšavi in Gnieznu ter za primasa Poljske. Bil je neustrašen oznanjevalec evangelija in branitelj Cerkve pred napadom brezbožnega komunizma. Pogosto je bil zaprt in onemogočen pri opravljanju škofovske službe, ostal je pokončen in zvest. Pij XII. ga je skupaj z nadškofom Stepincem 12. januarja 1953 imenoval v kardinalski zbor. V teku je postopek za njegovo beatifikacijo in kanonizacijo.
 33. COURTOIS, S., WERTH, N., PANNE', J.-L., PACZKOWSKI, A., BARTOSEK, K., MARGOLIN, J.-L., *Il libro nero del comunismo. Crimini, terore, repressione*, Arlando Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1998, str. 396.
 34. MINDSZENTY (PEHM), József (Csehimindszent, 29.III.1892-Dunaj 6.V.1975). Pij XII. ga je 4. marca 1944 imenoval za škofa v Veszprému, 16. septembra 1945 pa za nadškofa Esztergoma in primasa Madžarske; isti papež ga je imenoval v zbor kardinalov 21. februarja 1946. Komunistična oblast ga je obsodila na montiranem procesu 8. februarja 1949 na dosmrtni zapor. Po narodni vstaji 30. oktobra 1956 je bil izpuščen na svobodo (4. novembra). Ko so sovjetske enote zadušile narodne proteste, je kardinal Mindszenty našel zatočišče na veleposlaništvu Združenih držav Amerike v Budimpešti. Na poziv Pavla VI. je prišel v Rim 28. septembra 1971. Od 23. oktobra 1971 pa je živel na Dunaju, kot gost kardinala Königa, pri katerem je tudi umrl. Sveti sedež je 15. junija 1993 dal pristanek (nihil obstat) za postopek za njegovo beatifikacijo in kanonizacijo.
 35. Prim. MYNDZSENTY, J., *Memorie*, izd. Rusconi (prevedel B. Marengo), Milano, 1975 str. 202.
 36. *Il libro nero del comunismo*, str. 424.
 37. Prav tam, str 425.



Odgovorno starševstvo kot alternativa avtoritarni vzgoji

V današnjem času je mogoče zaslediti vedno več različne literature o pravilnem vzgajanju otrok, ki poudarja različne metode in tehnike za "uspešno starševstvo". Tako določeni avtorji zagovarjajo bolj avtoritarno, drugi bolj permissivno vzgojo, medtem ko tretji predlagajo vzgojo, ki je nekaj vmesnega. Starši so večkrat pod pritiskom, saj svojemu otroku želijo najboljše, hkrati pa opazijo, da metode in prijemi, ki so jih zasledili v knjigah, pri njih doma pogosto ne delujejo. Prav tako se starši lahko ob različnih nasvetih, prijemih in filozofijah starševstva velikokrat zmedejo in ne vedo, katera metoda/tehnika je najbolj primerna za njihovega otroka. Pojavijo se dvomi, ko starši niso več prepričani vase in v svoje starševske sposobnosti, hkrati pa ne vedo, ali so prebrano literaturo prav razumeli, ter predvsem, ali so svojo vzgojo sploh sposobni izpeljati na opisane načine. V glavnini literature lahko zasledimo tri stile starševske vzgoje: avtoritarno, permissivno ter odgovorno starševstvo. Kronološko gledano lahko rečemo, da je pred leti prevladovala avtoritarna vzgoja, ki je bila značilna za takratno patriarhalno družbo. Kot alternativa avtoritarni vzgoji se je v 80. letih 20. stoletja pojavila (in v tistem času začela dobivati vedno večji pomen) permissivna vzgoja, ki je vzgojo otrok popolnoma obrnila na glavo. V zdajšnjem času pa se najbolj poudarja odgovorno starševstvo, ki za izhodišče postavlja spoštovanje staršev in otrok. V nadaljevanju tega prispevka bomo nekoliko podrobneje predstavili avtoritarno vzgojo in kot pozitivno alternativo omenjeni vzgoji še odgovorno starševstvo.

AVTORITARNA VZGOJA

Za to vrsto vzgoje je značilno, da so razmejitve znotraj družine zelo jasne, okostenele in rigidne, kar pomeni, da se jasno ve, kdo je za kaj odgovoren, kaj se lahko in kaj se ne sme početi. Temeljno vodilo te vzgoje je, da otroci ne vedo, kaj je dobro zanje, torej so starši oziroma drugi odrasli tisti, ki o njih odločajo.

Otroke se uči oziroma obvladuje z ustrahovanjem, zapovedmi, kaznimi in prepovedmi. Tukaj morajo otroci brezpogojno ubogati in zvesto izpolniti vsak ukaz staršev, ker so starši tako rekli. Zato pri tej vzgoji otroci nimajo možnosti soodločanja oziroma učenja na lastnih napakah, saj vsaka napaka, ki jo otroci naredijo, pomeni kazen, poniževanje, sramotenje, podcenjevanje, v skrajnih primerih pa

celo fizično kaznen. V tem stilu starševstva se otroci ne morejo naučiti odgovornosti, saj se starši čutijo odgovorni za vse, kar je ali ni v njihovi domeni. Se pravi, da je otrokom odvzeta osnovna potreba, ki pomeni odgovornost za posledice svojih odločitev, saj otroci ne morejo prevzeti odgovornosti za svoje odločitve, ker so odločitve starševske. Posledica tega je, da se otroci ne naučijo razmišljati s svojo glavo, temveč vedno pričakujejo pobude od zunaj, ker sebe doživljajo kot nesposobne, da bi karkoli naredili sami.

Za ta način vzgoje lahko rečemo, da otroku sicer da določeno mero varnosti in strukture, saj se natančno ve, kdo kaj lahko naredi in kaj je njegova naloga. Vendar pa zelo negativno vpliva na čustveni razvoj otroka, saj ne upošteva otrokovih potreb in želja, predvsem pa je zelo uničujoča, ker otroku vzbudi občutek nesposobnosti, nevrednosti in neprimernosti, zaradi česar zelo težko samostojno sprejema pomembne odločitve v življenju in se sooča s posledicami teh odločitev. Prav tako ni sposoben razviti občutka odgovornosti.

Še bolj negativen je vpliv tovrstne vzgoje na otroka, če vsebuje tudi elemente fizičnega nasilja. Otrok se ob vsakem udarcu počuti globoko ponižanega, razvrednotenega in krivega, kar gre včasih celo tako daleč, da otrok začne sebe sovražiti in se doživljati kot gnusnega in grdega, saj ga pretepa nekdo, ki mu hkrati govori, da ga ima rad, in da ga pretepa, ker je to zanj vzgojno. Tako vedno ponavljajoče se fizično kaznovanje povzroči, da otrokovo telo ob vsakem udarcu dobesedno zamrzne. To pomeni, da se mu preko fizičnega kaznovanja na neki način odvzame otroško dušo, saj mu udarci dajo vedeti, da se bo treba nekako "sprijazniti" s tovrstno vzgojo. Ob tem otrok nekje globoko v sebi doživlja tudi občutja besa, jeze in sovraštva, ker pa ne more biti jezen na starše, to jezo preusmeri proti sebi ter začne sam sebe sovražiti in prezirati. Tako mu je odvzeta praktično vsaka možnost, da se bo lahko razvil v samozavestno in samostojno osebnost, ki bo imela izoblikovan občutek za svoje potrebe, želje in hotenja.

Vzgoja preko fizične kazni otroka ne bo zaznamovala le v otroškem obdobju, temveč ga bo spremljala tudi v odraslem življenju, saj se bo otrok naučil, da se občutja jeze in besa uravnava, tako da se tistega, ki te je prizadel ali užalil, fizično kaznuje. Tako se bo takšna oseba zelo verjetno znašla v partnerskem odnosu, kjer bo sama izvajala nasilna dejanja ali pa bo žrtev nasilja, saj ji bo le tovrstna oblika odnosa obljubljala pravi in globok odnos. Seveda je potrebno poudariti, da bo oseba v takšnem odnosu trpela, vendar ne bo znala najti poti iz odnosa ali pa se bo znašla vedno v novih odnosih, ki bodo vedno bolj ali manj podobni tistim iz otroštva.

