

Vsebina

- Uvodnik**
1 Ivo Kerže: Dan svetega Ahaca
- Duhovnost**
3 Klemens Stock: Božja dobrot
9 Helena Kocjančič: Marija Magdalena kot najpomembnejša svetnica srednjeveške pobožnosti
- Patristika**
21 Sv. Avguštin: Pot in domovina
- Filozofija**
29 Kristijan Koželj: Platonova definicija pravičnosti s kritiko Rawlsove pogodbenne teorije
- Etika**
41 Martin Buber: Jaz in Ti
46 Andrej Marko Poznič: Lakomnost v naši družbi
55 Jožica Bračun: Projekt svetovni etos
- Slovenski politični programi**
69 Stane Granda: "Utopije - /.../ imajo že od nekdaj to čudno lastnost, da se po navadi uresničijo."
- 84 Andrej Marko Poznič: Majniška deklaracija, 30. V. 1917
88 Janko Prunk: Slovenska narodna vprašanja v jugoslovanski državi in prizadevanje Slovencev za emancipacijo in suverenost (1918-1990)
92 Pogovor z Lojzetom Peterletom
- Zgodovina**
96 Tomaž Simčič: Katolištvo in izziv modernosti, III.
100 Tomaž Simčič: Katolištvo in izziv modernosti, IV.
- Presoje**
104 Ivo Kerže: Boris Mlakar, Slovensko domobranstvo 1943 - 1945
108 Petra Turk: Bogdan Žorž, Razvajenost - rak sodobne družbe
- Srečevanja in razhajanja**
III Mateja Kraševc: Ni razvajenih otrok
- SLIKA NA NASLOVNICI:**
Janez Šubic, **Pismo**, 1878, olje na platnu, 20,5 x 23,5 cm, Narodna galerija, Ljubljana.

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

V. d. odgovornega urednika: Andrej Marko Poznič

Uredništvo: Leja Drofenik, Helena Jaklitsch,
Robert Jakomin, Ivo Kerže, Tina Mally,
Maksimilijan Matjaž, Lenart Rihar, Miran Špelič.

Svet revije: Lucijan Bratuš, Tone Jamnik, Metka Klevišar,
Milan Knep, Jožef Muhovič, Matej Zevnik, Janez Zupet

Upravnik: Andrej Marko Poznič
Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš
Izbira slikovnega gradiva: Anka Brlan

Jezikovni pregled: Marjeta Stres
Tisk: Povše

Na leto izide enajst števil. Celoletna naročnina 5.500 SIT,
za tujino 11.000 SIT na uredništvu oz. 50 EUR s čekom,
podporna naročnina 11.000 SIT. Poštnina je vključena
v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina
velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo
od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo na disketah.

ISSN 1318-1238

cena: 1.000 SIT

Dan svetega Ahaca

Na praznik sv. Ahaca, 22. junija 1593, ko je sonce stalo visoko gori nad Siskom, so arkebuzirji pod poveljstvom Turjaškega gospoda začeli zabadati v tla svoje merilne palice. Križi na rdečih banderah so plapolali nad temno kovino šlemov in oklepov. Ob danem znaku je iz arkebuz švignil ogenj in močvirnata zemlja je zabobnela od kopit Ravbarjeve konjenice.

...tak so v Turka se zagnali,
da so vsega posabljali.

Močna osvajalska vojska Hasana paše Predojevića je v eni uri skopnela v primežu kranjskih, koroških in štajerskih vojščakov. Prodor Turkov na zahod je bil tako za vedno ustavljen.

Tujec, ki bi se seznanil s tem veličastnim junijskim dogodkom, bi verjetno mislil, da gre tu za enega izmed tistih zgodovinskih dejanj, na katerem temelji narodni ponos slehernega Slovenca. Da je to naš Trafalgar, naš Poitiers, naš Tannenberg – naše polje slave, polje obrambe naše, pa tudi širše evropske kulture, vsega, kar imamo, in vsega, v kar verjamemo. Nikakor ne bi podvomil, da je taki sijajni zmagi posvečen eden glavnih trgov v prestolnici, katerega krasí mogočen spomenik. Samo pomislimo, kako bi bil presenečen, ko bi ugotovil, da je zmaga pri Sisku za povprečnega Slovenca komaj kaj več kot popolna neznanka, da nanjo ne spominja noben spomenik in da ji ni posvečen noben osrednji trg.

Pričujoča številka Tretjega dne ni neposredno posvečena spominu bitke pri Sisku, pač pa slovenskim narodnim programom. Ob vstopu Slovenije v Evropsko zvezo je to vsekakor tema, ki je na mestu. Narod brez programa bo v multinacionalni federaciji prisiljen, da plava s tokom, ob tem pa bo zlahka izgubil stik s svojim pristnim poslanstvom. Vendar je neka posredna povezava z dawnimi dogodki ob sotočju Kolpe in Odre v tej številki vendarle prisotna, saj je tako narodno-politični kot kateri koli drug program sanja o prihodnosti, ki se kot taka lahko navdihuje le iz globokih korenin preteklosti, iz tistega, kar smo že bili. Toda, kje je danes dostopna slovenska narodnopolitična dediščina, iz katere lahko mlad človek črpa svoje sanje o slovenski prihodnosti? Kje so pomniki velikih in sijajnih dejanj naših dawnih prednikov? Zaman išče oko spomenikov junakom iz Siska, Andreju Turjaškemu in Adamu Ravbarju. Zaman išče pomnikov Herbertu Turjaškemu, Kristofu Ravbarju, Ivanu Kacijanarju, Hermanu Celjskemu, sv. Hemi in njenemu rodu, sv. Domicijanu, knezu Koclju in karantanskim knezom Stojmirju, Semiku, Pribislavu, Valtunku, Hotimirju, Gorazdu, Borutu ter najstarejšemu – Valuku.

Najde pa obilico spomenikov velikim možem naše kulture: pesnikom, pisateljem, likovnim umetnikom. Toda kulturna dediščina ne zadošča za grajenje narodnopolitične zavesti in njej ustreznega programa. Za to potrebujemo tudi spomenikov našim velikim državnikom, oblastnikom, vojskovodjem. Pa ne le takim iz polpretekle zgodovine, saj velike narodove sanje potrebujejo globoke korenine. Morajo se napajati torej iz davne preteklosti. Za nas Slovence je to še posebej res, saj nas polpretekla zgodovina v glavnem le razdvaja. Gojenje spomina na davno in slavno narodovo preteklost, ko razklanosti v narodu še ni bilo, bi lahko morda pomenilo tudi učinkovito pot do narodne sprave. Do skupnih, enotnih sanj o prihodnosti.

Dolga stoletja se je na Slovenskem obhajal spomin na zmago pri Sisku. Na dan sv. Ahaca se je vsako leto v ljubljanski stolnici darovala zahvalna sveta maša. Na Turjaku je ob tem dnevu bilo vse praznično. Ob okroglih obletnicah so bile širom po deželi na sporedu različne proslave. Dandanašnji se v Sloveniji nič takega več ne dogaja in zato tudi letos ne bo zaradi bitke pri Sisku nobenih zahvalnih maš, nobenega prazničnega razpoloženja. Kljub temu pa se lahko na dan sv. Ahaca vsak izmed nas v srcu spomni, kako globoke in mogočne so korenine, iz katerih raste krošnja slovenskih sanj.

Ivo Kerže

Božja dobrota

Občestvo z Očetom*

Lk 15,11-32

¹¹Neki človek je imel dva sina. ¹²Mlajši med njima je rekel očetu: "Oče, daj mi delež premoženja, ki mi pripada!" In razdelil jima je imetje. ¹³Čez nekaj dni je mlajši sin spravil vse stvari skupaj in odpotoval v daljno deželo. Tam je z razuzdanim življenjem pognal svoje premoženje. ¹⁴Ko je vse zapravil, je v tisti deželi nastala huda lakota in začel je trpeti pomanjkanje. ¹⁵Šel je in se pridružil nekemu meščanu tiste dežele, ki ga je poslal na svoje posestvo past svinje. ¹⁶Želel se je nasititi z rožiči, ki so jih jedle svinje, pa mu jih nihče ni dal.

¹⁷Šel je vase in dejal: "Koliko najemnikov mojega očeta ima kruha v obilju, jaz pa tukaj umiram od lakote. ¹⁸Vstal bom in šel k očetu in mu rekel: Oče, grešil sem zoper nebo in pred teboj. ¹⁹Nisem več vreden, da bi se imenoval tvoj sin. Vzemi me za enega od svojih najemnikov." ²⁰In vstal je ter šel k očetu.

Ko je bil še daleč, ga je oče zagledal in se ga usmilit; pritekel je, ga objel in poljubil. ²¹Sin mu je rekel: "Oče, grešil sem zoper nebo in pred teboj. Nisem več vreden, da bi se imenoval tvoj sin." ²²Oče pa je naročil svojim služabnikom: "Brž prinesite najboljše oblačilo in ga oblecite! Dajte mu prstan na roko in sandale na noge!" ²³Pripeljite pitano tele in ga zakôljite ter jejmó in se veselimo! ²⁴Ta moj sin je bil namreč mrtev in je oživel; bil je izgubljen in je najden." In začeli so se veseliti.

²⁵Njegov starejši sin pa je bil na polju. Ko se je domov grede približal hiši, je zaslišal godbo in ples. ²⁶Poklical je enega izmed služabnikov in ga vprašal: "Kaj pa to pomeni?" ²⁷Ta mu je rekel: "Tvoj brat je prišel in oče je zaklal pitano tele, ker se mu je zdrav vrnil." ²⁸Razjézil

se je in ni hotel vstopiti. Njegov oče je prišel ven in mu prigovarjal. ²⁹On pa je očetu odgovóril: "Glej, toliko let ti služim in nikoli nisem prestopil tvojega ukaza, pa mi še nikoli nisi dal kozliča, da bi se poveselil s svojimi prijatelji. ³⁰Ko pa je prišel ta tvoj sin, ki je z vlačugami uničil tvoje premoženje, si mu zaklal pitano tele." ³¹On pa je rekel: "Otrok, ti si vedno pri meni in vse, kar je moje, je tvoje. ³²Vzradostiti in poveseliti pa se je bilo treba, ker je bil ta, tvoj brat, mrtev in je oživel, ker je bil izgubljen in je najden."

Ta, ki se trudi živeti po božji volji, je vedno znova v nevarnosti, da se od Boga notranje oddaljuje, da mu božja služba postaja breme in jo opravlja samo z odporom in z nerganjem, da gleda na grešnika z zavistnimi očmi, da nima razumevanja za Božjo dobroto v odnosu do grešnikov. Jezus v priliki oriše odnos Boga do dveh vrst ljudi: do grešnikov, ki se spreobrnejo, in do pravičnih, ki se počutijo zapostavljene. Popolna Božja ljubezen je namenjena obojim. Obojim posveča Bog svoj trud. Oboji morajo najprej najti in nato ohraniti občestvo z Očetom. Ko se grešni sin spreobrne in vrne k očetu domov, očetu grozi, da bo zgubil drugega sina, ki se ne strinja z očetovim ravnanjem. Mlajšega sina je stiska v tujini privedla do tega, da je sprevidel in se je v stiski naučil ceniti občestvo z očetom. Za starejšega sina je vrnitev njegovega brata postala ura resnice. Samo če se nauči, da se z očetom veseli grešnikove vrnitve domov, je dosegel občestvo z očetom. Samo če prizna grešnika za svojega brata, postane pravi očetov sin in deluje v edinosti z njim. V resnici Boga ne moremo imeti za Očeta, če se ne

vključimo v njegovo ljubezen do ostalih njegovih otrok, če soljudi ne priznamo za naše brate in sestre, če se ne veselimo Očetove ljubezni do vseh in njihove skupne pripadnosti k Očetu. Jezus tukaj oznanja veliko, usmiljeno Očetovo ljubezen. Prav po njej pa smo z naše strani zadolženi za bratsko ljubezen. Ne moremo biti v občestvu z Očetom, če tudi mi ne ljubimo tistih, ki jih on ljubi.

Mlajši sin predstavlja grešnike. Ne zna ceniti občestva z očetom. Hoče živeti lastno, neodvisno življenje. Zbeži od očeta. Premoženje, ki ga je prejel od očeta, neodgovorno rabi in zapravi. Svobodno življenje postane življenje v največji sramoti in stiski. Za Jude ni ničesar bolj žaljivega kot biti svinjski pastir, zaradi njegovega stalnega druženja s temi nečistimi živalmi. Svinjska krma mu postane zaželena in obenem nedosegljiva hrana. Stiska, v kakršno je zašel, skorajda ne more biti večja. In ta stiska ga spravi k pameti. Nauči ga ceniti, kako dobro mu je bilo v občestvu z očetom. Nima napačnega ponosa in ne obupa. Ne išče razlogov, da bi svoje dosedanje vedenje opravičil, na svoj položaj ne gleda kot na nekaj brezupnega. Ima ponižnost, zaupanje in pogum, da svojo pot prizna za zmotno in se vrne k očetu. Pripravljen je priznati svojo krivdo. Ne zahteva mesta sina. Ponuja se za dninarja v odgovorni očetovi službi. Čeprav se je zelo pregrešil in ga šele bridko pomanjkanje spravi k pameti, je sedaj odločilno, da se spomni na občestvo z očetom, da zmore toliko ponižnosti in zaupanja, da se vrne k očetu. Mlajši sin je vzorec za vse one grešnike, ki so se močno pregrešili in vendar pridejo k Jezusu – od grešnice do skesanega hudodelca na križu.

Oče v priliki predstavlja Boga. Vračajočega grešnika sprejme z razprostrtimi rokami. Ko ga vidi prihajati iz daljave, ni njegovo prvo čustvo zamera, jeza ali škodoželjnost, ampak srčno usmiljenje do svojega sina, ki je iskal svobodo in veliko življenje in ki je padel v

tako veliko stisko. Vse, kar bo v nadaljevanju rečeno o očetovem odnosu, je izraz neverjetne ljubezni in neizrekljivega veselja. Za spoštovanja vrednega orientalca je nepredstavljivo, da bi tekel. Oče teče sinu naproti, mu pade okrog vratu in ga poljubi. Nobene sledi o kakem očitku, nobenega glasu o trdi besedi. Poslušaj sinovo priznanje krivde. To ostane v veljavi. Toda ne obravnava ga kot grešnika, ampak kot sina. Da ga veličastno obleči za praznovanje. Zanj da pripraviti obed in praznuje praznik veselja z njim. Nobenega pogleda v preteklost. Samo ena misel obvladuje očeta: moj sin je spet pri meni. O čustvih sina, ki se je vrnil domov, prilika ne zgublja besed. Kaj mora pomeniti zanj, da z očetove strani izkusi le ljubezen in veselje!

Starejši sin predstavlja tiste, ki ostanejo pri očetu in se držijo njegovih zapovedi. Brani se poveseliti se z očetom in se udeležiti slavnostne pojedine. Razjarjen je nad očetovim vedenjem in se sam počuti zapostavljenega. Njegov pogled je zožen. Začne delati primerjavo in vidi očetovo ravnanje le na ravni zunanjih dobrin. Za tega da zaklati tele, meni pa ni dal nikoli niti kozlička. Ne zna ceniti, da je on sam smel ves čas ostati pri očetu in da je ta drugi našel pot iz bede. V popolnem nasprotju z očetom bolšči le v preteklost. Kakor s plašnicami vidi samo, kar je drugi zagrešil, in ne vidi, kdo je ta drugi. Zdi se, da mu je popolnoma vseeno, da je ta drugi njegov brat in da je ta brat spet doma.

Oče stori vse, da bi tudi tega sina pridobil v popolno občestvo vrednot in odnosov. Ne zadostuje samo na zunaj izpolniti očetovo voljo, samo na zunaj biti pri njem. Oče želi pridobiti sina za svoj pogled na stvari, mu vliti svojega duha. Kot otroka ga navori. V spomin mu kliče, da vedno živi z njim skupaj in da imata vse skupno. Pobožni pogosto ne znajo ceniti, kaj imajo v občestvu z Bogom. Z zavistjo gledajo na to, kaj si grešniki navidez privoščijo in kaj se

njim samim izmuzne. Pri vsej zunanji zvestobi se notranje oddaljujejo od Boga. Oče bi rad pridobil svojega sina za veselje nad njunim občestvom. Rad bi ga pridobil za to, da bi v drugem videl najprej svojega brata. Naj ne bi gledal na to, kaj vse je drugi naredil. Veselil naj bi se, da ima svojega brata zopet pri sebi, tako kakor se oče veseli, da ima spet pri sebi svojega sina (prim. Lk 15,24 in 15,32). Oče bi rad vse združil v »mi«, da se »mi« skupno veselimo in da »mi« skupno praznujemo.

Kakor pri vsem svojem oznanjanju in posebno pri pouku o molitvi (prim. Lk 11,1-13) Jezus tukaj govori iz svojega edinstvenega poznavanja Boga. Bog, ki vidi v grešniku predvsem svojega otroka in ga sprejme v ljubezni in veselju, da pogum za spreobrnjenje. Bog kliče vse, pravične in grešnike, v občestvo ljubezni in k veselju nad tem občestvom.

Veselo oznanilo, namenjeno ubogim Lk 4,14-30

¹⁴Jezus se je v môči Duha vrnil v Galilejo in glas o njem se je razširil po vsej okolici. ¹⁵Učil je po njihovih shodnicah in vsi so ga slavili. ¹⁶Prišel je v Nazaret, kjer je odraščal. V soboto je po svoji navadi šel v shodnico. Vstal je, da bi bral, ¹⁷in podali so mu zvitek preroka Izaija. Odvil je zvitek in našel mesto, kjer je bilo zapisano: ¹⁸ "Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, naj oznanim jetnikom prostost in slepim, da spregledajo, da zatirane pustim na svobodo, ¹⁹da oznanim leto Gospodove milosti."

²⁰Nato je zvitek zvil, ga vrnil služabniku in sédel. Oči vseh v shodnici so bile uprte vanj. ²¹In začel jim je govoriti: "Danes se je to Pismo izpolnilo tako, kakor ste slišali." ²²Vsi so mu pritrdjevali, čudili so se besedam milosti, ki so prihajale iz njegovih ust, in govorili: "Ali ni to Jožefov sin?" ²³On pa jim je rekel: "Seveda mi

boste povedali ta pregovor: 'Zdravnik, ozdravi sebe.' Kar smo slišali, da se je zgodilo v Kafarnáumu, stóri tudi tukaj v domačem kraju."

²⁴In rekel je: "Resnično, povem vam: Nobenega preroka ne sprejmejo v domačem kraju. ²⁵Resnico vam govorim: Veliko vdov je bilo v Izraelu v Elijevih dneh, ko se je nebo zaprlo za tri leta in šest mesecev in je nastala huda lakota v vsej deželi, ²⁶toda Elija ni bil poslan k nobeni izmed njih razen k vdovi v Sarépto na Sidónskem. ²⁷Tudi veliko gobavih je bilo v Izraelu v času preroka Elizija, pa ni bil izmed njih očiščen nobeden razen Naamána, ki je bil Sirec."

²⁸Ko so to slišali, je vse v shodnici zgrabila jeza. ²⁹Vstali so, ga vrgli iz mesta in odvedli na previs hriba, na katerem je bilo sezidano njihovo mesto, da bi ga pahnili v prepad. ³⁰On pa je šel sredi med njimi in je hodil dalje.

Lk 6,20-23

²⁰Jezus se je ozrl po svojih učencih in govóril: "Blagor vam, ubogi, kajti vaše je Božje kraljestvo. ²¹Blagor vam, ki ste zdaj lačni, kajti nasičeni boste. Blagor vam, ki zdaj jokate, kajti smejali se boste. ²²Blagor vam, kadar vas bodo ljudje sovražili, izobčili in sramotili ter vaše ime zavrgli kot zlo zaradi Sina človekovega! ²³Razveselite se tisti dan in vriskajte od sreče, kajti vaše plačilo v nebesih je veliko. Prav tako so namreč njihovi očetje ravnali s preroki.

Janez se je na svoje delovanje pripravljaval v puščavi (Lk 1,80); k spreobrnjenju je pozival ob Jordanu. Evangelist njegovo oznanilo spreobrnjenja imenuje "klic vpijočega v puščavi" (Lk 3,4). Jezus je svoje delovanje pričel v Nazaretu, kjer so ga vsi poznali že od malih nog. Nastopil je v sinagogi, v kateri se je vsako soboto udeleževal božje službe. Predstavil se je svojim rojakom in jim oznanil, kakšna je njegova naloga. Nevarnost, da bi se nad njim pohujšali, je bila zelo velika. Odziv, ki ga je Jezus doživel v Nazaretu, se je od začetnega odobravanja stopnjeval do ostre za-

vrnitve. S tem je evangelist želel nakazati, kako se bo odvijala Jezusova usoda.

Pri vsaki božji službi v sinagogi so Judje prebrali več odlomkov iz Postave in en odlomek iz knjig prerokov. Jezus je prevzel odlomek iz ene izmed preroških knjig ter prebral odlomek iz enainšestdesetega poglavja Izaijeve knjige (Iz 61,1-2). Ko se je po prebranem odlomku usedel, so bile oči njegovih rojakov polne pričakovanja uprte vanj. Bistvo Jezusove razlage prebranega odlomka je v tem, da svojim rojakom pove: "Danes se je to Pismo izpolnilo, kakor ste slišali." Kar jim je želel

s tem povedati, bi lahko izrazili tudi takole: "Od danes naprej te besede, ki sem jih jaz prebral in ste jih vi slišali, niso več le preroška napoved, temveč so se v trenutku, ko sem jih prebral, izpolnile." Od vsega začetka Jezus poveže svoja dejanja z božjo besedo in s tem trdi, da Bog po njem izpolnjuje svoje prerokbe. Jezus od vsega začetka odgovarja na vprašanje, s kakšno pravico vse to počne oziroma na katero oblast se pri tem opira. V smislu božje besede Jezus pravi: "Na meni počiva Duh Gospodov." Opira se na božjo moč in oblast. Iz takšne obdarovanosti oznanja in iz-



Andrea del Verrochio, Jezusov krst, 1472-75, tempera in olje na lesu, 177 x 151 cm, Galerija Uffizi, Firenze.

polnjuje svoja dela. Jezus pravi, da je poslan od Boga. Zanj to velja bolj kot za katerega koli preroka, kajti on je kot Božji Sin povsem božji. Svoje poslanstvo izpolnjuje v najtesnejši povezanosti z Bogom, ki mu daje avtoriteto, zanesljivost in ga dela vrednega zaupanja. Po njem govori in deluje Bog sam, zato je vse njegovo delovanje odrešilno in ga je treba sprejeti v hvaležnosti in v veri.

Takšna je torej oblast, v imenu katere Jezus prinaša ubogim veselo oznanilo, zaprtim in pretepenim naznanja svobodo, slepim vid ter oznanja leto Gospodovo. Njegova glavna naloga je potemtakem v oznanilu, v božji besedi. Ljudem mora oznaniti, kakšna so Gospodova dela. Zato mora oznaniti veselo oznanilo o božjem kraljestvu (prim. Lk 4,43; 8,1; 16,16). S tem namenom bo svoj pogled usmeril na učence in jim dejal: "Blagor vam, ubogi, kajti vaše je božje kraljestvo. Blagor vam, ki ste zdaj lačni, kajti nasičeni boste. Blagor vam, ki zdaj jokate, kajti smejali se boste. Blagor vam, kadar vas bodo ljudje sovražili, izobčili in sramotili ter vaše ime zavrgli kot zlo zaradi Sina človekovega! Razveselite se tisti dan in poskočite od sreče, kajti vaše plačilo v nebesih je veliko." (Lk 6,20-23). Vedno znova se postavlja vprašanje: Kaj je z ubogimi, lačnimi, mučenimi, bolnimi in obupanimi, z vsemi, ki so zapostavljeni in prenašajo težko usodo? So imeli smolo, medtem ko so drugi imeli srečo? Obstaja zanje kakšno upanje, da se bo v njihovem življenju kaj spremenilo, ali se morajo neizbežno sprijazniti s svojo usodo? Je zanje treba reči: »Tudi Bog je želel tako in pri tem bo ostalo.« V takšnem primeru je Jezusovo poslanstvo oznaniti veselo oznanilo ubogim, lačnim, jokajočim in vsem, ki so kakor koli zapostavljeni. Niso od Boga odpisani. Božje kraljestvo ne bo pustilo družbenih odnosov takšnih, kot so, temveč bo prineslo njihov preobrat. Prav ubogi in zapostavljeni se lahko že sedaj veselijo (Veselite se in vriskajte! Lk 6,23), že

sedaj jih lahko blagrujemo spričo tega, kar jih čaka v božjem kraljestvu. Jezus v prvi vrsti nagovori tiste, ki so v stiski. Njim je v prvi vrsti veljalo Jezusovo oznanilo, ki pravi, da je Bog na njihovi strani in svojo milostno moč zastavlja v njihovo dobro.

Jezusovo oznanilo je novica o Bogu. Jezus je oznanjal, kakšen je božji odnos do ubogih in pohabljenih. Povedal je, da pri Bogu ne velja: Ubog ostane ubog in pohabljen. Jezus napove, kako bo Bog zagotovo posegel v zemeljsko dogajanje. S tem je obenem povedano, da Jezusovo oznanilo ni socialni program. Jezus ni imel namena doseči uravnoteženega posedovanja dobrin. Na področju materialnih dobrin bi bilo to verjetno še mogoče. Toda obstaja toliko drugih oblik neenakosti in zapostavljenosti. Jezusovo oznanilo ne budi upanja na enakopravno razdelitev zemeljskih dobrin. Upanja ubogih ne usmerja na zemeljske dobrine, temveč na Boga. Bog skrbi zanje in Bog bo obrisal vse njihove solze ter odstranil vsako žalost, tožbo in trpljenje (prim. Raz 21,4). Upanje in veselje, ki ga prinaša Jezus, je zgrajeno na božjem usmiljenju.

To pa nikakor ne pomeni, da lahko na medčloveški ravni ostane vse tako, kot je; da ni treba skrbeti za uboge in zapostavljene, ker bodo svoje plačilo tako ali tako dobili od Boga. Videli smo, kako močno je Janez poudarjal spreobrnjenje, ki odseva iz del, in da je bistvo takšnega spreobrnjenja bratska delitev dobrin (Lk 3,11). Enako tudi Jezus zahteva ljubezen do bližnjega in pripravljenost po najboljših močeh pomagati bližnjemu v stiski (prim. Lk 10,25-37; 6,31). Storitimo moramo vse, kar je v človeški moči, da bi odstranili pomanjkanje in ustvarili pravične življenjske pogoje. Vendar upanje, ki ga prinaša Jezus, ne pravi, da bo ljudem nekoč uspelo odstraniti vsako stisko in ustvariti popolno pravičnost in enakost. Bistvo Jezusovega oznanila je v tem, da bo Bog ravno ubogim podaril popolno odrešenje.

To Jezusovo oznanilo ima še danes popolno veljavo. Vendar ga ne moremo razumeti tako, kot da bi bilo dovolj, če je nekdo ubog, lačen, žalosten itd., pa bi bil že v božjem kraljestvu; to, kako bi se sicer obnašal in kakšne nazore bi imel, pa pri tem ne bi igralo nobene vloge. Jezus je svojim učencem, ki jih je blagroval kot uboge in lačne, dal natančne zapovedi obnašanja in jim strogo zapovedal, da se jih morajo držati (Lk 6,27-49). Jezusovo veselo oznanilo vsekakor ima v mislih uboge, trpeče, lačne itd. v materialnem smislu. Toda zgolj revščina ni dovolj. Revez, ki bi vse svoje upanje polagal v posvetne dobrine, ki jih nima, in bi jih zato želel pridobiti, bi bil prav tako na napačni poti kot bogataš, ki se zanaša na dobrine, ki so njegova last. Oba morata svoje zaupanje zgraditi na Bogu, ki je edini vreden zaupanja.

Jezusovi rojaki, ki so ga poslušali, so njegove besede razumeli kot besede milosti. Jezus v nadaljevanju odkrito pove, v čem je njihov resnični interes. Radi bi, da bi v domačem kraju naredil enake čudeže kot v Kafarnaumu. Ne zanima jih toliko veselo oznanilo o milostni božji pomoči; to pomoč bi radi občutili takoj. Ker Jezus tega ni priprav-

ljen storiti, postanejo jezni nanj in ga odklonijo. Z namigi na poslanstvo prerokov Elija in Elizeja jim Jezus da razumeti, da bo tudi njegovo poslanstvo predvsem v korist poganov. Tukaj se že zarisuje krščanski misijon. Z Jezusovo odklonitvijo v Nazaretu se začne proces zavrnitve, ki bo Jezusa pripeljal do smrti na križu. Zavrnitev velja Mesiju, ki svoje moči ne uporabi za to, da bi udejanjil blaginjo na zemlji, temveč v središče postavlja oznanilo o Bogu, ki mu v vsaki človeški stiski lahko popolnoma zaupamo, ker nam bo nekoč podaril popolno odrešenje.

Jezus oznanja veselo oznanilo ubogim kot Božji Sin, ki ima najvišjo avtoriteto. On, ki je sam ubog, je dokaz, da se je Bog milostno usmilil ubogih. Njegovo upanje ni zgrajeno na posvetnih dobrinah, temveč na Božji dobroti.

Prevedel Franc Matjaž

* Prevod dveh poglavij iz knjige: Klemens Stock, *Jesus die Güte Gottes, Betrachtungen zum Lukas-Evangelium*, Innsbruck, Wien 1989, str. 115-118, 55-58.

Marija Magdalena kot najpomembnejša svetnica srednjeveške pobožnosti

V času zgodnjega srednjega veka, tj. v drugi polovici enajstega stoletja, je vsak kristjan odkril Marijo Magdaleno. Marija Magdalena je postala najpomembnejša svetnica srednjega veka, njeno življenje pa pravcati srednjeveški »bestseller«. Do dvanajstega stoletja se je pojavljala v umetnosti, v prizorih Jezusovega življenja, pri križanju in vstajenju, kot Lukova grešnica in Marija iz Betanije. Od trinajstega stoletja dalje pa se je pojavljala s svojo lastno zgodbo kot junakinja, prikazana na vitražnih oknih, freskah, slikah na platnu, kipih, zlatih miniaturah.

Njena popularnost je bila tolikšna, da je Hubert de Romas (Hubert Rimski), ki je bil v trinajstem stoletju generalni vikar domikanskega reda, v svojem govoru, naslovljenem na prostitutke, omenjal Marijo Magdaleno kot eno od njih in nato zaključil, da po Devici Mariji nobeni drugi ženski ni bilo izkazano večje spoštovanje kakor prav Mariji Magdaleni. Na njen god (22. julija) se je med mašo molilo apostolsko vero, kajti »vero« se moli samo za pomembne cerkvene praznike: ponovno je bila poleg Device Marije prav Marija Magdalena najpomembnejša od vseh svetnic (Haskins, 1993:135). Od trinajstega do petnajstega stoletja je njen god postal eden izmed največjih praznikov v letu in je bil v liturgični knjigi prikazan »dvojno«, v smislu lepega in groznega.

Številni poklici in institucije so si Marijo Magdaleno prisvojili kot zavetnico.¹ Zaradi prizora na vrtu je Marija Magdalena postala

zavetnica vrtnarjev. Njen razpoznavni znak – posoda z dragocenim mazilom – jo je napravila zanimivo za zeliščarje in farmacevte, njeno legendarno posvetno življenje pa za dobre obleke, izdelovalce rokavic, krojače, čevljarje itd. Bila je tudi zavetnica trgovcev z blagom v Boloniji, prodajalcev vode v Chartu in proizvajalcev vina v Bolzanu. Tudi dva koledža v Oxfordu in Cambridgu sta nosila njeno ime. V poznem enajstem stoletju so deklicam za prvo ime izbrali ime Magdalena.

Kot vidimo, je njena popularnost pognala iz dveh poudarkov: prvi je središčna vloga v Jezusovem trpljenju, drugega pa je Cerkev premestila na greh in kesanje ter posameznikovo odgovornost. Poudarek na spokorništvu je bil gonilna sila od poznega enajstega stoletja do gregorijanskih reform. Njena preobrazba iz prostitutke v spokornico je bila spodbudna in lepa zgodba, ki so jo z raznimi olupšavami vedno znova pripovedovali.

V dvanajstem stoletju je nastala zgodba o Mariji Magdaleni kot ženi Janeza Evangelista, s katerim naj bi se poročila in imela svatbo v Kani. Ko je Jezus poklical Janeza kot ljubljenega apostola, da bi mu sledil, je Marija Magdalena zaradi ogorčenja začela živeti razuzdano. Po spreobrnjenju v hiši farizeja Simona se je lahko pridružila drugim, ki so sledili Jezusu, ter je bila označena kot »apostola apostolov«, saj je bila prva priča vstajenja. Razširjeno pa je bilo tudi prepričanje, da je svoja zadnja leta preživela kot puščavnica in spokornica v provansalski

jami. Marija iz Betanije je s svojo sestro Marto sprejela Jezusa v svojo hišo in postala za mnoge razlagalce dvojni simbol akcije in kontemplacije, ki ima velik pomen v srednjeveški ženski mistiki.

1 Kompleksna osebnost pri srednjeveških razlagalcih

Bistveno pri srednjeveških razlagalcih je, da so Marijo Magdaleno označili za kompleksno osebnost. Tudi Gregor Veliki jo je poimenoval »Beata dilectrix Christi« (blagoslovljena Kristusova ljubimka) in »Sponsa Christi« (Kristusova nevesta). Če je bila v srednjem veku znana kot skesana grešnica ali »blagoslovljena grešnica« in »najčistejša prostitutka«, je bila znana kot utelešenje paradoksa, saj se je v sedmem poglavju Evangelija po Luku spreobrnila zaradi velike ljubezni do Kristusa, nato pa je iz globočin pohote greha vzcvetela v višave duhovne ljubezni (Haskins, 1993:136). To naj bi bila težnja ali lik cerkvenega ideala. Srednjeveška cerkev namreč ni mogla pozabiti, da je bila Eva tista, ki je Adama porinila v skušnjavo in ga pripeljala v večno žalost in naporno delo. Iz Gregorjevih pridig je bilo mogoče deducirati Marijo Magdaleno kot simbol za spreobrnenje od poganstva k Cerkvi, kajti prešuštvo je greh, ki ga je Cerkev imela za najbolj grešnega in občega ter za prvinsko Evino dejanje. Marijo Magdaleno so v tem kontekstu izrecno videli kot »slehernico« oziroma vsako žensko.

Če je do tedaj Marija Magdalena prispevala Cerkev, pa je v enajstem stoletju dobila podobo spokornice oziroma modela za vsakega grešnika. Sv. Avgustin je prvi greh razlagal kot napuh, ki je osnova za seksualni greh – greh Adama in Eve. V cerkvenih krogih je Marija Devica postala ideal popolne ženske: ženstvena, ponižna, »spolno neaktivna«. Bila je nasprotje Evi. Angel jo je pozdravil z AVE, kar se v obratni smeri prebere EVA. (se lahko spusti) Devica Marija, Božja mati,

simbol rodovitnosti, ženska brez seksualnosti, anti-Eva, slavljena v samostanskih krogih. Tako je Marija Magdalena v srednjem veku lahko odigrala vlogo, ki je Devica Marija zaradi svoje brezgrešnosti pač ni mogla. Marija Magdalena je potemtakem postala simbol smrtnikov, ki vedno znova grešijo in preko odrešitve še vedno upajo, da bodo nekoč dosegli nebesa. Mitološka Marija Magdalena je služila kot odličen model za spreobračanje grešnikov, kajti kot glasnici novega življenja ji je bil simbolično dodeljen z Devico Marijo naziv Nove ali Druge Eve.

Identifikacija Marije Magdalene z Lukovo grešnico je bila za Cerkev arhetip napačnega pojmovanja spolnosti, korenina zla, sorodna smrtnim grehom, še posebej napuhu in požrešnosti. V poznem enajstem stoletju se je ideal deviškosti razširil iz samostanov na celotno Cerkev. Leta 1073 je papež Gregor VII izdal dekret o prepovedi poročanja duhovnikov. Razlog je bil v potrebi po očiščevanju Cerkve in krotanju nemoralnosti duhovščine. Prepoved je vsaj teoretično imela nek učinek: duhovščino je povedla nazaj na pot, po kateri so sledili obnašanju apostolov. Odslej se je kakršna koli seksualna aktivnost duhovščine obravnavala kot prešuštvo.

Klement Aleksandrijski je poroko razlagal kot obliko mesenega poželenja in služenja umazanosti, katere namen je, da se spočnejo otroci. Seksualno dejanje je označeval z duhovno smrtjo, rojevanje otrok pa mu je pomenilo nadaljevanje človeške grešne eksistence. Avgustin, eden velikih učiteljev zahodnega krščanstva, je povzel značilnosti zgodbe o Adamu in Evi. Spolno poželenje je opredelil kot grešno, novorojenčki so grešni že celo od spočetja (Glasnovič, 1996:42). Deviškost je kraljica nebes in odkupiteljica sveta, po njej je človeštvo odrešeno. Ta spokorna navodila, ki so jih nenehno ponavljali stari cerkveni očetje, so seksualno dejanje že samo po sebi obravnavala kot grešno, poroka je bila pome-

nila legalno možnost za lajšanje poželenja. Zato je bila Marija Magdalena obtožena »smrtnega greha« – brutalne označbe, ki se je uporabljala za seksualno dejanje.

Takšni pogledi na seksualnost in poroko, rojeni iz radikalno dualističnega ideala deviš-tva, ki jih so prevzeli srednjeveški menihi v boju za zaščito lastne čistosti, so šli z roko v roki z zelo neprijazno podobo ženske. Eva je bila s tega vidika prva povzročiteljica zla, po mnenju moških v Cerkvi pa so vse ženske se-vede njene hčere.

Z literarno prisposodbo so naslado (iz lat. *luxuria*), slo in razuzdanost vedno posebjali kot žensko. Tako je bilo že v petem stoletju: španski pesnik Prudencij v delu *Psychomachia ali bitka za dušo*, ki predstavlja alegorični boj med krepostmi in slabostmi, vse kreposti in tudi nekaj slabosti predstavi kot žensko. Naslado je predstavljala Venera v družbi Kupida in Jesta in tako poudarila nesmiselnost me-senega ugodja (Haskins, 1993:151). Naslada, ki je bila v krščanski umetnosti vedno upo-dobljena kot ženska figura, je pogosto prika-



Tizian, Marija Magdalena, 1531, olje na platnu, privatna zbirka.

zana, kako trpi v večnem ognju: še en primer strastnega poželenja ženske, ki ga najdemo v vseh srednjeveških cerkvah.

2 Marija Magdalena kot vzor ženskam srednjega veka

Marija Magdalena ni služila le kot vzor vsem spokornikom, ampak tudi kot glavni vzor dvema zelo različnima vrstama žensk: mističarkam srednjega veka in prostitutkam, ki so – enako kot Marija Magdalena – zapustile svoje grešno življenje. Cerkev jih je vzela pod svoje okrilje, pogosto pod pokroviteljstvom Marije Magdalene same, saj so bile nastanjene v samostanih Spokornic Marije Magdalene. Kljub temu da sta bili obe skupini žensk zelo različni, jima je bilo skupno to, da sta izšli iz urbane družbe. V primeru mističark, med katerimi so mnoge izhajale iz bogatih, aristokratskih ali buržoazijskih vrst, je šlo za duhovni odpor do te družbe. Pri prostitutkah, katerih število je raslo z razvojem evropskih mest v dvanajstem stoletju, pa je šlo za socialno posledico »urbanizacije«.

2.1 Spreobrnjene prostitutke

V dvanajstem stoletju je v meščanski Evropi prostitucija naravnost cvetela, saj je pogosto pomenila edino pot iz revščine in bede za ženske, ki niso imele drugih sredstev za preživetje. Revščina je pripeljala prostitutko v mesto, kjer je bila brez izobrazbe ali spretnosti, ki bi jih lahko prodajala, pogosto prisiljena prodajati svoje telo.

V poznem dvanajstem stoletju je Cerkev spoznala, v kako mučnem položaju so te uboge žene, zato se je odločila, da jim pomaga. Del splošnega programa moralne preno ve, z novim poudarkom na pokori, je vključeval tudi namero, da bi namestili prostitutke v hiše, ki bi jim nudile zatočišče pred grabeljivim svetom. Leta 1198 je papež Inocenc III. pozval vse kristjane, naj se potrudijo, da bodo prostitutke spreobračali, njih same pa

je spodbujal, naj se poročijo. S tem je obljubil odpuščanje grehov tistim, ki bi se z njimi res poročili. Papež je izjavil, da so možje, ki so se poročili z nekdanjo prostitutko, naredili dobro delo, ki »ni najmanše med deli usmiljenja« in bo pripomoglo k odpuščanju njihovih grehov (Haskins, 1993:174).

Povezovanje Marije Magdalene s prostitucijo se je torej začelo v srednjem veku in traja vse do današnjih dni. Kljub temu, da so šele ob koncu sedemnajstega stoletja v Angliji spokorjene prostitutke začeli imenovati »magdalenes« in so ob koncu devetnajstega stoletja v Italiji postale znane kot »maddalene« in v Franciji kot »madeleines« oziroma »Madelonettes«, pa so se že od srednjega veka naprej zatočišča zanje imenovala po njej, tako da že približno osemsto let ime Marije Magdalene predstavlja podobo »padle« ženske.

2.2 Mističarke

Na drugem koncu moralnega spektra pa se pojavlja druga skupina žensk, ki so se prav tako na poseben način zgledovale po srednjeveški podobi Marije Magdalene oziroma je le-ta nekako vplivala nanje. Te imenujemo mističarke, spokornice, asketke, kontemplativke, vizionarke, ekstatičarke, ki so bile ne navaden pojav poznega srednjega veka. Donald Weinstein in Rudolph Bell v svoji študiji srednjeveške pobožnosti omenjata razcvet ženske pobožnosti brez primere. Gre za obdobje od 1100 do 1400, še posebno pa za trinajsto stoletje. Med najpomembnejšimi sta bili Hildegarda iz Bingena (1098-1179) in Katarina iz Siene (1347-1380), ki sta sloveli po svoji pobožnosti in askezi ter sta pridobili tak ugled, da sta postali celo svetovalki kraljem in papežem (Haskins, 1993:177).

Nekatere od žensk so postale svetnice, nekatere blažene, vse pa so del velikega vala religiozne čustvenosti, ki je vladal v Evropi med poznim enajstim in petnajstim stoletjem. To je bilo obdobje, v katerem so izstopale asketke

in spokornice. Njihova svetost, zmernost in pogosto tudi nevroza so jih ločile od moških tedanjega časa. Edinstvena in včasih celo groteskna dejanja spokornosti in samoponiževanja ter spretnosti v samozatajevanju in pretiranem postu – »sveta anoreksija« srednjega veka – so imele še posebno ženske značilnosti. V tem obdobju ni bilo le več ženskih svetnic, ampak tudi več žensk, ki so spodbujale k novim oblikam pobožnosti in iskale priložnosti za izražanje lastnega »jaza« v religioznem kontekstu.

Kontemplativno življenje žena, ki so ga spremljali strog post pred prejemom evharistije in druge oblike samoodpovedi, je bilo pogosto posledica občutka krivde in reakcija na njihovo razkošno preteklo življenje. Spominimo se, da je bila Marija Magdalena z značajem Marije iz Betanije vzor kontemplativnega življenja, saj ji je Gospod rekel, da je izbrala najboljši delež, to je seveda ljubezen do Boga v kontemplaciji – to ji ne bo nikoli vzeto. Katarina Sienska je najbolj slavna med svetnicami, na katero je vplival lik Marije Magdalene.

Evharistija, s poudarkom na resnični navzočnosti, je postala osrednja točka odnosa med mističarko in Kristusom: kot Kristusova nevesta se ga je lahko dotaknila in ga »nosila«, tako kot že Devica Marija pred njo. Podobno kot Marija Magdalena, ki jo od trinajstega stoletja naprej upodabljajo na tabernakljih in freskah v nišah za kelihe, ker je prejela obhajilo od škofa Maksimina, je tudi mističarka preko evharistije lahko dosegala božansko združenje s Kristusom, pravi sveti Tomaž Akvinski (Haskins, 1993:199).

Ženske so bile tudi bolj ljubeče od moških. To so videli tudi v primeru Marije Magdalene, ki je jokajoča sama ostala ob grobu. Kristusa je ljubila prav tako, kot je pred tem ljubila hudiča. Angleški dominikanec pravi, da »nihče tako resnično ne ljubi kot ženska, ki se je spreobrnila« (Haskins, 1993:157).

Objokovanje je bilo sestavni del pobožnosti žensk srednjega veka, pomembno pa je bilo tudi za srednjeveški kult solz. Bilo je del »čustvene« pobožnosti, v kateri je vernik čustveno izrazil svoje duhovno izkustvo, ki je izhajalo iz vdanosti Kristusovemu trpljenju. Solze so bile učinkovite in potrebne za spravo – kot solze skesane Magdalene, s katerimi je umivala Jezusove noge. Objokovanje osebnih grehov in grehov sveta je bilo pogosto sestavni del pobožnosti in spokornosti mističark. Po Devici Mariji in Mariji Magdaleni pa so se takratne ženske zgledovale tudi tokrat, ko so prelivale solze jokajoče ljubeče žene.

3 Upodobitev Marije Magdalene v srednjeveški umetnosti

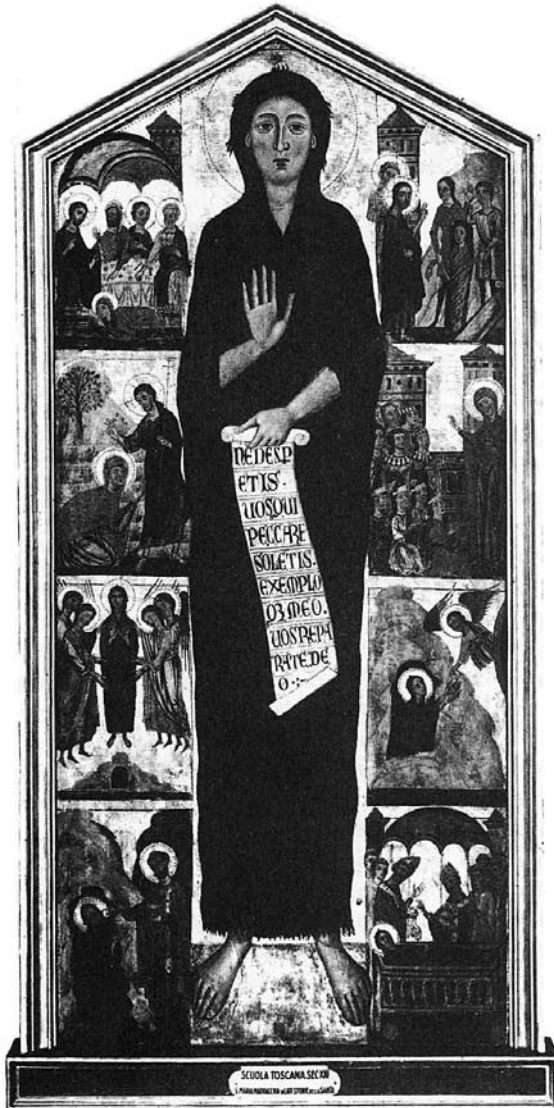
V zahodnem krščanstvu srednjega veka, tj. v obdobju, v katerem je religiozna umetnost dosegla višek, je v teologiji, v pridigah, literaturi in slikarstvu upodobitev Marije Magdalene v bistvu rezultat značajskih kombinacij treh žena iz evangelija. Pudarki so na zunanjih – zemeljskih, biografskih, psiholoških, moralnih in čustvenih – elementih, preko katerih je njena prava, evangelijska, podoba izhlapela. Umetnost je imela najbolj odločilen vpliv na krščansko pobožnost, torej na podobo Marije Magdalene v krščanstvu.

Marija Magdalena je največkrat upodobljena kot spokornica ali ženska v dolgih oblačilih. Umetnike je prevzela podoba te Jezusove spremljevalke. Ena najbolj izrazitih je Grünewaldova slika na Isenheimskem oltarju v Colmarju: Marija Magdalena pri Jezusovih nogah (Schavber in Schindler, 1995:372). Znamenita je tudi Giottova upodobitev: v asiški baziliki v kriпти je Magdaleno kapelo poslikal s freskami, ki ponazarjajo prizore iz njenega življenja.

Ko je Marija Magdalena prvič stopila na oder, je nastopila v vlogi posvetne ženske, ki se je postavljala s svojo spolno privlačnostjo in je privzela jezik in navade svojega časa, da

je tako lahko predstavljala slehernico. Njena osebnost in zgodovina sta preželi njen lik z zanimanjem in razburjanjem. Prvič se je pojavila v liturgični drami za veliko noč, in sicer kot ena izmed treh Marij, v kasnejših igrach pa kot Marija Magdalena sama v prizoru, ko sreča Kristusa v vrtu. Do trinajstega stoletja je že postala samostojen lik, po vsej verjetnosti

kot posledica vse večjega poudarka na skesanosti grešnikov. To je spodbudilo razvoj religiozne drame, ki presega zgolj svetopisemsko izročilo. Po srednjeveški miselnosti se je pridružila notranjemu svetišču Jezusovih zaupnih prijateljev in učencev in je postala ena njegovih najpomembnejših, če že ne kar najpomembnejša učenka. Zanimivo pri tem



Magdalenin mojster, Marija Magdalena kot puščavnica, okrog 1280, tabelna slika, Galeria dell' Accademia, Firenze.

pa je, kot je v dvanajstem stoletju jedrnato povedal Pierre de Celle, da je »Jezus iz prostitutke naredil svojo učenko«.

3.1 Jezusova privrženka

V času magdalenskega kulta je Petrarka živel v mediteranski Franciji. Sentimentalen in emotivni pesnikov značaj je bil zlahka očaran spričo pustolovske, pohotne in patetične narave svete grešnice, najbolj pa ga je prevzela mistično – kontemplativna podoba Marije Magdalene. Bil je eden izmed romarjev, ki so obiskovali Saint-Baume² med letoma 1330 in 1353. Pisal je tudi o Mariji Magdaleni kot »sladki božji prijateljici«, o ženski, ki se je pokesala in so ji bili vsi grehi v farizejevi hiši odpuščeni (Haskins, 1993:192). Opeval jo je kot posrednico med seboj in Bogom; dobrotnico, ki se je ozrla na njegove solze, slišala njegove molitve in ga varovala na poti zveličanja.

Uspešnica srednjeveških hagiografij *Zlata legenda* avtorja Jakoba de Voragine (1230-1298) je imela globok in trajen vpliv na zgodovino krščanske pobožnosti in religiozne umetnosti. Pripoveduje, da je po spreobrnjenju Marija Magdalena »upravičeno postala domača« z Jezusom, ki jo je »povsem sprejel v svoje življenje« in si želel, da bi »bila njegova gostiteljica in posrednica na potovanju«. To pomeni, da je njena vloga očitno večja in pomembnejša od tradicionalne vloge, ki naj bi si jo delila z evangelijskimi ženami, ki so »služile Gospodu s tem, kar so imele«.

V dvanajstem stoletju Honorij Augustodunensis omenja njeno služenje, ko opisuje, kako je »v goreči vnemi vdano hodila za Gospodom in njegovimi učenci po provinci in mu služila po svojih močeh«. Zavedajoč se posebnosti položaja žensk v takratni Cerkvi, Honorij Augustodunensis dodaja, da »je bilo med Judi takrat ženam dovoljeno, da so hodile z vernimi moškimi in jim služile po svojih močeh v njihovih potre-

bah« (Haskins, 1993:196). V očeh pisatelja iz poznega trinajstega stoletja Marija Magdalena ni le pomagala, ampak je tudi spreobračala, skrbela za bolne in celo »številne ljudi odvrnila od razuzdanega življenja«, kar je popolnoma ustrezno opravilo za spreobrnjeno prostitutko.

Kljub dejstvu da odlomek v Evangeliju po Luku (Lk 10, 38-42) Marijo predstavi kot zavetnico in simbol kontemplativnega življenja in tudi pobožna literatura tistega obdobja pogosto namiguje na ta vidik njenega lika, je vse do šestnajstega stoletja le redko vizualno upodobljen, razen v ciklih njenega življenja. V seriji fresk Giovanija iz Milana v zakristiji kapele Rinucci, v cerkvi Sv. Križa v Firencah, jo najdemo sedečo ob Kristusovih nogah, ko poslušá njegovo besedo, medtem ko se Marta pritožuje nad njeno lenobo. Jezus ji odgovori, da si je Marija izbrala boljši del. Pred tem prizorom je opisano praznovanje v farizejevi hiši – Lukova grešnica ob Kristusovih nogah, v katerem sedem demonov pleše po strehi in opozarja verujočo, da so Lukova grešnica, Marija Magdalena in Marija iz Betanije ena in ista ženska (glej sliko 1). Rogier van der Weyden pa Marijo Magdaleno prikazuje v sedečem položaju sredi branja, popolno utelešenje kontemplativnega življenja (glej sliko 2).

3.2 Priča Jezusovega trpljenja

V dramati vstajenja, ki se je uprizarjala ob veliki noči v cerkvah in samostanih zahodne Evrope od desetega stoletja dalje, nastopi kot nosilka mire, njena podoba pa se je še naprej izpopolnjevala v novem religioznem vzdušju, ki se je od trinajstega stoletja naprej osredotočalo na Jezusovo odrešilno smrt. Ljudje, ki so Jezusa obkrožali v njegovih zadnjih dneh in so z njim trpeli pod križem, so sprožili domišljijo vernih. Kljub temu da so podobe Marije Magdalene kot grešnice v Lukovem evangeliju nazorne in poučne, pa šele dogodki ob

križanju in vstajenju oživijo njeno pravo evangelijsko podobo. Tu namreč nastopi kot tista, ki ljubi, žaluje in joka. V pobožni literaturi trinajstega stoletja so si pisatelji spet predočili evangelijsko pripoved in jo razširili v pogovornem jeziku, opisujoč »stvari, ki so se morda zgodile«.

Umetniki tistega obdobja so prevajali realizem podrobnosti v likovno govorico in tako so nastale številne nove podobe, v katerih je škrlatno oblečena žena postala navidezno viden element. Verjetno imamo Devico Marijo za prevladujoči lik tistega časa, toda v frančiškanskih zapisih, kot so na primer *Meditacije o življenju Jezusa Kristusa*, avtorja Psevdo-Bonaventure, in na vizualnih podobah, ki so imele še posebno velik vpliv, nima Marija Magdalena nič manj pomembnega mesta kot Devica Marija, pogosto pa je celo pred njo, saj pritegne opazovalčevo pozornost njena intenzivnost žalovanja in ljubezni. Omeniti velja, da je na teh upodobitvah včasih droben lik Marije Magdalene, oblečene v rdečo, ki kleči pod Jezusom in prestreza kri iz njegovih nog, pod njo pa je Golgota z lobanjo in kostmi, ki predstavljajo Adamovo grešnost in umrljivost.

Evangelist Luka omenja žene, ki so šle za Jezusom na Kalvarijo. V srednjem veku so ti prizori umetnikom ponujali priložnost, da so z živimi barvami naslikali krute obraze vojakov, ki so bičali Jezusovo krvaveče telo, grobo ravnanje vojakov do Device in drugih žena. Na čudovitem Guglielmovem križu v Sarzani pri Luci obrne Kristus svoj tragični in ljubeči pogled k ženam, gledajoč proti Mariji Magdaleni, ki stoji pred dvema prijateljicama (Haskins, 1993:201). V Giottovem prizoru v Padovi se s svojimi lasmi obotavljivo dotakne Jezusovih nog. Celotni angeli izražajo tragičnost – eden izmed njih si trga svoje oblačilo, kar posnema antično tragično kretnjo. Masaccio je naslikal drobno rdečo figuro, ki stoji pod križem in drži roke kviš-

ku (1426), s čimer izraža neizmerno žalost. To je spet ena tradicionalnih drž ritualnega žalovanja, položaj, ki ga vidimo v številnih drugih prizorih njenega žalovanja (glej sliko 3). Mathias Grunewald skoraj sto let kasneje v prizoru križanja postavi vznemirjeno Marijo Magdaleno ob vznožje križa, medtem ko apostol Janez podpira Devico Marijo in Janez Krstnik kaže na Kristusovo upadlo telo, njegovi prsti pa so ukrivljeni v ekspresionistični agoniji (glej sliko 4).

Toda od poznega trinajstega stoletja naprej je bilo pod vplivom emocionalizma frančiškanov v pobožni literaturi tudi Devici Mariji dovoljeno diskretno čustvovati, Marija Magdalena pa je bila v ospredju srce parajočih podob kot spodbujevalka žalosti, pogosto celo kot glavna žalovalka. Kot navaja Haskins (1993:204), se v *Lamentatione of Mary Magdalen (Žalostinke Marije Magdalene)* Jezus ob križanju poslavlja od Marije Magdalene:

*»In name je pomislil v svoji bolečini,
pogledal me je s smrtnim izrazom,
ko je izrekel v posebnem spominjanju:
'Žbogom, Magdalena, oditi moram od tod,
moje srce je tamquam cera liquiscens'«.*

Ob koncu trinajstega stoletja je bil ta žalosten in hkrati veličasten prizor spremenjen v pravo dramo z liki, ki so se z vso vnemo vpletali v dogajanje z namenom, da bi ustvarili podobna občutja v gledalcu, nanje pa so vplivale krvave in nazorne pripovedi v Meditacijah in podobnih spisih ter snetje s križa v naročje matere in Magdalenino maziljenje Kristusovih nog. V Meditacijah je omenjeno, da je »Gospa vedno držala njegovo glavo v svojem naročju..., Marija Magdalena pa njegove noge«: »Ko so prišli do nog, skoraj do stopal, je Marija Magdalena rekla: 'Prosim, dovolite mi, naj jaz pripravim noge, ob katerih sem prijela milost.' To ji je bilo dovoljeno in je držala noge. Od ža-

losti se je zdela vsa nemočna ... Želela je umiti in maziliti celo njegovo truplo, a ni bilo niti časa in niti prostora. A vsaj njegove noge je lahko umila s svojimi solzami in jih skrbno brisala, objemala, poljubljala in povila ter jih pripravila, kot jih je najbolj vedela in znala« (Haskins, 1993:206).

V Giottovi žalostinki v kapeli Scrovegni (1304-06) Devica Marija ziba zgornji del Kristusovega telesa, Marija Magdalena pa drži njegove noge. Torej gre za položaj, ki ji je bil dodeljen v Meditacijah: »Noge, ob katerih je našla toliko milosti«. Ta položaj je tradicionalno njen in izvira iz njene vloge Lukove grešnice (glej sliko 5). »Ko so truplo nesli v grob, je Marija podpirala njegovo glavo, Marija Magdalena noge, drugi pa so nesli njegovo telo in ob tem prijetno jokali,« je zapisal menih iz štirinajstega stoletja, ki si je zavzeto predstavljal, da bi bilo povsem normalno, da bi se dogodki odvijali tako, navkljub dejstvu da v evangelijskem sporočilu to ni opisano; evangelij govori, da je Jezusa pokopal Jožef iz Arimateje skupaj z Nikodemom, ki ga omenja evangelist Janez (Haskins, 1993:205).

Za opazovalca, ki je strmel kvišku v to žalujočo podobo, je jokajoča podoba ob vznožju križa ter njeno ogrinjalo, ki je žarelo kot »ogenj ljubezni«, predstavljalo simbol vere in pričo trpljenja. Tako pravzaprav predstavlja hkrati vse človeštvo nasploh in partikularno žensko žalost zaradi izgube. Bližina med Marijo in Jezusom ter veličina, ki jo je s tem v očeh vernih dobila, se je zdela tako pomembna, da je domišljija nadomestila tista mesta v evangelijskem, kjer za koherentne interpretacije ni bilo dovolj podrobnosti.

Upodobitev, ki poudarja odnos Marije Magdalene do Kristusa, je Botticellijeva slika v Münchnu (1490-1502), kjer Kristus leži na slabotnih kolenih Device Marije, Marija Magdalena pa kleči ob njeni strani in drži njegovo glavo v svojih rokah, z obrazom, ki se dotika njegovega, lasje ji padajo vse nao-

krog: to ustvarja podobo intimnosti in nežnosti (glej sliko 6).

3.3 Apostola

Opisana je tudi kot »ljubljen učenk«, »apostola apostolov« in predvsem kot ženska, ki je Kristusa nadvse ljubila in jo je tudi on izredno ljubil; »beata dilectrix Cristi«, »blagoslovljena Kristusova ljubimka« (Haskins, 1993:193). Ti epiteti se odražajo v številnih podobah, ki jih navdihujejo tako evangelijske pripovedi kot tudi apokrifne zgodbe, ki so vzbrstele v dvanajstem stoletju. Le-te pričujejo o izjemni pomembnosti njene podobe in naklonjenosti, ki jo je uživala v srednjem veku.

Že v zgodnjih krščanskih časih so vstajenje prikazovali kot pot dveh oziroma treh Marij, ki so tekle h grobu in ga našle praznega, tam pa so srečale enega ali dva angela. Dogodek je bil prvič uprizorjen prav s tema dvema prizoroma, in sicer v dramskih interludijih, ki so jih od prve polovice desetega stoletja uprizarjali na velikonočno jutro pred velikonočno mašo v katedralah in samostanih po Evropi. Prav v teh dialogih, imenovanih »Visitatio sepulchri«, nastopa Marija Magdalena, ki najprej nosi miro, potem pa pridobiva na pomembnosti. V zahodni drami ji je dodeljeno eno pomembnejših mest. Nekateri menijo, da je razvoj njene vloge v tem obredu v bistvu posledica nenadnega povečanja njene popularnosti v zgodnjem enajstem stoletju, lahko pa ga imamo tudi za neposredno manifestacijo njenega kulta.

V enajstem stoletju so delu »Visitatio sepulchri« dodali nov apokrifni prizor »Victimae paschali«, ki je Mariji Magdaleni podelil še večji sloves. Menihi, ki so verjetno posebej ljubili apostole, so spraševali: »Dic nobis, Marija, quid vidisti in via?« (»Povej nam, Marija, kaj si videla na poti?«). Tu ni jasno, ali so menihi naslovili svoje vprašanje na Marijo ali skupno na vse tri Marije. »Sepulchrum Christi, viventis, / et gloriam vidi resurgentis / Angelicos te-



Giotto, Objokovanje, 1304-06, Padova, kapela Scrovegni.

stes, / sudarium et vestes. / Surrexit Christus, spes mea; / praecedet suos in Galilea.« Marija odgovori: »Videla sem grob živega Kristusa in slavo vstalega; videla sem angele, prtič in oblačilo. Kristus je vstal, moje upanje; pred svojimi brati gre v Galilejo« (Haskins, 1993:211).

Janezova pripoved o Marijini zbeanosti, žalosti in nazadnje o veselju je navdihnila mnoge kiparje in slikarje devetega stoletja, tako da so dali prizoru »Noli me tangere« vizualni izraz. Prizor je bil vključen v obred »Visitatio sepulchri« vse do poznega dvanajstega stoletja, spremljala ga je še posebno čustvena melodija v več različicah, med njimi je bila tudi igra iz Toursa.

Različne interpretacije evangelija o tem, koliko in katere svete žene so bile priče Kristusovemu vstajenju, se odražajo v prav tako raznoliki ikonografiji. Še posebno pa k čudoviti podobi Marije Magdalene kot »apostola apostolorum« prispeva Markova pripoved v

postskriptumu k vstajenskem prizoru, kjer Marija Magdalena sama pove apostolom o vstajenju, oni pa »ji ne verjamejo«.

Zanimiva je podoba Marije Magdalene kot apostole, ki prihaja iz Hildesheima, miniatura psalterja iz sedmega stoletja: tu Marija Magdalena naznanja sporočilo vstalega Jezusa enajsterim. Enajsteri so zbrani, stisnjeni drug ob drugem v zaprtem temnem prostoru. Nasproti njih ločeno stoji Marija Magdalena, ki predstavlja podobo, nagovinjeno od zgoraj. Pomenska razlika med njo in součenci je dobro vidna in predstavlja najpomembnejšo podrobnost te upodobitve. Ta Marija Magdalena namreč nima ničesar opraviti s podobo, ki je prisotna v miselnosti zahodnega človeka, kajti njena obleka, ruta in ogrinjalo imajo izrazito hieratičen in liturgičen poudarek (glej sliko 7).

Opisana je kot »rarissima kristološke tematike«, ki se prvič pojavi v psaltru iz dva-

najstega stoletja, napisanem v Angliji v St. Albanyju za Kristino iz Markyateja (Haskins, 1993:220). Marija Magdalena je navdihovala pobožnost med ženami, kar se odraža vsaj v kipu iz trinajstega stoletja v katedrali v Munstru, kjer v rokah drži alabastrno posodico. Darovalko predstavlja drobna klečeča nuna z rokami, dvignjenimi v ponižni prošnji. Vaza oziroma alabastron je od srednjega veka naprej najpogostejši atribut Marije Magdalene; je simbol večne ženskosti starega in modernega veka; je posoda, ki vsebuje tako življenje kot tudi smrt.⁴ Pseudo-Rabanus Maurus jo je upodobil kot predano »Kristusovo dišavarko« z dragocenim balzomom, da bi maznila umrlega Jezusa, tako kot ga je še za čas njegovega življenja. Olje predstavlja »globoko privlačnost in skrivnost srca«, vaza pa predstavlja »notranje svetišče srca, ki je polno vere in dobrotljivosti«; je posoda duhovnega življenja (Haskins, 1993:217).

Neposredna bližina darovalk in način, kako gledajo naravnost v tri Marije in na vstalega Kristusa, nam kaže, kako močno so se žene poetovetile z dejavno vlogo učenke in pričevalke.

3.4 Življenje Marije Magdalene po Jezusovem vnebohodu

Življenje Marije Magdalene po Kristusovem vnebohodu je bilo predmet nešteti in osupljivih različic legend, ki so se množile vse od enajstega stoletja naprej. Legende, ki se nanašajo na njen prihod v Francijo, prinašajo prav tako obširno zbirko ilustracij, narisanih na steklo, freske, slike na lesu in rokopise. Prve podobe njenega prihoda v Marseille se pojavijo v rozetah v katedralah v Chartresu, Auxerreju in Notre Dame v Semur-en-Auxoisu v zgodnjem trinajstem stoletju.

V »Zlati legendi« pa je zgodba sama najboljše opisana. Zapisan je namen potovanja: kako so po Kristusovi smrti in mučeništvu sv. Štefana učenci »šli v različne dežele in pridi-

gali o Božji besedi«. Toda »pogani« so Marijo Magdaleno in njene prijatelje, vključno z Maksimom in »mnogimi drugimi krščanskimi možmi«, pregnali na nevarno morje življenja, v plen nevihtam in premetavanju valov, v čoln »brez krmila, da bi se utopili«. Božja previdnost jim je priskočila na pomoč – Vsemogočni Bog poskrbi – in ladja s svojim dragocenim tovorom krščanske vere je vendarle varno prispela v Marseille.

3.4.1 Pridigarka in puščavnica

Potovanje po morju za Marijo Magdaleno seveda ni zgolj pustolovščina. O tem govori dejstvo, da so brez »krmila«: če jih torej ne bi vodila Božja roka, bi bili nemočni. Ko so prišli na kopno, so zatočišče poiskali v »predverju svetišča tamkajšnjega ljudstva«. Ko je Marija Magdalena videla tiste ljudi, ki so bili pogani, jim je začela oznanjati Božjo besedo. Geoffrey iz Vendoma (umrl 1132) se je čudil, kako je »bivša, vsem znana grešnica, postala znana pridigarka« (Haskins, 1993:223).

Marija Magdalena se – izmučena od svojega pastoralnega delovanja – zadnjih trideset let svojega življenja umakne v »nikomur znano« podzemno jamo v gorah, kjer ni »niti vode niti rastlin niti dreves«. Namesto tega pridejo na zemljo angeli in jo ob določenih urah v ekstatičnem stanju odnesejo v nebesa na nebeško gostijo (glej sliko 8).

V jami je zavita le v svoje lase, ki postanejo dolgo zlato ogrinjalo, ki jo popolnoma zakrije, saj zavrača vse svetne stvari. Moli in se posti, da bi se spokorila za svoje minule grehe. Nekega dne jo puščavnik, ki se je tudi skrtil svetu, ves začuden vidi lebdeti na nebu nekaj kilometrov stran, zato jo obiše in tako izve za njeno zgodbo. Marija Magdalena ga prosi, naj pove Maksiminu, da jo bo našel v svoji molilnici in kmalu za tem se s pomočjo angelov pojavi tam, kjer prejme zadnje obhajilo in umre.

Vizualni dvojnik zgodbi iz Zlate legende in njen sodobnik je slika na lesu, delo toskanskega umetnika iz zadnjih desetletij trinajstega stoletja (glej sliko 9). Delo prikazuje Magdaleno kot puščavnico, s prizori iz njenega življenja – od njenega utelešenja kot Lukeve grešnice do pogreba. Vsi prizori so naslikani okoli nje, ona pa blagoslavlja in drži v rokah zvitek pergamenta z besedami: »Ne desperetis vos qui peccare soletis, exemploque meo vos reparate deo,« s katerimi nagovarja grešnike, naj ne obupajo in naj sledijo njenemu zgledu tako, da se vrnejo h Gospodu (Haskins, 1993:226).

3.4.2 Simbolni pomen življenja Marije Magdalene

Jakob de Voragine v svojem etimološkem predgovoru o življenju Marije Magdalene povzame pomen njenega življenja v treh točkah. Prvič Marijo razlagajo kot »amarum mare« oziroma »bridko morje« v igri besed okrog njenega imena; drugič je »illuminatrix« oziroma »prinašalka svetlobe«; tretjič je »illuminata« oziroma »razsvetljena« (Haskins, 1993:226). Jakob najprej razlaga, da preko teh treh simbolnih prvinah lahko razumemo skesanost, kontemplacijo in nebeško slavo. Marija Magdalena, katere opis spominja na gnostične ideje, je tako prejela luč, duhovno razsvetljenje in sčasoma postala posoda, preko katere in iz katere so drugi prejeli to luč. Jakob posveti največ poudarka Mariji Magdaleni kot »illuminatrix« in tako pripravi bralca na njeno apostolsko poslanstvo, ki zavzema daleč največji del njenega življenja. Prva stopnja njene razsvetljenosti je prav njena skesanost, medtem ko se njeno življenje konča v provansalski jami v pripravi na nebeško nagrado.

Tako smo sklenili krog. Vezelay je bil tisti, ki je z razlago zgodnje legende o puščavnici Magdaleni prispeval k razcvetu srednjeveškega mita. Odslej bi – če bi želeli služiti

znanstvenim namenom – njen spokorniški konec moral imeti prednost pred drugimi evangelijskimi prvinami njene zgodbe. Napredek Marije Magdalene od grešnosti do svetosti zrcali način, kako je preko oseb, ki jih je privzemala, njena podoba predstavljala in odsevala ne le srednjeveški odnos Cerkve do žensk, greha in odrešenja, ampak tudi družbeno skrb srednjega veka. Petrarkova »dulcis amica dei« v jami v Ste-Baume je na primer ganljiva podoba tiste skrušene ženskosti, ki sugerira, da lahko celo največji grešniki dosežejo nebesa.

Literatura

- Glavanovič, Pavlina (1996): *Simbolna podoba ženske v krščanstvu. Diplomatska naloga*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Haskins, Susan (1993): *Mary Magdalen: Myth and Metaphore*. London: Publishers BY Harper Collins.
- Tivadar, Artner (1969): *Srečanje s srednjeveško umetnostjo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Schavber, Vera in Schindler, Hanns Michael (1995): *Svetniki in godovni zavetniki*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Sebastiani, Lilia (1992): *Tra/Sfigurazione*. Brescia: Editrice Queriniana.
- Sveto pismo* (1996). Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

1. Zavetnica magdalenk; žena, spokornic; učencev in študentov; jetnikov; zapeljanih; frizerjev, vrtnarjev; vinogradnikov, trgovcev z vinom; livarjev svinca, sadjarjev, tkalcev volne, otrok, ki se težko naučijo hoditi; proti očesnim težavam; proti slabemu vremenu (Schavber in Schindler, 1995:372).
2. Mestece Sainte-Baume v Provansi je postalo znamenito v trinajstem stoletju, ko so tu našli domnevni grob sv. Marije Magdalene in sv. Maksima, prvega škofa v Aixu (Schavber in Schindler, 1995:372).
3. Najznamenitejša podoba tega prizora je Tizianova slika (London, Narodna galerija), seveda pa obstaja še veliko drugih (Calvocoressi, 1993:147).
4. Drugi atributi Marije Magdalene so posoda s kadilom, knjiga, trnova krona, bič, hudičeva glava, rožni venec, križ idr. Pogosto je prikazana kot Marija iz Betanije ob bratu in sestri (Schavber in Schindler, 1995:373).

Pot in domovina

O krščanskem nauku (De doctrina Christiana)¹

Predgovor

Nič odveč ni posredovati nauk o tem, kako je treba razlagati Sveto pismo

1. Pri razlaganju Svetega pisma veljajo določena načela, o katerih bi bilo po mojem mnenju nadvse koristno poučiti njegove preučevalce. Tako namreč ne bi napredovali zgolj ob branju drugih piscev, ki so razkrili skrivnosti svetih spisov, marveč tudi ob tem, ko bi jih razkrivali sami. O teh načelih sem se torej namenil poučiti vse, ki imajo voljo in sposobnost za učenje, če mi le naš Gospod in Bog pri pisanju ne bo odrekel misli, ki mi jih sicer vselej pošilja, kadar razmišljam o tem predmetu. Še preden začnem, pa moram, tako mislim, odgovoriti vsem, ki bodo moje delo grajali ali bi ga grajali, ko jih ne bi že prej pomiril. Če se bodo tudi potem še našli kritiki, vsaj ne bodo imeli vpliva na druge in jih ne bodo odvrnili od koristnega študija k lenobni nevednosti, kakor bi se lahko zgodilo, ko bi ti ne bili že utrjeni in pripravljeni.

2. Nekateri bodo grajali moje delo zato, ker ne bodo razumeli mojih naukov. Spet drugi jih bodo sicer razumeli, toda ko jih bodo hoteli uporabiti in bodo poskušali razlagati Sveto pismo po teh načelih, ne bodo znali razkriti in razložiti, kar bi radi, pa bodo zato menili, da je bil moj trud jalov. Ker moje delo ne bo v pomoč njim samim, bodo sodili, da ne more pomagati nikomur. V tretji skupini kritikov so ljudje, ki Sveto pismo dejansko dobro razlagajo ali pa vsaj mislijo, da ga. Ti vidijo oziroma mislijo, da so razvili

sposobnost tolmačenja svetih knjig, ne da bi brali opažanja, o kakršnih nameravam učiti zdaj. Zato bodo rohnili, da ti nauki niso potrebni nikomur, temveč je sleherna hvalevredna razjasnitev nejasnih svetopisemskih mest mogoča že s samo pomočjo božjega daru.

3. Vsem tem zdaj na kratko odgovarjam. Ljudem, ki ne razumejo mojega pisanja, povem, da si zato ne zaslužim graje jaz. Prav tako bi bilo, ko bi hoteli razločiti zadnji ali prvi lunin krajec ali kako zelo medlo zvezdo, ki bi jo jaz kazal z iztegnjenim prstom, njihove oči pa bi bile tako slabe, da še mojega prsta ne bi videli. Mar bi se zato smeli ujeziti name?

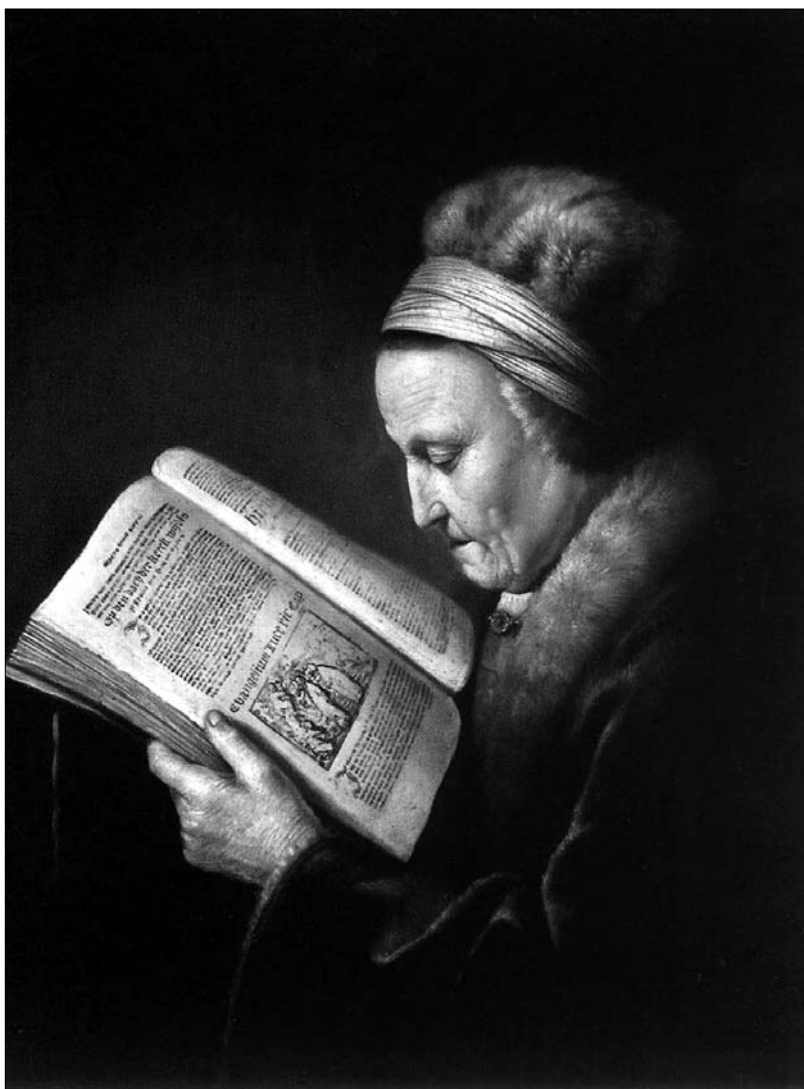
Ljudje, ki bodo ta načela sicer spoznali in doumeli, uvida v temna mesta Svetega pisma pa ne bodo zmožni, naj si mislijo, da sicer lahko vidijo moj prst, ne pa tudi zvezd, h katerim molí in kaže. Tako prvi kot drugi naj torej nehajo godrnjati nad mano, temveč naj si raje skušajo od Boga izprositi luč oči. Če lahko zganem z roko z namenom, da bi na nekaj pokazal, namreč zato še ne morem razsvetliti tudi oči, da bi mogle videti bodisi mojo krettno bodisi stvar, ki jo želim pokazati.

4. Tretji, prevzetni zaradi božjega daru, se hvalijo, češ da razumejo in lahko razlagajo svete knjige brez načel, o kakršnih sem se zdaj namenil učiti, in zato menijo, da sem sklenil pisati o povsem odvečnih rečeh. Ti naj pomirijo svojo razdraženost z mislijo, da se resda po pravici veselijo velikega božjega daru, vendar so se celo črk naučili s pomočjo ljudi, pa si zato še ne zaslužijo Antonijevega² poroga; to je bil svet in popoln mož, egipčanski menih, ki si je

baje brez slehernega poznavanja črk zapomnil Sveto pismo zgolj s tem, ko ga je poslušal, in ga doumel z razumnim premissljevanjem. Prav tako si ne zaslužijo posmeha tujega krščanskega sužnja, o katerem sem nedavno tega slišal od uglednih in verodostojnih mož. Ta je prejel tudi popolno poznavanje črk samih, ne da bi ga učil živ človek, temveč zgolj z molitvami, da bi mu bile razodete. S tridnevno molitvijo si je izprosil, da je celó knjigo, ki so mu jo dali,

v popolno osuplost vseh navzočih tekoče prebral od prve do zadnje besede.³

5. Če pa ima kdo te zgodbe za izmišljene, nič ne vztrajam. Ker imam navsezadnje oprava s kristjani, ki se veselijo, da so spoznali Sveto pismo brez človeškega vodstva – resnične in nemajhne dobrine se vesele, če je to res –, morajo priznati, da se je vsakdo izmed nas naučil svojega lastnega jezika s tem, ko ga je poslušal že od mladih nog, poleg njega pa še



Gerrit Duo, Starka pri branju Svetega pisma, 1630, olje na lesu, 71 x 55,5 cm, Rijksmuseum, Amsterdam.

kakšnega – grškega, hebrejskega ali kakega drugega –, prav tako s poslušanjem ali pa s pomočjo učitelja. Ali naj torej po njihovem mnenju takoj opomnimo vse brate, naj svojih malčkov tega ne učijo, ker so apostoli tedaj, ko je prišel nadnje Sveti Duh in jih napolnil, v trenutku govorili v jezikih vseh narodov?⁴ Ali pa naj človek, ki mu kaj takšnega ni uspelo, misli, da ni kristjan, ali dvomi o tem, da je prejel Svetega Duha?

Prav nasprotno: česar se je treba naučiti s človeško pomočjo, naj se človek uči brez prevzetnosti, kdor pa poučuje drugega, naj daje brez prevzetnosti in nevoščljivosti,⁵ kar je dobil. In ne preskušajmo Njega, v katerega smo verovali, sicer se utegne zgoditi, da v svoji zaslepljenosti od takšnih sovražnikovih zvijač in sprevrženosti naposled ne bomo hoteli niti v cerkev, da bi poslušali in spoznavali sam evangelij; tudi knjige ne bomo hoteli brati niti poslušati, kako kdo bere in pridiga, temveč bomo pričakovali, da bomo “vzeti do tretjih nebes, ali v telesu ali brez telesa”, kot pravi apostol Pavel, in tam slišali “neizrekljive besede, ki jih človeku ni dovoljeno spregovoriti”,⁶ ali videli Gospoda Jezusa Kristusa in raje poslušali evangelij od Njega kakor od ljudi.

6. Varujmo se takšnih čez vse prevzetnih in nevarnih skušnjav. Raje premišljajmo, kako je samega apostola Pavla resda pahnil na tla in poučil božji in nebeški glas, vendar je bil za to, da je prejel zakramente in se pridružil Cerkvi, poslan k človeku;⁷ in kako je stotniku Korneliju sicer oznanil angel, da je Bog uslišal njegovo molitev in se spomnil njegove miloščine, vendar ga je predal Petru, da bi ga ta poučil in da bi Kornelij po njem ne le prejel zakramente, marveč tudi slišal, kaj naj veruje, upa in ljubi.⁸ Brez dvoma bi lahko vse to opravil tudi angel, toda človekov stan bi bil ponižan, ko bi se zdelo, da Bog ljudem noče preskrbeti svoje besede s pomočjo ljudi. Kako naj bi bile resnične besede “Božji tempelj je namreč svet, in to ste vi”,⁹

ko Bog ne bi dajal odgovorov iz človeškega templja in bi vse, kar bi hotel dajati ljudem v poduk, oznanjal z neba in s pomočjo angelov? Še ljubezen, ki povezuje ljudi med seboj z vzlom edinosti, ne bi imela prilike, da bi prelivala vsebino enega duha v drugega in jih tako rekoč mešala med seboj, ko se ljudje ne bi ničesar naučili s pomočjo ljudi.

7. Tudi evnuha, ki je bral preroka Izaija, ne da bi ga razumel, angel ni poslal k apostolu; prav tako mu tega, česar ni razumel, ni razložil sam, kakor mu tudi Bog ni razodel v duhu brez človeške pomoči;¹⁰ ne, po božjem nasvetu je bil poslan in je prisedel k njemu Filip, ki je preroka Izaija poznal in mu je razkril s človeškimi besedami in jezikom, kar se je skrivalo v onem odlomku. Mar ni z Mojzesom govoril sam Bog, pa je vendarle silno preudarno in prav nič oholo sprejel nasvet, kako naj vlada in vodi tako veliko ljudstvo, od svojega tasta, se pravi od človeka tujega rodu?¹¹ Mož je namreč vedel, da dobrega nasveta, v kateri koli duši se že porodi, ne gre pripisati njej sami, marveč Njemu, ki je resnica: nespremenljivemu Bogu.

8. In naposled: kdor se hvali, da s pomočjo božjega daru brez slehernih naukov razume vse, kar je v Svetem pismu temnega, povsem pravilno veruje to, kar je res: da njegova sposobnost ne izvira od njega samega, temveč da mu jo je podelil Bog. Tako išče božjo slavo in ne svoje lastne. Toda če sam bere in razume brez sleherne človeške razlage, zakaj si tedaj sam prizadeva razlagati drugim in jih raje ne pošlje k Bogu, da bi še oni razumeli brez človeške pomoči, temveč bi jih v srcu poučil Bog? Očitno se boji, da ne bi slišal od Gospoda: “Malopridni in leni služabnik, moj denar bi moral dati menjalcem.”¹² Če torej ti ljudje bodisi ustno ali pisno predajajo drugim, kar razumejo, tudi meni nimajo kaj očitati, če ne bom predal le tega, kar razumem, temveč tudi načela, ki naj jih upoštevajo pri svojem tolmačenju. Za svojo lastnino

ne smemo imeti ničesar, razen morda laži. Kajti vsa resnica prihaja od Njega, ki je dejal: "Jaz sem resnica."¹³ Kaj imamo namreč, česar bi ne prejeli? Če pa smo prejeli, kaj bi se ponašali, kakor bi ne prejeli?¹⁴

9. Če kdo poslušalcem prebira abecedo, izgovarja črke, ki jih seveda pozna, medtem ko si človek, ki jo poučuje, prizadeva za to, da bi tudi drugi znali brati. Oba pa poslušalcem vcepljata to, česar sta se sama naučila. Enako tudi človek, ki to, kar razume v Svetem pismu, podaja poslušalcem kakor črke, ki jih pozna, govori v vlogi bralca. Kdor pa poučuje, kako je treba razumeti, je podoben učitelju abecede, se pravi umetnosti, kako je treba brati. Kdor zna brati, ne potrebuje drugega bralca, kadar naleti na knjigo, da bi izvedel od njega, kaj je v njej zapisano. In enako bo s človekom, ki bo usvojil načela, o katerih poskušam učiti. Kadar bo naletel v knjigah na nejasnost, bo sledil določenim pravilom kakor črkam in ne bo potreboval nobenega drugega poznavalca, ki bi mu razodel zakrito. Raziskoval bo določene sledi in sam prispel do skritega pomena brez slehernih blodenj, ali pa vsaj v nobenem primeru ne bo zapadel v absurdno napačno razmišljanje. Res je, da bi lahko pričujoči spis že sam po sebi dovolj jasno pokazal, da nihče ne more po pravici oporekati mojim prizadevanjem v skupno dobro. Toda če sem s takim predgovorom primerno odgovoril raznoraznim nasprotnikom, sem si izbral takšen začetek poti, na katero se hočem podati v tej knjigi.

Prva knjiga

Razlaganje Svetega pisma se opira na odkrivanje in izražanje. Tega razpravljanja se je treba lotiti z božjo pomočjo.

I 1. Sleherni razlaga Svetega pisma temelji na dvojem: kako odkriti in določiti, kar je treba razumeti, in kako izraziti, kar smo razumeli.¹⁵ Najprej bom razpravljal o odkrivanju,

nato o izražanju. Veliko in hudo breme je to;¹⁶ če ga je težko vzdržati, se bojim, ali si ga ni nepremišljeno naložiti. Prav gotovo bi bilo tako, ko bi se ga drznil lotiti sam z lastnimi močmi. Toda moje upanje, da bom izpeljal to delo, je v Njem, od katerega sem v svojih razmišljanjih že prejel mnogo poduka o tem predmetu. Zato se mi ni treba bati, da mi ne bi dal še preostalega, ko bom pričel porabljati tisto, kar mi je že dal doslej. Za sleherni stvar, ki jo lahko dajemo, ne da bi je bilo zato kaj manj, namreč velja, da je še nimamo na pravi način, dokler jo imamo in je ne dajemo. Gospod pa pravi: "Kdor namreč ima, se mu bo dalo."¹⁷ Dal bo torej tistim, ki imajo; to pomeni, da bo ljudem, ki prejete darove radodarno uporabljajo, te še povečal in pomnožil. Preden je z učenci pričel lačnim deliti kruh, je bilo hlebov enkrat pet in drugič sedem, potem pa so nasitili več tisoč ljudi in napolnili košare in koše.¹⁸ Kakor je kruha z lomljenjem na kose postajalo čedalje več, se bodo tudi misli, ki mi jih je Gospod že podelil za začetek tega dela, množile, ko bom pričel o njih razpravljati, saj mi bo On sam pošiljal novih. Tako v tej svoji službi ne bom trpel pomanjkanja, marveč se bom, nasprotno, veselil čudežnega izobilja.

Razlika med stvarjo in znakom

II 2. Ves nauk se nanaša bodisi na stvari [res] bodisi na znake [signa], toda o stvareh se učimo s pomočjo znakov. "Stvari" v pravem, ožjem pomenu besede [proprie] sem poimenoval tiste, s katerimi ničesar ne označujemo [significare], kot so denimo les, kamen, ovca in podobno. Vendar to ne velja za tisti kos lesa, o katerem beremo, da ga je Mojzes vrgel v grenko vodo, da bi izgubila svojo grenčino,¹⁹ niti za kamen, ki si ga je Jakob položil za vzglavje,²⁰ niti za ovna, ki ga je Abraham daroval namesto svojega sina.²¹ Naštete stvari so namreč stvari na tak način, da so obenem tudi

znaki za druge stvari. Spet drugi znaki pa se uporabljajo edinole za označevanje; takšne so besede [*verba*]. Besed namreč nihče ne uporablja drugače kot zato, da bi z njimi nekaj označil. Iz povedanega je razvidno, kaj imenujem "znake" – namreč tiste stvari, s katerimi kaj označujemo. Zato je vsak znak obenem tudi stvar; kar ni stvar, ni namreč sploh nič. Ni pa vsaka stvar obenem tudi znak. Zato

bom pri tej delitvi na stvari in znake pazil, da v moji razpravi o stvareh tisti primerki, ki bi jih bilo mogoče uporabiti za označevanje, ne bodo ovirali členitve, po kateri bom najprej govoril o stvareh in pozneje o znakih. Ne smemo pa izgubiti izpred oči, da moramo v zvezi s stvarmi zdaj razmišljati o tem, kar dejansko so, in ne o tem, kar lahko označujejo še drugega poleg samih sebe.