Največje težave se pojavijo pri starših takrat, ko ob vzgoji svojih otrok začutijo nemoč, obup in jezo, kar se zgodi predvsem v kritičnih razvojnih obdobjih otroka. Vzemimo npr. utrujenega, lačnega in zaspanega dveletnika, s katerim starši hitijo v trgovino, da bi čim prej prišli domov in poskrbeli zanj. Otrok v trgovini zaradi svoje stiske začne najprej jokati in nato kričati zaradi čokolade, ki mu je starši ne kupijo. Starši otroka najprej skušajo potolažiti in umiriti, ko pa jim to kljub trudu ne uspe, postanejo nemočni. V svoji nemoči lahko zelo hitro doživijo, da jih otrok izsiljuje, da joka iz trme, da bi jih prizadel in osramotil pred drugimi. Ob tem starši pogostokrat spregledajo otrokovo stisko in nemoč, saj otroka prevzamejo občutki, ki jih ne razume ter jih ne zmore sam zregulirati. Ob tem starši lahko zelo hitro začnejo doživljati, da otrokovo vedenje oz. izražanje negativnih čutenj, predvsem jeze, pa tudi žalosti in strahu, ne govori o otrokovi stiski, temveč je usmerjeno proti njim, zato se starši zatečejo k fizični kazni. To pomeni, da so odpovedali v svojih sposobnostih, saj se k tovrstni kazni zatečejo takrat, ko se počutijo nemočne, kar v njih povzroči jezo in bes, ki ju ne znajo kontrolirati in se sprevržeta v nasilje do otrok. Zato so za fizično kaznen izključno odgovorni sami starši, saj otroka kaznujejo zaradi neobvladovanja lastnih čutenj, nikakor pa ne zaradi

vzgoje in nagajivosti svojih otrok. Otrok pa se ob takem načinu vzgoje ne more naučiti sprejeti svojih negativnih čutenj, se z njimi soočiti ter z njimi rokovati na konstruktiven način. Težave otrok, ki so deležni avtoritarne vzgoje, se pokažejo že v vrtcu, ko otroci, ki se ne naučijo regulirati negativnih čutenj, vzbujajo negativno pozornost, nagajajo vrstnikom, ne ubogajo vzgojiteljice. Praviloma se nadaljuje skozi leta šolanja, pa vse do službe, partnerskih odnosov, pa tudi lastnega starševstva, saj bodo starši, ki so bili kot otroci fizično kaznovani od svojih staršev, zelo verjetno odrasli v starše, ki bodo tudi sami fizično kaznovali svoje otroke.

ODGOVORNO STARŠEVSTVO

Osnovno načelo odgovornega starševstva je medsebojno spoštovanje, se pravi, da starši spoštujejo svoje otroke ne glede na njihovo vedenje, hkrati pa spoštujejo sebe in verjamejo, da si tudi sami zaslužijo spoštovanje. Otrok se uči z zgledom in ne s kritiko. Pri odgovornem starševstvu se otrok zelo jasno zaveda, kaj lahko počne in česa ne. Prav tako je pri tem stilu vzgoje otroku jasno, kakšne so posledice v primeru nespoštovanja pravil. Starši postavijo meje in omejitve, ki so zares pomembne in se dotikajo spoštovanja sebe, drugih, lastnine ter varnosti otroka in se v skladu z otrokovim razvojem in odraščanjem prilagajajo otrokovim sposobnostim. Otrokova svoboda se torej veča z otrokovo sposobnostjo odgovornosti. Pri tej vzgoji otrokove napake niso nekaj tragičnega in

negativnega, ampak so priložnosti, iz katerih se otrok ob pomoči staršev uči, svoji starosti primerno, sam reševati probleme. Otrok torej ve, kje so meje, ter da bo moral v primeru, če mejo prestopi, sam nositi posledice. Tako se iz lastnih izkušenj nauči, katere meje je treba spoštovati, ker so posledice, ki jih izkusi po kršitvi, zanj prenaporne, ter katere posledice je še pripravljen nositi. Zelo pomembno ob tem je, da se ob napakah oziroma ob konstruktivni kritiki otrok ob tem načinu vzgoje ne počuti, da je slab in nesposoben ali pa da so drugi slabi ali nesposobni, temveč dojame, da se napake lahko popravi ter da so napake, ki jih naredi, lahko izziv, da postane še boljši. Otrok torej odrašča z občutkom, da je v redu, da je sprejet in ljubljen ter da je sposoben marsikaj narediti, saj je ob pomoči svojih staršev premagal že veliko ovir na svoji poti. Ta vzgoja pa je za starše dokaj zahtevna, saj zahteva od njih, da najprej spoznajo sebe, se zavedo svojih občutkov ter svojih reakcij na težka čutenja, saj jim le to lahko omogoči, da bodo zmogli regulirati svoja težka čutenja, ki se jim morebiti prebujajo ob otroku. Se pravi, da bodo ob otrokovih napakah, nagajanju in preizkušanju meja sposobni ostati mirni ter da bodo otroku omogočili in pomagali, da se sam sooči z logičnimi posledicami svojega vedenja. Reakcija staršev je tako odvisna od otrokovega vedenja, ne pa od njihovega razpoloženja in vzdržljivosti. Tukaj pa je pomembno poudariti, da partnerja, ki se ob vsakem od svojih otrok šele učita biti oče in mama točno temu otroku, nujno potrebudeta podporo in razumevanje drug od drugega.



Harari o vzrokih za mir

Harari je prišel do pomembnega spoznanja, ki se ga premalo zavedamo: mir je postal ena od značilnosti sodobnega sveta. Da, res je, da zadnje čase spremljamo novice o vojni v Siriji in o tisočih beguncih, ki se zgrinjajo proti Zahodu, deloma tudi preko Slovenije. Harari je prepričan, da je bil svet včasih veliko bolj nasilen. Zakaj je torej toliko govora o vojni? Zato, ker so vojne redkejšje, pritegujejo večjo pozornost. Namesto da bi razmišljali o miru, ki vlada v Evropi, Južni in Severni Ameriki, Avstraliji in še kje drugod, razmišljamo o kriznih žariščih v vzhodni Ukrajini in Bližnjem Vzhodu. Zdi se nam samoumevno, da se lahko po ulicah Ljubljane sprehajamo skoraj brez skrbi, da nas bo kdo napadel z orožjem in hotel oropati. V večini delov sveta ljudje gredo spat brez strahu, da bodo ponoči pripadniki sosednjega plemena obkolili vas in vse pobili. To se je morda dogajalo nekoč. Danes o čem takem ni več slišati. Gozdovi so bili včasih odličen kraj za skrivanje razbojnikov, ki so napadli nič hudega sluteče popotnike. Danes se lahko skozi katerikoli gozd sprehodimo praktično brez strahu. Tudi v šoli so zavladali bolj humani pogoji, saj se učencem v primeru neznanja ni potrebno več bati tepeža.

Harari vzrok za upad nasilja vidi v vzponu države. Večina nasilja je bila nekoč posledica spora med družinami in skupnostmi. Statistika kaže, da je še danes krajevni kriminal veliko smrtonosnejši kakor mednarodne vojne. S krepitvijo kraljevin in imperijev se je lokalno nasilje zmanjšalo. Medtem ko je bilo v decentraliziranih kraljevinah srednjeveške Evrope vsako leto na 100.000 prebivalcev ubitih od 20 do 40 ljudi, se v centraliziranih državah Evrope v povprečju na 100.000 prebivalcev zgodi en umor na leto. Vsekakor imamo primere, ko so države

zlorabljele svojo moč za pobijanje lastnih državljanov. Pomislimo samo na komunistične režime v Vzhodni Evropi in v Jugoslaviji, ki so bili krivi za izgubo življenja milijonov ljudi. Harari trdi, da se je kljub temu nasilju z vidika makroperspektive stopnja varnosti po svetu izboljšala. "Celo v zatiralskih kulturah je manj verjetno, da bo povprečen sodobni človek umrl zaradi nasilja drugega, kot je bilo to v predmodernih družbah." (Harari 2014, 375.) Hararijeve besede imajo zagotovo svojo težo. Vendar morda pozablja, da nasilna smrt ni edina oblika nasilja. To je zagotovo edini

statistični podatek, ki je na voljo in s katerim lahko merimo določeno mero nasilja. Obstaja pa še veliko drugih dejavnikov nasilja, ki se izogibajo statistični analizi. Pomislimo samo na diktature in na njihove represivne sisteme, na število zaprtih, mučenih, ustrahovanih. Prepričan sem, da je celotno nasilje v državah s totalitarnimi režimi preseglo nasilje iz predmoderne dobe. Vsekakor pa drži, da se je število vojn in število umrlih zaradi nasilja v sedmih desetletjih, ki so minila od konca druge svetovne vojne, občutno zmanjšalo. Harari ugotavlja, da so bila ta desetletja zdaleč najmirnejše obdobje v človeški zgodovini. Poglejmo si samo svet po letu 1945. Harari trdi, da ne more nihče zanikati, da tako malo mednarodnega nasilja ni bilo še nikoli. Najbolj presenetljivo pri tem je zagotovo način propada evropskih imperijev. Imperiji so v zgodovini propadali v velikem nasilju in z veliko žrtvami. To vsekakor ne velja za razpad imperijev po letu 1945, ki so propadli razmeroma hitro, mirno in urejeno. Večina držav nekdanjega britanskega imperija ima stabilne meje in načeloma s sosedi ohranja mir. Še posebno neverjetno miren je bil razpad Sovjetske zveze, pri katerem bi pričakovali veliko bolj žalostno zgodbo. "Še nikoli ni tako mogočen imperij izginil tako naglo in mirno." (376.) Harari je prepričan, da je imelo vodstvo Sovjetske zveze vse možnosti, da bi z nasiljem zatrlo upor, vendar se je odločilo, da se bo uporabi sile odreklo. Seveda so bila pri vseh teh procesih tudi žarišča uporov in nasilja – pomislimo samo na vojno na Balkanu, Vietnamu itd. – vendar se lahko na splošno čudimo relativni mirnosti propada velikih imperijev. Vojna ni zanimala niti neodvisnih držav, ki so nastale po razpadu teh imperijev. Nobena država nima več osvajalskih teženj, ki so bile od nekdaj gonilo politične zgodovine. Zanimivo pri tem je dejstvo, da je mir Evropo dosegel, potem ko je prevladal v drugih delih sveta. Tudi arabske države razen zalivske vojne niso začele niti ene obsežne mednarodne vojne. Včasih je v razmišljanju vojsk, politikov in navadnih

državljanov prevladovalo pričakovanje vojne. Harari ugotavlja, da je človeštvo zdaj ta zakon džungle končalo. "Končno vlada pravi mir, ne le odsotnost vojne (...) Še nikoli ni mir tako prevladoval, da si ljudje vojne sploh ne bi mogli predstavljati." (378.)