Claudio Coello, *Zmagoslavje sv. Avgušтина*, 1664
olje na platnu, 271 x 203 cm, Muzej Prado, Madrid.

Delitev stvari

III 3. Nekatero stvari so namenjene temu, da jih uživamo [*frui*], druge, da jih uporabljamo [*uti*], in tretje obojemu. Tiste, ki so namenjene uživanju, nas osrečujejo. Tiste, ki so namenjene uporabljanju, nam pomagajo pri našem stremljenju k sreči in nam tako rekoč nudijo oporo, da lahko pridemo do osrečujočih in se jih oklenemo. Če pa mi, ki stvari tako uživamo kot uporabljamo in smo postavljeni med te in one, hočemo uživati tiste, ki so namenjene uporabi, napredujemo le stežka in včasih celo skrenemo s poti. Zaradi nagnjenja do manj vrednih stvari potem tiste, ki so namenjene uživanju, zasledujemo z veliko zamudo ali pa se od njih celo odvrnemo.

Razlika med "uživanjem" in "uporabljanjem"

IV 4. "Uživati" nekaj pomeni, da se te ali one stvari z ljubeznijo oklepamo z avoljo nje same. "Uporabljati" pomeni obračati sredstva, ki se nam ponudijo, v namen, da bi dosegli nekaj, kar ljubimo, če je le vredno ljubezni. Nedovoljeno rabo je namreč prej treba imenovati zlorabo. Zamislimo si, da bi bili popotniki v tuji deželi, ki bi mogli živeti srečno edinole v domovini; nesrečni zaradi klatenja po svetu in željni končati svojo bedo bi se hoteli vrniti domov. Potrebovali bi sredstva za prevoz po kopnem ali morju, ki bi jih morali uporabiti, da bi se lahko vrnili v domovino, ki naj bi jo užili. Če pa bi nam godile prijetnosti potovanja in sama vožnja, bi pričeli uživati tisto, kar bi morali uporabljati. Zato ne bi hoteli hitro končati potovanja, temveč bi se v vezeh sprevrženega ugodja izneverili domovini, katere radost bi nas resnično osrečila. Prav tako smo v tem življenju, ki se konča s smrtjo, "zdoma in daleč od Gospoda".²² In če se hočemo vrniti v domovino, kjer bi bili lahko srečni, moramo ta svet uporabljati, ne uživa-

ti, da bomo to, kar je v Bogu nevidno, lahko z umom zrlj po ustvarjenih bitjih²³ – se pravi, da bomo po telesnih in časnih stvarah deležni večnih in duhovnih.

Bog Trojica, predmet "uživanja"

V 5. Stvari, ki naj bi jih uživali, so torej Oče, Sin in Sveti Duh. Ti so obenem Trojica, ena in edina najvišja stvar, skupna vsem, ki jo uživajo, če sploh je stvar in ne vzrok vseh stvari, pa tudi, če je vzrok. Ni namreč lahko najti imena, ki bi se prilegalo tolikšni vzvišenosti, razen če ni bolje reči, da je ta Trojica en sam Bog, ki je vse iz Njega, po Njem in zanj.²⁴ Tako so Oče, Sin in Sveti Duh vsak zase Bog, a obenem vsi en Bog; vsak zase izmed njih je popolna substanca, a obenem so vsi ena substanca. Oče ni ne Sin ne Sveti Duh, Sin ni ne Oče ne Sveti Duh, Sveti Duh ni ne Oče ne Sin, marveč je Oče edinole Oče, Sin edino Sin in Sveti Duh edino Sveti Duh. Vsem trem pa pripada ista večnost, ista nespremenljivost, isto veličastje, ista moč. V Očetu je enost, v Sinu enakost, v Svetem Duhu pa ubranost med enostjo in enakostjo; vse te tri lastnosti so eno avoljo Očeta, enake avoljo Sina in skladno povezane avoljo Svetega Duha.

Kako je Bog neizrekljiv

VI 6. Ali sem rekel kaj takega, ali sem oznanil božjo slavo tako, da bi bilo dostojno Boga? Nasprotno: čutim, da sem samo hotel tako govoriti, če pa sem kaj izustil, to ni bilo tisto, kar sem hotel reči. Toda kako to vem, če ne zato, ker je Bog neizrekljiv? Kar sem rekel jaz, pa sploh ne bi bilo izrečeno, ko bi bilo neizrekljivo. In tako o Bogu ne smemo reči niti, da je neizrekljiv, ker nekaj izrečemo tudi s tem, ko to rečemo. Pride do nekakšnega trenja besed: če je neizrekljivo tisto, česar se ne da izreči, tedaj stvar, o kateri se da reči vsaj to, da je neizrekljiva, ni nei-

zrekljiva. Tega besednega trenja se je bolje čuvati z molkom, kakor da ga gladimo z govorjenjem. In vendarle je Bog, čeprav se o Njem ne da reči ničesar, kar bi Ga bilo vredno, dovolil, da Ga časti človeški glas, in hotel, da se veselimo svojih besed v Njegovi hvali. Zato se tudi sploh imenuje "Bog". Njega samega v zvenu tega zloga²⁵ dejansko ne spoznamo, toda ko se zvok dotakne ušes vseh, ki poznajo latinski jezik, jih spodbudi, da pomislijo na neko najbolj vzvišeno, neumrljivo naravo.

Boga vsi razumejo kot tistega, od kogar ni nič boljšega

VII 7. Kadar namreč razmišljamo o tem edinem Bogu bogov,²⁶ se skušamo z razmišljanjem dotakniti nečesa, od česar ni nič boljšega ali bolj vzvišenega; to velja tudi za tiste, ki si na nebu ali na zemlji predstavljajo druge bogove, jih kličejo in častijo. Ker pa se ljudje seveda navdušujejo nad različnimi dobrinami – nekateri nad tistimi, ki se nanašajo na telesne čute, drugi nad tistimi, ki sodijo k razumnosti duha -, častilci telesnih čutov mislijo, da je Bog bogov nebo sámo ali tisto, kar vidijo, da na nebu najbolj žari, ali kar svet sam. Če pa si prizadevajo prebiti se onkraj sveta, si predstavljajo nekaj bleščeče sijajnega in na osnovi praznih domnev določijo, da je bodisi neskončno bodisi ima obliko, ki se jim zdi najboljša; lahko si predstavljajo tudi človeški lik, če se jim ta zdi boljši od drugih. Če mislijo, da ne obstaja en sam Bog bogov, temveč veliko ali nešteto bogov enakega reda, si tudi te oblikujejo in predstavljajo v skladu s tem, kakor se komu zdi, da se odlikuje kaka telesna lastnost. Ljudje pa, ki po razumu začenjajo uvidevati to, kar Bog je, Ga postavljajo nad vse vidne [*visibilibus*] in telesne [*corporalibus*], pojmovne [*intelligibilibus*] in duhovne [*spiritualibus*] in vse spremenljive narave. Vsi pa se kosajo med

seboj kot za stavo, kdo Mu bo pripisal večjo vzvišenost, in ni ga človeka, ki bi imel za Boga stvar, ki jo nekaj drugega prekaša. Tako se vsi strinjajo, da je Bog tisto, kar postavljajo nad vse ostale stvari.

Ker je Bog nespremenljiva modrost, ga je treba ceniti bolj kot karkoli

VIII 8. Ker vsi, ki razmišljajo o Bogu, pri tem mislijo na nekaj živega, se lahko izognejo absurdnim in nevrednim predstavam o Njem le tisti, ki imajo v mislih življenje samo. Za sleherno telesno obliko, na katero naletijo, določijo, ali živi ali ne, in živečo cenijo više od nežive. Glede živeče telesne oblike pa jim je spet jasno, da lahko blesti še tako sijajno, se odlikuje s še takšno velikostjo in krasi s še tolikšno lepoto, vendar je sama eno, življenje, ki jo oživlja [*vegetare*], pa nekaj drugega. Temu življenju pripisujejo neprimerljivo višje dostojanstvo kakor gmoti, ki jo oživlja in ji daje dušo. Nato raziščejo še življenje samo: če ugotovijo, da ne zaznava, zgolj oživlja, kakor življenje dreves, postavijo više od njega zaznavajoče [*sentiens*] življenje, kakršno ima živina, spet više od tega pa razumsko [*intellegens*], kakršno imajo ljudje.²⁷ Ker pa vidijo, da je celó človeško življenje še vedno podvrženo spremembam, so prisiljeni tudi nadenj postaviti neko nespremenljivo življenje, ki ni včasih nespametno, včasih modro, temveč je modrost sama. Moder um, se pravi um, ki je dosegel modrost, namreč pred tem še ni bil moder; modrost sama pa ni bila nikoli nespametna in tudi nikdar ne more biti. In ko bi ljudje te modrosti ne uzrli, nespremenljivo modrega življenja nikakor ne bi s tako trdnim zaupanjem postavljali nad spremenljivo. Zares, tudi za pravilo resnice, na osnovi katerega zatrjujejo vzvišenost modrega življenja, vidijo, da je nespremenljivo; uzrejo ga lahko zgolj nad svojo lastno naravo, ker so sami, kot vidijo, spremenljivi.

Vsi vedo, da je treba nespremenljivo modrost bolj ceniti od spremenljive

IX 9. Nihče ni tako nesramno prismojen, da bi vprašal: "Kako pa veš, da je treba nespremenljivo modro življenje ceniti bolj od spremenljivega?" Odgovor na njegovo vprašanje – kako vem – se ponuja v motrenje vsem, splošno dostopen in nespremenljiv. Kdor ga ne vidi, je kakor slepec na soncu, ki mu nič ne pomaga, da mu žar tako jasne in bližnje luči lije naravnost v očesa zrkla. Kdor pa ga vidi, a pred njim beži, mu je duhovno oko že oslabelo zaradi privajenosti mesenim sencam. Tako nasprotni vetrovi sprijenih nra- vi (če lahko tako rečem) ljudi zanašajo proč od domovine, ko zasledujejo manj pomembne in vzvišene stvari od tiste, ki jo priznavajo za boljšo in odličnejšo.

Da bi videli Boga, si moramo očistiti dušo

X 10. Ker pa naj bi popolno užili resnico, ki živi nespremenljivo, in ker v njej Trojica-Bog, avtor in stvaritelj vesolja, bdi nad stvarmi, ki jih je ustvaril, moramo očistiti svojo dušo, da bo mogla to luč ugledati in se je zatem okleniti. Očiščevanje si lahko predstavljamo kot hojo in plovbo proti domu. Kajti Njemu, ki je vseprisoten, se ne približamo v prostoru, marveč z dobrim prizadevanjem in npravmi.

Učlovečena Modrost je zgled za očiščenje duše

XI 11. Tega pa ne bi mogli, ko se ne bi modrost sama milostno prilagodila naši veliki slabotnosti in nam v človeku dajala zgleda, kako živeti, ker smo pač ljudje tudi sami. Toda ker mi ravnamo modro, ko pridemo k njej, so bili prevzetni ljudje mnenja, da je sama ravnala noro, ko je prišla k nam. In ker se mi okrepimo, ko pridemo k njej, so imeli njo za slabotno, ko je prišla do nas. Toda "Božja norost je modrejša od ljudi in Božja

slabotnost močnejša od ljudi".²⁸ Čeprav je torej sama naša domovina, se nam je ponudila tudi kot pot k domovini.

Prevod Nada Grošelj

1. Odlomek, ki vsebuje celoten predgovor in I, I, I- I, II, II, je preveden po: *Aurelii Augustini opera*, pars IV, I. Corpus christianorum, Series Latina XXXII, Turnholti 1962. Celoten prevod tega dela bo izšel v izboru del sv. Avguščina v zbirki Hieron.
2. Prim. Atanzijev življenjepis sv. Antonija I (PL 26,84I A); 72 (944 B); 78 (952 B).
3. Anekdoto povzema tudi Kasiodor (6. stol. po Kr.) v predgovoru k svojemu delu *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* (PL 70, II08 C D).
4. Apd 2, I-4.
5. Prim. Mdr 7, 13: "Po poštenih poti sem jo [tj. modrost] dobil, brez nevoščljivosti jo dajem, I ne skrivam njenega bogastva."
6. 2 Kor 12, 2-4.
7. Apd 9, 3 isl. in 17 isl.
8. Apd 10, I-6.
9. 1 Kor 3, 17.
10. Apd 8, 26-35.
11. 2 Mz 18, 14-26.
12. Mt 25, 26 isl.
13. Jn 14, 6.
14. 1 Kor 4, 7.
15. Gre za dve izmed petih stopenj pri nastajanju govora, ki jih pozna tradicionalna retorična teorija: prva je *inventio* ali določitev snovi, druga pa *elocutio* ali slog.
16. Izvirno: *magnum onus et arduum*. Prim. spis *Orator* (10, 33) Marka Tulija Cicerona (106-43 pr. Kr.), največjega rimskega govornika in proznega pisca.
17. Mt 13, 12.
18. Mt 14, 17-21 in 15, 34-38.
19. 2 Mz 15, 25.
20. 1 Mz 28, II.
21. 1 Mz 22, 13.
22. 2 Kor 5, 6.
23. Rim 1, 20.
24. Rim II, 36.
25. Izvirno dveh zlogov (*de-us*).
26. Za to formulacijo prim. Ps 50 (49), I.
27. Prim. Aristotelovo teorijo o treh vrstah duše, kakor jo razlaga v spisu *O duši*. Te vrste so: vegetativna, zaznavajoča in razumska.
28. 1 Kor 1, 25.

Platonova definicija pravičnosti s kritiko Rawlsove pogodbene teorije

Uvod

Naslov pričujoče razprave bo bralca morda zmedel. Priznam, tudi sam sem šele po temeljitem iskanju paralel med Platonom in Rawlsom ugledal vez, ki ni zgolj komparacija posameznih kategorij, ampak je prej zgodovinski krik k nadizkustveni utemeljitvi temeljnih vrednot našega bivanja.

Država kot sistem institucij je tako Platonu kot Rawlsu medij in pogoj uresničevanja najvišjega dobrega – pravičnosti. Naj gre za pravičnost kot najvišje védenje, utemeljeno v metafizičnem svetu idej, ali pravičnost-kot-poštenost, obe funkcionirata kot jamstvo zoper skrajni relativizem, ki izhaja tako iz sofistika kot iz novejših teorij družbene pogodbe, vse tja do anarhizma. Pravičnost mora biti zato utemeljena v takšnem ali drugačnem absolutnem smislu. Pri Platonu je ideja Dobrega neposredni izvor pravičnega in vsega, kar sploh je. Rawls – sicer zvest svojim predhodnikom teorije družbene pogodbe – preseneti s postulatoma univerzalne intuicije, nekakšnega večnostnega principa torej. Čeprav sodita tako Platonov kot Rawlsov model družbe v dolgo vrsto utopij, ju veže “metafizična slutnja”, da je pravičnost, porojena iz relativnega, časnega, sama relativna in spreminjajoča se.

Ko listaš po filozofskih enciklopedijah, repertorijih in slovarjih, definicije “pravičnosti” skoraj brez izjeme omenjajo Sokratovo argumentacijo z nasprotniki, zlasti Trazimahom iz prve knjige Države. Dojameš, da je prav So-

kratovo izhodišče več kot teoretično, razumsko; je globoko filozofsko v etimološkem pomenu besede; stanje, ko te modrost potegne v ljubezenski – torej izkustveni – odnos (*philosophía*). Čeprav nosi le Država podnaslov razprave o pravičnosti, odmerja Platon pravičnosti posebno privilegirano mesto med vrtilinami, poudarjeno v sokratskem prepričanju, da je človek po svojem bistvu dober in zato tudi pravičen, saj je najprej iz večnega božanskega principa – duše – in šele nato iz telesa, ki božansko zastira, človeka pa vedno znova vleče v svet senc, v temo nevednosti.

Z naravo navadno označujemo specifično lastnost nečesa ali nekoga; v našem primeru božanskost, večnost, spomin na ideje, skrit v človekovi duši. Z **zmoto** govorimo o napačni potezi, koraku, odmiku od narave, vedenja in vedenja, za kar poskrbi pri Platonovemu človeku vrženost v materialni svet; v začasno pozabo, iz katere nas nekega dne popelje tisti, ki ve, in ki v posesti védenja ne more ne-ravnati dobro, prav in torej pravično.

Naj so argumenti sofističnih nasprotnikov retorično še tako spretni, ostajajo v mejah razumskega, verbalnega; vstop v kraljestvo védenja, Resnice, idej, ideje Dobrega pa jim ni dan. Platon, prepričan v izbranost svojega učitelja in sam izbravec bogov, ki ga vodijo k uzrtju ideje Dobrega, se v vrsti svojih dialogov dotakne posameznih vrtilin in tudi vrtiline nad vrtilinami – pravičnosti, a Država je njen spomenik in pomnik hkrati. Pomnik, da človeštvo, organizirano v civilno skupnost

– državo –, ne more delovati drugače kot organizem, ki postane koristen, uspešen, celo vzorčen, le če vsaka njegova celica sprejme svojo specifično vlogo in jo odigra kar se da brezhibno.

Na videz bizarna zgodba o ujetnikih temne votline, njihovem postopnem, bolečem in tveganem osvobajanju, kot tudi o nevarnostih vodenja iz “votline zmote” k “soncu védenja”, je le skrbna analiza človeške skupnosti, utemeljena v ontološki strukturi sveta, kot jo vidi filozof, ki je zrl ontološki temelj, iz katerega vse je in je spoznavno, zato ne more ravnati drugače kot prav. In v tem “prav” je skrita presežnost pravičnosti, ki kardinalne vrline združuje in presega v védenju; v izkustvu poslednje Resnice, ki je hkrati Dobro po sebi; vse drugo je le še vrednostna klasifikacija, sistemi relativnih vrednot in njihovih specifičnih vsebin – nauk, učenje, vzgoja skratka, ki naj v telesnost vrženega “barbara” pod budnim očesom vzgojiteljev in filozofov vodijo iz votline neznanja k soncu spoznanja; od instinktivnega ravnanja h kultiviranemu dvigu k Resnici in najvišji vrlini naproti.

Če je pri Platonu pravičnost tista, ki med vrednotami dominira, pri Rawlsu najprej opazimo njeno degradacijo na distributivno vrednoto, ki ji avtor ob bok postavlja hipotetično vrednoto nepristranosti; nekakšnega “izvirnega stanja” (original position), čeprav prisega na vsem ljudem prirojen čut za pravičnost kot osnovo družbenega dogovarjanja. Medtem ko je pri Platonu za poznavalca Resnice pristranost toliko kot nemogoča in sodi v sfero “vox populi”, mnenja množice, ki se na pot spoznanja šele podaja, se Rawlsova tančica nevednosti izmika opredelitvi in pod njo ostaja človek nujno subjektiven v pomenu, da ga ne vodi noben intuitiven, občevljaven princip, ampak ravna po lastni presoji, ki predpostavlja le svobodo in razumnost, zanemarja pa kompleksno psihološko osebnost (podzavest, temperament, privzgojene vrednote...). Kot

pravi dr. Anton Stres: “Tudi pri Rawlsu je tisto idealno izvirno stanje... fiktivna in izmišljena hipoteza, ki ni nikoli zares obstajalo... Kako je potem mogoče na zavestni fikciji izdelati opis stvarnega stanja in celo normativna načela?”¹

Če se vrnemo k filozofskim slovarjem, vidimo, da je Država prototip klasične utopije. Med utopijami pa bi se v vrsti pogodbenih teorij lahko znašla tudi Rawlsova čisto fiktivna idealna država. In vendar obeh utopij ne gre primerjati, saj prva izhaja iz v sebi zaočkroženega miselnega sistema, **katerega utelešenje in porok je življenjska drža Sokrata**, o drugi pa ob gornjem citatu skoraj ni kaj dodati.

Platonova definicija pravičnosti

Platon pri opredeljevanju pravičnosti nadaljuje miselno tradicijo svojega učitelja Sokrata, ki izhaja iz kritike sofističnega relativizma, kakor ga v filozofijo uvaja Protagora s svojo homomenzuro, Gorgias pa ga še zaostril do skrajnosti in ga močno približa nihilizmu s svojo tristopenjsko negacijo vsega bivajočega, s čimer ne zanika le objektivne biti, ampak sleherno možnost absolutne veljavnosti etičnih norm. Sokrat te poskuse zavrača z iskanjem smotra bivajočih stvari. Smoter vsake bivajoče stvari je njena dobrot (areté); pri človeku je to njegova védnost, ki temelji na pravilnem spoznanju oz. uvidu resnice (nóesis), ki dobi svoje praktične razsežnosti v pravilnem ravnanju v odnosih s soljudmi (egkráteia). Pogoj za pravilno ravnanje je torej prava vednost; to pa pomeni, da človek ravna nepravilno le iz nevednosti. Pravičen človek je torej tisti, ki je veden. Sokrat uvaja še nekakšen korekcijski faktor človeškega ravnanja – daimoniona, ki se oglasi takrat, ko bi nas potencialno napačno dejanje lahko oddaljilo od pravičnosti. Poslušnost daimonionu je sreča – evdaimonia. Platonova Država tako nosi v jedru sokratsko vero v pravičnost, ki je sad pravega védenja.

Platonov obračun s sofističnim relativizmom v etiki in nekaterimi popularnimi predstavami o pravičnosti

Uvodno poglavje v Državi je pravzaprav Platonov obračun z vsemi popularnimi predstavami o pravičnosti in s poskusi sofistov, da bi moralne norme oblikoval vsak posameznik skladno s svojim prepričanjem. Tako pripravi prostor za umestitev **pravičnosti kot absolutne vrline, ki stoji na poslednjem ontološkem temelju in je njegova izpeljanka**. Sooči se s tremi uveljavljenimi definicijami pravičnosti in skuša kritično pregledati njihove posledice. Najprej pokaže zmotnost pradavnega pojmovanja pravičnosti kot retributivnega principa, saj primer, ki ga navaja,² nazorno pove, da takšen princip ne more biti obče veljaven. Nadalje zavrne pojmovanje pravičnosti kot

pomoči prijateljem in škodovanja sovražnikom. Vsakdanja izkušnja namreč kaže, da prijatelji niso vedno to, kar se zdijo, enako pa velja tudi za sovražnike. Najtežje pa je soočenje z najhujšim sovražnikom – sofističnim relativizmom v svoji najskrajnejši različici, ki jo položi v usta sofistu Trazimahu: *“...pravično ni nič drugega kot to, kar koristi močnejšemu.”*³

Pripovedka o Gigesu⁴ Trazimahovo trditev še radikalizira. Ljudje so pravični samo zato, ker se bojijo posledic, če bi jih kdo videl ravnati krivično. Življenje krivičnika, ki dobro skriva svoja moralno nedopustna dejanja za bleščečo kariero in javnim delovanjem, pri naša udobnejše in bogatejše življenje kot pravičnikova poštenost in odrekanje, zaradi katerih ga pretežno pokvarjena okolica celo zavrne. Če bi vsi imeli Gigesov prstan, ne bi



Rafael Santi, *Atenska šola*, detajl s Platonom, freska, 1509, Stanza della Segnatura, Palazzi Pontifici, Vatikan.

bilo pravičnih. Da bi dokazal napačnost takšnega prepričanja, Platon v nadaljevanju dokazuje, da je resnično pravično življenje možno, kakšno je in kaj prinaša pravičniku.

Postavitev absolutnih temeljev pravičnosti v državi

Trojna razdelitev države in človekove duše

Da bi kar najbolj prepričljivo odgovoril na izzive, Platon izbere drzen pristop: “Če hočete, razpravljajmo najprej o bistvu (o pravičnosti op. p.) držav, potem pa se posvetimo posameznikom, pri čemer lahko prve primerjamo z drugimi.”⁵

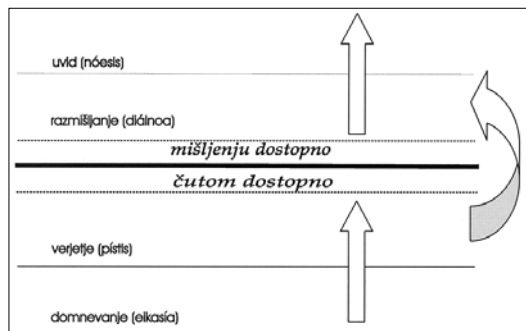
Izhodišče, ki ga Platon izpostavi v navidezno preprostem mitu, so **človeške sposobnosti, danosti**. V družbi oz. državi živijo ljudje različnih sposobnosti. Platon je prepričan, da bo država funkcionirala le, če bodo vsi ljudje v njej opravljali delo, skladno s svojimi sposobnostmi. V idealno urejeni državi Platon predpostavlja tri razrede, v katere bi po določenem ključu razdelili vse prebivalce. Poimenuje jih **prehranjevalni stan, stan čuvarjev in stan vladarjev** – vsak od njih s točno določenimi nalogami in omejitvami. Če bodo vsi trije stanovi v harmoniji, bo takšna družba pravična.

Človeška duša pa je država v malem, zato trojno razdelitev družbe projicira v dušo. Duša je torej sestavljena iz treh delov; Platon jih poimenuje **željni del** (epythymetikón), **pogumni del** (thymoeidés) in **umni del** (logistikón). Vsak od treh delov ima tri usmerjevalce – kreposti; za željni del **preudarnost** (sophrosýne), za pogumni del **pogum** (andréia) in za razumni del **modrost** (sophía). Ker gre za kreposti na nivoju nadčutnega, ki usmerjajo človeško dušo, govorimo o glavnih ali kardinalnih krepostih. Le če so v posameznikovi duši prisotne te tri kreposti in so v harmoniji, je človek pravičen. Pravičnost torej presega in zaobjema ostale tri kardinalne vrline.

Sposobnosti posameznika so odsev njegove duše. Vsak bo torej pripadal razredu, ki je skladen z bolj izraženim delom njegove duše. Vladali bodo tisti, ki so v posesti modrosti in razuma. To pa so po Platonovem prepričanju samo filozofi.

Kdo lahko doseže pravičnost?

Spomnimo se poglavja o Sokratu, njegove definicije pravičnosti in njegovega najpomembnejšega dognanja, da človek ravna nepravično samo iz nevednosti. Če to misel povežemo z zadnjim odstavkom prejšnjega poglavja, da so namreč samo filozofi tisti, ki posedujejo modrost in vednost, se zdi odgovor precej jasen in preprost. Tu moramo seveda poudariti, da ne gre za kakršno koli védenje. Platon govori o filozofskem védenju ali Védenju (z veliko začetnico), ki je nad vsakim posamezni znanjem. Filozofovo védenje je po Vorländerju “najvišje spoznanje (*mégiston máthema*)”⁶, ki ga Platon definira ob koncu VI. knjige, ko uporabi primer o daljici.



Skica 1: Prisposoba o daljici.

Svet čutnih zaznav lahko pripelje človeka največ do mnenja ali zgolj delnih spoznanj, s katerimi pa se Platon nikakor ne zadovolji. Resničnost pripada le v nadčutnemu svetu, ki pa je dostopen le razumu. Dialektična metoda je nekakšno sito za osvoboditev od čutnih zaznav. Popolnoma očiščen um, ki zmore misliti povsem abstraktno, ima uvid (nóesis).

Spoznanje, da ideja Dobrega vsem idejam in vsemu bivajočemu podeljuje bit in spoznavnost,⁷ je končni cilj – mégiston máthema.

Pot spoznanja filozofa in ontološki temelj pravičnosti

Morda najslikovitejša, gotovo pa najbolj znana Platonova primerka o votlini, čudovito prikaže napore in muke filozofa, ko se osvobaja navezanosti na čutne zaznave in spoznanje pogojeno s temi zaznavami. Ko gnan od iracionalne sile (Platon ji pravi eros), filozof naposled stre spono čutnosti in osvobojen teme votline uzre sonce, idejo Dobrega, bi se – osvobojen – lahko predal blaženi samopozabi in se prepustil večnemu zrenju ideje Dobrega, toda njegova odločitev preseneti. Zrenje ideje Dobrega kot izhodišča in temelja pravičnosti zbudi v filozofu gorečo željo, da bi tudi ostale ujetnike popeljal k spoznanju. Vrne se v votlino, da bi ljudi prebujal kot osvobojeni učitelj, prinašalec luči spoznanja in resnice. Zaslepljene brate naj bi popeljal iz teme nevednosti, tudi za ceno trpljenja in celo smrti. Prisposoda o votlini je tako uvod v obširnejšo razpravo, kako pravilno usposobiti filozofsko nadarjene (vedoželjne) mladeniče, da bodo prišli do spoznanja resnice in bodo mogli potem delovati kot učitelji.

Prva stopnja vzgoje je izobrazba, ki so je deležni tudi čuvarki in obsega muzično umetnost in gimnastiko. Po doseženi prvi stopnji vsi kandidati opravijo leto vojaške službe, kjer dokažejo svoj pogum in modrost. Potem pa se pouk usmeri v matematično abstrakcijo, preučevanje matematičnih razmerij, ki so identična tistim v svetu idej. Prvi znanosti, ki vodita k resnici, sta nauk o številih in računstvo (aritmetika). Naslednja pomembna znanost je geometrija. Geometrija v službi spoznavanja večnih razmerij v idejnem svetu (npr. Pitagorov trikotnik). Tretja bistvena znanost je stereometrija, ki jo Platon predpostavi kot znanost, ki preučuje razmerja v geometrijskih telesih. Sledi pa ji astronomija.

Njen namen ni občudovanje zvezd in njihovih razmerij, ampak spodbujanje duha, da se bo v mislih dvigal k popolnim razmerjem v svetu, ki presega nebo. Zadnja pomembna znanost, pravzaprav metoda, ki že delno očiščen um pripelje do končnega spoznanja, pa je dialektika.⁸ Filozof se z dialektiko ukvarja pet let, v katerih naj bi dosegel spoznanje. Po petih letih sprejme državno službo, v kateri je petnajst let, pri petdesetih letih pa prevzame vladanje v državi.

Zunanja podoba pravičnega filozofa

Platon sprva govori o filozofu kot nadležnem vsiljivcu, ki se sveta okrog sebe ne zaveda popolnoma ali ga načrtno prezira, o "sesuvaču" avtoritet in dobrega imena, "karizmatičnem friku",⁹ nekakšnem klošarju tistega časa, bi lahko rekli. Tako predstavi mnenje množic in hkrati za takšno podobo okrivi sofisticna igrackanja z dialektiko, te pa primerja z mladimi psi, ki se slepo zaganjajo v vsakega mimoidočega .

Toda navidezno izgubljenost filozofa v svetu Platon opraviči v sklepu prisposode o votlini: "In potem še premisli! Ko bi se tak človek znova vrnil v podzemeljsko jamo na svoj stari prostor, ali mu ne bi bil oči, potem ko bi prišel s sonca, zapolnjene s temo?"¹⁰ Daljši opis filozofove vidne podobe najdemo v VI. knjigi. Filozof se pokaže v svoji najlepši luči, ko ga opiše kot doslednega, resnicoljubnega, razsodnega, dvignjenega nad čutna pozelelnja in pohlep po denarju, osvobojenega hlapčevske miselnosti in pogumnega, skratka vrlega človeka.

Plačilo filozofa

Profesor Miščević v razpravi o Sokratu takole razmišlja o sokratski definiciji pravičnosti: "Pravičnost in moralna pravilnost sta dobri za akterjevo psihično zdravje, krivica pa je podobna duševni bolezni. Grdost »duše«, neskladnost psihičnega življenja, je najhujša grdost in

najpogubnejša za človeka.”¹¹ Podoba filozofa, ki je nujno pravičen, je torej podoba psihično popolnoma zdravega človeka, ki ga napolnjujeta sreča in notranji mir. Njegovo utelešenje je nedvomno Sokrat.

Sam Platon posveti dober del svoje razprave tudi plačilu za pravičnost, kar je navidez neskladno, a v skladu z grško miselnostjo, saj je stari Grk vedno usmerjen izrazito egoistično in vedno išče lastno korist. V X. knjigi se torej posveti nagradi za zvestobo resnici: *“Zdaj nam ne morejo ničesar očitati... Če še povrhu pravičnosti in drugim krepostim odmerimo nagrade, kakršne jim podeljujejo bogovi ali ljudje za človekovega življenja in po njegovi smrti.”*¹² Kot že omenjeno, je pravičnost v prvi vrsti sama sebi nagrada in plačilo.

Bogovi vedo, kdo je resnično pravičen in kdo le privzame podobo pravičnosti, da lahko nemoteno dela zlo. Resnično pravičnega bogovi ne zapustijo v nobeni njegovi preizkušnji – vse slabo mu obračajo v dobro že za časa življenja ali pa po smrti. Tudi ljudje ne spregledajo resnično pravičnega. Čeprav krivčniki uživajo življenje v polnosti njegovih naslad, pa se njihova krivičnost ob koncu življenja razkrinka in spomin nanje zbledi. Nasprotno pa spomin pravičnih živi vso večnost in ljudje se jih spominjajo s hvaležnostjo. Bistvenega pomena je nagrada, ki pravičnika čaka po smrti. Duše umrlih bodo sojene. Vsaka bo prejela desetkratno povračilo za svoja dejanja – pravična duša bo nagrajena z večnim blaženstvom, nepravična



Platon ustanavlja Akademijo, mozaik iz vile blizu Pompejev.

duša bo vržena v Tartar in v ponovno rojstvo. Pravične duše se bodo povzpele onkraj bivajočega k izvoru in cilju svojega hrepenjenja – k ideji Dobrega, kjer se bodo z njo zlele v eno. Nepravične duše pa čakajo muke ponovnega rojstva in zaprtosti v grob, ki je človeško telo. Opis padca duš v telesnost¹³ slikovito izraža Platonov odklonilni odnos do prepuščanja telesnemu in čutnemu, saj telo primerja krajem, kjer v grški mitologiji najhujši zločinci vso večnost trpijo nepredstavljive muke.

Pravičnost se nam tako razodene ne le kot ontološka **izpeljanka**. Sub species aeternitatis nosi v sebi eshatološko poslanstvo – izvirajoča iz uzrtja ideje Dobrega dviga v materialnost vržene duše v njihovo prvinsko blaženo bivanje v svetu idej, kronano z uzrtjem ali zlitjem z idejo Dobrega.

Rawls in pojmovanje pravičnosti

Rawlsova teorija pravičnosti

Rawlsova pogodbenena teorija stoji nekje proti koncu dolge vrste poskusov, ki so od novega veka naprej premaknili izhodišče človekove družbene razsežnosti od sleherne apriorne danosti (boga, kozmičnega reda, "državotvorne narave" in celo suverena) na posameznika, ki družbe **predhaja** in jo svobodni posamezniki z dogovarjanjem šele gradijo.

Dogovorno omejevanje lastne svobode je začetek vsake družbene pogodbe; kako, katere in koliko pravic omejujejo ter kako ta proces regulirajo oziroma nadzirajo, je ena glavnih razlik med oblikami pogodbenih držav, ki so nastale (in v veliki meri tudi ostale) v glavah filozofov. Pogodbene teorije, zlasti tiste, ki naj bi utemeljevale pravičnost in moralo sploh, temeljijo na hipotezi nekega prvotnega stanja, kjer bi se med samozadostnimi posamezniki, nepristranskimi in nesebičnimi, zgodil dogovor, kako v bodoče ravnati tako, da bi pravila dogovora ustrezala slehernemu med njimi. Rawls s svoji-

ma "izhodiščnim stanjem" in "tančico nevednosti" izstopa le po izvirnosti.

Naslov Rawlsovega temeljnega dela *A Theory of Justice* sugerira, da ni le pozni predstavnik tradicij družbene pogodbe in liberalizma, ampak se hkrati uvršča v tradicijo državno-pravniškega utemeljevanja **pravičnosti**, katerega vzorčno definicijo najdemo že v Nikomahovi etiki in nas nehote spominja na Rawlsovo "razdeljevanje torte":

*"Pravičnost je tisto zadržanje, zaradi katerega pravimo o pravičnem človeku, da ravna pravično po svobodni odločitvi in takrat, kadar nekaj deli med sabo in drugim ali med dvema drugima osebama, ne ravna tako, da bi sebi odbral več, svojemu bližnjemu manj zelenega, škodljivega pa narobe, ampak dodeli vsakemu v skladu z načeli sorazmerja, in prav tako ravna tudi, kadar deli med dvema drugima osebama."*¹⁴

Tudi če je Rawlsova pravičnost najvišja kategorija, v imenu katere se zgodi vsako dogovarjanje in je slehernemu človeku **nekako prirojena**, se na koncu izkaže za zgolj tako imenovano proceduralno pravičnost; za **obliko** in ne toliko **vsebino** pravičnega prizadevanja. Pravično je torej tisto, kar izhaja iz pravilno potekajočega dogovarjanja, pa čeprav na temelju čisto osebnega interesa. Močno izpostavljena in celo v posebnem principu implicirana skrb za najšibkejše, socialno najbolj ogrožene, izvira le iz hipoteze nepoznavanja lastnega socialnega statusa v času pogajanj, saj je skrit za čudežnim konstruktom "samopozabe" – tančico nevednosti (The Veil of Ignorance), ki omogoča **nepristranski**, medsebojno nezainteresiran start iz znamenitega "izhodiščnega položaja" (The Original Position).

Kot v večini pogodbenih teorij pravičnost tudi pri Rawlsu nima opraviti s kategorijo **dobrega** in ostaja znotraj bolj konkretne izpeljanke – vsakokratnih dobrin, po katerih pogodbeniki hrepenijo in – upajoč – podpisujejo pogodbo z "neznanko".



Platon, 427-347 pred Kristusom.

Kaj je pravičnost?

Za Rawlsa je pravičnost "prva vrлина družbenih institucij, kakor je resnica temelj mišljenja".¹⁵ Če se določen idejni koncept izkaže za spornega, ga bodisi preoblikujemo ali opustimo; podobno kot preoblikujemo ali izločimo zakone ali institucije, če se izkažejo za neskladne z dogovorjenim "idealom".

Avtor izhaja iz dejstva, da so ljudje rojeni v neenakopravnem položaju, tako po naravnih danostih kot po socialnem položaju. Razlike nastajajo v osnovnih družbenih strukturah in so neizogibne, zato je treba prav tja najprej vpeljati osnovne principe družbene pravičnosti. Rawls hkrati poudarja svetost, dostojanstvo in enakovrednost (ne enakost!) vseh posameznikov znotraj vsakokratne družbe. Idealna je družba, ki temelji na splošnem pojmovanju pravičnosti, zato v njej "… vsakdo sprejema principe pravičnosti in ve,

da drugi sprejemajo iste principe in... se temeljne institucije zavedajo svoje odgovornosti pri ureničevanju tega principa."¹⁶

*"Temeljni subjekt pravičnosti je prav osnovna struktura družbe, ali bolje, način, kako glavne družbene institucije poskrbijo za osnovne pravice in dolžnosti, in kako določajo delitev ugodnosti pri družbenem sodelovanju."*¹⁷

Rawlsova teorija je izvorna kombinacija teorije pravičnosti in teorij družbene pogodbe. Za razliko od tradicionalnega postuliranja takšnega ali drugačnega **naravnega stanja**, v katerem tako ali drugače "zrastejo" institucije, ki vodijo v dogovarjanje posameznikov, Rawls ne izhaja iz določene družbene formacije, ampak najprej oblikuje principe, ki bi jih lahko aplicirali v kakršno koli družbeno situacijo, da bi ta postala **pravična**. Principe izbere po načelih **enakopravnosti** in **razumnega odločanja posameznikov**; pomembne pa so tudi

okolščine in postopek njihovega sprejetja. Prav slednje ga vodi, da v obstoječo družbeno situacijo projicira predhodno stanje individualne "amnezije", iz katerega bi človek izbiral družbo, v kateri bi želel živeti. Ta tako imenovani **izhodiščni položaj** (The Original Position) je seveda groteskna fikcija, ki pusti za sabo le še več odprtih vprašanj, kot smo jih vajeni pri podobnih konstruktih pogodbenih teorij.

Izhodiščni položaj in tančica nevednosti

Če začnemo z eno ključnih avtorjevih misli pri pojasnjevanju izhodiščnega položaja: *"Intuitivna ideja pravičnosti kot poštenosti je mišljena kot eden prvih principov pravičnosti, ki so predmet izhodiščnega položaja v ustrezno definirani začetni situaciji. Ti principi so takšni, da bi jih racionalne osebe glede na svoje interese sprejele, da bi s tem določile osnovne temelje svojih združenj,"*¹⁸ vidimo, da izstopata dva elementa – razum in osebni interesi dogovarjajočih se posameznikov. Kako iz njih dobiti razpoloženje, ki bi vodilo v **pravičnost kot poštenost**, nazorno opiše sledeči citat:

"V tem izvirnem stanju... bi bili vsi na istem. V njem ne bi nihče izhajal iz svojih prednosti. To pa ne zato, ker bi bil tako nesebičen, ampak preprosto zato, ker bi bil za "zaveso neznanja" (veil of ignorance). Ne bi namreč vedel, v čem je njegova prednost..., kaj mu je v škodo in kaj v korist, kakšen je njegov gmotni in družbeni položaj, tudi ne, kakšen je njegov značaj in izobrazba... zato ne bi mogel špekulirati na situacijo, ki bi bila zanj prednostna. To bi ustvarilo stanje, kjer bi sicer vsi izhajali iz svojih koristi... vendar bi se te koristi pokrivalo, ker bi bili izenačeni zaradi "zaveso neznanja", ki bi ležala pred njimi... Izključeno bi bilo vsako neracionalno in nepošteno iskanje lastnih prednosti na račun in v škodo drugih."¹⁹

Temeljne značilnosti principov pravičnosti in osnovni načeli pravičnosti

Potem ko podrobneje definira značilnosti temeljnih principov pravičnosti, sprejetih v "izvirnem stanju", Rawls dokazuje, da bi v tem stanju vsak razumen človek pristal tudi na osnovni načeli pravičnosti kot poštenosti.

1. Sprejeti principi naj bodo splošni, v službi ljudi in v splošno dobro družbe. Odprti in sprejemljivi morajo biti za vse generacije.
2. Univerzalnost in aplikabilnost pomeni, da morajo veljati za vsakogar, biti vsakomur razumljivi in vsakomur v pomoč.
3. Javnost pomeni seznanjenost vsakega pogodbenika z njihovim pomenom in strinjanje z njim.
4. Principi morajo vsebovati red, kadar gre za nasprotujoče si, konfliktno situacijo.
5. Dokončnost principov pomeni njihovo normativnost; so najvišji kriterij, zadnja instanca ali razsodišče.

Po Rawlsu je *"pojmovanje pravičnosti skupek principov, generalnih v formi in univerzalnih v aplikaciji. Kot zadnja instanca, ki se jo lahko prikljče za urejanje konfliktnih zahtev posameznih moralnih osebnosti, jo je treba sprejeti javno."*²⁰ Temeljni element Rawlsove teorije kot moralnega koncepta sta načeli **pravičnosti kot poštenosti**, iz katerih izhajata načeli **proritete**.

1. "Vsak človek mora imeti enako pravico do najširšega skupnega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki so kompatibilne s podobnim sistemom svoboščin za vse.
2. Družbene in ekonomske neenakosti morajo biti urejene tako, da so:
 - a) kar najbolj koristne za tiste, ki so najbolj zapostavljeni, in hkrati skladne s principom pravične varnosti.
 - b) vezane na dolžnosti in mesta, ki so v pogojih poštene enakosti možnosti odprta vsem.

Osnovni načeli pravičnosti naj bi zagotavljali čim večjo **svobodo**, ki jo je dovoljeno ome-

jiti le zaradi svobode same (prvo načelo prioritete ali prioriteta svobode), in čim večjo socialno pravičnost. Neenakomerna razdelitev družbenih dobrin je dopuščena le, ko izboljša položaj najšibkejših (drugo načelo pravičnosti nad učinkovitostjo in blagostanjem). Ko Rawls definira izhodišče in izpelje iz njega principe in načela, preide k procesu zakonitega dogovarjanja, kjer se izbirajo politične oblike, zakonitosti in ustava. Rawlsovo izhodišče pravi: *“Prvi princip enakosti svobode je primarno izhodišče za ustavni dogovor. Ta omogoča enakopravnost vseh državljanov in uresničitev politične pravičnosti. Drugi princip pride v poštev pri naslednji stopnji, to je zakonodaji.”*²¹

Če pustimo ob strani hipotetično izhodišče Rawlsova družbenega dogovora, za katerega veljajo splošni ugovori na vse teorije družbene pogodbe, se Rawls zapleta v številne težave, ki jih skuša razrešiti z novimi elementi (čut za pravičnost; dobro kot primarne družbene dobrine, ki so splošno sprejete, zaželene in jih družbena struktura neprestano nadzira; načrtovanje kot preudarna racionalnost; aristotelški princip motivacije itd.), predvsem pa se trudi podeliti svoji moralni teoriji večnostni aspekt. Ker so njeni principi izbrani v izhodiščnem stanju nepristranosti, so možni, še več, celo verjetni in zato povsem uresničljivi kjer koli in kadar koli. *“Če bi kdo dosegel čistost srca, bi lahko deloval v moči te milosti in obvladoval samega sebe. Prav to pomeni ta točka gledanja (izhodiščni položaj).”*²² *“Izhodiščni položaj pomeni torej neko obliko večnosti, čistost srca. obvladanje samega sebe, jasen pogled... samo v takšni situaciji se človek lahko odloči za pravične principe, na katerih pa potem, ker so racionalno sprejeti, gradi moralno teorijo.”*²³

Čeprav ostajajo številni vidiki Rawlsove teorije pravičnosti neobdelani (ugovor vesti, civilna neposlušnost, institut nadzornika pogodbe...) bi bilo primerno zaključiti ta kratek oris prav na tem mestu. Nekaterim namreč prinaša

upanje, da ima človek še nekaj možnosti, drugi to možnost zanikajo, saj je “čistost srca” produkt zgolj fiktivne “anamneze”, sicer pa je nedosegljiva. Pa vendar se še tako zapriseženemu racionalistu prikrade nostalgija po otroški čistosti, ne da bi pomislil, da jo morda od vedno nosi potlačeno v sebi.

Zaključek

Kot smo napisali v začetku, je primarni namen razprave definirati pravičnost kot presežno vrlino Platonovega pojmovanja vrlin. Kot izhodišče smo izpostavili sokratski credo, da človek nikoli ne ravna napak zavestno, ampak zgolj iz nevednosti. Védenje je tisto, ki se kaže kot dikaiosýne – pravično delovanje v skladu s temeljnim redom – díke. Spoznavanje tega temeljnega reda nas je vodilo skozi ontološko strukturo sveta do samega temelja – ideje Dobrega, ki vsemu bivajočemuodeljuje bit in spoznavnost.

Skozi tridelno strukturo družbe in človekove duše se nam je razodela pravičnost kot preudarnost (zmernost), pogum (srčnost) in modrost. Prisotna v vseh drugih vrlinah je tako spoznana kot krepost vseh kreposti, ki ima za predmet vse ostale kreposti, jih povezuje v skladno delovanje; naj gre za družbene ustanove ali dele človekove duše. Če posameznik ali družba ne delujeta skladno, je temu krivo nepoznavanje Resnice; bivanje v svetu zmotnih predstav in mnenja, ki ga slikovito ponazorita prisposoda votline in spremljajoče dogajanje.

Tisti, ki ga nezavedna ljubezen do Resnice žene iz votline senc k svetlobi sonca, tisti, ki uzre idejo Dobrega, ne more drugače, kot živeti in delovati popolno. Hkrati tudi ne more drugače kot tvegati sestop v svet senc in popeljati zavedene brate po naporni poti k delnemu spoznanju; nekatere med njimi pa tudi k absolutnemu védenju. Pravičnost je njegov delujoči aspekt modrosti.

Ideal družbe, organizirane v državo, bi bila družba, ki bi jo vodili modri – tisti, ki

poznajo resnico tako sveta senc kot sveta idej; tisti, ki bi, sami osvobojeni, vodili vržene v zmoto k spoznanju; delnemu, ki bi naredilo njihovo delovanje v vsakokratnem družbenem položaju pravično (skladno); ali absolutnemu, ki vodi v modrost in potrebo po vzgoji nevednih. Kot utelešena pravičnost, takšna država ne bi potrebovala zakonov, regulativov in zunanje represije, saj bi bila harmoničen organizem, utemeljen v védenju.

Platon se zaveda idealizacije svoje vizije; z intuicijo modreca ve, da se v Resnico zaljubljeni ne rojevajo vsak dan, in da nekaj modrih na čelu tipajočih v temi ne bo kos težavni in nevarni vlogi vodičev iz votline senc. Za sabo ima grenko izkušnjo Sokratove žrtve, zato pozneje pokliče na pomoč zakone in nadzor.

Umestitev kritične refleksije Rawlsove teorije pravičnosti v zgornji kontekst se zdi dokaj nenavadna. Gre namreč za tiste vrste pravičnost, ob kateri se pri Platonu nismo posebej ustavljali, saj je implicirana v celotnem kontekstu države kot organizma, ki na temelju znanja in predvsem védenja deluje ne le harmonično ampak predvsem praktično. Harmonija odseva v sreči, zadovoljstvu državljanov, podobno kot se pravičnost kot poštenost pri urejanju zlasti socialnih zadev posameznikov zrcali v njihovem zadovoljstvu in sreči pri Rawlsu, le da nista opredeljena tako jasno kot pri Platonu.

Prav gotovo nismo dali Platona in Rawlsa "v en koš" zaradi rahlo abotne, sicer pa nevzdržne Palmerjeve primerjave Platonove votline (ki jo na pamet imenuje mit, čeprav gre za didaktično prisposodbo, visoko cenjen razlagalni "pripomoček" starega sveta) Rawlsovega "izhodiščnemu položaju".²⁴ Amnezija Platonove duše je umeščena v sebi zaključen metafizični kontekst, "tančica nevednosti" pa je privatni konstrukt, ki bi lahko tudi izostal, "izhodiščni položaj" pa bi bil še vedno to, kar skuša biti. Še najmanj je svet senc "plemenita prevara"; prav nič plemenitega ni v padcu

večne, božanske duše v spone telesnosti, ki stoji med njo in svetom idej, razpeta med strasti in intuicijo duhovnega.

Morda bi lahko bil Platon v Rawlsovi družbi zaradi stare dobre utopije, ki ji je sam priznal status ideala, ki bi ga bilo vredno urediti. Predvsem je njegova država izhajala iz danih razmer, ki jih je bilo treba ontološko osmisлити; tako osmišljena pa je bila kompendij platonizma, ki so ga drugi dialogi le dopolnjevali; spomenik pravičnosti kot metafizičnemu temelju vsega pravičnega. Rawlsova skupnost je nedvomno utopična, kot so to vse pogodbene teorije, ki izhajajo iz hipoteze takšnega ali drugačnega primarnega stanja, v nobenem primeru pa iz statusa quo, saj ta vnaprej jamči propad vsake idealne družbe, ki nima v sebi večnostnega počela.

Kar oba misleca še najbolj približa, je absolutna prioriteta pravičnosti v vrednostnem sistemu. Rawls jo plaho utemeljuje z nekakšno univerzalno intuicijo, vendar jo omeji na osebni interes z močnim poudarkom na enakopravnosti možnosti, predvsem pa se izogne jasni opredelitvi odnosa med pravičnim in dobrim. Platonu je čisto spoznanje dobro po sebi (implicirano v ideji Dobrega, ki je izvor bivajočega in **spoznavnosti**) in hkrati najvišje dobro – **pravičnost**. Če je pri Platonu torej pogoj pravičnosti védenje, je Rawlsu to racionalna izbira, izvirajoča iz osebnega interesa."

Ob predpostavki zadostnega številu modrih, ki bi vodili državo in kot učitelji dvigali množico iz nevednosti, bi harmonija v dušah in v državi izključevala potrebo po institucijah, nadzoru in represiji. Rawls pa prav s svojim obsežnim aparatom "institucionalizirane pravičnosti" sugerira dvom v "pravičnostno intuicijo" svojih državljanov. Če pravi Platon, da ob modrem vladarju (ki ima védenje in zato uteleša pravičnost) zakoni niso potrebni, je izpolnjevanje le-teh pod budnim nadzorom institucij pri Rawlsu brezpogojni pogoj.

Ob pogledu na koncept naloge obstanem pri shemi: izhodiščni položaj – izbor vrednot – pogodba – dvom v lojalnost pogodbenikov – jamstvo nadzora institucije.

PLATON

1. **izhodišče:** človek kot potencialna Vrednota
2. **pot:** dvignjen iz črednega stanja
3. **cilj:** v individualno osvoboditev

RAWLS

1. človek kot hipotetična neznanka
2. fiktivna šablona svobodne opredelitve
3. čredno izvrševanje pogodbe pod nadzorom institucij

Malce poenostavljena shema, ki spregleda načelo svobode, ugovor vesti, civilno neposlušnost ipd., pa vendar. Skratka, pravičnost, ki ni utemeljena v absolutnem, postaja skozi čas vse bolj predmet izbire, kompromisov, celo barantanja. Ne le da ni več vrednota-posebi, degradirana je na proces pridobivanja in deljenja dobrin (pretežno materialnih) ali na mehanično izvrševanje nekega dogovora v imenu lastnega interesa.

Viri in literatura

- Aristotel: *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica, 1994.
- Jamnik, A.: *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija, 1998.
- Janžekovič, J.: *Filozofski leksikon*. Maribor: Mohorjeva družba Celje, 1981.
- Kocijančič G.: *Platon, izbrani dialogi in odlomki*. Maribor: Mladinska knjiga, 2002.
- Magee, B.: *Poti filozofije*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2002.
- Mišević, N.: *Filozofija za gimnazije*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2002.
- Palmer, D.: *Ali središče drži?*. Ljubljana: DZS, 1995.
- Platon: *Država*. Ljubljana: Založba Mihelač, 1995.
- Rawls, J.: *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap-Harvard University Press, 1971.
- Sovrč, A.: *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Sruk, V.: *Filozofija*. Leksikoni Cankarjeve založbe. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1995.
- Sruk, V.: *Moralna in etika*. Leksikoni Cankarjeve založbe. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1986.

- Stres, A.: *Etika ali filozofija morale*. Ljubljana: Družina, 1999.
- Stres, A.: *Svoboda in pravičnost*. Celje: Mohorjeva družba Celje, 1998.
- Vorländer, K.: *Zgodovina filozofije I*. Ljubljana: Slovenska matica, 1986.
- DTV atlas filozofije. Ljubljana: DZS, 1997.
<http://humanities.uchicago.edu/faculty/mgreen/MoralRespSpoo/Notes/dBasicStructure.html>.

1. A. Stres, Svoboda in pravičnost, Celje, Mohorjeva družba, 1996, 21.
2. Platon, *Država*, Ljubljana, Založba Mihelač, 1995, 9.
3. Platon, n.d., 18.
4. Pastir Giges najde truplo, ki ima na sebi le prstan. Giges spozna, da postane neviden, ko si ta prstan natakne. Vzame ga, se pretihotapi v palačo, zapelje kraljico, ubije kralja in zavlada, ker ga nihče ne more zalotiti.
5. Platon, n.d., 51.
6. K. Vorländer, n. d., 105.
7. Idejo dobrega primerja Platon s soncem. Kakor sonce podeljuje čutnim predmetom vidnost in zaznavnost, tako ideja Dobrega podeljuje vsemu bivajočemu bit in spoznavnost (prim.: Platon, n.d., 202.).
8. “*ἡ δὲ μέγιστος ἐπιπέδησις ἐστὶν ἡ διὰ τὴν ἀληθείαν ἐπιπέδησις (dialektikā epistēmē)*, tj. dialektika kot védenje (tisto, kar vemo) pomeni po Platonu delitev vsebin po pojmih oz. rodovih, pa tudi logično načelo, da istega ni mogoče imeti za različno, različnega pa ne za isto. Po Platonu je dialektika sposobnost *opredeljevanja objekta* v tem pomenu, da ugotavlja ter izraža tisto, kar jim je skupno...” (V. Sruk, n. d., 69.).
9. G. Kocijančič, n. d., 20.
10. Platon, n. d., 208.
11. N. Mišević in ostali, n. d., 140.
12. Platon, n. d., 313.
13. Prim.: Platon, n.d., 316.
14. Aristotel, *Nikomahova etika*, Ljubljana, Slovenska matica, 1994, 168.
15. A. Jamnik, *Liberalizem in vprašanje etike*, Ljubljana, Nova revija, 1998, 77.
16. A. Jamnik, n. d., 78.
17. A. Jamnik, n. d., 79.
18. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap-Harvard University Press, 1971.
19. A. Stres, Svoboda in pravičnost, Celje, Mohorjeva družba, 1998, 158.
20. J. Rawls, n. d., 136.
21. J. Rawls, n. d., 199.
22. J. Rawls, n. d., 587
23. A. Jamnik, n. d., 139.
24. Prim.: D. Plamer, *Ali središče drži?*, Ljubljana, DZS, 1995, 430.

Jaz in Ti

Kaj je večno: v zdaj in tukaj vpričen prafenomen tega, kar imenujemo razodetje? To je to, da človek iz trenutka najvišjega srečanja ne stopa naprej isti, kot je v njega vstopil. Trenutek srečanja ni »doživljaj«, ki se v dovezetni duši vzbudi in blažen zaokroži [[rundet]: pri tem se nekaj zgodi na človeku. To je včasih kot navdih, včasih kot boj, vseeno: zgodi se. Človek, ki izstopi iz bitnega deja [Wesensakt] čistega odnosa, ima v svojem bitju [Wesen] nek Več, nek Prirastek [Hinzugewachsenes], o katerem prej ni ničesar vedel in čigar izvor ne more zakonito [rechtmäßig] označiti. Kakor koli znanstveni svetovni nazor v svojem upravičenem stremljenju k brezvrzelnosti vzročnosti predloži poreklo novega: za nas, ki nam gre za resnično raziskovanje [Betrachtung] resničnega, ne more biti primerena nobena podzavest [Unterbewußtsein] in noben drug duševni aparat. Resničnost je, da sprejemamo, česar prej nismo, in sprejemamo tako, da vemo: bilo nam je dano. V biblični govorici: »Tisti, ki čakajo [harren] na Boga, bodo zamenjali moč [werden Kraft eintauschen].« V govorici Nietzscheja, ki je resničnosti v svojem poročilu še zvest: »Človek vzame, ne vpraša, kdo daje.«

Človek sprejema, in ne sprejema neke »vsebine«, temveč vpričnost [Gegenwart], vpričnost kot moč. Ta vpričnost in moč vključita trovrstno, ne-odločeno, a vseeno tako, da ga smemo kot trojno gledati ločeno. Najprej celotno polnost resnične vzajemnosti, vključenosti, povezanosti; ne da kakor koli premore priznati, kako je to priskrbljivo, s čimer je človek povezan, in ne da biti povezan kakor koli olajša življenje, – življenje otežkoči, ampak naredi ga smi-

selno težkega. In to je drugo: neizgovorljiva potrditev smisla. Ta je skrit. Nič, nič ne more biti bolj nesmiselno. Vprašanje po smislu življenja ni več prisotno. Ampak, če bi bilo prisotno, ne bi bilo niti približno odgovorljivo. Smisla ne znaš pokazati in ne znaš ga določiti, nimaš nobene formule in nobene podobe zanj, in vendar ti je bolj gotov, kot zaznavanje čutov. Kaj misli samo z nami, kaj želi od nas, razkriti in prikriti? Ne razložen – tega ne premoremo –, samo storjen želi biti. To je tretje: to ni smisel nekega »drugega življenja«, ampak tega našega, ne nekega »Onkraj«, temveč tega našega sveta, in želi v tem življenju, na tem svetu biti izkazan [bewahrt]. Smisel more biti sprejet, ampak ne more biti izkušen; ne more biti izkušen, ampak more biti storjen; in to misli z nami. Poroštvo noče biti zaprto v meni, temveč skozi mene rojeno v svet. Ampak kakor se smisel sam ne pusti prenesti, ne pusti oblikovati v splošno veljaven in splošno sprejemljivo znanje, tako ne more biti njegova preizkušnja [Bewahrung] posredovana kot veljavno najstvo [Sollen], ni predpisana, na nobeni tabli ni zapisana, da bi bila postavljena čez vse glave. K potrditvi [bewahren] sprejetega smisla pripomore vsak samo z enkratnostjo svojega bitja in ekkratnostjo svojega življenja. Kakor nas k srečanju ne more privedi nobeno pravilo, tako tudi iz njega (srečanja – o.p.) ne sledi nobeno. Kakor potrebuje za Priti-k-njemu samó sprejetje vpričnosti, tako v nekem novem smislu (potrebuje sprejetje – o.p.) za Iri-iz-njega. Kakor se pride z golim Ti na ustnicah v srečanje, tako se z njim na ustnicah iz njega (srečanja – o.p.) sprosti v svet.



Michelangelo, Stvarjenje človeka, detajl, 1508-1512, freska, Sikstinska kapela, Vatikan.

To, zaradi česar živimo, v čemer živimo, iz česa in v kar živimo, je skrivnost: ostalo je, kar je bilo. Postalo nam je vprično in se nam je s svojo vpričnostjo naznanilo [kundgetan] kot odrešitev, »spoznali« smo, ampak nimamo nobenega spoznanja, ki bi nam zmanjšalo – omililo jamstvo skrivnostnosti [Geheimnishaftigkeit]. Bogu smo prišli bližje, ampak razvozanju, odgrnitvi biti nič bližje. Občutili smo odrešitev, a nobene »rešitve«. S tem kar smo sprejeli, ne moremo iti k drugemu in reči: to je potrebno vedeti, to narediti. Lahko samo gremo in izkažemo [bewahren]. In tudi tega (naj – o.p.) ne »bi morali« – moremo – in moramo.

To je večno, v zdaj in tukaj vprično razodetje. Ne vem za nobeno, ki v prafenomenu ne bi bilo enako, ne verjamem v nobeno. Ne verjamem v samoimenovanje Boga, ne v samoodločanje Boga pred človekom. Beseda ra-

zodetja je: tukaj sem takšen, kot sem tukaj. Razodevajoče je razodevajoče. Bivajoče je tukaj, nič več (od tega – o.p.). Večen vrelec moči teče, večni dotik pričakuje, večni glas zveni, nič več.

Večni Ti ne more po svojem bitju postati Ono; ker po svojem bitju ne more biti postavljeno v mero in mejo, tudi ne v mero nemerljivega in mejo neomejenega; ker po svojem bitju ne more biti zajeto kot vsota lastnosti, tudi ne kot neskončna vsota k transcendenci povzdignjenih lastnosti; ker ne more biti najdeno niti zunaj sveta [in noch außer der Welt]; ker ne more biti izkušeno; ker ne more biti misljivo; ker se o njem, bivajočem zmotimo, ko rečemo: »Verjamem, da je« – tudi »on« je metafora, »ti« pa ne.

In vendar naredimo večni Ti vedno znova za Ono, za Nekaj, naredimo Boga za stvar –

v skladu z našim bitjem. Ne iz samovolje. Stvarna zgodovina Boga, hod Boga-stvari skozi religijo in njeno robno tvorbo [Randgebilde], skozi njena razsvetljenja in zatemnitve, njena življenjska okrevanja in uničenja, hod stran od živega Boga in spet nazaj k njemu, preobrazbe vpričnosti, upodobitve, upredmetenja, u-pojmovanja, razpustitve, obnovitve, so pot, so tista Pot.

Izrečeno vedenje in zakonito početje religije – od kod prihajata? Vpričnost in moč razodetja (kajti vse se nujno sklicujejo na kakršno koli razodetje, besedno, naravno, duševno – obstajajo, če pogledamo natančno, samo religije razodetja), ta vpričnost in moč, ki jih človek sprejme v razodetju, kako postaneta »vsebina«?

Razlaga je dvoplastna. Zunanjo, psihično prepoznamo, če obravnavamo človeka za sebe, ločenega od zgodovine; notranjo, faktično, prafenomen religije pa, ko ga znova postavimo v zgodovino. Oboje spada skupaj.

Človek si želi imeti Boga; želi si kontinuitete imetja Boga v času in v prostoru. Z neizrekljivo potrditvijo smisla se ne želi zadovoljiti, želi jo videti razprostrto kot nekaj, kar si lahko vedno znova nadene in s čimer lahko rokuje, časovno in prostorsko brezverzelen kontinuum, ki mu zagotovi življenje v vsaki toči in trenutku.

Življenjski ritem čistega odnosa, menjave aktualnosti in latentnosti, v kateri pojenja samo naša moč odnosa in s tem vpričnost, ne pa tudi praprezenca, ne zadošča človekovi žeji po kontinuiteti. Človek zahteva časovno širjenje, trajanje. Tako postane Bog objekt verovanja. Prvotno verovanje v času dopolnjuje deje odnosa [Beziehungsakte]; postopoma jih nadomesti. Na mesto vselej prenovljenega gibanja bitja [Wesensbewegung] zbiranja in izdajanja, nastopi mirovanje v verovano Ono. To vendarle – zaupanje bojavnika, ki pozna oddaljenost in bližino Boga, se vedno popolneje preobrazi v gotovost uživalca (uporab-

nika – o.p.), njemu se ne more nič zgoditi, ker je prepričan, da obstaja Eden, ki ne dopusti, da bi se mu kaj zgodilo.

Tudi življenjska struktura čistega odnosa, ki »samoto« jaza pred Ti-jem, zakon, da človek, tudi (v tem – o.p.) kako vključi v srečanje svet, lahko vendarle izhaja samo kot oseba do Boga in ga more srečati, ne zadosti žeji človeka po kontinuiteti. Zahteva prostorsko širjenje, po prikazu, v katerem se skupnost verujočih poenoti s svojim Bogom. Tako postane Bog kulturni objekt. Tudi kult izvirno dopolnjuje deje odnosa: v tem ko živo molitev, neposredno Tیرهkanje [Dusagen], vključi v prostorski sklop velike nazornosti in poveže z življenjem čutov [Sinne]; in tudi ta (molitev – o.p.) bo postopoma nadomestilo, v tem ko osebna molitev ni več podprta z molitvijo skupnosti, ampak izrinjena in, ker pač bistveno dejanje ne dopusti nobenih pravil, stopi na njeno mesto urejena [geregelt] pobožnost.

V resnici pa je lahko čisti odnos izgrajen v prostorsko-časovno stalnost samo vtem, ko se utelesi na celotni materiji življenja. Ne more biti ohranjen [bewahrt], samo preizkušen [bewaehrt], lahko je samo narejen [getan], samo v življenje vdelan [eingetan]. Človek lahko odnos do Boga, katerega je postal deležen, izpolnjuje samo, če po svoji moči, po meri vsakega dne, uresničuje Boga v svetu. V tem je edino pravo poroštvo kontinuitete. Pravo poroštvo trajanja je v tem, da more biti čisti odnos izpolnjen v Ti-postajanju bitja, v njenem dvigu k Ti, da sveta temeljna beseda [Grundwort] v vsem izzveni; tako se izgradi čas človeškega življenja v polnost resničnosti, pa tudi če ne more preseči razmerja do Onega, je človeško življenje skozi odnos tako prepletено, da mu (odnos – o.p.) pridobi žarečo, prežarevajočo [durchstrahlende] stalnost; trenutki najvišjega srečanja tukaj niso več bliski v mraku, ampak kakor vzhajajoč mesec v jasni zvezdnati noči. In tako obstaja pravo poroštvo prostorske stalnosti v tem, da odnosi človeka

do njihovega pravega Ti, radii, ki se iz vseh točk jaza izlivajo v sredino, ustvarijo krog. Ne periferija ne skupnost ni prvo, ampak radii, (tisto – o.p.) skupno odnosa do sredine. On sam (odnos – o.p.) zagotavlja pravi obstoj skupnosti.

Samo če nastaneta oba, in samo tako dolgo ko obstajata, vez časa v odnosu primernem odrešenem življenju [Heilsleben] in vez prostora v središču združeni [mittegeeinten] skupnosti, samo tedaj nastane in samo tako dolgo obstaja okrog nevidnega oltarja, iz svetovne snovi eona (veka, dobe – o.p.) v duhu umirjen (obvladan – o.p.) [gefaßt], človeški kozmos.

Srečanje Boga se človeku ne pripeti v tem, da se ukvarja z Bogom, temveč v tem, da izkaže smisel svetu [den Sinn an der Welt bewahren]. Vso razodetje je poklicanost in poslanstvo [Sendung]. Vendar človek znova in znova izvrši namesto uresničitve upogib nazaj na razodetega [Offenbarenden]; namesto s svetom se želi ukvarjati z Bogom. Sedaj mu, nazaj upogibajočemu, ne stoji več nasproti Ti, nič drugega ne more, kot postaviti v stvarnost božji-Ono, misliti, da ve za Boga kot Ono, in o njem govoriti. Kakor od jaza odvisen [ichsuechtige – sebičen] človek, namesto česar koli, zaznavo, naklonjenost, neposredno živeti, reflektira na svoj zaznavajoč ali naklonjen jaz in s tem zgreši resnico procesa, tako reflektira od Boga odvisen [gottsuechtige] človek (ki se zraven tega s svojo pravico v duši dobro razume), namesto daru pustiti se učinkovati, na dajajoče, in zgreši oboje.

V poslanosti [Ausgesandtsein] ti ostane Bog vpričnost; ta, v poslanstvu sprehajoč [in der Sendung Wandelnde] ima vselej pred seboj Boga: bolj zvesta ko je izpolnitev, toliko močnejša in stalnejša je bližina; vendar pa se z Bogom ne more ukvarjati, a dogovarja se lahko z njim. Nasprotno pa upogib nazaj Boga napravi za predmet. Njegov navidezni

obrat k pravzroku spada v resnici k svetovnemu gibanju odvrnitve, kakor navidezna odvrnitev od poslanstvo izpolnjujočega spada v resnici k svetovnemu gibanju obrata.

Kajti oba metakozmična osnovna gibanja sveta: širitev v samobit [Eigensein] in obrat k povezanosti [Verbundenheit], dobita svojo najvišjo človeško obliko, pravnjuno formo duha njunega boja in izravnave, njunega mešanja in razmešanja v zgodovini človeškega odnosa do Boga. V obratu je na Zemljo rojena Beseda, v širitvi se zabubi v religijo, v novem obratu se z novimi krili znova rodi.

Tukaj ne deluje samovolja; pa tudi če gre gibanje k Onemu od časa do časa tako daleč, da duši to (gibanje – o.p.) vnovičnega izhajanja [Widerausgehens] k Ti-ju, in mu grozi, da ga bo zadušilo.

Silna razodetja, na katera se religije sklicujejo, so bistveno enaka tihim, ki se dogajajo povsod in vsak čas. Silna razodetja, ki v začetku velikih skupnosti stojijo na obratih človeškega časa, niso nič drugega kot večno razodetje. Toda razodetje se ne vliva skozi prejemnika kakor skozi lijak v svet, stori se mu, zajame ves njegov element v vsej njegovi takobiti [Sosein] in se z njim spoji. Tudi človek, ki je »usta«, je ravno to, ne trobilo [Sprachror], – ne orodje, temveč organ, avtonomno glaseč organ, in glasiti pomeni preglasiti.

Obstaja pa kvalitativna različnost zgodovinskih časov. Obstaja zorenje časa, kjer dušič, razlit resničen element človeškega duha zaide v podzemno pripravljenost, v takšen pritisk in takšno napetost, čakajoč samo na dotik dotaknjene, da bi vdrl na dan. Razodetje, ki se pri tem pojavi, zajame celoten pripravljen element v vsej njegovi takšnosti [Beschaffenheit], se pretali in požene v njem podobo, novo podobo Boga v svet.

Tako pa je na poti zgodovine, v premenah človeškega elementa vedno novo področje sveta in duha povzdignjeno v podobo, poklicano v božjo podobo. Vedno nove sfere postajajo

kraj teofanije [Theophanie]. Ni lastna moč človeka, ki v tem deluje, tudi ni čisti prehod Boga, ampak mešanica božjega in človeškega. Ta, v razodetju odposlan, vzame s sabo, v svojih očeh, sliko Boga – tako nadčutna kot je, s seboj jo vzame v očesu svojega duha, sploh ne metaforični, ampak čisto realno očesni moči svojega duha. Duh odgovarja tudi skozi pogled, skozi *upodabljajoč* pogled. Četudi Zemljani nikoli ne gledamo Boga brez sveta, le svet v Bogu, si gledajoči upodobimo večno podobo Boga.

Podoba je tudi mešanica Ti-ja in Onega. V veri in kultu se lahko strdi v predmet; toda iz esence odnosa, ki živi v njej naprej, postaja vedno znova vpričnost. Bog je tako dolgo blizu svoji podobi, dokler mu je človek ne oddalji. V pravi molitvi se združita [vereinigen] in očistita [reinigen] kult in vera v živeč odnos. Da prava molitev v religijah živi, je pričevanje njihovih pravih življenj; tako dolgo, ko v njih živi, (religije – o.p.) živijo. Izroditev religij pomeni izroditev molitve v njih: predmetnost vedno bolj zasipava moč odnosa, v njih (religijah – o.p.) postaja vedno težje s celotnim, nedeljenim bitjem reči Ti, in človek se mora končno izvleči, da bi zmogel, iz napačne varnosti v tveganje neskončnega, iz samo še s kupolo svetišča, ne pa tudi z nebesnim svodom prekrite skupnosti, v poslednjo samoto. Če temu vzgibu pripišemo »subjektivizem«, ga v samih temeljih [zutiefst] zgrešimo: življenje v obliču je

življenje v Eni resničnosti, v edinem pravem »objektivumu«, in izstopajoč [ausziehende] človek se bo v resnično bivajočem rešil pred navideznim, iluzionističnim objektivumom, predenj mu bo ta zmedel njegovo resnico. Subjektivizem je poduševljanje [Verseelung], objektivizem popredmetenje Boga, ta napačna utrditev, njena napačna osvoboditev, oboje skrene s poti resničnosti, oboje je poskus nadomestitve zanjo.

Bog je svoji podobi blizu, kadar mu je človek ne oddalji. Kadar pa razširjeno gibanje religije obrnjeno (podoba – o.p.) duši in podobo Boga oddalji, izbriše [verlischt] obličje podobe, njene ustnice so mrtve, njene roke obvisijo, Bog je več ne pozna, in hiša sveta, ki je zgrajena okrog njenega oltarja, človeški kozmos, razpade. In k temu, kar se pri tem dogaja, spada to, da človek v zmedenosti svoje resnice ne vidi več, kaj se je zgodilo.

Zgodilo se je uničenje Besede.

Beseda je v razodetju bistvena, v življenju podobe delujoča, v gospostvu preminulega postane veljavna.

Tako pot in proti-pot večne in večno vprične Besede v zgodovini.

Prevedel Matjaž Feguš

* Prev.: Matjaž Feguš, po Martin Buber, Ich und Du, v Različni avtorji, *Der nahe und der ferne Gott*, Berlin, Severin und Siedler, 1981.

Andrej Marko Poznič

Lakomnost v naši družbi

*Koliko zla prinaša ta prekleti greh!
Koliko umorov, kraj in ropov z nedovoljenim bogatenjem.
Koliko okrutnosti srca in krivičnosti do soljudi!*
Sv. Katarina Sienska, o lakomnosti¹

Površen bralec Nove zaveze bo opazil, da je lakomnost v njej označena kot tisti greh, ki ima najhujše družbene posledice. Te so celo hujše kakor posledice grehov proti šesti božji zapovedi, ki urejajo spolno življenje med možem in ženo in so vse prevečkrat v ljudski zavesti označeni kot pravzaprav edini pravi greh. Trditve Svetega pisma ponavljajo in osvetljujejo krščanski mistiki, kakor smo prebrali zgoraj.

Pri nas je prehod iz »brezlastninske« družbe samoupravnega socializma v sedanjo družbeno ureditev omogočil razmah lakomnosti, ki je postala v marsičem tiho gibalo politično-gospodarskega prostora. V zadnjem času so celo režimski mediji začeli poročati o višini različnih direktorskih plač, kar pa samo potrjuje, da je v ozadju resnično pohlep. Družbene posledice pa so iste, kakor jih našteva sv. Katarina Sienska. Slovenija je polna novih krivic, ki so jih kakor po pravilu zagrešili isti, ki so pred desetimi leti ob denacionalizacijskem zakonu dvignili parolo: »Nič novih krivic!«. Umori, kraje in ropi se vrstijo v različnih oblikah in z vedno novo ustvarjalnostjo. Okrutnost srca se svetlika v medčloveških odnosih kot rakasta rana, ki ji nihče ne pride do dna. Nezadovoljstvo zaradi ranjenih medosebnih odnosov se kaj lahko spremeni v nevoščljivost zaradi razlik v plačah in delovnih

mestih, ta v zagrenjenost, iz nje pa je le korak do sovraštva ... Krivice in nevoščljivost, ki se poročijo s sovraštvom, pa se zlahka zgnetejo v revolucionarne razmere, ki so toliko družb pretresle do dna.

V borem desetletju se je razlika med najbogatejšo in najrevnejšo plačo skokovito povečala. Res je, da so direktorji imeli v prejšnjem režimu mnoge ugodnosti, ki so izhajale iz njihovega položaja in rdeče knjižice, vendar so bile kljub vsemu vidne razlike znosnejše, kakor so sedaj. Podatek, da je večina slovenskih plač pod statističnim povprečjem, je že dolgo v javnosti, a ni zbudil nobenega posebnega zanimanja oblikovalcev javnega mnenja ali politike. Izgleda, da se rast razkoraka med najnižjo in najvišjo plačo ne tiče nikogar. In vendar se v tem hladnem podatku skriva veliko denarno nesorazmerje, ki ga je težko opravičiti. Veliko direktorjev državnih, občinskih ali monopolnih podjetij ima velikanške plače in druge ugodnosti z izgovorom, da je to zaradi odgovornosti. Vendar, kdor vodi podjetje, ki nič ne tvega, ker vodstvo države prisili davkoplačevalce, da pokrijejo vsako izgubo, ali pa lahko podjetje samovoljno podraži svoje monopolne usluge, ni nič drugega kakor upravitelj, ki nima večjih skrbi, ki bi opravičevale njegove privilegije. Šef državne banke ali DARS-a, ki mu država pokriva

vse izgube, si ne zasluži nič višje plače kakor poslanec, ki ga lahko njegova drža stane vsaj stolčka na naslednjih volitvah. Direktorjem se še tega ni treba bati, ker so dobro zavarovani z različnimi klavzulami v svojih individualnih pogodbah, ki vsak poskus odstavitve tako podražijo, da je skoraj nemoralno poskusiti odstaviti jih. Obračati velikanske vsote še ne opravičuje samo po sebi prejemanja velike plače. Desetletje prehoda se končuje z zgodbo o uspešnem prilaščanju, kar je bilo zdravega v gospodarstvu, s strani manjšine, ki je pokazala znatno mero sebičnosti in brezobzirnosti, pa tudi pomanjkanja poštenosti, ki jo naša zgodovina še ni poznala. Prehod je očitno pomenil, da smo v novem kapitalizmu, ki ima iste značilnosti kakor prvi: nečloveški obraz in izkoriščanje množic, ki jo čedalje bolj silijo najprej v varčevanje, potem pa v revščino. Po desetih letih skoraj ni več kaj ukrasti, skoraj ni več ničesar, kar bi si lahko nomenklatura prilastila. Ostajajo le tista podjetja, ki morajo biti državna ali v javni lasti. A tudi te se uporablja kot vir bogatenja maloštevilnih. Kar dela glava, ponavlja telo na različne načine. Na prvem mestu najdemo državne uslužbenke, ki imajo paralelna podjetja, v katerih delajo, kar bi morali službeno narediti. O zlorabah javnih naročil in vseh trikih, ki jih bo v celoti razkrila šele prava zamenjava oblasti, nam sredstva javnega obveščanja povedo zelo malo.

Problem krivičnega bogatenja na račun celote ni izključno gospodarski problem in ga je nemogoče rešiti samo z gospodarskimi ukrepi. Poštenosti in skromnosti ne more predpisati ali uveljaviti noben zakon. Zato je problem lakomnosti, pa čeprav mora država preganjati konkretne posledice (rop, kraja, umor), predvsem moralni problem.

Lakomnost

Med poglavitnimi grehi kristjani naštevamo na drugem mestu lakomnost. Ker po-

glavitne grehe naštevamo hierarhično, pomeni to, da je lakomnost med največjimi grehi, kajti zaostaja samo za napuhom. Lakomnost je neurejena in nezmerna želja po posedovanju denarja, ki predstavlja v tem primeru vse, kar se lahko materialnega in zunanjega poseduje.² Bistvo moralnega prestopka je v neurejenosti in nezmernosti, saj je vsak človek tudi naravno nagnjen k temu, da pridobiva stvari, ki so potrebne za preživetje, in se varuje, kolikor je to mogoče, pred prihodnjimi stiskami z neko rezervo, ki mu zagotavlja mir in blagostanje. Živeti iz rok v usta ni in ne more biti ideal nobene družbene ureditve.

Beseda »lakomnost« se v pogovornem jeziku redko sliši, morda zato, ker je premočna in preveč jasna v opisovanju nemoralnosti pridobitvenega početja. Običajno uporabljamo izraz materializem, ki nima takega negativnega prizvoka, ampak zveni prej nevtrarno ali celo kot pozitivna opredelitev. Materializem razumemo kot trajen in prvenstveni napor posameznika in družbe za pridobivanje materialnih, plačljivih in vidnih dobrin (od čisto preprostih do kulturnih), ki jih razkazujemo in uživamo kot absolutne dobrine brez podrejanja naši osebnostni in duhovni rasti.

Družbeni nauk Cerkve, in vsaka družbena ureditev, stremi za tem, da bi čimveč ljudi živelo v blagostanju, ki bi jim omogočalo, da si svojim delom ustvarijo dom in družino ter naberejo skromno premoženje. Neurejeno pridobitništvo pokoplje na koncu še tako dobro urejeno državo. Značilnost gospodarskega kriminala je, da je težko dokazljiv, gospodarsko pa je celo težko opredeljiv pojav, saj je mnogo nepoštenosti še vedno popolnoma zakonitih, kar je le eden od znakov razhajanja med moralnim zakonom in pozitivno zakonodajo. Tudi tukaj moralni zakon zahteva več, kakor je možno zahtevati s človeško zakonodajo.

Za posameznika, ki je podlegel lakomnosti, je značilno, da mu nikoli ni dovolj in ho-

če svoje premoženje na vsak način čim bolj povečati v čim krajšem času. Nezmernost v pohlepu pripelje postopoma najprej do goljufij, prevar, kraj in na koncu celo do umorov. Kolikor višje v družbi je posameznik, toliko večjo škodo povzroča njegovo početje družbenemu tkivu in toliko lažje uide sodnemu preganjanju, saj ima sredstva in zveze, s čimer kaj kmalu lahko postane »nedotakljiv«. Lakomnost lahko tako prevzame človeka, da se spremeni v skopuha, ki niti sebi niti drugim ni sposoben privoščiti premoženja. Skopuhovo uživanje je v nabiranju in ne v uporabi premoženja za svoje ugodje. Navezanost na svoje premoženje ni nujno odvisno od njegove količine, ampak je bolj odvisna od človeka in njegove osebne držje, od njegovih vrednot in idealov. Mnogi reveži so bolj navezani na svojo culo (ali nakupovalni voziček) kakor bogati ljudje na svoje veliko premoženje. Paradoks, ki smo ga zmožni le ljudje ...

Lakomnost je za apostola Pavla največje družbeno zlo. V pismu Timoteju piše: »Ničesar namreč nismo prinesli na svet, zato tudi ne moremo ničesar odnesti. Bodimo torej zadovoljni s tem, da imamo živež in obleko. Tisti pa, ki hočejo obogateti, padajo v skušnjava in zanko, to je v mnoge nespametne in škodljive želje, ki ljudi pogrezajo v pogubo in uničenje. Korenina vsega zla je namreč pohlep po denarju. Po tem so nekateri hlepeli in tako zablodili proč od vere, s tem pa sami sebi zadali veliko bolečin« (1 Tim 6, 7-10). »živež in obleka« moramo razumeti kot vse tiste stvari, ki jih potrebujemo za dostojno življenje. Seznam le-teh pa je v vsaki dobi nekoliko drugačen, lahko bi celo trdili, da je toliko bolj obširen, kolikor bolj si je kaka civilizacija sposobna s tehniko podrežati naravo. Naše osnovne potrebe bi bile za srednjeveškega kralja pravo razsipništvo, ker si v neverjetnih količinah lahko masovno privoščimo dobrine, ki jih takrat niti v sanjah niso poz-

nali (elektriko, tekočo vodo, ogrevanje cele hiše, kuhinjo, stranišče, udobna potovanja, hitrost, itd.).

Tudi sv. Pavel je živel v skladu s pridobitvami svojega časa. Znotraj te časovne omejitve je priporočal skromnost pri uporabi premoženja, predvsem pa obvladovanje želje po bogastvu, ki se tako rada potem spoji z neurejenim pohlepom, ki dosledno pripelje do velikega družbenega zla. To pravilo pa je nadčasovne vrednosti. Človek, ki hoče obogateti, kaj rad žrtvuje temu maliku tudi svojo vero, ki je prava nasprotnica vsakega naglega in nezakonitega bogatenja. Korak za korakom se lakomnik prepušča svojemu pohlepu in si dovoljuje čedalje več. Tudi tukaj iz majhnega raste veliko. Zloraba vsake možnosti za pridobivanje premoženja se dobro ujema s popolnim individualizmom.

Skromnost pri uporabi premoženja omogoča varčevanje. Varčevanje ima na gospodarstvo dobrodejne učinke. Prihranke spreminja v kapital, kapital pa je nujen pogoj za razvoj. Kadar ima družba dovolj kapitala, je cena denarja nizka in obresti plačljive. S tem se poveča sposobnost proizvodnje, da ohranja korak s tekmeči. Po drugi strani pa varčevalec, ki ne samo ohranja vrednost privarčevanega, ampak ga lahko tudi poveča, ko ga banka v njegovem imenu posoja in mu daje delež obresti kot odškodnino, da je dal denar na razpolago drugemu, dobi možnost, da svoj denar porabi za trajnejše dobrine, kar znova omogoča rast blagostanja v družbi, ko pospešuje kolo gospodarstva.

Ko govorimo o varčevanju, ne moremo mimo pojava skopuštva, ki je bolna navezanost na premoženje do te mere, da ga niso pripravljene uporabljati in vračati v gospodarski obtok z izdajanjem za stvari, ki jih potrebujejo ali jim po stažu nekako pripadajo. V tem primeru ne gre za skromnost, ampak za bolezen in celo greh. S tem, ne samo, da sebi ne privoščijo dostojnega življenja, tudi dru-

gim ne omogočajo zaslužka in dela, ki bi ga lahko zanje opravili. Skopuh je zato za družbo prav tako škodljiv kakor lakomnež. Še več, skopuštvu je zaradi navedenega najhujša in najbolj nesocialna oblika lakomnosti.

Lakomnost ogroža solidarnost

Eden od temeljev katoliškega družbenega nauka je solidarnost, ki jo lahko razlagamo kot delitev dobrin, pri čemer se ne omejimo samo na materialne dobrine, po ključu pravičnosti in potrebe. Prva razsežnost solidarnosti je osebna. Ko posameznik svojo naklonjenost do sočloveka začne udejanjati s konkretnimi deli, uresničuje Jezusovo zapoved ljubezni, po kateri bomo na sodni dan sojeni, takrat je solidaren. Brez osebne naklonjenosti do sočloveka in brez dobrih del ni možna nobena še tako dobro zastavljena strukturna, državna ali organizirana solidarnost. Solidarnost namreč teži k temu, da bi vsi imeli dostop do dobrin, ki so nujne, da se človek osebno uresniči (npr. brezplačno in kakovostno šolstvo, zdravstveno zavarovanje in javno infrastrukturo), pa tudi da bi dobili, kar jim gre z delitvijo premoženja, ki je na razpolago.³ V Evropi se npr. poskuša kaj takega doseči s progresivnim, višjim obdavčevanjem tistih, ki imajo večje prihodke, in s subvencijami oz. oprostitvami davščin revnim slojem. Solidarnost se skriva tudi v »strukturnih skladih«
EZ, s katerimi pretakajo ogromne proračunske vsote v revne pokrajine tako, kakor je nekoč delala Jugoslavija s Kosovom, Makedonijo in Črno goro, a z veliko večjo mero korupcije, kakor se to dogaja v EZ. Država običajno uporabi solidarnostne sklade za gradnjo infrastrukture (ceste, telekomunikacije) oz. gradnjo stanovanj in za pomoč podjetjem, ki se želijo nastaniti v revnih pokrajinah. S tem vzpodbuja gospodarsko rast in po določenem času upa, da bo lahko začela te pokrajine brementiti z istimi davki kakor ostale. Država pričakuje od svojega vložka neko povračilo, zato

ta sistem deluje kot dolgoročni in brezobrestni kredit.