Zakaj se je situacija tako radikalno spremenila? Harari povzema razloge, ki so jih strokovnjaki poskušali razložiti v svojih knjigah in člankih. Na kratko si jih oglejmo.

"Vojna se je korenito podražila." Pomislimo samo na opremljenost sodobne vojske. Država, ki bi hotela izgraditi vojsko za osvajalske pohode, bi morala v njihovo opremo vložiti ogromne količine denarja. Včasih so kot oprema zadoščali sulica, meč in ščit. Če hočemo danes premagati obrambo sosednje države, potrebujemo res nadpovprečno opremljenost.

"Medtem ko se je vojna skokovito podražila, se je dobiček zaradi nje zmanjšal." (379.) Države so skozi zgodovine bogatele s plenjenjem tujega ozemlja. Dandanes bogastva države ne predstavljajo polja, govedo in zlato, ampak človeški kapital, tehnično znanje, zapleteni družbenoekonomski sestavi, kakršne so banke. Vse to pa je težko odnesti, še posebej, kar se tiče intelektualnih kapacitet.

"Medtem ko je vojna postala manj dobičkonosna, je mir tako donosen kot še nikoli." (379.) Mir je včasih prinašal malo dobička. V sodobnih kapitalističnih gospodarstvih se bogastvo ustvarja z mednarodno trgovino in tujimi naložbami, ki so mogoče samo v razmerah relativnega miru.

"Svetu vlada elita, ki ima rada mir." (380.) V preteklosti so številne svetovne elite v vojni videle nekaj spodbudnega in dobrega, drugi so jo imeli za neizogibno zlo. Sodobna elita, kot so politiki, poslovneži, intelektualci in umetniki, pa je prepričana, da je vojna zlo, ki se mu je mogoče izogniti.

Vsi štirje dejavniki so po Hararijevem prepričanju povezani v pozitivno povratno zanko. "Nevarnost jedrskega holokavsta spodbuja mirovništvo, ko se mirovništvo širi, se vojna

umika, trgovina pa cveti; in trgovina zvišuje tako dobiček zaradi miru in stroške zaradi vojn. ta povratna zanka ustvarja še eno oviro za vojno, ki pa je morda najpomembnejša."

"Vse gostejša mreža mednarodnih povezav načenja neodvisnost večine držav in zmanjšuje verjetnost, da bi katera enostransko začela vojno." (380.) Večina držav se ne podaja več v vojno, ker niso več neodvisne. Moderne vlade ne morejo izvajati neodvisne gospodarske in zunanje politike.

"Priča smo nastajanju svetovnega imperija. Ta bo tako kot prejšnji imperiji uveljavljal

mir znotraj svojih meja. Ker njegove meje zajemajo ves svet, svetovni imperij učinkovito uveljavlja mir." Harari je prepričan, da še ni dokončno odločeno, ali bomo res dosegli svetovni mir. "Smo na pragu obojega, nebes in pekla. Zgodovina se še ni odločila, kje bomo pristali, in niz naključij nas lahko še vedno pošlje v katero koli od teh dveh smeri." (381.)

VIR:

Harari, Yuval Noah. 2014. *Sapiens: kratka zgodovina človeštva*. Ljubljana: Mladinska knjiga.





Ivan Meštrović: "Delo je edina pot, da postaneš umetnik"

"Moja umetnost je izražena v trdem lesu in kamnu, vendar umetnost ni v lesu niti v kamnu, saj je izven časa in prostora. Umetnost je hkrati pesem in molitev." (Ivan Meštrović)

Kadar razmišljamo o kakem kiparju ali opazujemo njegov izdelek, je dobro, da se zavedamo, pri katerih prvinah se pravzaprav izdelana skulptura začne, oziroma kaj poseduje ustvarjena podoba. Ustvarjalec mora najprej razviti specifičen odnos med mišljenjem in izdelovanjem, med zamislijo in izvedbo, med akcijo in snovjo, med učenjem in delovanjem, med lastno identiteto in delom ter med ponosom in skromnostjo. Ustvarjalec mora poosebiti orodje ali instrument, ponotranjiti naravo materiala in se navsezadnje spremeniti v lasten izdelek, bodisi stvaren bodisi nematerialen. Fizična podobnost ali resonanca med ustvarjalcem oz. umetnikom in njegovim delom je zato pogosto presenetljiva. Uporaba ročne spretnosti terja poleg orodja še domišljijo in vsaka izvedba neke spretnosti kaže odločno prizadevanje in zamišljeno podobo končane naloge ali predmeta.

Te prvine nedvomno prepoznamo v sleherni skulpturi hrvaškega kiparja Ivana Meštrovića. Njegova dela izražajo tako kiparjevo osebnost, kot tudi predanost njegovemu delu

in spoštovanje do slednjega. Te skulpture so pesnitve o vztrajnem delu in veri v kiparjevo poslanstvo, ki je trajalo vse življenje. Nastalo je iz ročne spretnosti, vaje in izkušenj, iz osebne predanosti in presoje. Vsak dober rokodellec namreč sodeluje v dialogu med konkretnimi praksami in mišljenjem, saj se njegov dialog razvije v vzdrževanje navad in te navade ustvarijo ritem med prepoznavanjem in reševanjem konkretnih problemov. Ivan Meštrović je živel ravno v obdobju burnih zgodovinskih sprememb, zaznamovanih z dramatičnimi dogodki, kot so oktobrska revolucija, balkanska vojna ter 1. in 2. svetovna vojna. Zgodovinska in politična dogajanja niso vplivala zgolj na njegovo umetniško ustvarjanje, ampak so ga prav tako izoblikovala za človeka kot borca za osebno svobodo.

Drniško okrožje je bilo v drugi polovici 19. stol. pod vladavo Avstro-Ogrske in to je bil čas trdega življenja in hkrati težke graditeljske dejavnosti. Mnogi ljudje so odhajali v Slavonijo s trebuhom za kruhom ter se zaposlili pri gradnji železniške proge. Tako sta storila tudi



Ivan Meštrović

Mato in Marta Meštrović, ki sta se odpravila tja na obiranje koruze, med tem pa sta se zatekla v Vrpolje pri Đakovem, kjer se je leta 1883, v skromnem pribežališču železniškega vagona, rodil Ivan Meštrović. Tukaj je družina ostala le prve dni po njegovem rojstvu, potem pa so se vrnili v domače Otavice v Dalmacijo. Ivan Meštrović ni nikoli za tem več obiskal Vrpolja, tukaj mimo je nekoč le potoval v Đakovo.

Svojo mladost je preživel v goratem okolju Dalmacije, blizu morja ter hkrati stran od njega. Usoda hrvaškega naroda je imela močno vlogo pri oblikovanju njegove osebnosti. Kot otrok je Ivan pasel ovce in poslušal pesmi, epe, balade in ljudske pesmi, ki so se prenašale po ustnem izročilu. Še preden je imel priložnost videti pravi kip v tridimenzionalni obliki, je začel ustvarjati skulpture po lastni zamisli iz lesa in kamna, saj so ga navdušili vsi ti epski junaki s svojimi junaškimi

dejanji. Kipce je izdeloval iz muljke – mehkega kamna, ki so ga klesali na bližnji planini Svilaji. Med zimskimi večeri je njegova mama pogosto po spominu recitala psalme iz Biblije. In ker je bil doma edino oče pismen, se je Ivan naučil brati in pisati pri dvanajstih letih, tako da je primerjal besedila iz domače Biblije s tistim, kar si je zapomnil, ko je mati govorila po spominu. Prvi je na njegov talent postal pozoren župan Drniša Nikola Andžija, ki mu je omogočil, da je leta 1899 odpotoval k splitskemu kamnoseku Haroldu Biliniću, kjer si je deček v njegovi delavnici nabiral novih kiparskih izkušenj. Split je mesto, ki je zelo bogato posejano z antično kulturo in Meštrović je svoj čas preživel ob kopiranju rimskih del, prav tako pa je tudi pomagal Biliniću pri njegovih delovnih projektih. Haroldova žena, visokošolska učiteljica, je pomagala Ivanu do izobrazbe, čeprav formalno ni obiskoval šole.

Devet mesecev kasneje, leta 1901, pa je neki dunajski industrialec oziroma lastnik rudnika Ivanu Meštroviću ponudil, da mu plača pot do tja in tudi šolanje na dunajski likovni akademiji. Zaradi neznanja nemškega jezika je moral Meštrović leto dni pred vpisom pavzirati, po vstopu na akademijo pa je dokaj hitro navezal stike z dunajskimi secesionisti. Prihajal je namreč v stik z načinom dojemanja umetnosti na takratni dunajski akademiji, hkrati pa je nanj naredil velik pozitivni vtis njegov profesor Otto Wagner,² eden od tedanjih glavnih predstavnikov *secesije*. V tem obdobju je na Dunaju srečal tudi francoskega kiparja Augusta Rodina,³ ki je bil tedaj po svojih delih že širše poznan v evropskem ustvarjalnem krogu. V njegovih delih prevladuje predvsem neoklasicizem, čeprav se je preizkušal tudi v ostalih slogih. Za skulpturo svojega Misleca je nekoč dejal: *"To, kar on misli, ni samo v njegovih možganih, nagubanem čelu, razširjenih nosnicah ter stisnjenih ustnicah. Je v vsaki mišici njegovih rok, ramen in nog; v stisnjeni pesti ter v stisnjenih prstih na nogah."* Rodin je občudoval Meštrovićev oblikovalski talent, prav tako pa je bil nanj pozoren tudi dunajski industrialec in meceni Charles

Wittgenstein, ki mu je leta 1905 naročil prvo veliko in kompleksno delo, *Vodnjak življenja*.