Solidarnost se ne izčrpa v enostavnem procesu delitve, ampak je tudi vprašanje mere (koliko deliti?), da ne vzamemo preveč tistim, ki več proizvajajo, in jih s tem pahneemo v malodušje, in da ne damo preveč tistim, ki nimajo dovolj, da se ne bi navadili na prejetje pomoči in se iz lenobe nikoli ne bi postavili na svoje noge. Solidarnost je tesno povezana s pravičnostjo, kajti koliko nekomu pripada, je vprašanje pravičnosti. Solidarnost je tudi povezana z ljubeznijo, ki terja, da se nekomu da več, kakor bi mu po goli pravičnosti pripadalo. Zaradi spreminjajočih se družbenih in zgodovinskih razmer je vsakih nekaj let potrebno ponovno pretehtati, kako smo dolžni izvajati solidarnostno pomoč, da le-ta ne izgubi na učinkovitosti in smiselnosti. Modrost in gospodarnost pa zahtevata, da s takim pretakanjem sredstev ne okrnimo sposobnosti večanja delovnega kapitala, ki je temelj blagostanja vsake družbe. Brez nič ni nič, pravimo, in kdor preveč deli, na koncu nima ničesar več, s čimer bi lahko pomagal, kakor se je to dogajalo vsem državam, ki so trpele komunistični režim. Ker se družbena solidarnost običajno uresničuje s prenašanjem velikih sredstev, se ob tem toku vzpostavi sistem posrednikov, ki poberejo znatni del solidarnostnega denarja in od tega dobro živijo. V zelo kratkem času nastane posredniška veriga, ki zmore zadušiti najboljše želje in namene, ker se kaj hitro spridi v institucionalizirano sebičnost. Tudi če država pobere obvezen solidarnostni denar, zadostuje nekaj lakomnih ali le lenih državnih uslužbencev, da zbrana sredstva nikoli ne pridejo tja, kamor so namenjena (npr. v SFRJ solidarnostna sredstva za Kosovo).

Drugi organiziran in sistematičen način solidarnostnega pretakanja pomoči so dobrodelne organizacije, oz. miloščina, ki jo posameznik ali podjetje nameni za stvari, ki niso



Rembrandt, *Prilika o nespametnem bogatašu*, 1627, olje na lesu, 31 x 42,5 cm, Staatliche Museen, Berlin.

vedno gospodarske narave in delujejo kot popolnoma nepovratna sredstva. Praviloma so take akcije prostovoljne. Nihče ni prisiljen ničesar dajati. Pametna država vzpodbuja taka darovanja, ker so bistveno bolj učinkovita kot njena lastna birokracija in so v manjši meri podvržena korupciji. Tudi če tu pa tam izbruhne kakšen škandal, kakor se je to zgodilo v Rdečem križu Slovenije, so nevladne organizacije bistveno bolj učinkovite kakor država, pa čeprav poberejo 30% sredstev za lastno režijo (kar pomeni, da tudi njeni funkcionarji dobro živijo od darovanega denarja).

Lakomnost se zoperstavlja vsem resničnim solidarnostnim dejavnostim. Z različnimi izgovori se izogiba prostovoljnemu darovanju; s političnimi triki pa poskuša zakonodajo spremeniti sebi v prid tako, da le-ta izgubi

svoj solidarnostni ustroj. Državno solidarnost običajno uničijo prav tisti, ki se v njej kitijo s politično, medijsko in gospodarsko močjo in svoje delovanje podredijo le enemu cilju: osebnemu bogatenju in pridobivanju osebne politične moči za vsako ceno. Povezave med ljudmi, ki imajo skupne interese, so v demokratskih družbah dovoljene. Žal pa so ti centri odločanja in moči mnogokrat izven vsakršnega nadzora in s tem veliko bolj podvrženi korupciji in drugim nečednostim. Ko se vladajoči sloj spremeni v »elito« ali »lobi«, je korak do popolnega izkoriščanja državnega denarja v osebne namene neznamen. Mislim, da ne pretiravam, če rečem, da je bil pri nas tak korak že davno narejen. Lakomnost je tako postala družbeno gibalo. Ker je lakomnost moralna kategorija, greh, je ne moremo nad-

zorovati zunaj spovednic, lahko pa s primernimi zakoni in primernimi nadzornimi mehanizmi krotimo njene posledice. Še bolj kot to pa potrebujemo po eni strani poštene gospodarstvenike, ki bodo prepričani, da so poštenost, delavnost, usposobljenost in podobni kriteriji tisti, ki omogočajo trajno družbo pravičnosti, po drugi strani pa prav tako usposobljene, poštene in delavne inšpektorje, ki pa bodo tudi pogumni in nepodkupljivi, da bodo iskali in tožili gospodarske kriminalce. Ob njih je potrebno imeti še primerno policijsko in tožilsko službo ter tudi sodstvo.

Lakomnost in plačilo

Za vsako delo smemo pričakovati pravično plačilo. Zopet je to preprost in resničen stavek, s katerim se načeloma vsi strinjamo, ker vemo, da je resničen. Težko pa ga je uresničevati v praksi, ker so izhodišča, prednosti in potrebe različnih subjektov družbe in njihova moč v njej sila različna. V družbi, kjer vlada lakomnost, postane navada, da se zahteva za opravljeno delo nezmerne zneske, ki jih je težko upravičiti. Tako se zgodi, da je prav težko najti pravo in resnično mero pri plačevanju storitev in uslug. Naj bo to električar ali pisatelj, država ali komunala, direktor ali delavec, advokat ali notar, vsi po vrsti zaračunavajo visoke zneske za opravljeno delo. Lakomnost se v tem primeru skriva v visoki zahtevi po plačilu za opravljeno delo. V naši družbi se je to že tako razpaslo, da je vsak od nas že stal kdaj na strani tistega, ki mora plačevati, ali pa onega, ki je zahteval plačilo. Lahko bi rekli, da je lakomnost skrita tudi v tako pogostem precenjevanju lastnega dela in v zahtevi po plačilu, ki je v nesorazmerju z dejansko vrednostjo storitve. Nekatere storitve so vidne in lahko ocenljive, te so nasplošno manj vredne. Druge pa uživajo velik ugled, so težko preverljive in temeljijo bolj na zaupanju, običajno so intelektualnega značaja. Te so veliko bolj plačane, oz. zaračunane

(pomislite npr. na notarje ali točke ekonomistov, zdravnikov ipd.).

Drugi vidik lakomnosti glede na plačilo se kaže v čedalje hitrejšem izumiranju prostovoljnega, neplačanega dela. Kar naenkrat vsi pričakujemo neko odškodnino za opravljeno delo. Kar smo do nedavnega delali za stonj, bi radi sedaj dobili plačano. Denarja tako kmalu zmanjka. S tem se pa ustavi tudi dejavnost, ki je nekoč bila naš konjiček in smo ji posvečali svoj čas in žrtvovali svoj denar, ker smo bili prepričani, da je dobro in koristno, da tako delamo dobro ali človekoljubno delo; potem smo od svojega konjička hoteli dobiti nekakšen priboljšek k našemu rednemu prihodku in na koncu zahtevamo preveč. To stopnjevanje je lahko v času zelo razpotegnjeno, ampak težko je ustaviti voz pridobitništva, ko smo enkrat na njem, ker zahteva po »imeti« prihaja iz naše notranjosti podkrepjene z nagnjenostjo naše narave.

Z denarjem plačujemo opravljeno delo in storitve, zato nam predstavlja valuta merilo vrednosti. Kaj je pravzaprav denar, je vprašanje, s katerim bi se morali ukvarjati filozofikoekonomisti, tukaj upoštevam samo njegovo vlogo pri merjenju vrednosti dela. Vrednost denarja znotraj določenega območja najbolj načena inflacija, ki ima uničujoče učinke na občutek vrednosti pri ljudeh. Ker se izgubi kompas vrednosti, se sproži spirala strahu, ki deluje kot vnaprej »vračunana inflacija« v ceno opravljenega dela. Tako vsak po malem prispeva k dviganju inflacije, predvsem pa to storijo upravljavci države, ko inflacijo predpostavljajo in brez nje nočejo in ne morejo živeti. Izguba mere in nezaupanje, ki ga to povzroča v družbi, pa se ne omeji le na gospodarsko področje. Človek vendarle ni bitje, ki bi lahko živel v množici nepovezanih svetov. Kadar se v gospodarstvu poruši mera za vrednost, se v moralnem in družbenem življenju to pozna kot izguba smisla za vrednote, kakor tudi smisla za dano besedo in spoštovanje pogodb.

Vprašanje inflacije je lahko čisto moralno in se dotika najprej upravljavcev javnih stvari ali politikov. Ekonomisti pa nas bodo poučili, da umetno povečevanje mase denarja lahko pripomore k temu, da se sproži ekonomski cikel in se prične z resničnim proizvodnjem dobrin. Rahločutno ravnovesje se pa kaj hitro poruši takoj, ko se na oblasti nekdo spomni, da bi še malce bolj pognal kolo blagostanja, da bi dlje ostal na svojem stolčku.

Lakomnost se skriva tudi v zahtevah po dodatnem plačilu tega, kar zdrava pamet zahteva za dobro opravljeno redno delo, pa čeprav je malce "izven" pogodbenih obveznosti. Iz državnega aparata (in verjetno večjih podjetij) prihajajo naročila raznim strokovnim ustanovam ali podjetjem za različne študije. Delo naročijo višji državni uslužbenci pri svojih prijateljih ali sorodnikih, ki zaračunavajo fantastične zneske državi in imajo pri tem mastne zaslužke za delo, ki bi ga morali državni uslužbenci in državne strokovne službe že po svoji dolžnosti opraviti. Tudi v naši enoumni deželici, kjer so časopisi bolj trobilo vlade kakor kritični opazovalci družbenega dogajanja, so že poročali o takem postopanju, torej lahko sklepamo, da je pridobivanje dodatnega denarja na račun države redna praksa državnih in paradžavnih ustanov. Stvar pa je že tako velika, da se proračun šibi od takega zapravljanja in je že krepko v minusu. Posledice pa se občutijo v splošnem zadolževanju države, ki na koncu povzroči propad samostojnega gospodarstva, najprej z razprodajo podjetij tujim »strateškim partnerjem«, ki pa na koncu niso nič drugega kot tuji lastniki, katerih prioritete so le finančni interesi, do naših narodnih, družbenih in državnih prioritet pa jim je malo mar.

Na koncu sistema je vedno človek

Srčika vsakega družbenega problema je torej posameznik, ki je vpet v sistem. Če ostanem pri navedenem primeru, potem vidi-

mo, da nič ne pomaga dober inšpektor, če ni poštenega tožilca in sodnika ... Kako naj zupamo v naše tožilstvo, če pa tudi simbolično ne ovadi niti tistega, ki se javno, v časopisnem intervjuju, označi za storilca kaznivega dejanja, ki ne zastara? Prav tako v zadnjih desetih letih, polnih gospodarskih kriminalnih dejanj ni bilo nobene omembe vredne obtožnice. Velike ribe v naši deželici druga drugo ščitijo in vse so iste barve. Danes imajo navzven barvo denarja, navznoter pa, kot izgleda, še vedno staro partijsko disciplino. Kar se zdi najprej politični problem, je v resnici moralni problem. Njihova ideologija jim dovoljuje tako postopanje, čeprav ne vzdrži nobene še tako svobodomiselnne moralne presoje. Tradicija človeškega jamranja zahteva, da se nižji sloji zavistno ozirajo po visokih in jim očitajo njihovo premoženje. Tragika pa je, da na svoji ravni ti gostilniški kritiki niso nič boljši. Res je, da se na tej ravni ne govori o milijonih, a v celoti gledano razodeva njihovo početje isto krivdo: popolno sodelovanje v krivičnem pridobivanju.

Izguba občutka za pravo mero, ki se vsiljuje ljudem tudi z inflacijo, se nadaljuje v podleganju grehu lakomnosti in drugim grehom, ko postane to vsesplošno in sistemsko, pa govorimo o moralni krizi.

Spoštovanje moralnih vrednot kot temelj družbe

Greh ni družbena kategorija. Lakomnost tudi ne. In vendar trdi Katekizem katoliške Cerkve, da brez upoštevanja le-tega ni mogoče pravilno presoditi družbenih razmer. »Neupoštevanje dejstva, da je človekova narava ranjena, nagnjena k zlu, daje povod za hude zmote na področju vzgoje, politike, socialnega delovanja in nravi.«⁴ Isto velja za gospodarstvo.

Posameznik in politične skupine imajo najprej nek pogled na človeka in družbo in po tem prepričanju predlagajo zakonodajne

ureditve. Kdor pretirano poudarja posameznika (individualisti liberalnega tipa), prej ali slej začne reševati stvari samo delno in v korist posameznika (prijatelja ali mogotca), ki je »naš«, kdor pa povečuje celotno družbo, se bo kmalu znašel v kolektivističnih vodah, kjer je človek popolnoma podrejen družbi.

Potreben je usklajen in uravnotežen pristop, ki ga omogoča krščanska antropologija, ki trdi, da je človek osebno bitje družbene narave. To ravnotežje pa je bilo porušeno ob izvirnem grehu. Nenehno naporno iskanje pravih rešitev je področje političnega delovanja. Zato Cerkev nikoli ne trdi, da je posamezna rešitev boljša ali slabša. Lahko je posameznim skupinam ali hierarhiji kaka

bolj ali manj všeč, vendar je to le njihovo mnenje, ki ne temelji na dogmah, ampak osebnem prepričanju. Kolikor bolj pa se zakonodaja približa jasnim osnovnim moralnim načelom, toliko bolj jasno je stališče Cerkve in toliko bolj enotni so verni med seboj. Prehod iz strogega polja moralke kot stroke v družbene razsežnosti je tekoč in natančen. V vsakem človekovem dejanju lahko prepoznamo nek namen, neka sredstva in neke učinke. Vse tri stvari pa so že tudi predmet moralnosti. Vsako dejanje smemo presoditi kot dobro ali slabo in to dejansko tudi delamo. Zaradi tega je moralnost prisotna vedno in povsod. Moralne vrednote pa so lahko le ene in to za vsa področja našega



El Greco, *Izgon trgovcev iz templja*, ok. 1600, olje na platnu, National Gallery, London.

življenja. Razlikujemo se pa zelo po osebni in družbeni prednostni lestvici. Nekateri postavijo na prvo mesto svobodo, drugi Boga, tretji človeka (običajno samega sebe) in te navidez nepomembne razlike povzročijo popolnoma drugačno delovanje in opravičevanje, utemeljevanje posameznih dejanj. Obstajati pa morajo neke splošno sprejete družbene vrednote, ki omogočajo, da ljudje skupaj bivamo in da se sploh razumemo. Brez teh osnovnih pravil ni mogoče biti pluralna družba ali družba nasploh.

Možno je tudi drugače

V zgodovini sta se uresničila dva gospodarsko-socialna modela. Prvi je bil socialistični komunizem, ki se je izkazal kot čistokrvni teror, ki je slonel na milijonih pobitih, kjer koli se je uspel dovolj dolgo ohraniti na oblasti. Gospodarsko pa je ta socialistični model pomenil pravi polom, revščino vseh dežel, v katerih je vladal. Dokler je ta sistem pomenil grožnjo ostalemu svetu, je očitno določal tudi svojega nasprotnika. Liberalni kapitalizem je v letih hladne vojne imel obraz »človečnosti« in je v veliki meri dosegel tisto, kar se je imenoval »welfare state« ali »blaginja za vse«. Že deset let je njegov zgodovinski nasprotnik mrtev in odtlej Zahod čedalje bolj izgublja svojo masko človečnosti. Socializem išče, posebej v Evropi, neko novo, tretjo pot. Doslej je še ni iznašel.

Že več kot sto let pa katoliška Cerkev ponuja kristjanom nauk, ki predstavlja izhodišča za ureditev družbe tako, da bi se bilo mogoče prostovoljno in trajno približati idealu pravičnosti, redu in solidarnosti v družbi. Vendar temu nauku manjka gorečih zagovornikov, poznavalcev – laikov, ki bi se

s podobno vnemo kot nekoč komunistični revolucionarji zavzemali zanj. Trajna sprememba družbenih razmer se, po krščanskem pojmovanju, dosega z usklajenim delovanjem mnogih posameznikov, ki si prizadevajo za dvojce: osebno svetost in pravično družbo. Za ta drugi cilj pa so pripravljene sprejeti nase politično, gospodarsko in kulturno delovanje, ki se navdihuje v njihovi osebni, trdni in globoki veri.

Kristjanom je v prvih stoletjih uspelo prekvasiti rimski imperij. Počasi, brez nasilja in brez sistematičnega programa so uspeli uveljaviti nekatera načela, ki so družbo spremenila. Naj omenim samo prepričanje, da smo vsi ljudje bratje, ker smo božji otroci, in da je vsako delo častno. Vendar nas Cerkev vedno spominja, da na zemlji trajne pravičnosti in trajnega reda ne bo. Zemlja je vendarle bojno polje med dobrim in zlim. Prvo bojno polje se razteza v srcu vsakega posameznika, drugo – odsev prvega – v vseh družbenih razmerah. Fronta je dinamična, ne negibna, kakor jarki prve svetovne vojne, in nikoli ne vemo, kje se bo boj razplamtel jutri. Temu realizmu se kristjan ne more odpovedati, vendar ga tudi ne sme navdajati pesimizem, da se ne more spremeniti družbenih razmer brez nasilja, brez revolucije.

Zgodovina priča, da je oboje možno. Potreben je le pameten, organiziran in vztrajen napor svetih ljudi.

1. Katarina Sienska, *Pogovor o božji previdnosti*, Ljubljana, Marijina kongregacija, 1994, 76-77.
2. Tomaž Akvinski, *Summa Theologica II II*, 118, a. I.
3. Prim. *Sollicitudo rei socialis*, 38-40, v: *Katoliški družbeni nauk*, Celje, Mohorjeva družba, 1994.
4. CEC 407.

Projekt svetovni etos

II. del

1.1 Načela svetovnega etosa¹

Küngov *Projekt svetovni etos* temelji na osnovnih principih ali načelih, ki so jih sprejele že mnoge ustanove civilne družbe, med drugim tudi Parlament svetovnih religij, ki se je sestel leta 1993 v Chicagu.² Osnovna vodila svetovnega etosa so že del dokumentov Združenih narodov za reševanje globalnih problemov.³ Küng se zaveda, da naš svet doživlja temeljno krizo na ekonomskem, ekološkem in političnem ter kulturnem področju. Mnogi ljudje na našem planetu vse bolj trpijo zaradi nezaposlenosti, revščine, lakote in uničevanja naravnih virov ter temeljev družbe. V krizi je družina. Obstajajo napetosti med spoloma in generacijami. Otroci umirajo kot žrtve in kot storilci. Vedno več držav trpi zaradi korupcije v politiki in poslih. Celo sosede živijo v strahu drug pred drugim. Narasča uživanje drog, obseg organiziranega kriminala in anarhija. Tudi religije so svoj vpliv pogosto uporabljale zaradi lastnih interesov in bile mnogokrat povod nasilja. Toda hkrati je jasno, da temelji svetovnega etosa religije medsebojno združujejo. Küng je za temelj *Projekta svetovni etos* postavil štiri načela,⁴ s katerimi je pokazal širino ustvarjalnega manevrskega polja svetovnega etosa.

1.1.1 Ni svetovnega reda brez svetovnega etosa

Svetovni etos prihaja iz grenkih izkušenj preteklosti, iz krvavih kriz, v katerih so religije pogosto igrale usodno vlogo. Kriza ne pomeni samo nevarnosti, ampak tudi priložnost; lahko pomeni nevarno stanje, stanje razgaljenosti in občutljivosti, lahko pa tudi odločilni

trenutek. Zato je Küng možnost razvoja novega svetovnega reda formuliral negativno in pozitivno. Ugotovil je, da do novega boljšega svetovnega reda ne bo prišlo:

- »na podlagi golih diplomatskih ofenziv, ki so pogosto vse preveč usmerjene k vladam in ne k narodom, ki vse prevečkrat ne morejo jamčiti za mir in stabilnost religij;
- enostavno s humanitarno pomočjo, ki ne more nadomestiti političnih akcij;
- primarno z vojaškimi intervencijami, ki prinašajo prej negativne kot pozitivne posledice;
- samo na podlagi 'pravice narodov', dokler bo ta temeljila na neomejeni suverenosti držav in bo postavila v ospredje bolj pravice držav kot pravice narodov.

Do novega svetovnega reda bo končno prišlo na podlagi:

- večjega števila skupnih vizij, idealov, vrednot, ciljev in norm;
- okrepljene globalne odgovornosti narodov in njihovih voditeljev;
- novega obvezujočega in povezujočega etosa za celotno človeštvo, tudi za države in njihove oblastnike, ki bo zajemal kulture in religije.«⁵

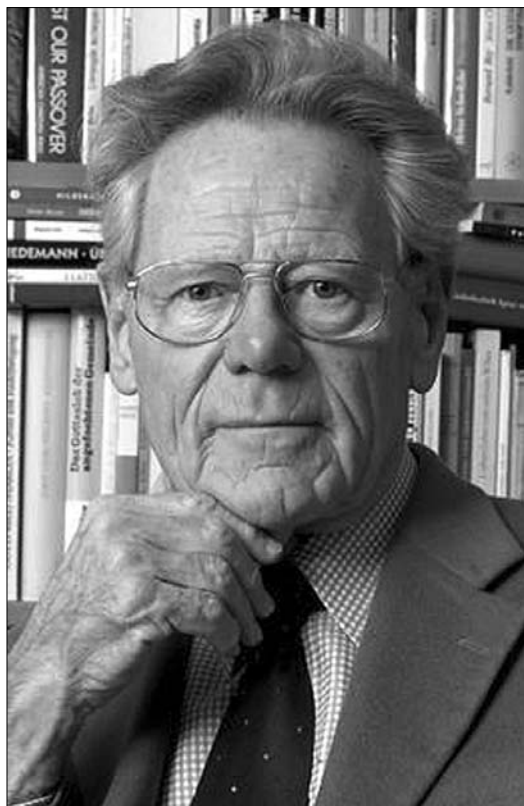
1.1.2 Vsakega človeka je treba obravnavati kot človeka

Zmotljivost, nepopolnost, omejenost in napake so tipične za človeka. Človek se niti ne zaveda resničnosti razsežnosti zla, ki izvira iz njegove omejenosti.⁶ Ravno zato se čuti dolžnega, da zapiše nekatere osnovne elemente skupnega etosa za človeštvo in za posameznike. Tisočletna religiozna izročila vsebujejo dovolj elementov za prepričljiv in uresničljiv

etos, ki je sprejemljiv za vse ljudi dobre volje, verne in neverne. Različne religiozne in etične tradicije so včasih osnovane na zelo različnih modrostih, kaj človek potrebuje in kaj mu škoduje, kaj je prav in kaj ne, kaj je dobro in kaj je slabo. Če so razlike med posameznimi religijami prevelike, jih je treba upoštevati, malenkostne pa je potrebno zbrisati ali ignorirati. Potrebno je čutiti, kaj je širše in kaj je že skupno in v čem se posamezni ljudje na podlagi religiozne ali etične držé že sedaj čutijo dolžne, da nastopijo skupaj.

Religije ne morejo rešiti ekoloških, gospodarskih, političnih in socialnih problemov tega sveta. Pač pa lahko dosežejo to, kar z ekonomskimi načrti, političnimi programi, pravnimi urejanji očitno ni dosegljivo: notranjo usmeritev in celostne držé, celotno človekovo mi-

selnost in odgovornost. Ravno to preoblikuje srce človeka in ga pripravi na obrat od napačne poti k novi življenjski usmeritvi in spremembi mišljenja. Človeštvo potrebuje družbene, politične, gospodarske in ekološke reforme, toda nič manj ne potrebuje duhovnega preporoda. Religiozno in duhovno osveščeni ljudje so posebej zadolženi posredovati svoje izkušnje, da je duhovna moč religij, osnovno zaupanje ljudi v svoje življenje, čustvena uravnoteženost in spoštovanje telesne nedotakljivosti zadnje merilo in duhovna domovina ljudi. Ko bodo religije same odstranile konflikte, se odpovedale arogantnosti, nezaupanju, predsodkom, predstavam o drugih, in ko bodo spoštovale izročila drugih tradicij, svetišča, praznike in verske obrede drugih verstev, jih bo to same naredilo bolj verodostojne.



Hans Küng

Do nedavnega je oblast ljudi obravnavala tako rekoč kot lastnino. Niso imeli enakih življenjskih priložnosti svobode, o človekovih pravicah se ni niti govorilo, njihovo človeško dostojanstvo ni bilo upoštevano. Toda oblasti ni mogoče enačiti s pravičnostjo. Vpričo teh nečlovečnosti Küng postavi temeljno zahtevo, da mora biti vsak človek obravnavan po človeško. Vsak človek ne glede na starost, raso, barvo kože, telesno ali duševno počutje, jezik, religijo, politični nazor, nacionalni ali socialni izvor poseduje neodsvojljivo in neodtujljivo dostojanstvo. Vsi, posamezniki in država, so dolžni dostojanstvo čuvati in jamčiti za njegovo učinkovito zaščito. Tudi v gospodarstvu, politiki in medijih, v raziskavah v industrijski proizvodnji, je človek vedno cilj, ne zgolj sredstvo. Nihče ni »onstran slabega in dobrega«: noben človek in socialni sloj, nobena interesna skupina, noben oblastni kartel, policijski aparat, vojska ali država. Kot z razumom in vestjo obdarovano bitje je človek tako dolžan se vesti človeško, kakor tudi vreden, da se ga obravnava človeško. Nov svetovni red niso okovi in verige, temveč pomoč in opora, da bi našli in udeležili življenjsko usmeritev, ki je vredna človeka. Zlato pravilo, ki obstaja že tisočletja v mnogih religioznih in etičnih izročilih človeštva, je brezpogojna norma za vsa področja človeškega dela, za družino in skupnost, za rase, narode in religije.

Individualni ali kolektivni egoizem, samoljublje, oblike razrednega razmišljanja, rasizma, nacionalizma ali seksizma so nizkotne. Odločanje o sebi je legitimno tako dolgo, dokler ni v nasprotju z odgovornostjo vseh ljudi, od odgovornosti za soljudi in za naš planet.⁷

1.1.3 Štirje stebri svetovnega etosa

1.1.3.1 Zavezanost kulturi nenasilja in predvsem spoštovanje življenja

Uvod v besedilo slovesne izjave o svetovnem etosu se dobesedno glasi takole: »Neštetost ljudi si v vseh regijah in religijah prizadeva

za življenje, ki ga ne bo določal egoizem, ampak zavzemanje za soljudi in okolje. In vendar vlada v današnjem svetu neskončno preveč sovraštva, nevoščljivosti, ljubosumja in nasilja: ne samo med socialnimi in etničnimi skupinami, med razredi in rasami, narodi in religijami. Uporaba nasilja, trgovina z drogami in organiziran kriminal, pogosto opremljen z najnovejšimi tehničnimi možnostmi, so dosegli globalne dimenzije. Marsikje vladajo še s terorjem 'od zgoraj'; diktatorji posiljujejo svoje lastne narode, institucionalno nasilje je zelo razširjeno. Celó v nekaterih državah, kjer obstajajo zakoni za zaščito individualnih svoboščin, mučijo zapornike, pohabljaajo ljudi, ubijajo talce.«⁸

V velikih starih verskih in etičnih izročilih človeštva najdemo eno temeljnih družbenih norm, ki se glasi: Ne ubijaj! Pozitivno se glasi: Spoštuj življenje! Ta direktiva poudarja, da ima vsak človek pravico do življenja, do telesne integritete in do svobodnega osebnostnega razvoja. Prav zato nima nihče pravice niti fizično ali psihično mučiti, niti ubiti drugega človeka. Noben narod, nobena država, nobena rasa, nobena religija nima pravice diskriminirati, »čistiti«, izgnati, ali likvidirati drugačne ali drugače misleče manjšine.⁹

Kjer so ljudje, lahko pričakujemo tudi konflikte. Konflikte pa je potrebno reševati brez nasilja v okviru pravnega reda, ugotavlja Küng. To velja tako za posameznike kot za skupnosti. Ljudje, ki imajo v rokah politično oblast, so poklicani, da se držijo pravnega reda in se zavzemajo za nenasilno in mirno reševanje problemov. Zavzemati bi se morali za mednarodno mirovno ureditev in varstvo ter obrambo pred organiziranim nasiljem. Oboroževanje je zmota, razoroževanje je zahteva trenutka. Küng je prepričan, da bi se morali že mladi v družinah in šolah učiti, da nasilje ne sme biti sredstvo za reševanje sporov z drugimi.¹⁰

Človekova osebnost je neprecenljiva, zato potrebuje nujno zaščito. Vendar zasluži varstvo tudi življenje živali in rastlin, ki skupaj z nami naseljujejo naš planet. Nenehno izkoriščanje naravnih in življenjskih virov, brezobzirno uničevanje biosfere, militarizacija vesolja itn. so zločini. Človeštvo je posebej odgovorno za planet Zemljo in za neposredno vesolje, za zrak, vodo in tla, ki so dediščina tudi prihodnjim rodovom. Vse v tem vesolju je med seboj prepleteno in odvisno drugo od drugega. Vsak posameznik je odvisen od drugega počutja celote. Zato je potrebna človeška skupnost skupaj z naravo in vesoljem.

Biti človek v duhu velikih verskih in etičnih tradicij pomeni biti obziren in biti pripravljen pomagati, in sicer tako v osebnem kot tudi v javnem življenju. Človek nikoli ne sme biti brezobziren in brutalen. Vsak narod mora gojiti strpnost in spoštovanje do drugega naroda, vsaka rasa do druge rase, vsaka religija do druge religije. Küng ugotavlja, da manjšine vseh vrst, zlasti etnične ali verske, potrebujejo varstvo in podporo.

Küng je prepričan, da bo nov svetovni red postal boljši takrat, ko bo svet postal družbeno bolj osveščen in pluralen, partnerski, naravi prijazen in ekumenski. Tedaj bo mir postal novo ime za razvoj. Zato se že sedaj številni ljudje na podlagi svojih verskih in človečanskih prepričanj zavzemajo za skupen svetovni etos in kličejo vse ljudi dobre volje, da dajo svoj prispevek k spremembi zavesti na področju etosa in etike.¹¹

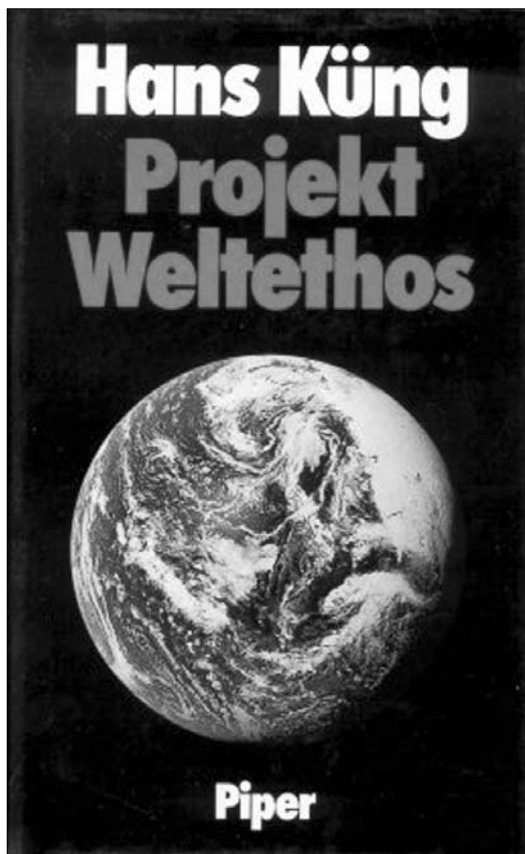
1.1.3.2 Zavezanost kulturi solidarnosti in pravičnemu gospodarskemu redu

Množice ljudi v vseh regijah in religijah se trudijo za solidarnost drug do drugega, za ustvarjalno življenje in za pošteno delo. Kljub temu je danes na svetu veliko lakote, revščine in stiske. Krivdo za to stanje ne nosijo samo posamezniki. Krivda za to je v nepravičnih družbenih strukturah, ki dopuščajo izkoriš-

čanje delavcev, krivično bogatenje redkih in nizke plače milijonov delavcev.¹² Mnogi so porinjeni na rob družbe in nimajo življenjske priložnosti. Razlike so med revnimi in bogatimi, med mogočnimi in brezmočnimi v različnih deželah različne. V svetu, v katerem vladata nebrzdani kapitalizem in totalitaren socializem, je bilo uničenih veliko etičnih in duhovnih vrednot. Širila pa sta se želja po dosegkih brez meja in grabežljivost brez zavor.¹³

Velika starodavna religiozna in etična izročila človeštva so razvila neomajno zapoved: Ne kradi! Pozitivno se glasi: Ravnaj pravično in pošteno! Potrebno je ponovno razmisliti o pomenu in sadovih tega prastarega navodila. Noben človek nima pravice, da drugim ljudem krade ali se z njihovo lastnino okoristi. Obratno nima noben človek pravice svoje lastnine uporabljati brez obzira na potrebe drugih in družbe.¹⁴ Kjer vlada revščina, se širita nemoč in obup. Kjer se moč in oblast brezobzirno kopičita, postajata zapostavljanje in marginalizacija neizogibni znamenji krivic in vir zavisti, užaljenosti, zagrenjenosti in končno celo smrtonosnega sovraštva. To vodi v globoko krizo in dejansko nasilje. Zato ni svetovnega miru brez svetovne pravičnosti in poštenosti.¹⁵ Že mlade ljudi v družini in šoli bi morali učiti, da jih zasebna lastnina, naj je še tako majhna, zavezuje. Samo tako bo lahko izgrajen pravičen gospodarski red.

Položaj najrevnejše milijarde ljudi na svetu, posebno žensk in otrok¹⁶, se mora odločno spremeniti. Strukture svetovnega gospodarstva morajo postati bolj pravične. Individualno delovanje za blagor drugih in posamezni projekti pomoči so neobhodno potrebni, vendar ne zadostajo. Potrebna je udeležba vseh držav in mednarodnih organizacij, da bo prišlo do pravične izravnave. Za krizo krivde in revščine, ki sta zajeli tako imenovani tretji svet, je treba najti znosne rešitve. Küng se zaveda, da bodo konflikti interesov tudi v bodoče neizogibni. V deželah v razvoju je treba ločevati med nuj-



Knjiga *Svetovni etos*, avtor Franz Küng.

no in neobrzdano porabo. Med socialno potrebnim in nepotrebnim lastništvom, med upravičeno in neupravičeno uporabo naravnih virov, med čistim kapitalističnim in socialno orientiranim tržnim gospodarstvom. Küng meni, da tudi dežele v razvoju potrebujejo nacionalno izpraševanje vesti.

Upor gospodarjem, ki so le lastniki, in institucijam, ki dušijo pravico, je primeren zlasti, če se z njim uveljavlja nenasilje. Namesto zlorabe gospodarske in politične moči za brezobziren boj je moč uporabljena v službi človeka. Človeštvo mora razviti duha sočutja s trpečimi in nositi posebno skrb za revne, invalide, ostarele, begunce, osamljene. Namesto želje po moči in neobrzdane politike moči mora človeštvo pristati na neizogibno tekmo-

vanje v vzajemnem spoštovanju, razumni izravnavi interesov, volji za posredovanje in obzirnem gospodarjenju. Namesto nepotešljive sle po denarju, prestižu in potrošnji je treba najti pravo mero in skromnost. Če se človek preda poželenju, izgubi to, kar ga dela človeka.¹⁷

1.1.3.3 Zavezanost kulturi strpnosti in življenju v resnicoljubnosti

Nešteti ljudje v vseh regijah in religijah se trudijo tudi za življenje v poštenju in resnicoljubnosti. Kljub temu je na svetu veliko zlaganosti, goljufige, hinavščine, ideologije in demagogije. Politiki in trgovci uporabljajo laž kot sredstvo preračunljivosti in uspeha. Mnogi mediji namesto resničnih poročil širijo

ideološko propagando, namesto informacij širijo dezinformacije, namesto zvestobe resnici se cinično razprodajajo zaradi interesov. Gospodarstveniki in raziskovalci presojujejo moralna vprašanja po ključu ideoloških in političnih programov ali pa jih utemeljujejo s pomočjo gospodarskih interesnih skupin. Verni ljudje so manjvredni in nekvalificirani. Na eni strani vlada spoštovanje, sporazumevanje in toleranca, na drugi strani kažeta svoj pravi obraz fanatizem in nestrpnost.¹⁸

Iz velikih starodavnih religij in etičnih izročil človeštva je slišati navdilo: Ne laži! Ali pozitivno: Govori resnico in jo uresničaj! Noben človek, nobena institucija, nobena država in tudi Cerkev ali kaka druga religijska skupnost, nima pravice govoriti neresnice. To velja posebno za množične medije, ki zagotavljajo pravico do svobode obveščanja. Gola pravica obveščanja ni nad moralo, temveč je zadolžena za stvarno in pošteno zaščito človeškega dostojanstva in človekovih pravic. Nima pravice škodovati privatni sferi ljudi, popačiti resnico in manipulirati z javnim mnenjem.¹⁹

Politiki in politične stranke vedno zaigrajo verodostojnost, če se lažejo svojemu ljudstvu v obraz, manipulirajo z resnico, so podkupljivi ali brezobzirno širijo svoj politični vpliv. Zato zaslužijo na volitvah poraz zaradi neizpoljenih dolžnosti. Obratno bi morali podpirati odprto mnenje tistih politikov, ki so pripravljeni ljudem kadar koli povedati vso resnico, in sicer na resnici ustrezen način.

Kadar predstavniki verstev podpihujejo predsodke in sovraštvo proti drugače mislečim, razširjajo fanatizem ali netijo miselno vojno, zaslužijo obsodbo. Nove svetovne pravičnosti ni brez resničnosti in človečnosti ter strpnosti! Zato bi bilo treba v družini in šoli že mlade učiti resnicoljubnosti v mislih, govoru in dejanju. Vsak človek ima pravico do resnice, saj je rojen za resnico. Ima pravico do informacije, do načina, kako se mu infor-

macija posreduje, in do razumevanja. Ima pravico do podob, ob katerih se snujejo temeljne odločitve za življenje. Brez temeljne etične orientacije je težko razlikovati pomembno od nepomembnega. Pri današnji poplavi informacij so etična merila nujna, še posebej kadar mediji prevračajo dejstva, prekrivajo interese, dvorijo tendencam in interesom posameznih skupin ter absolutirajo njihova mnenja.²⁰

Kaj potemtakem v duhu velikih religioznih in etičnih tradicij pomeni postati resničen človek? Pomeni naslednje: Svobode se ne sme zamenjevati s samovoljo in pluralizma ne za brezbržnost do resnice; kultivirati je treba resnico na vseh ravneh in v vseh odnosih; radikalno je treba zavračati nepoštenje, pretvarjanje in oportunistično prilagajanje; nenehno si je treba prizadevati za duha resničnosti med ljudmi, za poštene odnose in transparentno delovanje; namesto da bi širil ideološke ali strankarske polresnice je treba hrabro, zvesto in neomajno služiti resnici.²¹

1.1.3.4 Zavezanost kulturi enakopravnosti in partnerskega odnosa med moškim in žensko

Nešteti ljudje v vseh regijah, kulturah in religijah se trudijo živeti v duhu partnerskega odnosa med moškim in žensko, za odgovorno ravnanje na področju spolne ljubezni in v družinskem ter poklicnem življenju. Vendar je še vedno marsikje po svetu prisoten patriarhalni model zakona in družine, v katerem vladata neenakopravnost. Obsojanja vredna je zlasti tista oblika patriarhalnega odnosa, v katerem vlada en spol nad drugim, v kakršnem moški izkorišča žensko, v katerem prihaja do spolne zlorabe otrok ali ki tolerira vsakršno obliko prostitucije. Temu, da ženske in otroci vidijo v prostituciji sredstvo preživetja, so velikokrat povod družbena krivičnost in socialne razlike. To pa ni le sramotno, ampak tudi velika ovira pri oblikovanju svetovnega etosa.

V velikih starodavnih religioznih in etičnih izročilih je mogoče najti naslednje navodilo: Ne nečistuj!/Nikogar ne smeš spolno zlorabljati! Pozitivno se glasi: Bodi pozoren do drugih ljudi in jih ljubi! Naraven sklep teh prastarih navodil je: Nihče nima pravice ponižati drugega na goli objekt seksualnega poželenja in ga siliti v spolno odvisnost. Vsako spolno izkoriščanje je obsojanja vredno. Spolna diskriminacija je ena najbolj sramotnih oblik žalitve človekovega dostojanstva. Če je kje to dovoljeno, zlasti če je v imenu nekega religioznega prepričanja, je zapoved svetovnega etosa, da temu nasprotuje na vse načine. Gospodovanje enega spola nad drugim in strpnost do spolnega izkoriščanja, zlasti do prostitucije in do zlorabe otrok, onemogočajo kakršno koli sožitje med ljudmi, kulturami in narodi. Ljudi je potrebno vzpodbujati za skupno partnersko življenje.

Mladi ljudje bi se morali že v šoli in družini učiti, da spolnost ni uničevalka medosebnih odnosov, saj je po naravi ustvarjalna sila. Po svoji naravni naravnosti vabi človeka, da razvija pozitiven odnos do življenja in da oblikuje skupnost oseb. Spolnost se kot vrednota lahko razgrne le, če je v službi življenja in orodje v rokah odgovornih partnerjev. V odnosu med moškim in žensko ne sme prevladovati niti varušstvo niti izkoriščanje, temveč ljubezen, partnerski odnos in izpolnitev njunih hrepenenj. Človeška izpolnitev spolnosti ni identična zadostitvi zgolj spolni želji. Seksualnost le izraža in potrjuje partnersko ljubezensko zvezo. Mnoga religiozna izročila poznajo prostovoljno odpoved spolni ljubezni; prostovoljna odpoved telesni ljubezni je po njihovem izraz identitete in smiselnosti vsakega življenja.

Vse kulture in religije priznavajo, da je družbena institucija zakona vir ljubezni, zvestobe in zanesljivosti tudi na drugih področjih življenja. Ljubezen, svoboda in zvestoba so seveda tudi garant varnosti in vzajemnosti

zakona in temeljna sposobnost za sodelovanje tako za moške kot za ženske in otroke. Zato naj bi se v vseh družbah in kulturah trudili za take družbene, kulturne in ekonomske razmere, da bi omogočale človeka vredno življenje v zakonu in družini ter da bi zlasti omogočale dostojno življenje ljudem, ki si ne morejo pomagati sami. Otroci imajo pravico do starševske ljubezni. Niti starši ne smejo izkoriščati otrok, niti otroci ne smejo izkoriščati staršev. Njihovo razmerje bo res razmerje oseb, če bo temeljilo na vzajemnem spoštovanju, brezpogojnem priznanju in pozorni skrbi.

V duhu velikih starodavnih religioznih izročil pomeni biti resnično človek naslednje: medsebojno spoštovanje, razumevanje, partnerstvo namesto patriarhalnega obvladovanja in poniževanja, vzajemna obzirnost, toleranca, pripravljenost pomagati in ljubezen. Vse, kar je bilo zapisano, velja za vse ljudi in vse kulture. Vsako od teh pravil se lahko dejavno izvaja na ravni posameznih družin, družbenih skupin, religij, narodov, kultur in religij.²²

1.1.4 Sprememba mišljenja

Svet se ne bo spremenil na bolje, če ljudje ne bomo sposobni spremeniti mišljenja v javnem življenju in obratno. Možnosti za temeljito spremembo mišljenja je veliko, vendar jim ljudje ne dajemo prave prilike. Zavedamo se, da bi morala prevladati sprememba mišljenja v vojski, ekonomiji in ekologiji ter zlasti pri varovanju in spoštovanju življenja. Do spremembe mora priti tudi na področju etosa in vrednot. Gre predvsem za vrednotenje dostojanstva vsakega posameznika in njegovih neodtujljivih pravic in za razvijanje čuta odgovornosti.

Posebna naloga religij je obdržati v življenju čut odgovornosti, ga vcepiti in ga prenesti na prihodnje generacije. Brez temeljite spremembe mišljenja bo težko ali nemogoče doseči splošno soglasje o težkih etičnih vpra-

šanjih (na primer na področju bioetike, spolne etike, etike medijev, znanstvene, ekonomske in politične etike). Za najbolj kontroverzna vprašanja mora predhodno obstajati ustrezna rešitev v duhu: biti sposoben brezpogojno uveljaviti osnovna etična načela. Na mnogih področjih življenja že nastaja nova podoba etične odgovornosti. Zdravniki, znanstveniki, trgovci, novinarji, politiki, ki ponujajo konkretne smernice za aktualna vprašanja, se zavedajo odgovornosti, ki izhaja iz njihove poklicne etike. Spremembo zavesti lahko zaznavamo kot »izvajanje pritiska« na verske skupnosti, da oblikujejo specifične vidike etike in morale in se ne izogibajo odgovornosti. Vsako verstvo si postavlja osnovna vprašanja na sebi lasten način. »Izvajanje pritiska« bo le poglobilo že opazen premik k svetovnemu etosu.²³

1.2 Znanost in svetovni etos

Küng je s pomočjo svojih sodelavcev na različnih področjih strokovnega in znanstvenega sveta uporabil spoznanja o svetovnem etosu na različnih področjih naravoslovnih in humanističnih znanosti, na primer v gospodarstvu, pravu, politiki, pedagogiki, naravoslovju in tudi v sami moralni filozofiji. Razširitev *Projekta svetovni etos* na številna raziskovalna področja pa hkrati pomeni še večji izziv za oblikovanje skupnih temeljev in iskanje ustreznih rešitev. Küng je ta spoznanja zbral v knjigi z naslovom *Wissenschaft und Weltethos*.²⁴

1.2.1 Gospodarska etika in pravna znanost

V času globalizacije »globalni trg potrebuje globalni etos«.²⁵ V bistvu gre za občutek za stvarnost. Ta naj bi zmanjšal ali celo odpravil krizo, v kateri se je znašel globalni trg. Küng se v svojem prispevku sprašuje, »kateri gospodarsko politični koncept«²⁶ je najbolj ustrezen. Predstavil je model zahodne državne

blaginje in model neokapitalizma. Küng najbrž sploh ni hotel videti, da tako imenovane državne blaginje ne govorijo toliko o blagostanju kot o posameznikovi svobodi. Zato so predlogi *Projekta svetovni etos* včasih prav naivni. Ključnega pomena je, kot pravi, da je tržno gospodarstvo v službi človeka in ne samo sebi namen. »V dobi globalizacije mora biti v službi človeka in ne obratno, da je človek popolnoma podrejen logiki trga.«²⁷ To naj bi dosegli s tem, da bi imela politika prednost pred ekonomijo, na višji ravni pa etos pred ekonomijo in politiko. Globalizacija nujno zahteva globalni etos, etos razumne sredine (*mesotes*). Küng je v politiki in gospodarstvu poiskal tiste stične točke, ki povezujejo obe. Med pomembnejšimi so: poštenost, nepodkupljivost, razsodnost, konkurenčnost, socialna stabilnost in pravičnost gospodarske strategije in etične razsodnosti, stabilnost denarne valute in družbena stabilnost, odprtost trgov in omejevanje produkcije (zlasti z ozirom na tako imenovani vojaški industrijski kompleks), družbena odgovornost, varčevalna politika, strukturne reforme, odgovornost vlad in osebna odgovornost, človekove pravice in človekove dolžnosti.²⁸

V tem raziskovalnem okviru je Peter Ulrich²⁹ predstavil svetovni etos in svetovno gospodarstvo kot gospodarsko-etično perspektivo človeštva. Tripolarno polje svetovnega etosa je napeto med etičnim univerzalizmom, kulturnim pluralizmom in ekonomsko globalizacijo. Te mu zagotavljajo stabilnost. Isti avtor ugotavlja, da je osnova svetovnega etosa najprej v napetostnem polju med pluralnostjo moralnih izročil in univerzalne razumske etike. Hkrati je gospodarska etika v napetostnem polju med kulturnim etosom tradicij in globalno tržno logiko. Globalni trgi in globalni gospodarski red vzpodbujata idejo o razvijajočem etosu svetovnega gospodarstva. Pri tem avtor izpostavi dva vidika: institucionalno-etični vidik, ki razvija in spodbuja gos-

podarske pravice državljanov, in krepostno-etični vidik, ki razvija gospodarski etos državljanov, se pravi njihovo poštenje, delavnost, ustvarjalnost in solidarnost.³⁰

Georges Enderle iz Kanade³¹ je v iskanju univerzalnega etosa v svetovnem gospodarstvu izpostavil pojem »javnega dobrega«. Po njegovem prepričanju javno dobro definirata dve načeli: izključevalno načelo pravi, da javno dobro (blagor) ne nasprotuje privatni (zasebni) lastnini, to je pridobivanju sredstev in razvijanje podjetniške nadarjenosti; netekmovalno načelo pa izključuje predvsem čut solidarnosti.³² Heinz-Dieter Assmann³³ je poiskal stične točke svetovnega etosa in pravnega reda v svetovnem gospodarstvu. Ugotovil je, da je pravični red v mednarodnem gospodarstvu kot zvezna točka svetovnega etosa. Svetovni etos ni čarobna formula za kakršne koli rešitve, pač pa je odvisen od ljudi dobre volje na vseh ravneh. Zdravo gospodarstvo je ena najpomembnejših sestavin tega prizadevanja. Assmann se je osredotočil na pravne dimenzije svetovne politike in svetovnega gospodarstva. Svojo idejno misel pa je zaključil z ugotovitvijo, da je svetovni etos primeren za oblikovanje svetovne politike, svetovnega gospodarstva in svetovnega gospodarskega reda, če etos ustrezno priznava pomen podjetništva. Po njegovem je mednarodno gospodarsko pravo zelo pomemben faktor reda svetovnega gospodarstva in svetovnega etosa.³⁴

1.2.2 Politologija

Politika in politologija, kot veda o politiki, lahko prispevata k oblikovanju svetovnega etosa. Alois Riklin³⁵ je predstavil politično etiko s stališča zahodne civilizacije in jo razdelil na tri tematske sklope. V prvem je spregovoril o kadrovske orientirani politični etiki. Tukaj je iskal in našel rešitve v moralnih kvalitetah politika. V drugem je spregovoril o institucionalizirani politični etiki in iskal rešitve v dobrih institucijah.

Nazadnje se je osredotočil na politično etiko, ki presoja moralnost politike po njeni učinkovitosti. V sintezi je postavil v ospredje svetovni etos. Po njegovem ima svet, v katerem živimo, možnost preživetja prav s pomočjo svetovnega etosa.³⁶

Znotraj te teme je Dieter Senghaas³⁷ raziskoval, kaj lahko politika ponudi svetovnemu etosu in obratno. Avtor je bil mnenja, da je ob koncu slabega stoletja nastopil svetel trenutek. Svetovni etos je del konstruktivne obdelave konfliktov (političnih, kulturnih, gospodarskih, religijskih). Zelo pomembno se mu je zdelo, da so se religije znašle v konfliktih. V globalizacijskem procesu bi po njegovem mnenju lahko prišlo do tako imenovanega trčenja civilizacij, saj trenutno religije ne delujejo v smislu zadrževanja (zajezitve) konfliktov. Zato je Richard Friedeli³⁸ razvil misel o človekoljubnem interkulturalnem svetovnem etosu. Menil je, da svetovne religije niso sposobne doumeti pomena regionalnih kulturnih izročil. Ta vključujejo medkulturni svetovni etos, ker so del lokalnih človekoljubnih intervencij in hkrati gonilo interkulturalnega sodelovanja.³⁹

1.2.3 Pedagogika

Svetovni etos se vključuje tudi v vzgojo in izobraževanje.⁴⁰ Johannes Lähnemann je navedel 10 tez, ki povezujejo svetovni etos in vzgojno prakso. Vzgojna prizadevanja vključujejo oblikovanje sodobnikovega značaja za Zemljo, ki bo primerna za bivanje, za človekove pravice, za svobodo in za odgovoren sprejem dolžnosti, za premišljeno oblikovanje življenja, za solidarno skupno življenje v družinah, občestvih in širših skupnostih in na mednarodni ravni. Vzgoja in izobraževanje za nove strukturalne pogoje, za razlikovanje vrednot, za nenasilno reševanje problemov, za spoštovanje, za resnicoljubnost, strpnost, za solidarnost, za nujnost znanstvenega napredka in za nujno mednarodno sodelovanje

pa vključuje tudi posredovanje religioznih vrednot.⁴¹

1.2.4 Naravoslovje

Naravoslovje se v našem času nahaja na pragu neslutnih razsežnosti razvoja. Tu lahko neposredno razmišljamo o pomenu etosa, saj narava pomeni življenjski prostor. Svetovni etos izvira iz narave in človeka vodi nazaj k naravi, ki je pri človeku pravzaprav oseba. Vez med svetovnim etosom in dostojanstvom osebe je potemtakem odločilnega pomena. Zato je Alfred Gierer⁴² postavil brezpogojno zahtevo po taki globalni etiki, ki poleg kulturnih, političnih, gospodarskih in religioznih vrednot upošteva tudi najnovejša spoznanja o (človekovi) naravi, da bodo lahko etična merila odgovarjala na vprašanje, ki si jih zastavlja naravoslovec.

Günther Mack⁴³ si je za prihodnost zadal nalogo, da poišče znanstveno paradigmo, s katero se bo znanost dejansko vključila v razvoj svetovnega etosa kot njegova gonilna sila. Splošna kriza sedanjega časa se kaže v krizi tako imenovane vrednostno neopredeljene znanosti. Vsaka kriza pa hkrati pomeni tudi priložnost za razvoj. Temeljni pojem razvoja etično osveščene znanosti je »spodobnost sprejeti izziv prihodnosti«. Obris znanosti o prihodnosti vključuje sedanje znanstveno spoznanje in delovanje znanosti, metodologijo raziskav in uporabo znanja, saj se ne more odpovedati spoznanjem, čeprav je znanost do njih prišla, ne da bi dovolj upoštevala svoj predmet. Kot integralna sestavina znanstvene paradigme se lahko vrednote uveljavljajo le, če postanejo del znanstvenega spoznavanja in delovanja. Interdisciplinarnost je na primer tak prispevek znanosti svetovnemu etosu, saj hkrati ko priznava pomen drugih, zahteva priznanje lastne pristojnosti. Katere oblike znanstvenega udeleženja so sposobne sprejeti izziv prihodnosti in so alternative današnji znanosti, bodo pokazali njihovi raziskovalni cilji.⁴⁴

Znotraj kompleksa naravoslovnih znanosti danes avtorji govorijo predvsem o ekološkem svetovnem etosu.⁴⁵ Ekologija je veda o odnosih med živimi bitji in okoljem. V zadnjih desetletjih je postala ena temeljnih nalog znanstvenega dela. Ekologija raziskuje posledice človekovih posegov v okolje in predlaga, kako odpraviti in preprečiti škodljive vplive. Iz tega lahko sklepamo, zakaj znanstveniki govorijo o ekološkem svetovnem etosu. Skrb in varstvo okolja, zlasti globalni okoljski problemi, na primer proizvodnja toplogrednih plinov, je postalo problem celotnega človeštva. Nad človekom »čuvarjem« še vedno zmaga človek »trgovec«. Dokler prevladuje ta paradigma, svetovni etos nima možnosti. Ekološki svetovni etos poudarja skromnost, tako imenovano »srednjo ekonomijo«, hkrati pa poskuša ovrednotiti učinkovanje sodobne globalne ekonomije. Brezmejno izkoriščanje, uničevanje, rušenje naravnega ravnovesja in podobno seveda kričijo po novem ekološkem etosu.⁴⁶

1.2.5 Etika

Interkulturalna etika je vzvod etičnega ekumenizma. Slika sveta nam je bolj jasna, ko dojamemo etične razlike med zahodno in japonsko kulturo, ko vidimo in razumemo etične probleme, kot jih vidi islamska kultura, ko razumemo judovstvo, ko z razumevanjem in spoštovanjem sprejemamo afriško družjenje z naravo in podobno. Prav tako je potrebno z vso preudarnostjo pristopiti h krščanstvu in se zavedati razlik v »zahodnih« kulturah in etikah.

Projekt svetovni etos je po Helmutu Fahrenbachu nujen, toda brez »teonomne utemeljitve«. Spraševal se je, ali je v množici religijskih razumevanj resnice sploh možen en sam svetovni etos. Vendar njegov agnosticizem ni nov. Korenine agnosticnega svetovnega nazora najdemo v skepticizmu. Zanj je bila porušena vsaka možnost rešitve s tradi-



Nancy Bush, *Zadnja svetloba*, 2002, olje na platnu, 30 x 30 cm, zasebna zbirka.

cionalnimi in modernimi etičnimi normami. Prav svetovni etos pa daje po njegovem znova možnost za reševanje problemov, ki so, kolikor so človeški, za vse kulture in etike enaki. Tega mnenja je tudi znani tübinški moralni teolog Rietmar Mieth.⁴⁷

2 Sklep

Vsa verstva temeljijo na spominjanju. Spominjanje ni nujno vezano samo na preteklost. Je tudi upanje za prihodnost. V sedanjosti daje spominjanje smisel preteklosti. Spominjanje združuje ljudi v občestva. Individualizem tu ni mogoč. Spominjanje je pot hvaležnosti. Kdor spoznava preteklost v duhu hvaležnosti za vse, kar mu je ponudilo življenje do tistega trenutka, sprejema odgovornost za sedanjost. V postmodernem

obdobju pa se človek nerad spominja in hitro pozablja. Živi za trenutke sedanjosti, preteklost pa hoče pozabiti. Pomemben je trenutni užitek. Sodobni človek išče nova izkustva v zoženem prostoru in času. Zaveda se svoje začasnosti in majhnosti. Zato z nezansko hitrostjo hlasta za novimi izkustvi, goji blazno upanje, spominjanje in osmišljanje bivanja pa sta podrejena različnim presom. Verstva se znotraj tega zoženega prostora in časa ne morejo uresničevati. To jih peha v krizo identitete. Nahajajo se v pasti, saj so možne različne razvojne poti. Če se razvijejo v verski fundamentalizem (zgolj vračanje h koreninam, kar fundamentalizem pomeni), potem verstvo prevzame popoln nadzor nad življenjem in ga zapre sedanjosti in prihodnosti. Verstva so pred težko nalo-

go, da ponovno premislijo o sebi, se soočijo z lastno identiteto. V krščanstvu in tudi v nekaterih drugih verstvih je spominjanje vezano na dinamičen pojem razodetja: nago-varjanja in klicanja k odgovornosti.

Prav krizni položaj in situacija verstev sta me vodila pri iskanju odgovorov. *Projekt svetovni etos* daje na prvi pogled verstvom idealno možnost, da se verstva rešijo iz procesa izčrpavanja in ponovno stopijo na pot družbeno-oblikovalnih procesov. Žal Küng s *Projektom svetovni etos* v osnovi zgreši, saj je prepričan, da lahko morala spreminja svet. To pa je seveda nemogoče, kajti verstev ne moremo reducirati zgolj na moralo in moralne dolžnosti ter obveznosti. Verstva morajo najprej sama premisliti o svojem bistvu, nadaljnji poti, v katero je lahko vključen tudi svetovni etos.

Z globalizacijskimi procesi na vseh področjih človekovega delovanja so tako verstva postavljena pred dilemo o svoji nadaljnji poti. Ti procesi izzivajo medsebojno sodelovanje verstev, naj iščejo skupne in najbolj bistvene orientacijske točke. To pa je po Küngu eden od ciljev svetovnega etosa. Vključitev verstev v globalizacijske procese ne bo koristila samo globalizaciji kot taki, ampak tudi verstvom. Cilj svetovnega etosa ni nova ideologija ali nova superkultura. Svetovni etos se je že izoblikoval v tisočletnih religioznih in kulturnih izročilih vsega sveta. Svetovni etos torej ni popolna novost, saj je vsebinsko določen kot soglasje v območju zavezujočih vrednot, nepreklicnih kriterijev in drž, ki jih priznavajo vsa verstva in kulture kljub svoji različnosti. Svetovni etos ni etos, ob katerem bi stare modrosti, filozofije postale nepotrebne, neuporabne. Tudi verstva, ki so prispevala v sklad svetovnega etosa, niso postala nezanimiva. Ideja svetovnega etosa ni neka nova kultura ali religija. Novo je prebujanje zavesti za ta zaklad minimalnih temeljev, vrednot, drž in kriterijev, ki v območju minimalnega konsenza združu-

jejo vsa človeška občestva in družbe ter vsa njihova prizadevanja.

Svetovni etos je odziv na globalizacijske procese na političnem, gospodarskem, ekonomskem in kulturnem področju. Težko je oceniti, kako vpliva na druge globalizacijske procese. Nedvomno pa s temeljnimi načeli opozarja na osnovne zahteve, dolžnosti in obveznosti, ki zavezujejo k odgovornemu življenju. Z ozirom na to, koliko verstva, zlasti krščanstvo, prispevajo v svetovni etos, ni težko ugotoviti, kakšne so posledice za njihovo notranje življenje. Če je njihov prispevek dialog in ekumenizem, potem je ekumenizem preobrat v mišljenju in delovanju tudi znotraj verstev. Tisti, ki se ukvarjajo z ekumenizmom, menijo, da se bo začel šele tedaj, ko se bo začel pogovor o posameznih temah. Dialog o verskih vprašanjih, ki se je komaj začel, je nakazal, kaj bo prinesel dialog o moralnih vprašanjih.

Po Küngovem mnenju bo dialog o moralnih vprašanjih med verstvi predvsem omogočil edinost med vsemi ljudmi, občestvi, skupnostmi, ne le med verstvi. *Projekt svetovni etos* razume edinost med verstvi za moralno dolžnost verstev, če hočejo dati svoj prispevek edinosti med vsemi ljudmi. Kakšen je lahko prispevek verstev, je zelo težko določiti. Pojavljajo se vprašanja o preširoko zastavljenem načrtu o svetovnem etosu. Nekateri vidiki sedanje usmeritve svetovnega etosa so nujni. Prihodnost je v dialogu o konkretnih temah. »Miru na svetu ne more biti, če ne pride do miru med verstvi. Med verstvi pa ne bo miru, če med njimi ne bo prišlo do dialoga.«⁴⁸

Projekt svetovni etos v posmodernem obdobju ustreza širšim merilom ureditve družbenih skupnosti. Osnovne teze veljajo za verujoče in neverujoče. Posameznik se ne more skrivati za ideologijo ali se sklicevati na vero, ampak je odgovoren za to, kar veruje. Smisel svetovnega etosa je, da bi spodbudil verstva, da dajo prispevek svetu in da sodelujejo pri

nastajanju etosa, utemeljenem na človekovem dostojanstvu. Ta etos je ogledalo sveta. Po Küngovih ugotovitvah ima vsaka religija nekaj, kar bi lahko ponudila v skupno premoženje človeštva.

Po Küngovem mnenju ima svetovni etos širše možnosti kot posamezna religija. Osnovan je na temeljih, ki so skupni vsem ljudem. Toda *Projekt svetovni etos* je še vedno predvsem papirnat projekt. Na mednarodni ravni ga priznavajo verstva, prav tako je našel pot v dokumente Združenih narodov in v dokumente drugih mednarodnih ustanov. Kako uspešen je na poti navzdol, je manj razvidno. Najbrž ni odveč dvom, da bi lahko dileme, ki se pojavljajo v verstvih, enostavno obšli zaradi višjih interesov svetovnega etosa, ali verstva, ki doma niso sposobna sodelovati pri tem procesu, pustili na stranskem tiru. V želji po čimprejšnji uresničitvi je *Projekt svetovni etos* preveč podoben družbi učinkovitosti, čeprav ji hoče pomagati, da bi postala bolj človeška. Versteve prepogosto ni mogoče ocenjevati samo z vidika njihove družbene funkcije. Prihodnost *Projekta svetovni etos* je odvisna od verstev samih, ki so na tako imenovanem Zahodu postavljena na stranski tir in se izčrpavajo.

Viri in literatura

Viri:

Council for a Parliament of the World's Religions.
www.cpw.org/calldocs/Ethictoc.html
(15. 2. 02).

Küng, Hans: Der globale Markt erfordert ein globales Ethos, v: Küng, Hans – Kuschel, Karl-Josef (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 19-39.

Küng, Hans: *Projekt Weltethos*. München: Piper, 1992.

Küng, Hans: Svetovni mir – svetovne religije – svetovni etos, v: *Znamenje* 24 (1994/5-6), 15-25.

Küng, Hans: Vsak človek ima človekove pravice, nihče pa noče človekovih dolžnosti, v: *Delo* (14. maja 1997), Razgledi 10, 12-15.

Küng, Hans – Kuschel, Karl-Josef (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998.

Küng, Hans (ur.): *Yes to a Global Ethic*. London: SCM Press Ltd, 1996.

Literatura:

Assmann, Heinz-Dieter: Weltethos und die rechtliche Ordnung der Weltwirtschaft, v: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.), *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 84-125.

Enderle, Georges: Welches Ethos für öffentliche Güter in der Weltwirtschaft, v: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 61-83.

Friedli, Richard: Human und humanitär – Weltethos interkulturell, v: H. Küng (ur.) in K.-J. Kuschel (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 201-214.

Gierer, Alfred: Forderungen globaler Ethik und die Natur des Menschen, v: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 297-307.

Hicks, D. A.: *Gender, Discrimination and Capability. Isight from Amartya Sen*.

Lähnemann, Johannes: *Weltethos und Erziehungspraxis: 10 Thesen*, v: H. Küng -K.-J. Kuschel (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 217-238.

Mack, Günther: Die Suche nach einem zukunftsfähigen Wissenschafts-Paradigma, v: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 308-336.

Mieth, Dietmar: *Interkulturelle Ethik*, v: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 359-382.

Rilkin, Alois: *Politische Ethik*, v: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.), *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 129-140.

Sen, Amartya: Missing Women, v: *British Medical Journal*, št. 304 (1992).

Senghaas, Dieter: Politische Rahmenbedingungen für Weltethos, v: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 141-160.

Ulrich, Peter: *Weltethos und Weltwirtschaft – eine wirtschaftsethische Perspektive*, v: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 40-60.

Weizsäcker von Urlich, Ernst: *Ökologisches Weltethos*, v: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.): *Wissenschaft und Weltethos*. München-Zürich: Piper, 1998, 337-355.

1. Prim. H. Küng (ur.), *Yes to a Global Ethic*, 12.
2. Prim. Council for a Parliament of the World's Religions, www.cpw.org/calldocs/Ethictoc.html (15. 2. 02).
3. Prim. H. Küng, Der globale Markt erfordert ein globales Ethos, v: H. Küng – F. J. Kuschel (ur.), *Wissenschaft und Weltethos*, München, 1998, 33-34.
4. Prim. H. Küng (ur.), *Yes to a Global Ethic*, 12-13.
5. H. Küng, *Svetovni mir* ...,16-17.

6. Prim. H. Küng, *Projekt Weltethos*, 46.
7. Prim. Council for a Parliament of the World's Religions, www.cpwr.org/calldocs/Ethictoc.html (15. 2. 02).
8. H. Küng, *Svetovni mir ...*, 24.
9. Prim. H. Küng, *prav tam*.
10. Prim. H. Küng, *prav tam*.
11. Prim. H. Küng, *Svetovni mir ...*, 25.
12. Prim. D. A. Hicks, Gender, Discrimination and Capability. Isight from Amartya Sen, v: *Journal of religious Ethics* 30 (20002), 137-154.
13. Prim. Council for a Parliament of the World's Religions. www.cpwr.org/calldocs/Ethictoc.html (15. 2. 02.)
14. Prim. *Prav tam*.
15. Prim. *Prav tam*.
16. Prim. A. Sen, Missing Women, v: *British Medical Journal*, št. 304 (1992).
17. Prim. *Prav tam*.
18. Prim. *Prav tam*.
19. Prim. *Prav tam*.
20. Prim. *Prav tam*.
21. Prim. *Prav tam*.
22. Prim. *Prav tam*.
23. Prim. H. Küng (ur.), *Yes to a Global Ethic*, 25-26.
24. Prim. H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), *Wissenschaft und Weltethos*, München-Zürich, 1998.
25. H. Küng, *Der globale Markt erfordert ein globales Ethos*, v: H. Küng - F. J. Kuschel (ur.), ..., 19.
26. H. Küng, *Der globale Markt ...*, 27.
27. H. Küng, *Der globale Markt ...*, 31.
28. Prim. H. Küng, *Der globale Markt...*, 37-39.
29. Prim. P. Ulrich, *Weltethos und Weltwirtschaft - eine wirtschaftsethische Perspektive*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 40.
30. Prim. P. Ulrich, *n. d.*, 41-57.
31. Prim. G. Enderle, *Welches Ethos für öffentliche Güter in der Weltwirtschaft*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 61.
32. Prim. G. Enderle, *n. d.*, 67.
33. Prim. H. D. Assmann, *Weltethos und die rechtliche Ordnung der Weltwirtschaft*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 84.
34. Prim. H. D. Assmann, *n. d.*, 84-96.
35. Prim. A. Riklin, *Politische Ethik*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 129.
36. Prim. A. Riklin, *n. d.*, 129-138.
37. Prim. D. Senghaas, *Politische Rahmenbedingungen für Weltethos*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 141.
38. Prim. R. Friedli, *Human und humanitär - Weltethos interkulturell*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 201.
39. Prim. R. Friedli, *n. d.*, 201-212.
40. V Nemčiji je v okviru neke šole na primer potekalo srečevanje mladih muslimanov in kristjanov ter njihovih staršev. Prim. H. Küng, *Vsak človek ima človekove pravice, nihče pa noče človekovih dolžnosti*, 14.
41. Prim. J. Lähnemann, *Weltethos und Erziehungspraxis: 10 Thesen*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 217-234.
42. Prim. A. Gierer, *Forderungen globaler Ethik und die Natur des Menschen*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 297.
43. Prim. G. Mack, *Die Suche nach einem zukunftsfähigen Wissenschafts-Paradigma*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 308.
44. Prim. G. Mack, *n. d.*, 308-328.
45. Prim. E. U. von Weizsäcker, *Ökologisches Weltethos*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 337.
46. Prim. E. U. von Weizsäcker, *n. d.*, 337-355.
47. Prim. D. Mieth, *Interkulturelle Ethik*, v: H. Küng - K.-J. Kuschel (ur.), ..., 359-380.
48. H. Küng, *Projekt Weltethos*, 2.

»Utopije – /.../ imajo že od nekdaj to čudno lastnost, da se po navadi uresničijo.«¹

Kot vsi normalni narodi je imel in ima tudi slovenski svoje idealne želje in cilje. To je Združena² Slovenija. Njena temeljna značilnost je, da ni toliko vezana na državo kot na željo, da bi živeli skupaj kot neka državno-pravna enota, kjer bi skupno urejali jezikovno-kulturno-politično problematiko. Predpostavlja tako samoupravo, kjer bi bilo to mogoče najbolj optimalno uresničevati, tako politično kot seveda finančno.

Veliko bolj zapleteno je vprašanje, kdo so nosilci takih idej. O tem, da tako misli večina Slovencev, pravzaprav ni dvoma, razen takrat ko politiki »pobesniijo« v svojem oportunističnem in ljudem dokazujejo, kako je njihova politična opcija najbolj idealna. Desetletja in še tudi danes je pri nekaterih navzoče jugoslovanstvo, pred tem ilirizem in neolilirizem, avstroslavizem ipd. Vsekakor je nosilce takih misli in čustvovanj, gre tudi za moč in iskrenost narodne zavesti, zaman iskati med elitami, kajti te so pragmatične in oportunistične. Seveda pa imajo enkratno lastnost, da si potem prisvojijo rezultate drugih. Poglejmo samo primer slovenske osamosvojitve. Tisti, ki so bili najbolj proti njej, ki so najbolj grmeli proti 57. številki Nove revije, ki so zivali ne gnoj, ampak bruhali ogenj in žveplo na njene pisce, so se ljudem vsilili za nosilce slovenske državnosti. Pri tem si lahko privoščijo celo take očitne nelogičnosti, mislim konkretno na vodstvo Zveze borcev, ki še vedno prisega na Tita, hkrati pa si prilašča največje zasluge za slo-

vensko osamosvojitve. Njihovo delo je podobno združevanju nezdržljivega. Ljudje nasprotni veri in Cerkvi so pripravljeni ure in ure pripovedovati o neumnosti vernikov, ki častijo kline iz lestev sv. Jakoba, ki jih je ta videl v sanjah, sami pa počenajajo prav isto. Nosilce temeljnih narodnopolitičnih opredelitev nekega naroda torej ne gre iskati v uradnih političnih, kulturnih in znanstvenih elitah, ampak med ljudmi »druge in nižjih lig«, ki si to zaradi svoje neizpostavljenosti privoščijo, ki svoje narodne zavesti nimajo (po politični nuji) na koncu jezika, ampak v srcu. To so ljudje različnih izobrazb, vendar visoko inteligentni, ljudje, ki dejansko osmišljajo »narodno dušo«, če smemo uporabiti to nekoliko arhaično, vendar smiselno še vedno izjemno povedno besedno zvezo. Ti ljudje dejansko prevzamejo vlogo neformalnih elit v času največjih kriz, kot so svetovne vojne in podobno. Primere, ki smo jih navedli, smo izbrali zgolj in samo zaradi časovne bližine, da jih lahko vsak bralec preveri, najdemo pa jih tudi v starejših obdobjih in drugačnih ideoloških sistemih.

Čudna učenja zgodovine

Slovenski učenci nižjih, srednjih in visokih šol niso v primerjavi s svojimi evropskimi in drugimi sodobniki nič manj talentirani. Se pa od velike večine ločijo ravno po tem, da znajo zelo malo slovenske zgodovine. Naše ustno izročilo je v primerjavi z našimi nekdanjimi balkanskimi »brati« zelo siromašno

in nima stare tradicije. Bližji kot ep, ki je za kaj takega najbolj primeren, nam je lirika. Alpskemu kulturnemu krogu so očitno tudi bližje pravljice kot zgodbe, ki bi govorile o težki in žalostni preteklosti naroda. Seveda pa ne gre prezreti dejstva, da neslovenski državni okviri, v katerih smo živeli Slovenci, niso bili širokogrudni z uvrščanjem slovenske preteklosti v učne programe. Po I. svetovni vojni so nekdanjo skupno avstrijsko zgodovino nadomestili z jugoslovansko, ki nam je v bistvu še bolj tuja. Največjo škodo je utrpela starejša srednjeveška zgodovina. Po II. svetovni vojni se je ta čudna praksa še poglobila in nič boljše ni po slovenski osamosvojitvi, ko glede pouka slovenske zgodovine šola v samostojni Sloveniji sploh še ni poslovenjena. Nasprotno, v njej je anacionalnost bolj prisotna, kot je bilo nekdanj potujčevanje. Oboje je slabo. Anacionalnost rojeva cinizem, potujčevanje pa vzbudi vsaj kakšne pozitivne reakcije odpora. Odgovornost za tako stanje nosijo šolske oblasti, ki se načrtno izživljajo nad slovensko zgodovino, v mislih imam (politično) vplivne zunanje sodelavce strokovnih pedagoških služb iz kroga favoritov ministra dr. Slavka Gabra. Nemalo krivde nosijo za to tudi učitelji zgodovine, ki se jim ne ljubi učiti slovenske zgodovine. Veliko raje govorijo o Štefanu Dečanskem kot pa na primer o okolju, ki je pripeljalo do Brižinskih spomenikov. Kaj je za Slovence pomembnejše, ni težko ugotoviti.

Nemalo krivde ta takšno stanje nosi tudi slovensko zgodovinopisje. To sicer ni ignoriralo temeljnih problemov slovenske zgodovine, vendar dovolj pove dejstvo, da je bilo bolj v ospredju, kdaj so se Slovenci prvič odločili za Jugoslavijo kot za Slovenijo. Koliko slovenskih izobražencev ve, kdaj se Slovenija sploh prvič omenja? Avstrijci so imeli pred nekaj leti velike vsedrjavne proslave ob prvi omembi Avstrije, ali so se Slovenci kaj takšnega sploh že kdaj spomnili?

Predzgodovina Združene Slovenije

Kljub politični razdelitvi Slovencev med različne države in dežele, je ljudstvo, kot vse kaže, ohranjalo samopoimenovanje jezika in jezikovne oziroma narodne skupnosti kot slovenski oziroma Slovenec. To naj bi potrjevali tudi najstarejši zapisi teh oznak, ki sežejo gotovo v petnajsto, če ne celo stoletje prej. Večje težave z rabo teh poimenovanj jezika in njihovih govorcev so očitno imeli izobraženci, ki za oboje v tedanjem vedenju oziroma literaturi niso našli ustreznih pojasnil. Dodatno je zapletalo to terminologijo tudi dejstvo, da je take oznake zase rabil tudi del bližnjih slovenskih sosedov na vzhodu. Slovenski so pogosto zamenjevali s pojmom slavonski in obratno. Kljub temu, da se raba besed slovenski in Slovenec zaradi tiskanih besedil vse od reformacije dalje gosti,³ nenazadnje je jezik, razen nekaterih izjem, določal obseg prostora, kjer se je bilo mogoče sporazumevati v njem, pa se oznaka Slovenija kot oznaka ozemlja, ki ga naseljujejo Slovenci, prvič pojavi šele 1811. leta v pismu J. N. Primica Valentinu Vodniku. Nanjo je nedavno opozoril slavist Jakob Müller. Vse do njegovega odkritja je kot prva omemba veljala ona v pesmi Valentina Vodnika Ilirija zveličana napisana leta 1816 ali 1817. Zapisana je bila v obliki Slovenja, ki so jo nekateri rabili še v začetku petdesetih let 19. stoletja. Čeprav je bila ta pesem objavljena v tisku šele leta 1859, je morala krožiti pred tem v več prepisih. Vsekakor je bila beseda Slovenija nekaterim »slavistom« v prvi polovici 19. stoletja, pred letom 1848, že znan pojem.

Slovenija pomeni ozemlje, na katerem živijo Slovenci. Termin je verjetno starejši, njegova raba pa je oživela v letih, ko so ponovno vzpostavljali teritorialno ureditev Avstrijskega cesarstva po koncu Ilirskih provinc, ko so bili vsi Slovenci prvič po več stoletjih pod enim vladarjem. Izhaja iz narodnojezikovnega prin-

SLOVENSKA DEKLARACIJA.

1. Temeljna zahteva nas Slovencev je, da se slovenski narod, razdeljen sedaj na 4 države (Jugoslavijo, Italijo, Avstrijo in Madjarsko) — zedini v eno samopolitično celino, ker mu je le tako zagotovljen njegov obstanek in vsestranski napredek.

2. Naloga največjega dela slovenskega naroda, živečega v Jugoslaviji, je, da ima njegova politika ta ideal vedno pred očmi, dokler ga ne doseže.

3. Zato si mora slovenski narod v jugoslovanski državi pridobiti tako samostojnost, da bo stalno privlačna sila za dele, živeče v drugih državah:

a) zagotovljena mora biti njegova narodna individualnost, njegovo ime, njegova zastava, njegova etnična kompaktnost, njegovo razpolaganje z lastnimi finančnimi sredstvi, njegova kulturna in politična svoboda;

b) zavarovani morajo biti z brezobzirno socialno zakonodajo življenjski interesi in harmoničen razvoj vseh potrebnih in koristnih stanov, zlasti kmetijskega in delavskega.

4. V ta namen je treba, da si Slovenci, Hrvati in Srbi v svobodnem sporazumu in na podlagi demokracije uredimo jugoslovansko državo iz ravnopravnih edinic, katerih ena bodi Slovenija.

5. Tudi skiepi SDK in RS tako ureditev zahtevajo, odnosno je ne onemogočujejo. Slovenci se jim pridružujemo in zelimo, da pri tem sodelujejo vse stranke in struje — doma in v državi — ki stremijo za isto ureditvijo države.

Ljubljana, dne 1. januarja 1933.

(Podpisi.)

cipa in začinja rušiti do tedaj splošno sprejet princip življenja v okvirih dežel: Kranjske, Koroške, Štajerske, Istre, Goriške, Trsta. Odmeve takratnega razpoloženja čutimo tudi v znamenitem govoru Antona Martina Slomška leta 1821 ob začetku delovanja Slovenskega zbora v celovškem semenišču, kjer je govoril, da "Slovinc je Kranjc, Korošec koker Štajerc". Želi si slovensko jezikovno zbliznanje, presejanje dialektov ter verjame v prihodnost, "da bode v jeziku Slovenstva ena hiša, eden rod,

eno Slovenstvo, en govor". To so že vsaj kali, če že ne zametki ideje Združene Slovenije. Vsekakor bi kazalo prav pod tem vidikom Slomškovo zapuščino temeljito raziskati in ustrezna besedila tudi izdati. Vtis je, da ima tudi na tem področju naš kandidat za svetnika veliko več zaslug, kot domnevamo.

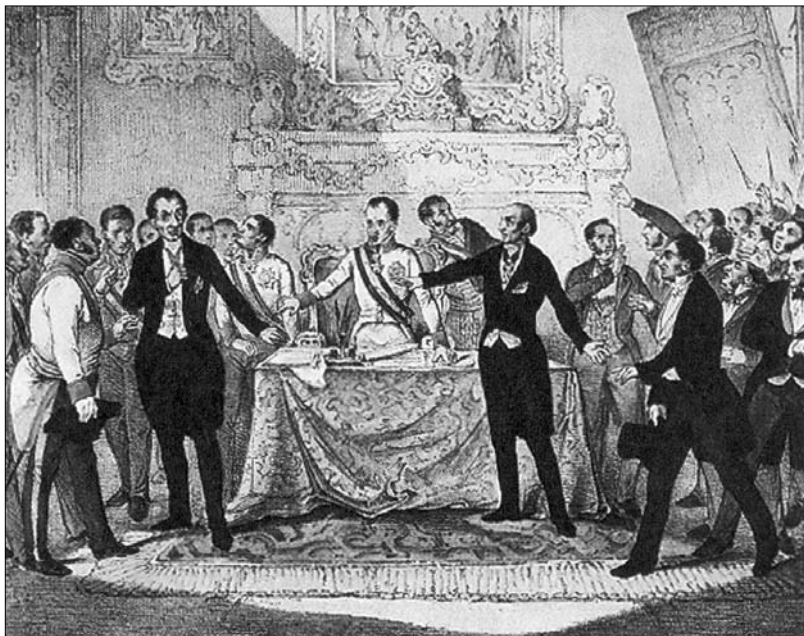
Pod vplivom sodobnih evropskih narodnih gibanj, zlasti nemškega in češkega, postajajo načrti o slovenskem enotnem etničnem ozemlju, slovenskemu narodu, njegovem sta-

nju ter kulturnih in političnih potrebah vse oprijemljivejši in določnejši v prvi polovici 19. stoletja. Vendar pa razvoj sprva ni šel toliko v smeri vprašanja političnih povezav slovenskega etničnega ozemlja, kot pa položaja slovenskega jezika in književnosti v njem. V tem pogledu je potrebno posebej opozoriti na Urbana Jarnika in njegovo analizo germanizacije na Koroškem v Carinthiji 1826-ega leta⁴ ter njegovo prizadevanje za utrjevanje pojmov Slovenec, slovensko. Prizadevanja za utrditev slovenskega jezika v slovenski družbi najbolje ilustrira znameniti Slomškov govor *Dolžnost svoj jezik spoštovati* v Moosburgu na Koroškem leta 1838.

Izjemno vlogo v utrjevanju vseslovenske zavesti in krepitvi zahtev po ureditvi slovenskega jezika v javnem življenju so imela tudi predmarčna literarno-kulturna društva slovenskih dijakov in študentov v Gradcu. Nasploh imata Štajerska in njeno glavno mesto v tem pogledu veliko večji pomen, tudi zaradi tamkajšnje katedre slovenskega jezika,

ki je naša najstarejša, saj sega v leto 1812. Žal Janez Nepomuk Primic v Kolomanu Kvasu ni imel enakovrednega naslednika.

Kljub nedoslednemu upoštevanju Beneških Slovencev in Prekmurcev je Slovenijo v jezikovnem smislu jasno čutiti v podnaslovih nekaterih slovníc (Kopitar), slovarjev (Murko) in nekaterih drugih slovenskih književnih del. Porast vseslovenske zavesti ter prepričanje v prihodnost skupnega razvoja dokazujejo prizadevanja za poenotenje slovenskega knjižnega jezika, zlasti pa konec abecedne vojne in zavrnitev ilirizma, ki sta ovirala razvoj samostojnih slovenskih političnih konceptov. Zato ni slučaj, da se beseda Slovenija v tisku prvič pojavi ob koncu teh nejasnih konceptualnih razmer v pozdravni pesmi J. V. Koseskega v Novicah leta 1844 ob obisku cesarja Ferdinanda v Ljubljani. Lahko verjamemo Antonu Globočniku, ki je šestdeset let kasneje trdil, da so bili v začetku štiridesetih let 19. stoletja narodno zavedni Slovenci že za slovensko združitev. Raba be-



13. marca 1848 je moral državni kancler knez Metternich odstopiti.

sed Slovenec, slovenski je bila bolj kot na Kranjskem pogosta na Koroškem in Štajerskem. Vse večji pomen za slovenski kulturni in politični razvoj so začeli dobivati tudi slovenski študentje, zlasti oni na Dunaju, ki so v spoznavanju narodnih gibanj v Evropi in zlasti v stikih s pripadniki ostalih slovenskih narodov narodnopolitično hitreje dozorevali kot oni v domačem okolju. Vendar tudi ti niso bili brez domače podpore. Našli so jo zlasti pri nekaterih izobražencih, uradnikih, dijakih licejev in zlasti pri mlajši duhovščini, ki jim je dajala tudi nekatere neposredne pobude (Vrtovec).

Pred letom 1848 so si bili najbolj osveščeni Slovenci že na jasnem glede slovenskih jezikovnih zahtev, pobude za zemljevid Slovenije (Kozler) pa kažejo, da so hoteli poznati tudi teritorij, na katerem naj bi te uresničili. Revolucija je tako določila samo vsebino in način uresničevanja teh zahtev in, s protifrankfurtsko nastrojenostjo, tudi njihovo zaščito.

Uradno rojstvo Združene Slovenije

Marčna revolucija leta 1848 je z obetom ukinitve fevdalnega družbenega reda, dežele, med katere so bili razdeljeni Slovenci, so bile njegov produkt, in preobrazbo avstrijskega cesarstva v meščansko parlamentarno monarhijo, obetala notranjo preureditev države. To je vzpodbudilo Slovence k upanju, da bi lahko nastala nova večja upravna enota Slovenija, ki bo zajela vse ozemlje, ki ga naseljujejo. Osrednja slovenska osebnost prvih tednov revolucije glede oblikovanja slovenskih političnih ciljev je bil celovski stolni kaplan Matija Majar Ziljski. S člankom *Slava Bogu v višavah in na zemlji mir ljudem dobriga serca!*, napisanim 17. in objavljenim v Novicah 29. marca, je bil prvi, ki "je izrazil zahtevo po Zedinjeni Sloveniji, ne da bi jo imenoval" (V. Melik). Hkrati so se začeli oglašati tudi drugi Slovenci, zlasti v obeh univerzitetnih mestih

Dunaju in Gradcu. Dunajski so 29. marca pisмено pozvali kranjske deželne stanove, naj se postavijo na čelo slovenskega narodnega gibanja in zahtevajo narodovo zaščito. Na seji 6. aprila se je pokazalo, da stanovi sicer imajo nekaj posluha za jezikovne, kulturne in gospodarske potrebe slovenskih sodeželanov, ne pa za njihove nacionalnopolitične cilje. 6. aprila so dunajski Slovenci skupaj z drugimi tamkaj nahajajočimi se Slovani naslovili še poseben poziv na vse Slovence, naj se zavzamejo za Združeno Slovenijo. Ta je predvidevala združitev Slovencev v eno upravno enoto in slovenskim uradnim jezikom. Izhajala je iz notranjepolitične preureditve Avstrijskega cesarstva, ukinitve dežel kot srednjeveških fevdalnih tvorb. V avstrijskem okviru je bila zahteva po Združeni Sloveniji "najdlje segajoča zahteva po prestrukturiranju zgodovinskih dežel na nacionalnih podlagah" (S. Vilfan).

Matija Majar-Ziljski, ki je razmere v Ljubljani dobro poznal, je v zadnjih dneh marca ali v začetku aprila sestavil posebno rokopisno peticijo, ki naj bi jo Slovenci podpisovali in poslali vladarju. Zahteval je, da se Slovenci koncentrirajo kot nacija z lastnim parlamentom, enak položaj slovenskega jezika, kot ga ima nemški v nemških in italijanski v italijanskih deželah, zavrnil vključitev v Združeno Nemčijo in še nekatere druge stvari. Kmalu jo je dopolnil s posebno tiskano razlago *Kaj Slovenci terjamo?*. Nekako v istih dneh je ptujski kaplan Davorin Trstenjak sprožil v slovenskem delu sekovske ali graške škofije peticijsko akcijo za njegovo ločitev od Gradca in pripojitev k Slomškovi lavantinski, ki bi cerkveno združila vse štajerske Slovence in jih delno povežala tudi z vzhodnim delom koroških. Svojo politično peticijo so sredi aprila sestavili tudi graški Slovenci (graška Slovenija) pod neformalnim vodstvom dr. Jožefa Muršca – Živkovega. Za vse te politične peticije in javne pozive je značilno spogledovanje s panslavizmom in ilirizmom. Ker je zlasti slednji imel

tudi nekatere ugledne nasprotnike (Slomšek, Bleiweis, Prešeren...), peticijska besedila pa so bila tudi predolga ali premalo sistematična, so dunajski Slovenci sestavili novo, vse-slovensko v treh točkah:

1. de bi se u treh gubernijah: ljubljanski, graški in teržaški raztreseni slovenski narod u eno kraljestvo pod imenam "Slovenija" z svojim deželnim zboram sklenil;
2. de bi se slovenski jezik u šole in u kanclije uvedel; in
3. de se Slovenija z nemško zvezo ne zjedini."

Kot vidimo, program še ne predvideva združitve tudi Beneških in prekmurskih Slovencev. Živeli so izven okvira dednih dežel in bi to v tistem političnem trenutku taki zahtevi, kot je bila Združena Slovenija, prej škodilo, kot bi ji koristilo. Dejansko bi jo onemogočilo. Ker so nanje v revolucionarnem letu 1848/49 nekajkrat opozorili, Matija Majar je celo ocenil številčnost Prekmurcev, lahko domnevamo, da je bila njihova združitve začasno odložena. So pa bili oboji v nadaljnjem političnem življenju med Slovenci bolj prisotni kot pa v revolucionarnem letu 1848/49.