Za slednje lahko upravičeno trdimo, da gre za najbolj tipičen in najbolj čist primer t. i. "rodinizma" v Meštrovičevem ustvarjalnem opusu. K temu namreč botruje to, da imajo ne le na njegovo delo, ampak tudi na njegovo življenje močan vpliv dunajski prijatelji iz krogov secesije, ki se radi poslužujejo simboličnih motivov. Medtem pa je sam Meštrovič rad posegal tudi po Nitzscheju, Stirnerju, Tolstoju in se seveda družil z Rodinom. Pri *Vodnjaku življenja* gre za bogato refleksivno simboliko življenja in smrti, ki zapira svoj krog in izraža formalno-rodinovsko impresionistično obdelavo površine. Pri tem delu je Meštrovič izkoristil vse anatomske situacije, z namenom, da bi dosegel dramatičnost v modelaciji. Vsi nastopajoči elementi so namreč nemirni, nagubani, izdelani pa so v bronu. Telo in udi teles so na pogled grobi, koščeni in suhi – a le zato, da bi izstopalo čim več sklepov in čim več nemirne modulacije. Izmišljene so tudi figure žensk (za Meštrovića je sicer znano, da ima rad voluminozne ženske), ki so prav tako koščene in zvite. Vsa telesa delujejo nadvse izmučeno ali bolje rečeno – izmučena je sama modulacija. Na tem vodnjaku vse nekako "zamira", počiva le voda, ki prav počasi priteka na površino in se v drobnih kapljicah poigrava z ostrogo. Od kod vendar bije ta pretirani nemir na ta vodnjak z mirno površino vode? Občutek ob njem je namreč zelo podoben kot pri ogromnih baročnih vodnjakih, na katere padajo slapovi vode ...

Vodnjak življenja pripada moderni skulpturi prvega desetletja 20. stoletja. Zagrebška mestna uprava je naknadno, leta 1910, odkupila to kiparsko delo, ki je bilo dve leti kasneje postavljeno pred zagrebško Narodno gledališče.

Med študijem na Dunaju je Ivan Meštrovič spoznal Ruto Klein, ki je bila zaposlena kot oblikovalka v salonu damskih klobukov. Njen oče se ni strinjal z njeno poroko s kiparjem, saj je bil tedaj Meštrovič še bolj praznih žepov. Pa vendar je poroka uspela, a v začetku sta živela



Kapela sv. Križa, Kaštel

v precej bednih pogojih. *Vodnjak življenja* in Rodinova pomoč sta doprinesla toliko, da sta lahko leta 1908 odpotovala v Pariz, kjer je Ivan Meštrovič v dveh letih izdelal preko petdeset skulptur. Svoje znanje je izmenjeval z umetniki, ki jih je na novo spoznal na Montparnassu, prejemati je začel mednarodna priznanja in pričelo se je življenje, kot si ga je najbrž tudi sam želel. Pri vidnejših umetnikih je namreč znano, da je njihova ustvarjalnost vedno povezana s srečnim trenutkom, ko lahko popolnoma pozabijo na zavestni nadzor. Tisto, česar ne razumejo dovolj dobro, pa je lahko pristni konflikt dveh vrst senzibilnosti: zavestnega razuma in nezavedne intuicije.

Za njegovo ustvarjanje je bil pomemben dogodek leta 1911 v Rimu, kjer je bila prirejena *Svetovna umetniška razstava*, na kateri je prejel prvo nagrado za kiparstvo. S svojim projektom *Vidovdansko svetišče* si je pridobil močno naklonjenost s strani italijanske ter tuje kritike. Ta projekt je namreč ustvaril v spomin na kosovsko bitko proti Turkom leta 1389. A njegovo razmišljanje v tej smeri je bilo še širše: Meštrovič je namreč bil že od malih nog očaran nad kosovskimi miti ter na splošno podpornik tedaj treh jugoslovanskih dežel. Menil je, da lahko Jugoslovani ostanejo skupaj samo tako, da si izborijo svoje mesto pod soncem, zato se je odločil, da stori nekaj temu v prid. Njegova osnovna ideja je vodila v smer,



Projekt Vidovdansko svetišče

da se zgradi t. i. *Vidovdansko svetišče*, kjer bi domovala enotnost treh narodov. Ob tem pa bi se lahko spominjali tako kosovske bitke kot tudi krbavske bitke Hrvatov. Pri tipu same zgradbe pa naj bi šlo bolj za mavzolej kot pa za versko svetišče. Predvidene so bile arhitekturne kombinacije po vzorih egipčanskih, grških in rimskih svetišč.

Med časom prve svetovne vojne je vlada poslala Meštrovića v London na razstavo, kjer je kipar razstavil maketo *Vidovdanskega svetišča* ter kip *Strahije Banovića*. Angleži so bili nad umetninama vsekakor zelo navdušeni, *Banovića* so celo obdržali. Po tej razstavi je maketa svetišča sicer dolgo potovala od muzeja do muzeja, a nazadnje so jo Srbi le odkupili. Izdelek meri v dolžino 250 m, v višino pa 100 m. Ima 4 kupole, eno centralno, eno veliko in tri male. Iz ptičje perspektive ima obliko križa. Ob vhodu je nameščenih devet orlov, sledi glavni hodnik, ki vodi do glavnega prostora, ob obeh straneh pa so postavljene kariatide. Te simbolično predstavljajo soproge in sestre, ki so spremljale moške v boj. Svetišče bi torej lahko oživel mnogo junakov iz srbskih epskih pesmi in iz njihove zgodovine. Pred veliko kupolo je bil postavljen stolp, na katerem so vklesani junaki s krili, ki so padli v borbah ter letijo v nebo. Pod glavno kupolo pa naj bi bil nameščen celo kip Kraljeviča Marka,⁴ visok 5 m, okoli hrama pa so levi. A žal se je tu zataknilo; kot prvo ni bilo

sprejemljivo to, da so imele kupole podobno obliko kupol, kot so na džamijah. Nato se je ljudstvo zdrznilo, ker se je Kralj Marko zbudil gol, njegov "šarac" pa je bil debelejši od njega in je izgledal kot kakšen nemški paradni konj. Najbolj absurden problem, ki so ga ljudje našli v stvaritvi, pa so bili levi. Ljudje namreč niso vedeli, kakšen simboličen pomen ima lev. Čeprav gre za moč, kraljevstvo, ponos ... A svetišče še danes ni zgrajeno, niti začeto, brez ideje, skratka pozabljeno. Neki likovni kritik je dejal, da bi bilo vredno, čeprav je Srbija v precejšnjih težavah, imeti takšno cenjeno znamenitost v svoji deželi. Lahko bi namreč zapustili vsaj nekaj vrednega svojim rodovom. Ob omenjeni, nerealizirani maketi pa imamo priložnost spoznati, da je Ivana Meštrovića izredno privlačilo tudi arhitekturno ustvarjanje.

V Rimu je Ivan Meštrović ostal do leta 1913 in tukaj so ga v tem času v vsem svojem duhu inspirirala Michelangelova dela. Lahko bi rekli, da kar sodobni kipar išče, je po marsičem blizu arhaičnemu, mi pa počasi sledimo, kadar srečamo iskrenost dela v sledovih orodja, tehnike in vezav, ali pa izmišljene in predelane oblike, ki jih samo srce neposredno sprejme, ker se zdijo kot žive, in celo kadar srečamo misleče sestavljene predmete ali njihove dele zložene v izrazne like. Tedaj je nastala tudi njegova t. i. "*Pieta Romana*". Meštrovićeva mirna in nenadomestljiva superiornost je našla izraz v njegovi avtoportretni predstavitvi Jožefa na vrhu same kompozicije. Skoraj zagotovo je, da od Michelangelovega obdobja dalje ni nihče uspel ustvariti takšne ikonografske skulpture. Obstaja še sicer nekaj kipov prav iz te skupine, ki jih je Meštrović ustvaril že pred zaključkom tega dela, a so bili namenjene bolj kot študija za *Pietà* (npr. *Magdalena pod križem*, *Janez Evangelist* in še nekaj drugih). Ob pogledu na vse tri osebe, ki sestavljajo rimsko *Pietà*, pa lahko vidimo, da pri nobeni drugi njegovi kompoziciji ne kažejo telesa tako močne izrazitosti ter individualnosti. V moderni skulpturi najbrž ni dela, ki bi tako zanesljivo izražalo tako intimno

potrebo po heroizmu in hkrati po veličini modernega človeka, ki preživlja svoj tragičen dogodek. Tukaj je individualnost posameznih figur Meštrović ustvaril z izredno senzibilno modulacijo, povsem kiparsko, brez trohice katerekoli "nevarne" senzibilne poteze. Enaka senzibilnost se je prav tako uklonila vsaki nevarnosti poziranja v tej patetični skupini. Predvsem pa je v ospredju modelacija Kristusovega telesa.

V obdobju med prvo svetovno vojno se je Ivan Meštrović zadrževal predvsem na relaciji Rim – London – Pariz – Cannes – Ženeva ter se hkrati gibal med vplivnimi evropskimi umetniškimi krogi. Zelo je bil čislan v Veliki Britaniji, pa ne samo zaradi svojega ustvarjanja, ampak tudi zaradi političnega delovanja. V času, ko Italija še ni pristopila na nobeno stran, so se zavezniki pogovarjali o pogojih za njen prestop na zavezniško stran. A slednja je zahtevala del slovenskega in hrvaškega ozemlja, zato so hrvaška politična voditelja Ante Trumbić in Frano Supilo ter umetnik Meštrović ustanovili jugoslovanski narodni komite za zaščito Dalmacije pred širitvijo italijanskega ozemlja. Med vojno je bil sedež te organizacije v Londonu. Takrat je bil Meštrović že dodobra poznan pri angleškem ljudstvu. Njegovi prijatelji iz te dežele so mu zavedajoč se nepravičnega darila Italiji leta 1915 organizirali samostojno razstavo v Muzeju Viktorije in Alberta v Londonu. Razstavo je odprl Lord Cecil, podsekretar Ministrstva za zunanje zadeve, in to je bilo ravno v času, ko se je Anglija zelo zanimala za kulturni razvoj južnih Slovanov. Obdobje v tej deželi mu je bilo izjemno naklonjeno in to se mu je odražalo še pri večkulturnih dejavnostih; razstavljal je v Glasgowu in Edinburghu, njegove razstave pa so bile pogosto spremljane s koncerti in predavanji o književnosti, arhitekturi, kar je pripomoglo k širjenju slovanske kulture v Veliki Britaniji. Meštrovićeve balade, katerim se je posvečal še posebej v Rimu, ter narodne legende, so našle svoje mesto tudi v knjigah nekaterih angleških pisateljev, kot



Kontemplacija

so Margaret Yourcenar, D. H. Lawrence in Agatha Christie.

Ko je bila leta 1919 v Versaillesu mirovna konferenca, je Meštrović v *Petit Palaisu* v Parizu razstavil okoli štirideset kiparskih del. K temu dogodku je pripomogla tudi njegova politična aktivnost, saj je to bila hkrati prva razstava nekega jugoslovanskega umetnika v tem mestu. Cilj je bil kulturna promocija novonastale države. Tukaj so ob Meštroviću sodelovali še nekateri drugi ugledni umetniki treh jugoslovanskih dežel, oziroma umetnikov, ki so živeli in ustvarjali izven nje: Vlahe Bukovica, Jože Kljaković, Tomo Rosandić, Branimir Dešković in Mirko Rački.

Po dveh desetletjih selitev in ustvarjanju po različnih evropskih mestih, ki so bila zaznamovana s kipi, baladami, načrti, pa s težavami in z izčrpavajočim bojem za obstanek in umetniško integriteto, se je Ivan Meštrović leta 1919 vrnil v svojo domovino. Povod za to je bilo predvsem naročilo za gradnjo grobne kapele "Kraljica angelov" družini Račić⁵ na Cavtatu. V tem obdobju je bilo sicer težko



Mati uči otroka moliti

predvideti, koliko je imel Meštrović dejanskega ustvarjalnega zagona ter zavidljive kariere v evropskih razmerah, saj mu Hrvaška, kot majhna dežela na robu evropskega dogajanja, ni mogla mnogo obetati. V Dubrovniku je sicer spoznal svojo drugo soprogo Olgo Kesterčaneč, s katero je imel štiri otroke, v Splitu si je ustvaril družinsko hišo (*današnja Galerija Meštrović*), v Otavichah pa cerkev "Presvetega Odrešenika", kjer danes umetnik počiva.

Vešča uporaba ročne spretnosti terja od kiparja poleg orodja tudi domišljijo pri uporabi rok; vsaka profesionalna izvedba neke spretnosti kaže odločno intencionalnost in zamišljeno podobo končane naloge ali predmeta. Katerakoli literatura omenja Meštrovićeva kiparska dela, večinoma vsaka najde rdečo nit pri istem mnenju: kritiki si upajo trditi, da Ivan Meštrović celo na določenih točkah prekaša Rodina. To je sicer skoraj nemogoče dokazati, a le nekaj bolj laičnih dejstev je mogoče omeniti. Meštrovića je med ustvarjanjem večkrat porazila arhitekturna težnja po "modernem", a brez slednje ne bi prišla do izraza njegova genialnost v oblikovanju. Senzibilnost in natančnost slehernega elementa pa je Meštrović obvladoval povsem enako kvalitetno in izpopolnjeno kot njegov

kolega Rodin. Njegov taktični čut je povsem do enake mere prefinjen, kot je Rodinov. Imel je enak smisel za veličastne kompozicije, za ogromne modulacijske volumne, pa tudi za vse ostale podrobnosti, ki jih zahtevata um in roka genialnega kiparja. Rodin je bil le človek iz drugačnega okolja. Izhajal je iz bolj razvite in urbane kulture, iz katere so že zdavnaj zrastle pomembne arhitekturne in kiparske težnje, koncepti in teorije. Bil je že priča neuspehu pri uporabi teorij na področju umetnosti in pri lastnem odnosu do arhitekture. Imel je že izkušnjo, ki jo je lahko tudi prezrl brez prizadetega talenta in enostavno deloval dalje kot intelektualec Pariza. Vendar je ta primerjava zgolj površna. Meštrović je bil v svojih zamahih včasih surov in naiven, saj je prišel iz patriarhalne dežele, v tistem času kar precej kmečke, ter se lotil naloge, ki je lahko bila marsikdaj tudi smešna. Včasih je naletel tudi na kakšno past, ki so jo drugi že poznali, a so jo pazljivo obšli. Potem je mnogokrat nastala neprijetna reakcija na njegovo delo in vsula se je kritika s strani pasivnih opazovalcev. Takšne kritike so bile velikokrat namenjene njegovim skulpturam, medtem pa se ni upoštevalo pogubnega delovanja arhitekturnih teženj na sočasnega kiparja. Skratka, jasno je, da imata zgodovina dežele in njeno okolje nedvomno vidno vlogo pri rasti, uveljavljanju in motiviranju nekega umetnika. A s tem se prične že novo poglavje. Kaj pa ima Meštrovićeva plastika pravzaprav skupnega z arhitekturo? "Morda" to, da ga uči ne samo poštenosti v oblikovanju, ampak mu kaže na vire novih, skritih vrednot, na izločitev vsakega slučajnega in okrasnega ter predvsem to, da je s takimi naporii zvezana usoda moderne umetnosti nasploh in končno tudi arhitektura sama.

Mavzolej v Cavtatu, posvečen družini Račić, je prvo konkretnije Meštrovićevo arhitekturno delo, ki ga mnogi teoretiki smatrajo za fascinanten spoj arhitekture in skulpture. Za to izvedbo je Ivan Meštrović prejel priznanje – *Veliko nagrado* (Grand prix) na Mednarodni razstavi moderne industrijske in dekorativne

umetnosti v Parizu leta 1925. Mavzolej stoji na pokopališču sv. Roka in tudi na mestu kapelice sv. Roka iz 15. stoletja. Napravljen je iz belega bračkega kamna, tloris ima obliko šestkotnika, zaključuje se s kupolo in v vsej gradbeni strukturi ni mogoče zaslediti nobenega kosa lesa, razen brona, iz katerega so izdelana vrata in zvonik.

Ves mavzolej – od vhoda, ob katerem se nahajata dve kariatidi, preko svoda, prekritega z angelskimi glavami, do tal, na katerih se nahaja svetopisemska zgodba, ki simbolizira štiri evangeliste, vse do glavnega oltarja in bočnih ladij, je poln simbolike, ki predstavlja tri etape človeške usode: rojstvo, življenje in smrt. Na zvonu, prav tako vlitem po Meštrovičevem načrtu, pa je vgravirana njegova čudovita misel: *"Spoznaj skrivnost ljubezni, rešil boš skrivnost smrti in verjel boš, da je življenje večno."* Mavzolej je izdelan v stilu secesije, le-ta namreč dovoljuje mnogo estetičnih dodatkov iz sveta romanske in celo bizantinske lepote. Relief na oltarju predstavlja jagnje: preciznost dela ter čisti linearni efekti naredijo, da ta relief ne izhaja zgolj iz okvirja nekega preprostega ornamenta, ampak gre za tako imenovani *"burdelovski"*, z nožem rezan relief, brez modulatorja.

Veliko Meštrovičevega umetniškega duha najdemo v tem svetišču: *glave angelov na stropu oltarne niše, sama oltarna niša, niša sv. Roka ...* Ta niša, kot tudi figura sv. Roka, niso edinstveni pečat iste ornamentalne linije, iste preciznosti projekta in izvedbe, *"arhitektoničnosti"* ter ploskovitost zidane dekoracije. Sv. Rok je zelo *"romanski"*. Pes, ki ga ima svetnik ob nogah, skače skoraj kot živi umetniški stvor, modelacije figure pa sploh ne moti njegova stroga arhitektonska ploskovitost.