Peticiji je dunajska Slovenija po Majarjevem vzoru dodala še poseben pojasnjevalni lepak "*Kaj bomo Slovenci cesarja prosili?*" in jo po 10. maju začela razširjati med Slovenci. Naslovljena je bila na vladarja, že od vsega začetka pa so jo mislili predložiti parlamentu, ki ga je bilo potrebno še izvoliti. V drugi polovici junija sta tako marsikje obe akciji, predvolilna oziroma volilna in podpisovanje peticije potekali vzporedno. Nista bili kompatibilni, saj so kmetje, ki so predstavljali večino volilcev, zasledovali predvsem svoje socialne cilje.

Ker se vse podpisane peticije niso ohranile, ni mogoče ugotoviti, kje vse so jih podpisovali, vprašljivo je zlasti Prekmurje, povsem nedvoumno pa je, da je dobil slovenski politični program množično podporo. Tako ni mogoče zagovarjati mnenja, da je užival le podporo ozkih intelektualnih krogov. Pod-

pisane peticije ne dokazujejo samo masovne podpore, ampak tudi takšno intelektualno ozadje, o katerem slovenska politika danes lahko samo sanja. Avstrijski parlament je bil poprej razpuščen, preden so slovenska in še številne druge peticije prišle na dnevni red. Kljub temu je bila pri osrednjih dunajskih oblasteh zelo dobro opažena. Nasprotniki ideje Združene Slovenije so njenim pristašem že takrat očitali separatistične tendence.

Združeno Slovenijo so podpirala tudi različna slovenska društva in slovenski časopisi, ki so začeli izhajati predvsem v drugi polovici 1848. leta. Žal pa tako prva kot drugi niso mogli preseči največje slovenske politične pomanjkljivosti v revolucionarnem letu 1848/49, to je odsotnosti osrednjega slovenskega političnega organa, ki bi akcije usklajeval, vodil in nenazadnje tudi financiral. Prva vseslovenska organizacija je šele 1851. leta ustanovljena Mohorjeva družba. Vse je slonelo na najaktivnejših posameznikih v Celovcu, na Dunaju, v Gradcu, Ljubljani, Trstu, Gorici in nekaterih drugih manjših krajih.

Čeprav peticija za Zedinjeno Slovenijo ni prišla v parlamentarno obravnavo, pa so o ideji, ki jo je zagovarjala, razpravljali v ustavnem odboru, kjer so bili Slovenci številčno in po kvaliteti poslancev nesorazmerno dobro zastopani. Njena najbolj vneta zagovornika sta bila pravnik dr. Matija Kavčič in dr. Jože Krajnc. Kljub temu da so načela naravnega prava poleg Slovincem ustrezala tudi tistim Italijanom, ki so gledali na koristi svojih rojakov na Tirolskem, in tistim Nemcem, ki so bdeli nad svojimi rojaki na Češkem (Sudeti), je v parlamentu prevladal historični princip, kar je avtomatično pomenilo ohranitev starih dežel in konec upanja za Združeno Slovenijo. Tako tudi podpora, ki jo je dobil program Združene Slovenije od slovanskega kongresa v Pragi, hrvaškega sabora, od leveice avstrijskih Nemcev in tudi Palackega, ni mogla imeti praktičnih učinkov.

Tako kot drugi in večji avstrijski narodi tudi Slovenci v revoluciji 1848/49 niso mogli uresničiti v celoti svojega političnega programa. Predvsem to velja za Združeno Slovenijo, ker Avstrijsko cesarstvo vse do svojega konca ni ukinilo dežel. Kljub vsemu pa njihova prizadevanja v celoti niso bila neuspešna. **Avstrijska vlada je poslej priznavala Slovence kot enoten narod, tiskala zanje enotne šolske učbenike, slovenski jezik je postal predmet v gimnazijah, prevajala je avstrijski uradni list v slovenski jezik.** Slednje je bilo izjemno pomembno ne le zaradi nekakšne enakopravnosti slovenskega jezika z drugimi, večjimi, ampak predvsem zaradi posledičnega razvoja slovenske terminologije, ki jo je zahtevala zakonodaja, ki pokriva vse plasti življenja. Posledice slovenskega narodnega gibanja so vplivale tudi na oblikovanje meje mariborskega okrožja, ki je tekla skoraj po narodnostni meji. To je bilo kasneje pomembno tudi za meje lavantinske škofije, ko je Slomšek 1859. leta njen sedež prenesel iz Št. Andraža v Maribor.

Težave z oceno revolucionarnega leta 1848/49

Tako kot so bila v letu 1848/49 velika pričakovanja, je bilo po njej tudi tako veliko razočaranje, da mnogi niso videli uspehov, ki dejansko niso bili majhni. Mnogi so enostavno spregledali odpravo fevdalizma. To je bila vseavstrijska zahteva in je Slovenci niso posebej izpostavljali, čeprav je bila tudi njihova. Kasneje so se te pridobitve polastili nemški liberalci.

V zvezi z odpravo fevdalizma, političnimi svoboščinami in demokracijo nasploh je mogoče zaslediti trditev, da te v slovenskih političnih zahtevah ni. Tak očitek je točen, vendar ne ustreza resnici. Slovenci so ne le v praksi, ampak tudi dejanjih in pisanju podpirali splošne demokratične zahteve. Te je Matija Majar, pa ne samo on, v svojem zna-

menitem članku, pa ne samo v njem, *Kaj Slovenci terjamo?* taksativno naštel. Slovenski »politiki« tiste dobe so se zavestno odločili, da splošnih avstrijskih zahtev ne bodo ponavljali, ampak bodo predstavili samo specifično slovenske. Torej ni res, da takšnih zahtev Slovenci niso imeli. Iz podpisovanja dunajske peticije na Dolenjskem celo iz dokumentov vemo, da so pri podpisovanju o socialnih in političnih vprašanjih še kako govorili! Zelo verjetno je, da so jo marsikje prav zaradi take predstavitve tako množično podprli.

Drug očitek je, da jo je podpiral samo ozek krog intelektualcev, pa še ti naj bi bili nepomembni. Omenili smo že, da vsa slovenska politika danes ne premore takega človeka, kot je bil dr. Fran Miklošič ali dr. Jožef Krajnc ali dr. Matija Dolenc, če omenim samo te tri. Zanimivo je dejstvo, da so pri razglašanju takih veleumnih ugotovitev najbolj aktivni tisti »visoki izobraženci«, »intelektualci«, ki so se tudi v letih 1990 in 1991 poskrili in nasprotovali tako osamosvojitvi kot demokratizaciji. Prav tragično je, kako ti spoštovani kolegi ne morejo mimo Kardeljeve ocene, ki je v svoji knjigi *Razvoj narodnega vprašanja* zapisal: »Malokdaj se malim narodom v zgodovini tako maščuje kakor njihova udeležba na strani reakcije. Tako sta tudi vloga slovenskega naroda 1848. leta in njegov poraz kakor mora ležala na vsem njegovem kasnejšem razvoju. Od 1848. leta dalje so bili Slovenci v avstrijskem političnem življenju bolj ali manj »topovska hrana« reakcije vse dotlej, dokler se ni v areni pojavil slovenski proletariat kot organizirana politična sila.«⁵ Proti njej oziroma preko nje jim ni mogoče pomagati še s takimi argumenti, saj jih enostavno niso sposobni videti.

Ker smo slovenske dosežke zgoraj že našteali, jih ne kaže ponavljati. Vprašati pa se je vseeno treba, kakšne namene imajo tisti, ki jih želijo danes zamolčati? Verjetno gre za zelo kompleksen problem, vreden truda psi-

hoanalitika ali psihiatra. Sega namreč od problemov, ker so (znova) zamudili priliko, da bi bili pravi čas na »pravem vlaku« in iz tega kovali različne privilegije, ki so jim imeli včasih zaradi takih ali drugačnih zvez z revolucijo in KP, preko jugoslovenarstva do antidemokratizma in narodnega nihilizma.

Slane niso uničile korenin

Program Združene Slovenije, z izjemo protifrankfurtske točke, je po letu 1848 ostal trajna slovenska politična zahteva, ki je v slovenski javnosti posebno odmeval v prelomnih zgodovinskih trenutkih vse do slovenske osamosvojitve, kot so bili odprava neoabsolutizma in začetek ustavnega življenja, uvedba dualizma, ob raznih političnih krizah ter novih političnih konceptih v vseh nadaljnjih državnih okvirih. Ker za mnoge svoje temeljne pomanjkljivosti, to je pomanjkanja zgodovinskopravne podlage in številčne šibkosti, ni mogel odpraviti, so ga skušali nekateri preoblikovati v notranjeavstrijskem, neoilirskem, trialističnem in jugoslovanskem smislu. Le prvi od teh je v nasprotju z idejo Združene Slovenije. Ideja Združene Slovenije vrsto desetletij ne predpostavlja samostojne države, čeprav se z zahtevo po lastnem parlamentu določenim elementom lastne državnosti tudi ne odpoveduje, ampak predvsem jezikovno-kulturno, politično in upravno avtonomijo.

Slovenci so znova postavili zahtevo po združenju Sloveniji po padcu neoabsolutizma 1859. leta. Slovenska peticija predsedniku avstrijske vlade Schmerlingu je izvala proteste in norčevanje političnih nasprotnikov. Politični nastopi so se zato začeli omejevati predvsem na jezikovno točko slovenskega narodnega programa. To so skušali 1865. leta reševati tudi z notranjeavstrijskim programom, po katerem bi slovenski poslanci notranjeavstrijskih dežel na skupnih sejah reševali naše narodnostne probleme. Ponovno možnost za postavljanje zahteve po Združenju Sloveniji je

ponudila reorganizacija države zaradi avstrijsko-ogrskega konflikta. Jeseni 1865 je Luka Svetec mislil na novo akcijo za Združeno Slovenijo s pomočjo peticije vladarju.

Po letu 1848 je ideja za Združeno Slovenijo dobila najmočnejšo podporo v taborskem gibanju v letih 1868 – 1871, ki se ga je udeležilo več deset tisoč ljudi. Ti so na zborovanjih sprejete sklepe tudi javno potrjevali. Vsekakor mislimo, da je podpisovanje političnega dokumenta, in to na tedanji način verificirano, politično veliko močnejše in odločnejše dejanje kot pa dvigovanje rok na masovni manifestaciji. Zato podcenjevanje slovenskega narodnega gibanja iz leta 1848/49 v »korist« taborskega pomeni hud nesporazum z zgodovino. Organizatorji taborov so zahteve po Združenju Sloveniji ter popolni javni uveljavitvi slovenskega jezika znali uspešno povezati tudi z ostalimi slovenskimi gospodarskimi in socialnimi problemi. V naslednjih letih je nekakšno ekonomsko – podjetniško Združeno Slovenijo čutili tudi v ustanavljanju Banke Slovenije, ki naj bi povezala ves slovenski kapital za uspešno delovanje velike zavarovalnice. Podjetje sta uničili borzni zlom 1873. leta in nesposobnost vodstva. Ideja Združene Slovenije se je sporadično ponavljala v naslednjih letih na deželnih zborih, odločneje med ljudstvom pa v treh taborih leta 1878 na Primorskem proti italijanskim zahtevam po našem ozemlju. Glede na to, da je pri nekaterih slovenskih politikih vse bolj prevladoval občutek neuresničljivosti zahteve po samostojni slovenski upravni enoti, zaveznikov in podpornikov pri drugih avstrijskih slovanskih narodih, zlasti pri Čehih in Poljaki, zaradi sklicevanja na naravno pravo niso nikoli našli, so se začeli od 1870 dalje, zlasti pa v začetku 20. stoletja, vse bolj povezovati z južnimi Slovani v monarhiji (jugoslovanska ideja), zlasti Hrvati. O tem so intenzivno razpravljali v Kranjskem deželnem zboru 1909. leta. Politični višek te

Slava Bogu v višavah

in na zemlji mir ljudem dobrega serca!

Prisijalo je rumeno sončice tudi nam Slavencem! Kar smo iskreni domorodci želeli, to se je, hvala Bogu! 15. Brezna (sušca) tega leta zgodilo! Presvili naš Cesar Ferdinand so dali vsem svojim narodom ustavo (konstitucijo!) ⁹⁾

Bež ko bodejo ukazali, morajo vsi narodi našega cesarstva, zato tudi mi Slovenci nekoliko poslanikov na Dunaj poslati. Tam bade velik — veličanstven zbor, in za nas Slavene neizmerno imeniten.

Vsaki narod mora svojim poslanikom odkritoserčno naročiti vse kar želi, da bi se v deželi upeljalo, poravnalo in spremenilo. Zdaj — ne samo da smemo, temoč mi moramo odkritoserčno vse govoriti in povedati, kar za svoj narod — za svoje Slovence na Koroškem, Štajarskim, Krajskim, Goriškim, v Istri in sicer po slovenskih deželah želimo. Zdaj se more začeti sreča našega naroda, zdaj moremo stopiti, kakor slobođen narod med druge slobodne narode — mi vsem slobodnim narodom enaki; zdaj smo k temu očito in javno povabljeni: presvili Cesar sami so ukazali! — Na Dunaji, mestu cesarskim, je mesto našim Slovenskim poslanikom med naj višji gospodo pripravljeno. Naši poslaniki se bodo poslušali, — kar bodo rekli, to bode veljalo za nas vse. Tako imenitnega časa za vse Slovence še ni bilo, kar sonce sije, in Bog sam vé ali kadaj kaj takega za Slovence bode. Samo nekoliko tednov je časa. Mi tega zlatiga časa ne smemo zamuditi! Ako nič ne poželimo, ali ako poželimo kaj škodljivega ... tedaj je za naš narod grob že izkopan. — V teh tednih, ko se vsi avstrijski narodi veselijo, iz novega se oživljajo, bi imeli žalosten pogreb našega naroda. Bog sam nas tega vari — in iskreni nasti domorodci in vlastenci! Ne bodimo leni in nemarni! Kako gerdo bi bilo, ako bi ne vedili in bi ne hotli si pomagati, kér nam je zdaj je potreba, samo oglasiti se in pozeleti, cesar nas narod potrebuje.

Kaj je zdaj za nas naj potrebnejšega? . . .

Vsaki izmed nas Slovencev gledaj, da po deželi mir vlada. Razbojništvo in nemir se nista nobede dežele osrečila; razbojnik in tisti, ki je obropan — obadva sta siromaka!

Ne zaničujmo nobenega naroda, ki se k našem slavnemu cesarstvu stéje. Mi smo si vsi bratje — Slaveni, Nemci, Italijani, Vogri. Mi vsi eden drugega potrebujemo; vsi vkup se lahko vsakemu sovražniku vbranimo — vsaki posebej pa siromak, težko bi se vbrani. Kdor druge zaničuje, samo nemir dela. Vsaki naj v svoji deželi doma živi, kakor mu je drago in ljubo: Nemec po nemško, Italijan po italijansko, Voger po vogerško . . . Mi Slaveni pa tudi tverdo, z vso močjo

narodi jednaki. Mi nismo čez Nemce, Italijane ali Vogre — pa tudi oni niso čez nas. To naj pri vsaki priložnosti vsaki Slovenec proti vsakemu govori in tverdi!

Povsod pokazimo, da svoj slovenski narod ljubimo; pojisimo med nami verle domorodce in vlastence, kteri nas jezik in nas vse Slovence ljubijo; mi jih bodedo potrebovali, kakor oči v glavi. Okoli njih se zverstimo, z njimi se pogovarjamo, kaj bode narodu potreba.

Svojiga naroda ne zapustimo; Slovence s Slovincem bratovsko potegni. . . Slovenske znamnja nosi . . . po slovensko se veséli, ne po ptuje, postavim, da ključes po latinsko „Vivat“ — temoč oglasi se in zakličí, kakor je slovenska gosposka navada: Slava! Slava! . . . da se vé, da si Slovenec. Kdor hoče, da ga drugi spoštujejo, naj se sam spoštuje. Ptuj nikdar ne bodi, kdor svoj biti more!

Naj imenitnejši iz med vsega je sadaj, da se iskreni domorodcin verli vlastenci k zboram deželskim in pa k velikim zboru na Dunaj posijejo, kteri naš materni jezik in vsé nas narod ljubijo, da se bojo za nas serčno potegnili. Takim veliko čast skazimo; oni so podporniki naše sreče.

Kaj pa mi želimo? Kaj bodedo pred vsem drugim naj serčnejsi svojim poslanikom nalozili, da za nas na zborih govore?

Več stvari; — nej imenitnejši pak je: da bode nam slobodno, da moremo v Sloveui kadar koli hočemo in kakor hočemo po malim v šole in v kanclije vpeljati naš slovenski jezik, da nas ne sme noben narod siliti, ptuj jezik nam nametovati. ¹⁰⁾ Italijani imajo v vsih svojih solah in kancelijah italijanski jezik, Nemci nemški, Magjari magjarski. To je pametno in práv. Nam mora biti naj ljubi pa naš Slovenski jezik! To pravico si moramo tudi mi zadobiti. To je prva potreba! Ako zdaj vsi naš jezik in narodnost branimo, čaka našiga naroda gosposka sreča!

To za zdaj. Ako hode potreba, se skoro stop oglašim, de se práv pogovorimo od teh stvari, ki so nam zdaj nar imenitni. Saj smo do zdaj kar bodi brali v Novicah od ptujih narodov: Amerikancov, Španijolov, Zamorcov, Francozov . . . zdaj naj govostimo tudi od svojih vlastnih stvari. Neumnež, kdor bi ptuje proso branil, svoje pa vrabcam pustil! V svetim pismu stoji: Kdor za svoje ne skerbi, je véro zatajil, in je lujsi od nevernika! (I. Tim. 5. 8.)

Matija Majar.

Oznaniča e. k. krajskiga deželnega poglavarstva.

Krajsko deželno poglavarstvo je zavoljo tolovajških razbojnikov na 17. in 22. dan tega mesca splošno

Članek Matija Majarja Ziljskega »Slava Bogu na višavah« v Novicah 29. marca 1848.

smeri predstavlja čas po objavi majniške deklaracije spomladi 1917 do konca I. svetovne vojne. Takrat je slovensko politično gibanje zopet dobilo množično podporo kot leta 1848 ali v taborskem gibanju.

Svojevtrsten način delnega reševanja ideje Združene Slovenije pomeni tudi zagovarjanje personalnega načela uveljavitve narodnih pravic, seveda zgolj v jezikovnem smislu, kar sta zagovarjala Matija Majar 1865. leta in še določneje Etbin Kristan 1898. leta. Blizu temu je tudi ideja o ustanovitvi narodnokulturnih zastopov po deželah oziroma posebnih nacionalnih administrativnih enot, ki bi reševale

narodnostne in jezikovne potrebe. To so zahtevali na vseslovenskem in istrsko-hvaškem shodu poslancev leta 1897, oziroma v adresi kranjskega deželnega zbora vladarju 1898. leta.

Oktober 1918 so imeli Slovenci kot oblubo avstrijskega ministrskega predsednika na razpolago avtonomijo, cesar je obljubljal zvezno državo s samostojno državno skupnostjo, pripravljeno pa so bili sprejeti le tako rešitev, ki bo zajela vse južne Slované v monarhiji. Zato so 29. oktobra 1918 bistveno prispevali k ustanovitvi Države Slovencev, Hrvatov in Srbov, ki je bila "prva stvarna oblika uresničenja programa Zedinjene Slo-

venije" (J. Perovšek). Njena Narodna vlada za Slovenijo je v njej izvrševala državno oblast in imela delno celo konfederativni položaj (M. Stiplovšek), Slovenci so z njo uveljavili narodno samoodločbo in se izkazali kot suveren narod. 1. decembra 1918 se je država SHS združila s Srbijo v Kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev.

Z nastankom Jugoslavije je zaradi razkosanja Slovenije doživela ideja Združene Slovenije v teritorialnem pogledu najhujši udarec po pripojitvi Beneških Slovencev Italiji 1866. leta. Zgubila je približno tretjino ozemlja, pri čemer je bila Primorska njen najbolj razvit in podjetni del. Šoka zaradi izgube "slovenske denarnice" (Trst) in "slovenskega srca" (Koroška), niso mogli nadomestiti niti pridobitev Prekmurja, niti prenehanje nevarnosti nemške, italijanske in madžarske prevlade na jugoslovanskem delu slovenskega ozemlja oziroma uveljavitve slovenskega jezika v smislu 2. točke iz leta 1848. Teritorialni tragediji izgube velikega dela etničnega ozemlja se je kmalu pridružila tudi izguba avtonomije. Dogodki ob koncu I. svetovne vojne oziroma razpadu Avstro-Ogrske so potrdili mnenje tistih, da Slovenci lahko uresničujejo svoje nacionalno vprašanje samo "v prav izrednih razmerah, le ob svetovno zgodovinskih okoliščinah" (Ivan Šušteršič).

Opredelitev Slovencev za pleme enotnega jugoslovanskega naroda, razdelitev Slovencev na ljubljansko in mariborsko oblast na podlagi Vidovdanske ustave in še drugi centralistični principi, na katerih je slonela Jugoslavija, so bili v nasprotju z idejo Združene Slovenije. Ni bilo samoupravne enote Slovenije in še manj ljudskega zastopstva, ki bi jo kot celoto upravljalo. Kraljevina Jugoslavija, ki je nastala po uvedbi diktature leta 1929, je Slovincem vzela celo ime. Nastanek Dravske banovine je po 28. avgustu 1931, ko sta bila vrnjena črnomaljski in metliški okraj, združil vse Slovence v eni upravni enoti, ki

pa Slovincem ni zagotavljala ne imena, ne avtonomije, niti ni odpravljala drugih neprijetnosti centralizma.

Spoznanja, da so bila upravičena opozorila na nesposobnost skupnega bivanja Slovencev, Hrvatov in Srbov (I. Šušteršič), da predstavljajo ti narodi "moči, ki se odbijajo, a ne vežejo" (inž. Anton Štebi), so zahtevala od slovenskih politikov nova iskanja rešitev za slovenski narod. Ta so zelo omejevala položaj primorskih in koroških Slovencev, ki so bili izpostavljeni ne le hudemu raznorodovanju, ampak načrtovanemu izničenju. Ob obstoječih državnih okvirih so hoteli ohraniti slovensko individualnost na področju jezika in kulture ter pridobiti na slovenski državnosti. Iskanja so šla lahko edino v smeri avtonomistično-federativnih načel preureditve jugoslovanske države. Pri tem so naletela na ostro nasprotovanje slovenskih zagovornikov centralizma in unitarizma, ki so bili najmočnejši med liberalci.

Avtonomistično-federativne zahteve po preureditvi države so prvi postavili že poslanci iz vrst SLS v ustavodajni skupščini 1921. To je ostala njena trajna politična drža, zlasti ko je bila v opoziciji. Pomembna je bila tudi avtonomistična izjava slovenskih kulturnih delavcev iz leta 1921 in stališča nekaterih manjših strank oziroma koalicij leve in desne provenience istega leta. Tak program je zagovarjala tudi januarja 1923. leta ustanovljena Socialistična stranka delovnega ljudstva. Kasneje sta si ji pridružili tudi Slovenska republikanska stranka kmetov in delavcev ter Slovenska kmetska stranka. V ostrini zahtev je sprva izstopal zlasti dr. Anton Novačan in njegova Slovenska republikanska stranka. Ta je predlagal preobrazbo Jugoslavije v Federativno republiko Jugoslavijo, ki bi vključevala tudi Bolgarijo. Vsaka federalna enota bi imela svoje finance, žandarmerijo, sodstvo, davčno upravo in državni zbor. Leta 1923 so priznali jugoslovanske narode in pristali na federativni pro-

gram tudi jugoslovanski komunisti. Ing. Drago Gustinčič je leta 1924 pristajal celo na slovenski odhod iz eventualne balkanske federacije, če bi se osnovala v Evropi kakšna socialistična federacija. Konec dvajsetih let je krepitev slovenske popolne narodne individualnosti in lastne državnosti znotraj obstoječih državnih meja zagovarjal tudi liberalni politik Ivan Pucelj. V tridesetih letih so podobna načela zagovarjali Dragotin Lončar, Ivan Prijatelj, Lojze Ude in Josip Vidmar. Največjo politično težo pa so imela stališča SLS. Ta je vse od volitev 1923 nadgrajevala svoj avtonomistični koncept, predvidevala celo slovensko vlado in parlament. Skupne jugoslovanske zadeve, v državi bi bili tudi Bolgari, bi urejale le državljanstvo, zunanje in vojaške zadeve, denar, najvažnejša prometna sredstva in upravljanje za to potrebnih financ. To je seveda dokaj izdelan avtonomistični načrt, že veliko podrobnejši od onega iz leta 1848. Poudarjen je bil ob volitvah 1925 in 1927, zlasti pa v znamenit Ljubljanskih punkcijah 31. 12. 1932. SLS ga je v naslednjih letih še večkrat poudarila, možnost za slovensko avtonomijo pa je videla tudi v verjetnem nastanku banovine Slovenije po letu 1939. Z ustanovitvijo KPS 1937 so se pristašem avtonomističnih-federalističnih konceptov priključili tudi slovenski komunisti, pri katerih pa je težko ločiti strategijo in taktiko od resnih političnih načrtov, saj svojega izjemno centraliziranega jugoslovanskega organizacijskega principa KPJ, katerega del je bila KPS, ni opustila. V celoti lahko rečemo, da so se avtonomistične in federativne tendence preureditve slovenskega političnega položaja v tridesetih letih okrepile. Njihova pomanjkljivost je bila, da niso imele načrtov glede pridobitve slovenskega ozemlja, ki je bilo v Italiji in Avstriji. Idejo Združene Slovenije so v času med obema vojnama še največ uporabljali tisti, ki so s pomočjo številnih slovenskih emigrantov s Koroške in Italije mobilizirali vso

slovensko javnost v prizadevanjih za zaščito slovenskega življa v Avstriji in Italiji. Pri tem so lahko računali tudi na določeno politično, moralno in finančno pomoč jugoslovanske vlade in kralja, ki je v tamkajšnjih Slovencih videla zgolj Jugoslovane. Zelo se je pri tem angažirala tudi ljubljanska škofija, ker je bil škof Rožman sam begunec s Koroške.

Druga svetovna vojna ni postavila na kocko samo perspektive Združene Slovenije, ampak glede na načrte okupatorjev celo sam obstoj Slovencev. Dejansko pa so "izjemne zgodovinske okoliščine" ustvarile možnost, da v preurejanju mednarodnodnega razmerja sil znova iščejo možnost za njeno čimbolj optimalno realizacijo. Kljub državljanski vojni, ki je v prvi polovici leta 1942 izbruhnila na velikem delu nekdanjega jugoslovanskega dela Slovenije, se načrta nasprotnih slovenskih taborov glede Združene Slovenije nista bistveno razlikovala. Oba sta zagovarjala s slovenskim ozemljem razširjeno federativno Jugoslavijo. Politiki SLS v emigraciji so že 20. aprila 1941 postavili zahtevo po obnovitvi Jugoslavije, katere del bo Združena Slovenija. Doma pa je revoluciji nasprotni tabor glede prihodnosti Slovenije oblikoval svoja stališča septembra 1941. Predvidevali so obnovo Jugoslavije, ki pa mora postati federativna "v soglasju vseh njenih sestavnih delov na podlagi enakosti pravic in dolžnosti", katere "samostojen in ravnopraven sestavni del" "bodi svobodna Slovenija z vsem na podlagi narodnostnega načela pripadajočim gospodarskim in prometno zaokroženim ozemljem". Ta načela je spomladi 1942 prevzela tudi Slovenska zaveza, jeseni 1944 Narodni odbor za Slovenijo in udeleženci sestanka na Taboru 3. maja 1945. V emigraciji so bili prisiljeni slovenski politiki zaradi srbsko-hrvaških odnosov doma in v tujini razmišljati tudi o drugih rešitvah, vendar "Slovenci v emigraciji nejugoslovanskih rešitev (Miha Krek) niso pretirano naglašali in razširjali" (Bojan Godeša). Takim načrtom



Lavantinski knezoškof Anton Martin Slomšek
je imel velike zasluge za prenos škofijskega sedeža v Maribor.

so zelo nasprotovali tudi Angleži in tudi doma so jih zavračali.

Poleg jugoslovanskih okvirov iskanja uresničitve Združene Slovenije pa se je začela porajati tudi ideja njene uresničitve v samostojni državi. Vzrok za take nazore je bilo spoznanje o nezmožnosti dosledne uresničitve 2. točke programa Združene Slovenije, ki zahteva popolni kulturni razvoj na podlagi slovenskega jezika. Prvi jo je oblikoval žiga Vodušek v letih 1926/27, v tridesetih letih so se mu pridružile tudi nekatere samostojne slovenske študentske skupine. Leta 1941 so se zanj ogreli tudi v krogih Ehrlichovih stražarjev. Ti so pri tem zasledovali tudi možnost kar najugodnejše realizacije tudi prve točke programa Združene Slovenije. Rešitev zanj so videli v nekakšni srednjeevropski katoliški federaciji ali lastni državi. Lambert Ehrlich

je sestavil v tem smislu Slovenski program. V ZDA je to idejo nekaj časa širil p. Kazimir Zakrajšek. Pri tem je sprva užival tudi določeno podporo Natlačena, škofa Rožmana in Ehrlicha. Samostojno slovensko državo je predlagal Allanu Dullesu v Švici leta 1944 polkovnik Vladimir Vauhnik, v Rimu pa zahodnim zaveznikom dr. Miha Krek in dr. Ciril Žebot, ki sta to ponovila pri ameriški in britanski vladi še naslednje leto. Ti predlogi so povezani predvsem z prizadevanji, da bi preprečili v Sloveniji prevzem oblasti s strani komunistov. Zahodne zaveznike so skušali pridobiti s poudarjanjem pomena Trsta, katerega naravno zaledje je slovensko ozemlje.

OF, v kateri je imela vodilno vlogo KPS, je vztrajala na programu Združene Slovenije na načelu pravice do samodločbe slovenskega naroda, kar je predpostavljalo tudi pravico do

odcepitve. To je treba razumeti v smislu komunistične vizije družbe in pričakovanih novih mednarodnih razmer. V začetku komunisti niso verjeli v obnovo Jugoslavije, zato je njeno omenjanje v temeljnih točkah OF iz konca leta 1941 dvoumno. Njene zagovornike so označevali kot zagovornike velikosrbskega hegemonizma in unitarizma. Po I. zasedanju AVNOJ-a v Bihaču 1942 pa je OF zagovarjala jugoslovansko perspektivo Slovencev. Načela o federativni obliki nove države so zmagala šele neposredno pred II. zasedanjem AVNOJ-a. E. Kardelj si je prizadeval, kljub nasprotovanju v ostalih delih Jugoslavije, da bi vztrajali na principu pravice narodov do samoodločbe, saj so na njegovi osnovi v Kočevju 16. 9. 1943 priključili "Slovensko Primorje k svobodni in združeni Sloveniji v svobodni in demokratični Jugoslaviji", kar je bilo, kljub deklarativnosti, izjemno pomembno za Združeno Slovenijo. Tako revolucionarni kot protirevolucionaren tabor (»domobranska« slovenska gimnazija v Gorici) sta s širjenjem svoje aktivnosti na Primorsko praktično dokazovalo svojo privrženost ideji Združene Slovenije, vendar je partizanskemu gibanju treba priznati, da je bilo s širjenjem dejavnosti na Koroško in pohodom v Beneško Slovenijo leta 1944 pri tem doslednejše.

Dnevi oziroma tedni neposredno po koncu II. svetovne vojne so nakazovali v vsej slovenski zgodovini najboljše možnosti za realizacijo teritorialnega obsega Združene Slovenije. Žal pa so se zelo hitro pokazale posledice izrazite ideološke opredelitve partizanstva, ki je peljalo tudi na eno najbolj obrambnih (sovjetskih) pozicij v hladni vojni. Zelo hitro pa se je pokazalo, da na severu ni upanja za spremembo meja, na zahodu pa so bile velike spremembe, žal pa so Trst s širšo okolico, del prave slovenske obale ter velik del Goriške z Gorico, Beneško Slovenijo in Rezijo ostali izven Slovenije oziroma Jugoslavije. Na najbolj zahodni del nekdanje

Kranjske z Belopeškimi jezeri vred so enostavno pozabili. Dejstvo, da ni prišlo do sprememb meja v Prekmurju, kjer bi bilo smiselno in možno menjati del madžarskega ozemlja za porabske Slovence, kaže na razkorak med načeli in prakso. Glede na dejstvo, da je bila povojna jugoslovanska notranja in zunanja politika popolnoma podrejena ideologiji, se ne bo mogoče nikoli otresti očitkov, da ne bi bilo mogoče v drugačnih razmerah na mirovnih pogajanjih doseči kaj več (Gorica). V smislu zahtev Združene Slovenije je potrebno negativno ocenjevati ne le pariško mirovno konferenco, ampak tudi avstrijsko državno pogodbo kot Londonski in Osimski sporazum, saj so bila pravna zagotovila za varstvo slovenskih manjšin neučinkovita. Slovenija je v veliki meri samostojno, za zvezno zunanje ministrstvo so bili pripadniki manjšine običajno moteče breme v urejanju midsosedskih razmer, v veliki meri pomagala njenim pripadnikom, pričemer pa je premalo pazila na nekatere ideološke in gospodarske zlorabe te pomoči. Pri tem je vrsto let izhajala iz načel Združene Slovenije, ob koncu jugoslovanske države pa je ta princip zamenjalo sklicevanje na enotnost slovenskega kulturnega prostora. Poudarjanje Združene Slovenije je motilo celo nekatere najvidnejše slovenske politike (S. Dolanc).

Slovenija, ki je postala del nove Jugoslavije, ni bila Združena Slovenija v smislu zahtev iz leta 1848, dobila pa je elemente državnosti z parlamentom, ustavo, prezidijem kot šefom republike in vlado. Imela je tudi pravico do odcepitve. Kljub številnim atributom slovenske državnosti, ki jih je imela republika Slovenija v federalni Jugoslaviji, in skoraj popolni kulturni avtonomiji, pa so bile vse te pravice odvisne ne toliko od ustave kot pogledov komunistične partije, ki je o vsem dejansko odločala na podlagi načel demokratičnega centralizma. Državnost so dejansko

zmanjševali jugoslovanska ureditev gospodarstva, obrambe in državne varnosti in vodenje zunanje politike. Zvezne ustavne reforme so do leta 1968 z ukinitvijo republiškega prezidija in poudarjanjem samoupravljanja, komunalno ureditvijo, zmanjševanjem pomena zveznega zbora narodov, poudarjanjem socialistične samoupravne narave države namesto federalnosti tudi formalnopravno zmanjševale državnost republik, namesto narodne zavesti so vse bolj poudarjali socialistični samoupravni jugoslovanski patriotizem. Ustavna dopolnila iz let 1968 in 1971, zlasti pa 1974 so ponovno okrepila vlogo in državnost republik, predsedstvo je predstavljalo šefa države, kar je vsebinsko polno lahko zaživelo šele po Titovi smrti.

Slovenija je bila zaradi svoje gospodarske razvitosti eden glavnih vlečnih konjev jugoslovanskega gospodarstva, kar je kmalu pri mnogih njenih državljanih in celo najvišjih politikih vzbudilo občutke njenega izkoriščanja. Najbolj so ta spoznanja prišla do izraza ob obračunu jugoslovanskega partijskega vodstva z liberalizmom in nacionalizmom oziroma v Sloveniji s Stanetom Kavčičem in njegovimi pristaši. Bolj kot gospodarske težave jugoslovanske federacije, ki se ni mogla prilagajati gospodarski vlogi republik, pa so državo spodjedali poskusi centralizma in unitarizma na izobraževalnem in kulturnem področju, na kar so najbolj ostro reagirali ravno Slovenci. Pri tem so Slovenci ne glede na politično pripadnost vztrajali na svoji evropski civilizacijski tradiciji, ki ji pripadajo od svojega nacionalnega osamozaveščanja naprej in ki je pomagala ustvariti program Združene Slovenije.

Vse nezadovoljstvo s slovenskimi gospodarskimi in kulturnimi perspektivami v jugoslovanski federaciji je koncem osemdesetih let 20. stoletja povzel idejno silno heterogen krog slovenskih izobražencev okoli Nove revice. V najširši slovenski javnosti je naletel na tak odmev, da ga oblast, kljub zahtevam iz

Beograda, ni mogla in hotela nevtralizirati. Nerešljiva kriza, ki je zajela vzhodni blok, padec berlinskega zidu in zlom evropskega komunizma so ponovno ustvarjali izredne mednarodne razmere, ki so ustvarile možnost za dokončen prehod ideje Združene Slovenije v samostojno slovensko državo. K njeni teoretični uresničitvi je pripomogla "pisateljska ustava", k potrebnim političnim enotnosti Slovencev proces proti četverici, izglasoval pa je plebiscit 23. 12. 1990. DEMOS-ova vlada, ki je odigrala ključno vlogo, je znala izkoristiti mednarodne razmere in uveljaviti rezultate uspešne desetdnevne vojne 1991 in pridobiti ustrezno podporo mednarodne javnosti, ki so ji začela slediti tudi diplomatska priznanja.

K slovenskemu osamosvajanju in razmeroma hitremu mednarodnemu priznanju je nemalo prispevala tudi slovenska politična in ekonomska emigracija. Izhajala je iz programa Združene Slovenije. Prav zaradi njene izredno bogate publicistične dejavnosti, tisk je ilegalno prihajal tudi v Jugoslavijo, kupovati pa ga je bilo mogoče tudi v Trstu, Gorici in Celovcu, so jim po opuščanja golega antikomunizma, z opozarjanjem na kvarne gospodarske, kulturne, moralne in politične posledice slovenskega vztrajanja v Jugoslaviji, z gospodarskimi analizami, ki so kazale na vse večje zaostajanje Slovenije za zahodno Evropo, prisluhnili tudi številni mlajši ekonomski emigrantje iz vrst inteligence, zlasti tehnične. Dejansko je slovenska emigracija dopolnila program Združene Slovenije z ekonomsko vsebino. Čeprav slovenska emigrantska politična publicistika ni neposredno ogrožala režima v Jugoslaviji, pa je s seznanjanjem lastnih sredin o Slovencih vzpodbudila vrsto revij in znanstvenih združenj, med katerimi je najbolj znano Society for Slovene Studies v Ameriki. Ideja uresničitve Združene Slovenije, poleg jezikovno-kulturnega je bil vse pomembnejši ekonomski moment, v okviru samostojne slovenske države je tako našla pristaše tudi

pri številnih potomcih slovenskih izseljencev, ki niso znali več slovensko.

Glede na vse težje gospodarske in kulturne razmere v Jugoslaviji, Slovenci so relativno vse bolj zaostajali za Evropo, ki so začele ogroziti prihodnost slovenskega naroda v smislu druge točke programa Združene Slovenije, se je v Sloveniji vse bolj krepilo prepričanje o nujnosti samostojne slovenske države kot najbolj optimalne realizacije ideje Združene Slovenije. Vse to je bilo zelo pomembno po letu 1990 za seznanjanje mednarodne javnosti o obstoju slovenskega kot posebnega naroda v Jugoslaviji ter ob iskanju pomoči za mednarodno priznanje samostojne slovenske države. Pri tem so bili zelo aktivni tudi številni delavci v evropskih državah, ki so tamkajšnja zunanja ministrstva dobesedno zasuli s pisnimi zahtevami.

Republika Slovenija kot samostojna država ima svoje idejne začetke v programu Združene Slovenije iz leta 1848, ne pomeni pa njegove popolne uresničitve in jo še vedno obvezuje za skrb do slovenske manjšine v Italiji, Avstriji in na Madžarskem.⁶

Vključitev Slovenije v Evropsko zvezo je nedvomno eden prelomnih trenutkih slovenske zgodovine, ki ponovno odpira vprašanje Združene Slovenije. Verjetno bomo dejansko prelomnost šele spoznali. Nekateri celo vidijo njeno delno uresničitev, kar pa je površno gledanje, saj smo bili vsi Slovenci pod istim vladarjem, to bi bil danes evropski parlament, že v letih 1814 – 1866. Temeljni pogoj za Združeno Slovenijo ni ravno suverena slovenska država, čeprav je to verjetno najbolj idealna oblika, ampak življenje vseh Slovencev, izseljenci sodijo v drugo kategorijo, v eni državni (samoupravni) upravni enoti, kjer je slovenski jezik na vseh področjih javnega življenja uraden, in imajo svoj parlament. Ali bo to mogoče uresničiti v okviru kakšne regije znotraj združene Evrope, pa je že stvar politike, ne pa zgodovine.

Vsekakor pa je to načelo, ta cilj, treba imeti stalno v zavesti, četudi tega uradna politika, kot na primer sedanja slovenska, ni sposobna artikulirati.

1. Ivan Cankar, Slovenci in Jugoslavlani, *Zbrano delo*, 25. knjiga, Ljubljana, 1976, str. 231.
2. Star izraz je Zedinjena Slovenija. Osebo na ne uporabljaj, ker ga čutim kot jezikovno zastarelega, »ilirskega«, hkrati pa me v njegovo zavračanje silijo tudi tisti, ki zavestno, ideološko vztrajajo pri njem zaradi nekakšne politične in državne jugonostalgije.
3. Jakob Müller, Raba imena Slovenci v 16. stoletju, v: *Škrabčeva misel 4*, Kostanjevica – Nova Gorica, 2003, str. 21 – 41.
4. Urban Jarnik, Andeutungen über Kärntens Germanisierung, Carinthia, 1826.
5. Druga izdaja, Ljubljana, 1957, str. 227.
6. O tu obravnavani problematiki obstoji obširna literatura. Naj navedem samo izbor novejših: Vasilij Melik, Ideja Zedinjene Slovenije 1848–1991, v: *Slovenija 1848–1998: iskanje lastne poti*, ur. Stane Granda in Barbara Šatej, Ljubljana, 1998; Vasilij Melik, Slovenski državnopravni programi 1848 – 1918, v: *Slovenci in država*, Ljubljana, 1995, str. 67 – 72; Ciril Ribičič, Republika Slovenija v ustavah jugoslovanske federacije, prav tam, str. 355 – 360; Bogdan Novak, Geneza slovenske državne ideje med emigracijo, prav tam, str. 295 – 305; Janko Prunk, *Slovenski narodni vzpon*, Ljubljana, 1992; Stane Granda, *Prva odločitev Slovencev za Slovenijo*, Ljubljana, 1999; Jurij Perovšek, Pogleди slovenske politike na jugoslovansko državo v letih 1918 – 1941, v: *Slovenci in Makedonci v Jugoslaviji*, Ljubljana – Skopje, 1999, str. 9 – 28; Miroslav Stiplošek, Prizadevanja za uveljavitev slovenskega avtonomizma od vidovdanske ustave do leta 1941, prav tam, str. 29 – 48; Bojan Godeša, Slovenci in jugoslovanska skupnost v letih 1941 do 1945, prav tam, str. 71 – 85; Aleš Gabrič, Prvi odmevnejši spor med Beogradom in Ljubljano v Federativni Jugoslaviji, prav tam, str. 121 – 136; Božo Repe, Ustavna osamosvojitve Slovenije, prav tam, str. 137 – 154; Tine Hribar, Nova, osamosvojitvena volja Slovencev, prav tam, str. 279 – 294; Janko Pleterski, *Osvobodilna fronta Slovenskega naroda in program Zedinjene Slovenije*, Prispjevki za zgodovino delavskega gibanja 6, 1966, 1–2, str. 233–244; Bojan Godeša, *Pobuda patra Kazimirja Zakrajška za ustanovitev samostojne slovenske države poleti 1941*, Prispjevki za novejšo zgodovino 29, 1999, 2. zv., str. 103 – 122. V njej so navedena tudi starejša standardna dela.

Majniška deklaracija, 30. V. 1917

»Podpisani poslanci, združeni v Jugoslovanskem klubu, izjavljajo, da zahtevajo na podlagi narodnega načela in hrvatskega državnega prava, naj se vsa ozemlja monarhije, v katerih bivajo Slovenci, Hrvati in Srbi, združijo pod žezlom habsburško-lotarinske dinastije v samostojno državno telo, ki bode prosta vsakega narodnega gospostva tujcev in zgrajena na demokratičnem temelju. Za uresničitev te zahteve svojega enotnega naroda bodo zastavili vse svoje sile. – S tem pridržkom se bodo podpisani udeleževali parlamentarnega dela.«

Dr. Anton Korošec
in vsi poslanci izvoljeni
v avstrijski polovici monarhije 1911

Od trenutka, ko so Nemci začeli pojmovati habsburško monarhijo kot svojo narodno državno tvorbo in v skladu s tem prepričanjem izvajali sistematično germanizacijo, pa do branja majniške deklaracije jugoslovanskega kluba v dunajskem parlamentu je preteklo več kot sto let. V tem času je narodnostno vprašanje v monarhiji postalo prvenstveni politični problem, ki je zahteval rešitve že pred prvo svetovno vojno, ob njenem koncu pa je prav to nerešeno vprašanje zapečatilo usodo politične tvorbe, ki je skoraj 1000 let oblikovala srednjeevropski prostor. Od leta 1867 so lahko bili le Nemci in Madžari zadovoljni s svojim narodnim položajem v Avstro-Ogrski, medtem ko so bili vsi ostali bolj ali manj nezadovoljni in zatirani od prvih dveh, kar je nujno povzročalo narodnopolitične spopade, ki pa niso nikoli prerasli v nasilno obračunavanje z orožjem ali v ljudske vstaje proti centralnim oblastem. Tudi revolucionarno leto 1848 je bilo usmerjeno predvsem proti absolutistični oblasti, poleg tega pa so želeli rešiti nastala socialna vprašanja (npr. odprava os-

tankov fevdalizma). To je bilo tudi leto, ko so se posamezni narodi (ne samo veliki) »prebudili« v svoji narodnostni zavesti ter v tem vedenju postavili tudi narodnostne zahteve. Med nerešena vprašanja marčnih revolucij prištejemo lahko prav narodnostne zahteve.