Meštrovič izpolnjuje secesijo v najširšem pojmovnem okvirju: v odnosu z zgodovino in z mitološko historizacijo v sedanjosti. Odgovarja ji s svojim brezmejnem umetniškim občutkom. Ne samo, da so njegovi mitološki templji veličastni, da so nastajali v imaginaciji umetnika, ampak so bili v tem podpirani in ohrabreni tudi od občinstva, ki pa ni bilo



Relief iz kapele sv. Križa, Kaštel

vedno anonimno. Neki angleški kritik je leta 1919 zapisal, kako je bil lahko Ivan Meštrovič srečen, da je svojo zgodnjo mladost preživel na zemlji, ki je še dišala po sveži in neiztrošeni poeziji, v kateri se je bilo mogoče na vse strani neposredno dotakniti primitivne stvarnosti, življenjske bolečine, radosti in smrti. Prav zaradi tega je lahko začel hitro ustvarjati s polnim zamahom in ni izgubljal časa v iskanju nesmiselnih malenkosti. Takšne *"malenkosti"* – mučeništvo naroda – pa so ležale povsod okoli njega, v zraku in v sanjah njegovih rojakov ...

Meštrovič je dolgo časa vzdrževal zvezo s sočasnostjo preko idejnih, stilnih in občutenih filtrov secesije. Njega je ta slog precej zaznamoval, vendar si ga ni trajno podredil, niti ni izčrpal moči njegove individualnosti. Umetnik je nadaljeval svoje ustvarjanje v lastni preobrazbi, uveljavljal se je tudi tedaj, ko ta slog ni bil več v toku s časom. Kasneje, po dveh ali treh desetletjih njegovega kiparskega ustvarjanja, je Meštrovič ubral lastno



Mavzolej v Cavtatu

oblikovalsko pot, ki je izražala neke vrste fatalno

samozaupanje, zavarovano z lastno tradicijo, mnogokrat podprto z glasovi iz svetopisemskih dialogov. Vznesen v neumorni potrebi po ustvarjanju, po oblikovanju kiparskih umetnin, je že v opazovanju od daleč, bolj instinktivno kot pa zavestno in premišljeno, ustvarjal zanj tipične emocionalne in stilne preboje v slog ekspresionizma, ki je še posebej viden v religioznih kompozicijah, lesenih reliefih in v Madonah, ki so nastajale v toku drugega desetletja 20. stoletja. Potem je sledil njegov naslednji val – klasicizem, ki se je občutil po dvajsetih letih. Zanimivo je tudi to, da čeprav je Meštrović velikokrat v svojem življenju srečal Rodina, pa je še pogostejše "srečal samega sebe", saj je zelo variral med lastnimi temami, pogosto se je vračal na nekoč načete ideje, a nikoli dovolj osredotočen, da bi jih izčrpal "v enem zamahu" in nikoli zadovoljen, da bi jih rešil v dani situaciji.

Ko natančneje opazujemo Meštrovićeve kiparske izdelke, nas izredno nagovorijo poteze, ki so samo njegove; prva stvar, ki jo opazimo ob približevanju in slutnji bogastva in raznovrstnosti izdelanega lika, so različna razpoloženja, ki gradijo različne linije njegovih skulptur. Te so izražene v kontrastu z danim razponom – od klasicistično umirjene, do baročno zavite in dinamične,

od kontemplativno zamaknjene do v bistvo in čvrsto materializirane pojave v prostoru. Vsaka od teh linij bi bila pogrešana, če se ne bi vanjo vtisnil in afirmiral en izklesan obraz ali pa zaobljena kiparska izvedba, in sicer takšna, ki izvira iz popolnega naravnega prostorskega predočena kiparskega telesa. Smisel za telesno materializacijo je bil pri avtorju zapečaten v vseh nadaljnjih in dokončnih izdelkih. Nanje se navezuje bogati sloj klasičnih rešitev. Ta pogojni klasicizem ni zares dosleden, ni emotivno nevtralen, ampak najpogostejše emocionalno obarvan. Takšne so na primer ženske figure iz herojskega ciklusa, imenovanega *Vdove*, ter ženski akti iz drugega desetletja 20. stoletja. Le redko je kakšnemu kiparju uspelo, da povrne marmorju takšen duh življenja, oziroma čutni fluid, kot ga je uspelo Meštroviću na *Veliki vdovi* (1908). *Magdalena pod križem*, ki je nastala nekoliko let kasneje, pa je povsem enostavna v svoji bolesteri gestici ter do konca prežeta s svojimi čustvi.

Naslednja karakterizacija Meštrovićevih del je značilna v njegovi zavestni želji po stilizaciji, ki je v bistvu iskanje čistih kiparskih znakov. Ti povečujejo vizualno izraznost, da lahko izrazijo kategorijo ornamentov. Meštrović je iskal in gradil lastno govorico skulpture kot vizualnega in prostorsko aktivnega znaka. Možno je tudi, da ob gledanju njegovih del razmišljamo o njegovem življenju do te skrajnosti, da so še bolj od vsega ostalega pri njem pomembni strogi ritmi ljudskih pesmi, katerih zvok ga je spremljal do konca življenja. Spomnimo se lahko še številnih primerov hrvaške monumentalne kiparske dediščine. A vse to je imelo končni cilj – da se skulptura nameni prostoru, zdrži in pritegne k sebi sleherni pogled obiskovalca, da zavladati tistemu, ki z njo komunicira, skratka, da je monumentalna. V tem duhu so nastale tudi umetnine, kot so *Portret matere*, *Madona z otroki*, *Mati uči otroka moliti*.

Leta 1924 je Ivan Meštrović prvič odpoval v ZDA, kjer je v *Brooklyn Museumu* v New Yorku priredil eno od svojih razstav s

stodvaintridesetimi deli. V obdobju bivanja v Ameriki je postavil *spomenik Indijancem* v Chicagu, in sicer dve konjski skulpturi, *Strelca* in *Metalca kopja*, ki se nahajata v Central Grant Parku. Vmes je obiskal še Egipt in Izrael, slednji deželi je prav tako daroval skulpturo.

Ob vrnitvi v domovino je Meštrović med leti 1934 in 1938 projektiral *Dom likovnih umetnikov* in organiziral razstavo z naslovom "*Pol stoletja hrvaške umetnosti*". V drugi svetovni vojni, ki je sledila kmalu za tem, se je umetnik posvetil predvsem klasičnemu oblikovanju, saj je nastajalo veliko število reliefov, aktov in portretov, kot tudi javnih spomenikov: *Grgurju Ninskemu*, *Josipu J. Strossmayerju*, že omenjenim *Indijancem* itd. Objavil je tudi zanimiva traktata *Moji pogovori z Michelangelom* in *Nekaj spominov na Rodina*.

Med drugo svetovno vojno je nacionalistični nemški režim opazil njegov monumentalni in močan umetniški zanos, zato ga je sam Hitler povabil v Berlin, da bi razstavljali, vendar je Meštrović povabilo odklonil. Po italijanski okupaciji Splita je Meštrović spoznal, da se ga fašisti želijo rešiti zaradi njegovih neprestanih odklanjanj sodelovanja v kulturnih programih z nacionalističnim in fašističnim pridihom. Ko je pobegnil iz Splita v Zagreb, so ga v tem mestu ujeli, ga obsodili na smrt in zaprli. A po nekajmesečnih pogajanjih njegovih prijateljev ter preko Vatikana, s pomočjo samega Viktorja Emanuela III., je bil izpuščen iz zapor. Njegova pot se je nato pletla med Benetkami, Rimom, Švico in ponovno je obiskal Ameriko. Leta 1946 je sprejel mesto profesorja na univerzi Syracuse v New Yorku. Po osmih letih pa mu je na svečanosti v Beli hiši predsednik Eisenhower osebno podelil dekret, s katerim je tudi uradno postal državljani Amerike. Tedaj je hkrati zaključil ciklus osemindvajsetih lesenih reliefov z biblično ikonografijo, ki se jih je gotovo lotil že pred štiridesetimi leti. Ta ciklus je daroval ob postavitvi kapele sv. Križa v Kašteletu pri Splitu.

Ob lesenih skulpturah – *Križanem* in reliefu *križevega pota* v kapeli sv. Križa v Kašteletu



Vodnjak življenja

– pa se lahko marsikomu porodi tudi vprašanje o orodjih, ki jih uporablja kipar. Orodja, ki jih je uporabljal Ivan Meštrović? O tem razmišljam po svoje. Gotovo se odlična umetniška orodja izoblikujejo neposredno z delom rok. Lahko bi dejali, da razvoj orodij v različnih kulturah zaznamuje njihova specifična zaznamovanost, ki vodi njihov razvoj in iz katere izvira občutek povezanosti. Tako kot človeška roka je tudi orodje splošno in hkrati specifično. Mogoče je, denimo, prepoznati genetsko linijo japonskih orodij, ki se očitno razlikuje od skandinavskih ali mediteranskih skupin orodij; učinkovitost in videz orodja neizogibno odražata specifičen odnos neke kulture do dela in vrednost, ki jo ima delo v tisti družbi. Lepota orodja odraža enak užitek neizogibnosti kot živa bitja; orodju resnično pripada tudi lepota najpopolnejšega orodja, to je človeške roke. Ta enovitost med ustvarjalcem in njegovim orodjem in celo prostorom, kjer sanja, ustvarja, pesni, riše, izklesuje ... in s tem odraža predanost, odločnost in upanje. Vsak od teh posameznikov je izuril svoje roke za izjemno specializirano dejavnost in sklenil tiho ter po navadi večno predanost končni usodi svojega življenja.

Leta 1956 je Ivan Meštrović prejel medaljo za življenjsko delo od Ameriške akademije znanosti in umetnosti. Po dveh letih je še zadnjič videl svojo domovino, kjer je obiskal Otavice, Drniš, v Zagrebu pa svojega dragega prijatelja, kardinala Alojzija Stepinca. Po



Relief iz kapele sv. Križa, Kaštel

vrnitvi v Ameriko je hrvaškim samostanom in galerijam poklonil okoli šestdeset svojih skulptur. Del teh njegovih umetnin se danes nahaja v Meštrovićevo galeriji v Mestnem muzeju Drniš, prizadete pa so bile v vojni med leti 1991–1995. V poslednjih letih svojega življenja je Ivan Meštrović izdelal še skulpture iz gline, ki jih je naslovlil *Oče pozdravlja hčerko* in *Oče pozdravlja sina*, s katerima je izrazil bolečino zaradi izgube otrok Marte in Tvrdka. Knjigo z naslovom *Spomini na politike in dogodke* je zaključil leta 1961. Leto dni kasneje je umetnik preminil v South Bendu in na njegovo željo je bilo pokojnikovo telo prenešeno v domovino, kjer počiva v cerkvi Presvetega Odrašenika v Otavicach.

Kipar Ivan Meštrović je nekoč med drugim tudi zapisal: "Moje starejše ustvarjanje izhaja iz zgodnejšega ... Ta je poskusil biti izraz zgodovine duše našega naroda, ki je v svoji srži splošna in ljudska ... Kmalu po balkanski vojni in še kasneje, po prvi svetovni vojni, sem spoznal, da so ideali ene države premajhni ... Sledeč po poti teh idej sem prišel do Biblije. Občutek trpljenja enega človeka je postal močnejši od občutka trpljenja nekega naroda. Potreba po prevladi je konkretna slabost, naša slabost, ki se je razširila po potrebi za nadvlado splošnega zla, kjerkoli in nad čimerkoli ... Najboljši način za boj proti vsemu slabemu je molitev; boj za lepo, pomeni slaviti Njega."⁶

LITERATURA

Žarko Vidović, Meštrović i savremeni sukob skulptora s arhitektom (*Jedan estetički*

problem), Sarajevo 1961

Danica Plazibat, *Od doma do muzeja*, Ivan Meštrović u Zagrebu, Zagreb 2004

Božidar Gagro, Ivan Meštrović, Zagreb 1987

Laurence Schmeckebier, *Ivan Meštrović, Sculptor and Patriot*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 1959

Duško Keckemet, *Ivan Meštrović*, Publishing House, Beograd, Jugoslavija 1964

Dusko Keckemet, *I. Meštrović - Split*, Meštrović Gallery Split and Spektar Zagreb, 1969

Religiozna umjetnost, reprodukcija Meštrovićevih djela religiozne tematike, Hrvatski izdavački bibliografski zavod, Zagreb 1944

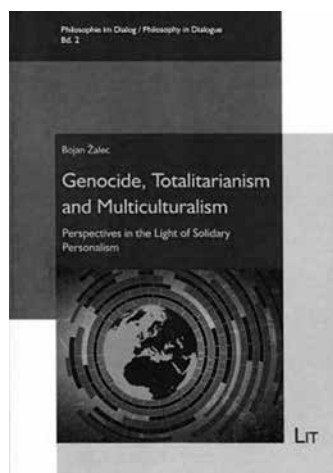
The sculpture of Ivan Meštrović, Syracuse University Press, Syracuse 1948.

1. "Moja umjetnost izražena je u tvrdom drvetu i kamenu, ali umjetnost nije u drvetu ni u kamenu, ona je izvan vremena i prostora. Umjetnost je istodobno i pjesma i molitva." (I. Meštrović, "O mojoj umjetnosti", Kolo, NY, 1924.)
2. Otto Koloman Wagner (1841–1918) je bil avstrijsko-madžarski arhitekt in krajinski načrtovalec, poznan po svojem trajnem vplivu in po videzu svojega doma na Dunaju, kateremu se pridružujejo še mnoge druge točke. Wagner je bil zavzet predvsem za urbanistično načrtovanje – leta 1890 je ustvaril nov mestni načrt za Dunaj, vendar je bil realiziran le Stadtbahn, njegov načrt za mestno železniško omrežje. Leta 1896 je izdal učbenik z naslovom *Moderna arhitektura*, v kateri je izrazil svoje ideje o vlogi arhitekta.
3. Auguste Rodin se je rodil leta 1840 v Parizu. Je začetnik impresionizma v kiparstvu, njegovo delo pa je oblikovno dognana sinteza kiparskih izročil. Preizkusil je različne stile (realizem, art nouveau, klasicizem ...), med njegova najbolj znana dela pa spadajo *Mislec*, *Balzac*, *Calajski meščani*, *Vrata pekla* in *Poljub*. Ohranilo se je tudi veliko njegovih risb, grafik in akvarelov. Veličasten Rodinov muzej je v Parizu. Umetnik je umrl leta 1917.
4. Kraljevič Marko (1355–1395) je bil srbski fevdalec, ki je vladal v obdobju 1371–1395. Bil je turški vazal, vendar se je v srbskem in bolgarskem ljudskem izročilu ohranil kot zaščitnik in rešitelj kristjanov v zgodnjem obdobju osmanske okupacije Makedonije.
5. Marija Banac, roj. Račić, prijateljica I. Meštrovića in njegove prve žene Rute v Londonu, med prvo svetovno vojno. Umrla je leta 1919 zaradi španske mrzlice, z njo pa še nekaj družinskih članov. Meštrović je zgradil grobno kapelo po naročilu Marijine matere.
6. "Moj kasni rad naravno proizlazi iz ranog... On je pokušao biti izraz povijesti duše našeg naroda, duše koja je u svojoj srži općenita i ljudska... Odmah nakon Balkanskog Rata, i još više nakon Prvog svjetskog rata uvjerio sam se da su ideali jedne države premali... Sljedeći nit ovih ideja i osjećaja došao sam do Biblije. Osjećaj opće patnje čovjeka postao je snažniji od osjećaja patnje jednog naroda. Potreba da se nadvlada jedno konkretno zlo, naše zlo, proširila se u potrebu nadvladavanja zla općenito, gdje god i što god bilo... Najbolji način za borbu protiv zla je moliti se Bogu; borba za lijepo znači slaviti Njega". (I. Meštrović, "O mojoj umjetnosti", Kolo, NY, 1924.)



O GENOCIDU, TOTALITARIZMU IN MULTIKULTURALIZMU

BOJAN ŽALEC: GENOCIDE,
TOTALITARIANISM AND
MULTICULTURALISM:
PERSPECTIVES IN THE
LIGHT OF SOLIDARY
PERSONALISM
LIT VERLAG, BERLIN 2015,
110 STR.



Nedavno je pri ugledni mednarodni založbi LIT Verlag izšla nova knjiga slovenskega filozofa Bojana Žalca. Knjiga nosi naslov *Genocid, totalitarizem in multikulturalizem*, njen podnaslov – *Zorni koti v luči solidarnega personalizma* – pa razkriva bistveno miselno obzorje, znotraj katerega se v knjigi giblje avtor. V pomembnem smislu je knjiga nadaljevanje oz. tematska usmeritev, ki izhaja iz njegovih predhodnih del, predvsem knjige *Človek, morala in umetnost* (2010),

pomembnih delov monografij ter hkrati tudi njegovega uredniškega dela pri izdaji knjig na teme genocida, kulture strahu, sprave, dialoga in globalizacije. Žalčevo osrednje izhodišče je stališče solidarnega personalizma, ki ga določa personalistično izhodišče, da je vsaka oseba presežna in najvišja vrednota. Spoštovanje osebe kot osebe, njene vrednosti in dostojanstva (vedno gre za konkretno osebo, ne pa na primer za abstraktno idejo osebe), od nas terja, da upoštevamo njene konkretne in posebne položaje ter njeno zgodovino. To nam omogoča solidarnost, ki jo Žalec prvenstveno razume kot udeležенost na drugem v vseh njegovih vidikih, posebej pa z vidika doživljanja. To nam tako omogoča, da zavrnamo nihilizem (opredeli ga kot stališče, ki vse vidi kot vrednostno izravnano ter posledično kot celostno duhovno stanje, kjer ne moremo več postaviti ali občutiti razlike med dobrim in slabim) in instrumentalizem (človek je znotraj obzorja instrumentalizma zgolj sredstvo za doseganje nekega drugega cilja ali vrednote), ki stojita na nasprotnem polu solidarnega personalizma. S tem izrazom, ki je avtorjeva lastna skovanka, le-ta zaznamuje zadržanje, ki poudarja pomen pravih odnosov in ki za osnovno merilo etičnosti postavlja spoštovanje človeka, ki pa ga ni brez spoštovanja njegove presežne narave. V

moralnem pogledu to pomeni zavračanje vsakršnega instrumentalizma, ki ljudi obravnava zgolj kot sredstvo. Skrajni primeri grozljivega uresničenja instrumentalizma so genocidi in totalitarizmi 20. stoletja, v sedanjosti pa tudi ekonomizem. Genocidi in totalitarizmi so ekstremne kršitve personalistične etike. Vsi ti vidiki se v novi knjigi učinkovito povezujejo ter s tem odpirajo nove problemske prostore za bolj specifične teme.

Knjigo avtor pričenja z uvodom, ki mu sledijo štiri poglavja; ta se ukvarjajo z naslovnimi temami knjige. Prvo poglavje obravnava pojem genocida in poudari pomen njegovega razširjenega razumevanja, in sicer v dvojem smislu. Najprej gre za to, da bistvo genocida ni fizično uničenje določene skupine, ampak socialna smrt, tj. izguba družbene vitalnosti oz. živosti in identitete, povezane s smislom življenja. To slednje je pojem, ki ga je prva uporabila Claudia Card, Žalec pa ga analizira ter aplicira tudi v slovenski prostor. Če v središče postavimo vidik socialne smrti, potem je jasno, da genocid predstavljajo vsa dejanja, ki privedejo ali bi lahko privedla do takšne posledice. Škoda, ki jo utrpijo žrtve genocida, je družbena smrt. Izpostaviti moramo, da genocid ne vključuje nujno pobijanja oz. popolnega izničenja življenja članov določene skupine,

čeprav je to pogosto njegov del. Pri genocidu gre za zlo in gre za zločin, ki presega golo nepravico, saj žrtve utrpijo veliko škodo; njihova življenja postanejo neznosna, nedostojna oz. nemogoča, ali pa je sama smrt žrtev nedostojna. Izguba družbene vitalnosti nastopi ob trajnem in nepopravljivem uničenju družbenih vezi – organiziranosti, praks in ustanov. To prizadene in ogrozi življenjske interese žrtev še pred njihovo morebitno smrtjo ter jih tako oropa smisla ter vsakega nadzora nad njihovim življenjem. Družbena smrt povzroči izgubo smisla življenja in hkrati tudi smisla smrti žrtev. Ravno družbena smrt skupine je torej tista lastnost, ki je specifična za genocid, kajti pri vseh drugih zločinih zoper človečnost in vojnih hudodelstvih je razvidno, da lahko prizadenejo posameznika neodvisno od njegove pripadnosti skupini. Druga razširitev pojma zadeva tarče genocida; le-tega ne moremo omejevati zgolj na narodnostne, etnične, rasne ali verske skupine, ampak moramo vključiti vsako skupino, v povezavi, s katero o uničenju lahko govorimo tudi o družbeni smrti. Tretji pomemben vidik, ki se avtorju razkrije pri obravnavi tega pojma, pa je, da gre za moralno obložen pojem, kar pomeni, da o genocidu ne moremo govoriti pri uničenju ali izničenju katere koli skupine, ampak moramo v

njem prej prepoznati določeno vrednost. Avtor tako v tem poglavju pojem genocida na podlagi poglobljenega razumevanja umesti v pojmovno mrežo zločinov proti človečnosti, totalitarizma, terorizma in solidarnega personalizma. Hkrati ta spoznanja lahko uporabimo tudi v slovenskem kontekstu povojnih pomorov in pobojev, ki jih lahko razumemo kot klasicid, žrtve le-tega pa so bile kasneje še tarče mnemocida.

Drugo poglavje kritično analizira nacizem in stalinizem v okviru Kierkegaardove misli o tesnobi in sferah oz. stadijih obstoja. Izhodišče predstavlja misel, da so družbe, ki se oddaljijo od vere in ljubezni, v pomembnem smislu nedemokratske in nesvobodne, skrajni odmik pa predstavljajo prav totalitarni sistemi. Bistveno določilo takšnih sistemov postane nasilje, ki je lahko neposredno grozovito ali pa dobi druge, bolj prefinjene oblike. Tesnoba in z njo povezana strah in želja (po Kierkegaardu in Bellingerju) lahko ustvarjata strah pred dobrim oz. demonični način bivanja ali strah pred slabim oz. farizejski način bivanja. Nacizem kot obliko totalitarnega sistema lahko tako razumemo kot družbeni sistem, ki ga bistveno določa strah pred dobrim in patološka oblika estetskega stadija na ravni družbe. Nadzorovana in očiščena nacionalna država, obrnjena predvsem v preteklost, je predstavljala v nacizmu

nekakšno zaščito, moralno odgovornost pa družba preneša na vodjo. Stalinizem je po drugi strani izraz strahu pred slabim ter patološka oblika etičnega stadija na ravni družbe. Izrazito se usmerja v utopično prihodnost. Iz tega sledijo pomembne posledice za razumevanje obeh – z izpostavljenimi razlikami lahko med drugim pojasnimo razliko v času, potrebnem za obnovo družbe v obeh sistemih – hkrati pa tudi za razumevanje totalitarizma nasploh.

Tretje poglavje predstavi pojem multikulturalizma, in sicer tako njegove opisne kot tudi normativne vidike. Pri tem je v ospredju vprašanje odnosa med multikulturalizmom in liberalno demokracijo, hkrati pa je ta razprava močno vpeta v kontekst evropske skupnosti in njenih izzivov. Po uvodni analizi pojma multikulturalizem ter vrednostnih stališč, ki jih lahko v njegovi luči zavzamemo, Žalec opozarja predvsem na nevarne posledice sprejemanja multikulturalizma v smislu vrednotne izravnave vseh kultur. Takšno sprejemanje je v nasprotju z evropsko mentaliteto, ki je krščanskega in liberalnega izvora in ogroža demokracijo. Žalec tako razgradi in dopolni tudi Siedentopovo misel, da je izravnalni multikulturalizem vrsta utilitarizma in zato nevaren, hkrati pa izpostavi njuno povezavo z emotivizmom. V ospredje je postavljeno

vprašanje identitete Evrope in Evropske unije ter odzivi na fundamentalizem. Ena izmed Žalčevih tez je, da strpnost ni in ne more biti absolutna vrednota. Svoja razmišljanja sklene takole: "Prvo opažanje je to, da se v Evropi soočamo z žrtvovanjem resnice – ali z njenim prikritjem – o njeni lastni identiteti, kar pomeni da si s tem prikrivamo ne samo resnico o tem, kdo smo in kaj nas povezuje, ampak tudi o tem, kaj nas dela različne. Ne govorimo zgolj o prikrivanju resnice o nas, ampak tudi o drugih. Ali je potrebno sploh izbrati med govorom o resnici krščanskih izvorov evropske liberalne identitete na eni strani in strpnosti, soobstoju, sodelovanjem, dialogom, solidarnosti, itn. na drugi strani? Sam menim, da ne. Prava krščanska vera ni nezdržljiva s kultiviranjem strpnosti in spoštovanjem drugih. [...] Če tako podpiramo krščanske izvore evropske identitete, ne nasprotujemo spoštovanju kultur drugih, ampak le utemeljimo in upravičimo kot pristno in verodostojno evropsko naravnost." (str. 73)

Četrto in zadnje poglavje pa se osredotoča na teorijo državljanstva in le-to poveže v okvir izzivov slovenske družbe. V ospredju so politične vrline oz. kreposti: spodobnost oz. civilnost, sposobnost in pripravljenost ugovarjati centrom moči (kot tudi ena izmed osrednjih postavk klasičnega republikanizma)

in raba javnega uma. Izpostavljeni so manjki le-teh v slovenski družbi ter posledice za dialoškost naše družbe. Poglavje tako pojasni pomen pomanjkanja državljanskih vrlin na Slovenskem in družbeno-zgodovinske razloge za to. Okvir razprave o praksah in krepostih državljanov v sodobnih liberalnih in pluralističnih demokracijah Žalcu omogoča, da naglasi takšno stanje v Sloveniji. Kot rečeno posebej izpostavi tri politične oz. družbene vrline ter jih naveže na pojem dialoga v javnem prostoru. Ta analiza je zelo pomenljiva ter nam lahko razkrije stanje, v katerem se – glede na odsotnost dialoškosti – nahaja slovenska družba. Žalčeva misel se nato vrne k pomenu solidarnosti in preseganju nasilja. Strah in nasilje sta temeljna negativna dejavnika dialoga in dialoškosti družbe. Eden izmed osrednjih uvidov, ki izhaja iz njegovega dela, je ta, da lahko nasilje (tako na ravni posameznikov kot tudi družbe kot celote) razumemo kot skrajni odziv na klic po spremembi, izboljšanju, napredovanju. Takšnemu klicu vesti se bodisi lahko odzovemo, ali pa ga poskusimo preglasiti ali preslišati, pogosto pa so odzivi nasilni. V tem okviru lahko razumemo tudi naš odnos do žrtev vojnega in povojnega nasilja, kjer namesto ponižne pozornosti za glasove žrtev ter spodobnega odziva, pri posameznikih ali skupinah srečamo pravzaprav zelo

nasilna zanikanja ali poniževanja ter brezbržnost.

Sklenemo lahko, da je iz knjige jasno razvidno avtorjevo dolgoletno in sistematično ukvarjanje (tudi v okviru programske skupine na Teološki fakulteti) z omenjenimi temami ter s tem povezanimi nizi publikacij. Tako ta knjiga prinaša poglobljen, a hkrati tudi jedrnat in jasen vpogled v izpostavljena vprašanja in teme. Vse to osmisli avtorjev širši pristop solidarnega personalizma, ki je avtorjeva izvirna teoretska postavka in povezuje vse teme v knjigi. Hkrati je potrebno izpostaviti tudi uvedbo pojma socialna smrt v slovenski prostor ter v kontekst nedavnih vojn in zločinov na Balkanu, izvirno aplikacijo Kierkegaarda na polje politične filozofije in osvetlitev pojma totalitarizma, kritično analizo in oceno multikulturalizma ter izpostavljene vzporednice z utilitarizmom. Besedilo tako vnaša kar nekaj novosti v slovensko humanistično misel. Knjiga naslavlja za današnji čas izjemno aktualne teme in tako vabi k branju.

Vojko Strahovnik