Stoletno zaostrovanje narodnostnega vprašanja v monarhiji je na začetku XX. stoletja pripeljalo do razpada države, ki je večina prebivalcev ni več pojmovala za svojo. Narodnostno vprašanje v Avstro-Ogrski je bilo zelo zapleteno, ker so bile »večine« in »manjšine« hitro spreminjajoči se pojmi tako glede na prostor kot na čas. Na splošno je veljalo, da so bili Nemci in Madžari, vsak v svoji polovici cesarstva, vedno večina. Nemščina ali madžarščina sta bila uradna jezika v vseh delih teritorija, ki sta ga obvladovali. Ponemčevanje in madžarizacija sta bila procesa, ki ju je podpirala dunajska oz. budimpeštanska oblast. Med vsemi narodi dvojne monarhije so bili Poljaki tisti, ki so čakali na ugoden trenutek, da bi oživel Poljsko. Do takrat je bila Poljakom Avstrija nujno zlo. Čeprav so sami čutili

težo nemškega jarma, pa to Poljakov ni oviralo, da ne bi zatirali svojih »slovanskih bratov« Rutenov (Ukrajincev) do te mere, da je morala tem v prid posredovati celo centralna oblast. Med Čehi in Nemci je potekal srdit boj za prevlado na Češkem in Moravskem. Čehi so bili večinsko prebivalstvo, razen na narodnostni meji z današnjo Nemčijo in Avstrijo, kjer so prevladovali Nemci, ki so kasneje dobili ime »Sudeti«. Na dolgi rok je bil boj odločen, ko je bila na Češkem sprejeta zahteva, da morajo vsi uslužbenci državne uprave znati oba jezika. Malo je bilo Nemcev, ki so znali dovolj češčine, da bi se lahko enakovredno kosali s Čehi v znanju obeh jezikov. Slovaki so bili v podobnem položaju kakor Slovenci, le da so bili Madžari še bolj dosledni in zagrizeni kakor Nemci. Italijani so bili v monarhiji privilegirani, saj sta jih »gospodarska naroda« prištevala med sebi enake. Z njimi so postopali bolj previdno in jim priznavali tudi pravice, katere so za slovanske narode znotraj monarhije ostajale izražene le v njihovih »revolucionarnih« zahtevah. Za Srbe, Romune in Italijane so predstavljale kraljevine ob meji z monarhijo naravno zatočišče in izvir pomoči, zato je bil njihov narodni boj popolnoma drugačen in manj naporen kakor za Čehi, Slovake, Slovence in Ukrajince, ki so bili ozemeljsko v celoti znotraj monarhije in za njenimi mejami niso imeli narodne države, ki bi podpirala njihova prizadevanja. Hrvaška predstavlja tu posebno poglavje, saj je bila Kraljevina Hrvaška združena z Ogrsko v personalni uniji; s tem so imeli Hrvati svojo državno tvorbo in svoje pravo, na katerega so se lahko vedno sklicevali. Zato je bila madžarizacija hrvaške veliko bolj počasna (čeprav ravno zato večkrat tudi veliko bolj nasilna), kakor je bila v drugih predelih Ogrske.

Prvi korak k združevanju smo Slovenci naredili s programom Zedinjene Slovenije iz leta 1848. V avstroogrski monarhiji smo bili prvi in edini, ki smo zahtevali ureditev

narodnostnih vprašanj na podlagi naravnega prava. Narod smo postavili kot subjekt, ki ima svoje pravice na podoben način, kakor ima pravice družina, ki ni le skupek njenih članov, ampak tudi samostojno telo. V teh zahtevah smo bili sami. Čehi, ki so se jim pridružili Slovaki, in celo Hrvati so se sklicevali na svoje zgodovinsko pravo in so zagovarjali zgodovinsko celovitost svojih ozemelj.

Naš narodni boj je bil težak, ker se je bil na več zahtevnih koordinatah. Najprej je tu že omenjena zgodovinska tradicija, ki se v izhodiščih ni ujemala s programom Zedinjene Slovenije. Slovenci smo bili razdeljeni na več dežel, v katerih smo imeli le na Kranjskem in Primorskem zadostno večino, ki je preprečevala preveliko germanizacijo. Vendar že v Trstu, na Koroškem ali Štajerskem temu ni bilo tako. Razdeljeno narodno telo je bilo eden od osrednjih problemov slovenstva kot takega. Tudi notranja politična ureditev cesarstva je bila za Slovence težka, saj je meja potekala po reki Muri, kar je za nas pomenilo, da je del narodnega telesa nad seboj imel drugačen škorenj kakor večina.

Drugo težavo je predstavlja evropska politika, saj so se na našem narodnem ozemlju srečevali germanski in romanski interesi. Kraljevina Italija, ki se je pojmovala kot zaščitnico vseh Italijanov¹ in je s tem izgovorom gojila odkrit pohlep po vzhodni obali Jadrana, je bila za Slovence huda narodnostna grožnja, kar se je jasno pokazalo leta 1915, ko so sprožili vojno na naši zahodni narodni meji na podlagi obljub Antante, izraženih v Londonškem paktu, mednarodni tajni pogodbi, podpisani 26. aprila 1915, da bodo za plačilo dobili velik del našega ozemlja. Italijanske zahteve je poznal vsak vojak na soški fronti in tudi zaradi tega so se Hrvati in Slovenci tako pogumno in zagrizeno borili proti premočnemu sovražniku. Vedeli so, da če bodo poraženi, bodo izgubili mnogo več kakor le bit-

ko ali vojno. Kako prav so imeli, je pokazalo žalostno leto 1918, ko se je vojna končala.

V tretjem letu prve svetovne vojne, ko se je že kazala izčrpanost Centralnih sil, je cesar Karl I ponovno sklical 1911-ega leta izvoljeni parlament. V prvi četrtini leta 1917 je cesar po posredovanju Siksta Bourbonskega ponudil Antanti ločen mir, kar bi verjetno prineslo korenite spremembe v politični ureditvi države, a tudi njen obstanek. Pobudo za separatni mir so Nemci v kali zatrli. Cesar pa tudi ni bil pripravljen tvegati samostojnega koraka. V tem političnem vzdušju je bila v dunajskem parlamentu, 30. maja 1917, prebrana deklaracija, ki je dobila potem ime po majniku.² Majniško deklaracijo je prebral dr. Anton Korošec, predsednik Jugoslovanskega kluba, ki se je formiral dan pred nastopom v parlamentu. V njem so se združili slovenski, hrvaški in srbski poslanci avstrijskega dela habsburške monarhije. Pred tem so slovenski, hrvaški in srbski poslanci delovali v ločenih klubih, tako da je ta združitev pomenila pomemben korak naprej v povezovanju južnih Slovanov znotraj monarhije. Prav majniška deklaracija je postala programski temelj politike kluba, ki je med slovenskim prebivalstvom užival tudi velik ugled. Glavno besedo pri oblikovanju deklaracije so imeli predvsem slovenski in hrvaški istrski poslanci, pobudi za rešitev vprašanja južnih Slovanov znotraj habsburške monarhije pa so se pridružili tudi dalmatinski poslanci. Poslanci Jugoslovanskega kluba so v majniški deklaraciji zahtevali »združitev vseh južnih Slovanov na ozemlju habsburške monarhije v samostojno državno telo brez nadvlade drugih narodov in pod dinastijo Habsburžanov«³. Lahko rečemo, da je majniška deklaracija za leto dni postala slovenski narodni program, ki bi ob uresničitvi zadovoljil (vsaj v tistem zgodovinskem trenutku) tako slovenske kot hrvaške in bosanske narodne težnje. Toda njihov predlog je trčil ob velike ovire, saj je načenjal samo dualistično

ureditev monarhije, za kar pa je bil cesar Karl prisegel, ko je nastopil svojo službo, da se kaj takega ne bo zgodilo.⁴

V tako zapletenih narodnostnopolitičnih okoliščinah je bilo logično, da smo Slovenci iskali oporo pri naših slovanskih sosedih. Ker so bili Hrvati v ogrski polovici cesarstva, Bosna in Hercegovina pa je bila »skupna last«, smo na Dunaju igrali najpomembnejšo vlogo Slovenci. Skupen nastop Slovencev, Hrvatov in Srbov je po narodnostni meji presegal notranjo državno mejo, po zastopanosti pa ne. Dualizem je s tem dejanjem postal premajhen in preživet. Preko Srbov, ki so živeli v monarhiji, je na analogen način kakor na Zahodu Kraljevina Italija vstopala v dunajski in budimpeštanski politični parket Kraljevina Srbija.

Majniška deklaracija je najprej ostala le »salonska«, septembra pa jo je podprl škof Bonaventura Jeglič in s tem sprožil v naših deželah mogočno gibanje za zbiranje podpisov v podporo parlamentarni izjavi.⁵ Vzeti usodo v svoje roke, odločati o svojih stvareh je postala zahteva malega človeka. Dokler oblasti zborovanj in zbiranja podpisov niso s prepovedjo ustavile, se je nabralo več kot 150.000 podpisov, predvsem žena, ker so bili moški v vojski. Tako je dobila politična zahteva plebiscitarno podporo, ki jo je potrebovala. Združitev s slovanski sosedi je postajala čedalje bolj domača in se kazala kot nujen korak za ohranitev samobitnosti. Na našem obzorju je vstajala Jugoslavija.

Ideja o državni tvorbi južnih Slovanov se je pojavila najprej kot zahteva po preureditvi dualizma v trializem. Notranja meja cesarstva naj bi dobila nove poteze. Slovenske dežele, Hrvaška, BiH in Vojvodina naj bi bile združene v eno državno enoto s sedežem v Zagrebu. Vendar je bilo za kaj takega bolj malo posluha. Ko je Avstrija razpadla, so se predstavniki treh narodov – Slovencev, Hrvatov in Srbov – zbrali v Zagrebu in 29. ok-

tobra 1918 ustanovili Državo SHS ter na nek način uresničili idejo majniške deklaracije o skupni državi južnoslovanskih narodov, ki so bili še nedolgotega pod skupnim žezlom. Vendar je ta država obstajala le dober mesec. Pri Antanti ni imela zagovornika, saj je bil del njenega teritorija obljubljen Italiji v že omenjenem Londonskem paktu, na severni meji je general Maister s prostovoljci branil meje pred Avstrijci, Srbi so imeli močno politično skupino, ki je hotela pridružitve Kraljevini Srbiji. Pod takimi pogoji je bilo nemogoče organizirati delujočo državo. Zato je prišlo že 1. decembra 1918 do združitve Države SHS s Kraljevino Srbijo. Majhna, gospodarsko in politično nerazvita kraljevina se je neznansko povečala. Do tega koraka pa je prišlo brez prave priprave in političnega soglasja, zato je bilo rojstvo kraljevine SHS ponesrečeno, kar je zaznamovalo njeno življenje do prvega razpada Jugoslavije 1941. Za Slovence je to 1. decembra 1918 pomenilo priključitev majhni, gospodarsko zaostali kraljevini. Ponesrečeno rojstvo kraljevine SHS je zaznamovalo njeno življenje do dokončnega razpada Jugoslavije leta 1991, saj so Srbi to dejanje pojmovali kot razširitev in ne kot enakopravno združitve južnih Slovanov v eno državno tvorbo. Kljub temu pa je za Slovence jugoslovanska postaja predstavljala v takratnem času rešitev, saj se je slovenstvo v prvi Jugoslaviji razvilo kakor še nikoli dotlej v zgodovini.

Kratka deklaracija, prebrana v dunajskem parlamentu je postala za našo zgodovino

vino pomembna v hipu, ko jo je za svojo sprejel narod v najplemenitejšem pomenu besede. Slovenci smo končno hoteli vzeti politično usodo v svoje roke, pa čeprav v težkih okoliščinah, ko mnogokrat nismo vedeli, kako svojo voljo uresničiti proti mogočnim nasprotnikom. Vendar smo vedeli, kaj hočemo. Deklaracija je delovala kot katalizator politične volje in kot zahteva po enotnosti, ki je potrebna, da majhen narod na prepihu interesov na svojem ozemlju obstane. Šele ob koncu dvajsetega stoletja smo politično toliko dozoreli, da smo bili v času osamosvajanja dovolj soglasni, da smo prišli do svoje države. Tudi danes, v Evropski zvezi moramo imeti pred seboj tiste narodne cilje in potrebe, ki jih moramo zastopati vsi, ne glede na politične in ideološke razlike. Majniška deklaracija nas lahko navdihuje, saj je bila prvi soglasen narodnopolitičen program izražen na demokratičen način in ki so ga podpirale vse politične sile.

-
1. Proti koncu 19. stoletja se je prav v Italiji razvilo posebno politično gibanje za pridružitve sosednjih ozemelj Italiji t.i. *iredenta Italia* (neodrešena Italija).
 2. Prim. Janko Pleterški, Majniška deklaracija in njeno izročilo, v: *Naš Zbornik*, Društvo piscev zgodovine NOB Slovenije, 1997, 10.
 3. *Ilustrirana zgodovina Slovencev*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1999, 297.
 4. Prim. Janko Pleterški, n.d., 9.
 5. Prim. Vlasta Stavbar, Izjave v podporo manjšinske deklaracije, v: *Zgodovinski časopis* 46, 1992, 357-381.

Slovenska narodna vprašanja v jugoslovanski državi in prizadevanje Slovencev za emancipacijo in suverenost (1918-1990)

Slovenci so zapustili habsburško srednjeevropsko državo in svoje tisočletno interkulturalijsko okolje ob koncu prve svetovne vojne, zato ker v tej državi niso mogli doživeti popolne narodne emancipacije in doseči Zedinjene Slovenije. Le-to so si obetali od države, v kateri bi s sorodnimi Hrvati in Srbi živeli v bratski slogi. Ironija zgodovine je hotela, da so bili Slovenci po odhodu iz habsburške monarhije zaradi tedanje imperialistične konstelacije usodno razrezani na štiri države: Jugoslavijo, Italijo, Avstrijo in Madžarsko, bolj usodno kot kdajkoli v zgodovini. Samo dobri dve tretjini Slovencev in tedanjega njihovega etničnega ozemlja je prišlo v jugoslovansko državo, v kateri se je prvič pojavila Slovenija kot realno dejstvo in v kateri so se Slovenci čutili malo bolj emancipirane kot poprej v Avstriji, toda še vedno daleč od svojih idealnih predstav in potreb. Slovenci so si ob vstopu v jugoslovansko državo predstavljali narodno enakopravnost in neke vrste upravno avtonomijo za Slovenijo, ki bi jo izvirševali preko slovenskega deželnega zbora in narodne vlade; o kakšni narodni in državni samostojnosti niso razmišljali. Takšen narodno avtonomen *via facti* samostojen status so Slovenci res uživali mesec dni (novembra 1918) od proglastitve odcepitve od Avstrije 29.10.1918 in ustanovitve države Slovencev, Hrvatov in Srbov s središčem v Zagrebu. Toda tega položaja je

bilo hitro konec, ko je bila 1. decembra 1918 ustanovljena velika Jugoslavija na narodno unitaristični in upravno centralistični osnovi s središčem v Beogradu. Ta je že januarja 1919 odpravila po vseh jugoslovanskih deželah Avstro-Ogrske vsa avtonomna zastopstva, tudi narodno vlado za Slovenijo.

Tako je postala prva narodnopolitična zahteva Slovencev v Jugoslaviji zahteva po vzpostavitvi slovenske narodne avtonomije, izražene v deželnem zboru za Slovenijo, ki bi imel na nekaterih področjih pomembnih za narodno razvoj (npr. prosveta, vera, komunalne zadeve, agrarne in deli socialne skrbi) celo zakonodajne pristojnosti. Toda deli slovenske politike (liberalni) teh zahtev niso podpirali, pač pa so podpirali unitaristično in centralistično državo, ki bo v Sloveniji obračunala z njihovimi nasprotniki - katoliki. Liberalni pogledi in prepričanje, da je za usodo slovenskega naroda pomembna unitarna, močna centralistična jugoslovanska država, so dobili za kratek čas močno podporo v slovenskem volilnem telesu na volitvah za jugoslovansko konstituanto, novembra 1920, kar je bilo posledica hudega narodnega stresa med Slovenci zaradi propadlega koroškega plebiscita (oktobra 1920) in rapalske pogodbe med Jugoslavijo in Italijo (novembra 1920), ko so Slovenci mednarodnopravno izgubili Koroško in Primorsko.

Toda razprave v beograjski ustavodajni skupščini, vladni gospodarski ukrepi in davki so večino Slovencev streznili že spomladi 1921, spoznali so, da jim unitaristična in centralistična državna ureditev škodi. Zato so se zopet množično obrnili k Slovenski ljudski stranki, ki je zahtevala avtonomijo za Slovenijo in bila proti sprejetju vidovdanske ustave. Liberalci so s svojimi unitarističnimi in centralističnimi pogledi ostali med Slovenci v manjšini. Slovenski narod je bil ob vstopu v jugoslovansko državo že tako zrela narodna skupnost s tako svojim načinom življenja in zavedajoča se same sebe, da ni bila voljna (verjetno pa tudi antropološko sploh ni bilo možno) odreči se svojemu jeziku, svoji narodni individualnosti in pravicam, ki so izhajale iz tega prepričanja in potreb po nadaljnjem ohranjanju in razvoju svoje narodnosti.

Tako so Slovenci v jugoslovanski državi skozi celih 72 let ohranjali svojo narodno individualnost, svoj poseben način življenja, precej drugačen od drugih jugoslovanskih narodov, in jugoslovanska država tu nanje skoraj ni mogla z ničemer vplivati ali spremeniti. Slovenci so v njenem okviru razvijali svoje gospodarstvo, prosveto in narodno življenje, in s tem krepili svojo materialno eksistenco in narodno zavest. Tako so postavljali vse bolj zrele in ambiciozne narodne programe.

Tako je SLS že za parlamentarne volitve spomladi 1923 izdala obširen političen program, v katerem je zahtevala široko nacionalno avtonomijo za Slovenijo v Jugoslaviji na finančnem področju, torej tudi pravico do svojih davkov. Za politično ureditev pa je predlagala dve parlamentarni zbornici: eno splošno politično in drugo socialno stanovsko po idealu krščanske socialne doktrine. To leto so tudi takrat politično malo vplivni komunisti opustili centralizem in unitarizem.

Do prave nove kvalitete v idejnih pogledih na slovensko narodno vprašanje pa je prišlo v drugi polovici dvajsetih let, ko so zlasti

mladi ljudje v vseh treh slovenskih ideoloških taborih zapisali nekakšne nove narodne programe. Takrat se je prvič pojavila zahteva in utemeljitev potrebe po slovenski državi, kot najvišji narodnopolitični organiziranosti. Prvi jo je jasno utemeljil pesnik Božo Vodusek, pripadnik krščanskega mladinskega gibanja Križarjev, v svojem članku *Erika in politična miselnost Slovencev*. Zapisal je, da je za zrel narod lastna država ravno tako potrebna kot za človeka osebna svoboda. Poudaril je, da smo Slovenci zrel narod in da se moramo programsko povzpeti do ideala lastne države, ki nam bo šele omogočil popolno suverenost in emancipacijo, kar nam nikoli ne more dati samo avtonomija, ki nam jo daje neka tuja država. Povedal je še, da v danem trenutku in dani mednarodni konstelaciji (italijanski fašizem) Slovenci ne morejo dobiti popolne samostojnosti, zahtevati pa morajo svojo državnost oziroma federalni status v preoblikovani jugoslovanski državi. V podobnem duhu je istočasno pisal mladi liberalni narodni demokrat Lojze Ude. Komunisti pa so zahtevali za Slovenijo kar sovjetsko republiko delavcev in kmetov v balkansko-podonavski sovjetski federaciji.

Vsa ta programska dimenzija se pri Slovencih ni kaj bistveno spremenila celih nadaljnjih šestdeset let, do druge polovice osemdesetih let, do programa 57. števil. Nove revije, čeprav smo šli Slovenci skozi burna zgodovinska obdobja in dogajanja.

V tridesetih letih je nastal najpomembnejši zgoščen slovenski narodni program, tako imenovana slovenska deklaracija ali punktacije Slovenske ljudske stranke 1932. Deklaracija je pozivala k novemu sporazumu med jugoslovanskimi narodi za novo federativno obliko jugoslovanske države, v kateri bi bila ena visoko avtonomna enota Slovenija. Takšno zahtevo so predlagatelji utemeljevali z argumentom, da se mora slovenski narod boriti za svojo združitev preko obstoječih imperia-

lističnih meja. Visoko avtonomna federalna Slovenija v Jugoslaviji pa bi edina lahko postala privlačna sila za dele slovenskega naroda na avstrijskem Koroškem in za Primorje pod Italijo. Ta program je bil toliko pomembnejši, ker je za njim stala daleč najmočnejša slovenska politična stranka tistega časa.

V slovenskem narodnoprogramskem razvoju je omeniti še evolucijo slovenskih komunistov sredi tridesetih let k opustitvi meglene balkanske federacije in k afirmaciji Jugoslavije kot federacije enakopravnih narodov in njihovih enot, katerih ena bi bila združena Slovenija.

V času protifašističnega boja in socialistične revolucije med drugo svetovno vojno sta oba slovenska politična tabora, tako partizansko revolucionarni pod vodstvom komunistov kakor meščanskodemokratični protirevolucionarni, zagovarjala ustanovitev Svobodne zedinjene Slovenije s federalnim statusom v preoblikovani jugoslovanski federativni državi. Razlika med njima je bila v tem, da je partizanski tabor mislil na jugoslovansko republiko, meščanski pa je še računal s kraljevino. Razlika pa je bila tudi v strategiji in taktiki protifašističnega odpora. Partizanski je bil za takojšnjo borbena akcijo, ne glede na žrtve, meščanski je bil za čakanje, da fašistične sile oslabijo na velikih svetovnih bojiščih in se jih nato doma napade s pomočjo antifašističnih zaveznikov. Žal se je zaradi tako različnih pogledov in zaradi komunističnega forsiranja revolucije med samimi Slovenci 1942 razvnel medsebojni oborožen spopad.

V vojni je zmagal partizanski tabor, ki si je pridobil priznanje svetovne antifašistične koalicije in je narodni program izpeljal po svojih konceptih: slovenska republika kot federalna enota v federativni Jugoslaviji (1. in 2. zasedanje AVNOJ). Slovensko partizansko vodstvo, izvršni odbor OF in Slovenski narodnoosvobodilni svet sta spomladi 1944 razpravljala o novem tipu federacije, ki bi posamez-

nim narodom oziroma njihovim republikam dal veliko stopnjo suverenosti, oziroma bi bila izvirna suverenost pri republikah, pri federaciji pa le delegirana. Takšna stališča so razvijali predvsem meščanski predstavniki v OF. Toda voditelj KPS Boris Kidrič je v začetku junija 1944 takšne poglede in razpravo ocenil za zastareli meščanski formalizem in poudaril, da bo nov tip federacije ljudskodemokratičen, to pa je pomenilo komunistični - po ruskem boljševiškem vzoru. Tako je KPS oziroma njen predstavnik Edvard Kardelj v ustavni komisiji jugoslovanske ustavodajne skupščine v Beogradu uveljavil načelo, da imajo jugoslovanski narodi, ki so se prostovoljno združili v federacijo, pravico do odcepitve. Takšna pravica je bila zapisana tudi v sovjetski Stalinovi ustavi leta 1936.

Slovensko narodno vprašanje oziroma slovenski narodni status je bil tako po letu 1945 rešen v okviru jugoslovanske komunistične federacije, kjer je bil poleg narodov še en subjekt mednacionalnih odnosov in države - delavski razred in njegova avantgarda komunistična partija, ki je bila dejansko sila nad mednacionalnimi odnosi. Takšen utopični voluntaristični sistem je onemogočal dejansko organsko urejanje mednacionalnih odnosov, ki so se v vsakdanjem realnem življenju mnogokrat zapletli in zaostriili zaradi gospodarskih in socialnih razlik ter problemov do pravih kriz. Toda komunistična partija in po letu 1952 Zveza komunistov je fatalistično dogmatsko vztrajala pri komunistični eshatologiji, da napredek socializma avtomatično sam po sebi blaži nacionalne probleme, vse do dokončne rešitve in njihovega preseganja. Zato se v socialistični republiki Sloveniji skorajda ni razpravljalo o slovenskem narodnem vprašanju, ki je bilo za vodilno in edino politično silo KP rešeno enkrat za vselej s slovensko avtonomno republiko v jugoslovanski federaciji. So pa o slovenskem narodnem vprašanju in o slovenskih narodnih programih razpravljali Slovenci

v zamejstvu in diaspori. Tam so se od konca šestdesetih let že pojavljale ideje o popolnoma svobodni Sloveniji, svobodni od komunizma in Jugoslavije. Zgodovina ve, da je bila dejanska avtonomija le kulturna, v vsem drugem pa je bila republika podrejena federaciji. Pravi čudež, ki temelji na slovenski pridnosti, vitalnosti, prilagodljivosti in najbrž tudi bistrosti, je bil, da se je Slovenija pod njej tako neprimernimi zakoni in sistemom tako dobro gospodarsko in s tem tudi narodnokulturno razvijala. Dosegala je dvainpolkrat višji gospodarski razvoj, bruto produkt in nacionalni dohodek od federalnega povprečja in je ohranjala svoj specifični način življenja na kulturnem ter vseh drugih antropoloških ravneh. To pa je v Sloveniji budilo in ohranjalo visoko narodno zavest in samozavest, ki je prišla do izraza pri slovenskih narodnih elitah v trenutku, ko so jugoslovanska federacija in njeni mednacionalni odnosi prišli v veliko krizo. Po smrti zgodovinskih voditeljev federacije Tita, Kardelja in Bakariča Komunistična partija namreč ni več našla odgovora za njeno rešitev.

V Sloveniji se je sredi osemdesetih let pojavila precej številna in vplivna skupina kulturnih in znanstvenih delavcev nekomunistične in celo protikomunistične idejne orientacije, zbrana okoli Nove revije. Ta skupina je

kot odgovor na ofenzivo velikosrbskega hegemonizma in zastarelega komunističnega internacionalizma v začetku leta 1987 (57. št. Nove revije) objavila prispevke za nov slovenski nacionalni program. Številni prispevki (omenimo le Jožeta Pučnika, Franceta Bučarja, Tineta Hribarja, Petra Jambreka, Iva Urbančiča in Dimitrija Rupla) so zahtevali odpravo komunističnega sistema, slovensko narodno suverenost in samostojno slovensko državo, ki naj sama suvereno odloči, v kakšnem odnosu z jugoslovanskimi in drugimi evropskimi narodi želi živeti. Predlagali so preureditev Jugoslavije v konfederacijo. Te ideje so zelo hitro osvojile večino Slovencev in vodile k slovenski državni osamosvojitvi v letih 1990/91.

Literatura:

- Janko Prunk: *Slovenski narodni programi*. Ljubljana: Založba 2000, 1986.
- Janko Prunk: *Slovenski narodni vzpon. Slovenska narodna politika 1768 - 1992*. Ljubljana, 1992.
- Janko Prunk: *Kratka zgodovina Slovenije*. Ljubljana, 1998, 2002.
- Jurij Perovšek: *Liberalizem in vprašanje slovenstva*. Ljubljana, 1996.
- Jurij Perovšek: *Slovenska osamosvojitve v letu 1918*. Ljubljana, 1998.
- Jurij Perovšek: *Programi slovenskih političnih strank 1918 - 1928*.
- Slovinci in država. Zbornik znanstvenega posveta SAZU 1994*. Ljubljana, 1995.

“Še bomo potrebovali narodne programe”

Pogovor z Lojzetom Peterletom

23. decembra 1990 je bil v Sloveniji izveden plebiscit. Od 93,2 % udeleženih upravičencev se jih je 95% izreklo za samostojnost. S tem se je sicer začela formalna pot našega osamosvajanja, toda misel na lastno državo je že imela svojo zgodovino. Od leta 1848 pa vse do 2. pol. 90-tih let 20. stoletja, ko je skupina izobražencev, zbrana okoli Nove revije, spomladi 1987 v številki 57. objavila svoje prispevke za slovenski narodni program. Glavne sestavke so napisali Jože Pučnik, Peter Jambrek, Tine Hribar, Spomenka Hribar in Ivan Urbančič. Suverenost so razumeli kot pogoj za to, da narod postane nacija (narod z lastno državo) ter trdili, da izvirna suverenost pripada narodom in ne federaciji. Toda čeprav danes večina od nas to številko revije šteje za prelomnico, ki je tudi spodbudila oblikovanje protikomunistične opozicije v Sloveniji, pa to ni bila prva revija, ki je načenjala vprašanje naroda in njegovih pravic. Leto prej je namreč v »Reviji 2000 - častnik za mišljenje, umetnost, kulturna in religiozna vprašanja« v številki 31/32 takratno uredništvo začelo z razpravo o položaju slovenskega naroda in narodnem vprašanju. Pri tem so svoje članke prispevali med drugim tudi Spomenka Hribar »V labirintu vprašanj«, Tine Hribar »Leninski principi raznarodovanja«, France Bučar »Mali narodi in znanstveni socializem« ter Peter Kovačič-Peršin z člankom »Narodno vprašanje kot vprašanje kulture«. Poleg tega pa so v tej številki »Revije 2000« objavili razmišljanje Edvarda Kocbeka z naslovom »O narodu«. Šlo naj bi za njegov do ta-

krat še neobjavljen esej oz. predavanje, ki naj bi nastal okoli leta 1970.

Ker smo želeli kaj več izvedeti o »narodni številki Revije 2000«, smo se odločili, da o tem spregovorimo z gospodom Lojzetom Peterletom, nekoč tudi urednikom Tretjega dne, ki je v tistem času pomagal pri ustvarjanju Revije 2000.

Peterle: Ja, to je bil »moj« Tretji dan. Sem mu še nekoč jaz dal ime. Dolgo smo razmišljali, kako bi dali naslov biltenu, ki smo ga urejali, in potem sem jaz prišel na vstajenjsko idejo - tako je revija dobila ime.

Skoraj ni Slovenca, ki še ne bi slišal za danes že legendarno 57. številko Nove revije, v kateri je skupina izobražencev, zbrana okoli te revije, spomladi 1987 objavila svoje prispevke za slovenski narodni program, v katerem so poudarili, da je suverenost tista, ki mora biti pogoj za to, da narod postane nacija. Toda to ni bila prva revija, ki je pisala o tem. Že leto dni prej so nekaj podobnega objavili v reviji 2000.

Drži. V reviji 2000 so približno leto prej Viktor Blažič, Spomenka Hribar, Tine Hribar, France Bučar ter še drugi pisali o nekaterih temah, ki so potem pomenile nekako jedro vseh prispevkov v 57. številki Nove revije. To problematiko so odpirali ali razvili v naši t.i. »narodni« številki. Teh idej seveda nismo lansirali kot zadnje odkritje, temveč smo se čutili kot ljudje, ki so ob posebnem ognjišču, ki se mu je reklo »revija 2000«, odpirali taiste teme. Seveda se ob tem vprašanju ne borimo za kakšna posebna prvenstva.

Ta naš prispevek večkrat omenim zato, ker smo dolgo živeli v javni anonimnosti in se ta naš prispevek nekako ni ovrednotil in ni prišel v kakšno večjo zavest. Zato se mi je zdelo prav, čisto zaradi intelektualne poštenosti, da ponovno opozorim tudi na naš prispevek.

Kdo pa so bili člani revije 2000? V leksikonih je označena kot levo krščanska laična revija. Ali to drži?

Ta krog, ki se je zbiral okrog revije 2000 – v marsičem zelo raznolik –, je bil prvi krog mladih krščanskih intelektualcev po 2. svetovni vojni, ki je začel skupaj delati. Odločili smo se, da se sistematično lotimo študija, prevajanja »krize evropske zavesti«, kot se je temu takrat reklo. Šli smo se nekakšno »komuno«, ki so bile takrat tako moderne ... Prav iz tega našega kroga je potem veliko ljudi šlo v politiko.

Mi smo šli na začetku na živce tako Cerkvi kot partiji in ni bilo prijetno biti med dvema ognjema. Povezovala nas je želja, da bi v slovenski družbi lahko živeli pristno krščanstvo v celoti, ne da bi nas v javnem prostoru dolačala ena ali druga ideologija v smislu moči. To je bil naš skupni imenovalc. Nekaj časa so nas celo imeli za kontestatorje, toda reči moram, da je bila meni ta pozicija kar všeč. To je namreč pomenilo, da smo bili nekaj novega. Če smo šli na živce obema, mislim, da za nas to ni bil slab znak.

Če se vrneva nazaj k konkretnima številka-ma, o kateri govoriva. Kakšna je po Vašem mnenju vsebinska razlika med prispevki, objavljenimi v reviji 2000, ter 57. številko Nove revije? Ali lahko rečemo, da se je ideja o slovenski suverenosti šele rojevala, da pa je bilo še prezgodaj za njeno uresničitev, medtem ko je bila v 57. številki ta tudi jasno izražena?

Peterle: Mislim, da prav te ideje o osamosvojitvi v »narodni številki« revije 2000 res še nismo mogli brati, je pa bila priprava na to,

kar se je potem zgodilo. Takrat smo šele slutili spremembe oz. delali zanje, jim pripravljali prostor za uresničitev. Sam to jemljem kot del teh priprav, kot del intelektualnega prebujanja, ki je na koncu pripeljal do tega, da smo se poslovili od partijskih oz. totalitarnih časov.

Zakaj je šla, po Vašem mnenju, objava v 2000 mimo slovenske javnosti (praktično za te prispevke danes nihče ne ve), medtem ko je 57. številka naletela na tak odmev?

Naša revija je bila možna v času Kavčiča, potem pa je bila v času Popita, ko je tudi beseda »dialog« postala sumljiva, ustavljena. Takrat tudi nismo izhajali. V tistem času je bil tudi Milan Kučan na »drugi« strani in je izražal skrb oz. več kot skrb, da bi se skozi našo revijo v javnem prostoru na poseben način uveljavljala Cerkev – nekje imam še njegovo pismo, v katerem mi je o tem pisal. Dejansko smo skušali z našo revijo na nek način vzpostaviti dialog med kristjani in marksisti, toda takrat se je partija grozno bala, da bi Cerkev kakor koli večala svoj javni vpliv, zato smo bili za partijo »sumljivi« in so nam dali samo toliko prostora, kolikor je bilo nujno potrebno. Tako prvih petnajst števil revije niti ni doživelo javne predstavitve, čeprav smo posamezne izvode pošiljali na uredništva. Ponavadi so rekli, da se je izgubil: ko smo poslali še enkrat, vseeno niso objavili. Mislim, da je šele 15. številka doživela normalno predstavitve, kar je pomenilo, da so potem vsakič, ko je izšla, tudi zapisali: »Izšla je ta in ta številka, notri lahko preberete to in to ...«. Na nas kot kristjane so bili bolj alergični kot na svoje sinove, če lahko tako rečem. Navsezadnje so – rečeno v narekovajih – »svojim pustili več kot nam«.

Na drugi strani pa so takrat Novo revijo tudi pripravili kot nekakšen »bum«, medtem ko pri reviji 2000 nismo vlagali nobenega marketinga. V tem smo bili slabi. Preprosto smo bili veseli, če smo kakšno idejo objavili

oz. jo plasirali, čeprav smo pri tem stalno nalleteli na zidove. Nekatere smo uspeli preskočiti, nekaterih pa ne.

Kdo pa so bili tisti, ki so omogočili tak »bum« Nove revije?

V Novi reviji so bili tudi ljudje, ki so imeli drugačne predispozicije, na primer Tine Hribar, pa Dimitrij Rupel. To so bili ljudje, ki so bili navsezadnje zaposleni na »ta pravih« institucijah, kjer so si lahko tudi marsikaj privoščili. Hribar na FDV-ju, takratnem FSPN, prav tako Rupel, se mi zdi. Za večino teh, ki so tam notri pisali, lahko rečem, da ni imela slabih služb v bivšem sistemu – pa o tem ne moraliziram. Pa tudi stvari so znali drugače izpeljati.

Toda večina avtorjev, ki so objavili svoje prispevke v t.i. »narodni številki« revije 2000 (npr. France Bučar, Tine in Spomenka Hribar), je objavila svoja razmišljanja tudi v 57. številki Nove revije leto dni kasneje.

Tudi to govori v prid našemu takratnemu delu v okviru revije 2000, se vam ne zdi?

V 57. številki Nove revije se je pojavila tudi zahteva, da se je treba »znebiti skrbništva Zveze komunistov Slovenije«, katere predsednik je bil od leta 1986 Milan Kučan. Kako v luči te zahteve gledate na njegovo izvolitev na mesto prvega predsednika Republike Slovenije?

Dejstvo je, da smo Kučana imeli v podzavesti. On je bil edini na ekranu: na realnem ekranu na televiziji in na našem notranjem ekranu. Kučan je eden izmed ljudi, ki obvladajo marketing. Znal je oditi iz Beograda ob pravem času, vedel je, da ne more iti drugam kot v Ljubljano. Komunisti so prvi vedeli, da je zgodbe konec, videli so, kje se podira in kako se podira. In je naredil pametno potezo in si s tem podaljšal politično življenje. Na drugi strani je bil Pučnik vizionar, ki pa se ni posvečal temu, kako ga doživljajo ljudje.

Pučnik je bil za tektonske premike, medtem ko se je Kučan smejal. Sam sem Pučnika zelo cenil in sem bil prepričan, da bo znala javnost prav ovrednotiti krivico, ki mu jo je Partija, ki ji je včasih tudi pripadal, naredila. Sam si ne morem predstavljati, kako preživiš sedem let v samici. Na tisti strani režima, ki je tako politiko vodila skoraj 40 let, je bil Kučan na glavnih pozicijah, vendar se je znal tako predstaviti ljudem, da je zmagal, čeprav bi moral prvi mož nekdanje Partije, ki je storila toliko gorja, že vsaj zaradi objektivne krivde prepustiti mesto drugemu.

Bi lahko ovrednotili Vašo vlogo pri uresničitvi »slovenskega narodnega programa«? Ali lahko sploh govorimo o slovenskem narodnem programu, ko se pogovarjamo o »narodni« številki revije 2000 in o 57. številki Nove revije, oz. ali ju lahko primerjamo z Zahtevami Zedinjene Slovenije iz leta 1848 ter Majniško deklaracijo? Bi morali, po Vašem mnenju, še kakšen tekst uvrstiti med »slovenske narodne programe«?

O vseh teh zadevah je v revijo pisal zgodovinar Prunk. Če boste pogledali, kaj je zapisal, boste videli, da smo mi – kako bi rekel – nekako prostor odpirali, mi smo eno traso tudi postavljali, da se tako izrazim, smo točno povedali, kaj in kdaj se kaj zgodilo: to se je takrat zgodilo, to takrat... Prunk je potem izdal samostojno knjigo Slovenski narodni program. Najprej je nekaj v reviji objavil, potem je pa revija objavila to knjigo. Kar se pa moje vloge tiče, veste, jaz nisem bil kakšen silni teoretik; bil sem petnajst let odgovorni urednik in nekaj časa tajnik, ekspediter, pisec, korektor, lektor – vse, kar je bilo pač treba biti.

Kaj pa potem?

Jaz sem bil soustanovitelj krščansko-socialnega gibanja in njegov tajnik, potem pa sem zastopal stališče, da je treba ustanoviti stranko, ne samo gibanje. Prepričan sem bil, da je treba narediti tudi kaj drugega in večina

je bila za to. Potem sem bil deset let predsednik SKD. Ker smo na prvih volitvah največ dobili znotraj Demosa, sem postal predsednik prve vlade. Mene je čakalo potem izrazito operativno delo. Tako da imam jaz za sabo relativno malo pisanja v tem smislu – jaz nisem objavljaj tako kot Pučnik ali Bučar. No, Bučar je študiral sisteme, no, saj sem jih študiral tudi jaz, ampak mu nisem konkuriral v pisanju... Stvar se je do volitev ravno tako razvila, da je potem lahko »potegnilo«.

V kakšni meri se je slovenski narodni program, izražen v 57. številki Nove revije uresničil v konkretnem političnem dogajanju od takrat do danes? Takrat verjetno v Demosu ...

Ja, Demos je tukaj bistvena postavka v razvoju. Ob prvih demokratičnih volitvah so ljudje podprli ta projekt samostojne demokratične države, ki bo spoštovala človekove pravice, kar je bil desetletja prej pri nas velik problem. Velik del tega programa se je uresničil, ni se pa uresničilo vse – npr. odnos do preteklosti se ni dal urediti po evropskih standardih.

V zadnjem času smo bolj usmerjeni v Evropo, Evropsko zvezo. Nekje sem prebrala, da danes nismo ogroženi niti od Evropske zveze niti od naših sosednjih držav, ampak od nas samih, saj smo vključeni tudi v tiste globalizacijske procese, ki povsem odplavljajo in preplavljajo vso samostojnost ljudstev, narodov, če te niso globoko in trdno zasidrane v narodu samem. Menite, da je bilo teh štirinajst let naše samostojne države dovolj, da se je slovenska zavest znotraj lastne države utrdila?

Naša državotvorna zavest se še oblikuje. Marsikdaj težko, ker ti, ki sedaj vladajo, ne želijo slišati kaj dosti o državljanski, narodni ali domovinski vzgoji (nekaj let je bil prob-

lem sploh govoriti o vzgoji, saj so rekli, da se že z izobraževanjem dogaja hkrati vzgoja) in nam še marsikaj manjka k neki normalni državljanski zavesti. Včasih je čutiti pomanjkanje te suverenosti in državljanskega čuta, da ne omenjam, da nekaj let celo zdaj že bivši predsednik države ni čutil potrebe, da na svoji hiši v Murglah ob državnih praznikih izobesi zastavo, na kar je potem opozoril Tone Kuntner. Tisti, ki niso bili pobudniki tega projekta, malo težje praznujejo, da smo postavili državo. To se je že velikokrat pokazalo, vendar sem sam prepričan, da bomo znotraj Evropske zveze to našo zavest samo okrepili. Naša zavest v tem smislu ni ogrožena s strani Bruslja, se pa je tam tudi ne da naročiti – to se mora zgoditi doma. Tudi štorklja ne nosi iz Bruslja, ampak mora prileteti od nekje drugje. Smo pa še, po mojem mnenju, v nastajanju in dozorevanju kot nacija.

Se vam zdi, da bi potrebovali še kakšen slovenski narodni program? Kaj bi vanj zapisali?

Mislím, da še. S tem ko se bo okvir državnega v Evropski zvezi nekoliko relativiziral oz. stopil v nove okvire. Koncept nacionalne države seveda pozna teritorij, mejo itd. Vse to bo še ostalo, ampak na mejah ne bomo več stali, ne bo to več tako obrambno postavljeno, kakor je pri teh državah bilo. Mi nedvomno potrebujemo še skupne imenovalce v duhu narodnega programa. Narodno je nekaterim malce tuje ali nepotrebno, jaz pa mislim, da v teh novih okoliščinah prihaja nekako skozi novo dioptrijo - vidimo lahko celo projekt Zedinjene Slovenije. Ne kot poskus političnega poenotenja vseh Slovencev, ampak bolj v tem kulturnem smislu. Mi, če hočemo kot Slovenci - kot narod živeti bolj skupaj, bomo imeli za to zdaj vse možnosti oz. drugačne možnosti. Če hočemo, lahko skupaj kaj naredimo in tudi razvijamo neko skupno vizijo.

Katolištvo in izziv modernosti, III.

Johannes Philipp Roothaan

*Zlo je v tem, da mnogi svobodo zlorablajo, zato da vse sprevržejo.*¹

Ko sta jezuit Giampietro Secchi in oratorijanec Augustin Theiner leta 1842 iskala način, kako bi ugodila želji jezikoslovca in kustosa dunajske dvorne knjižnice Jerneja Kopitarja, da bi v Rimu ustanovil stolico za slovanske jezike, namenjeno maloruskim uniatskim semeniščnikom, sta se obrnila tudi na generala Družbe Jezusove, Johannesa Philippa Roothaana. Kaže, da sta se redovnika obrnila na pravi naslov, kajti podpora jezuitskega generala je bila odločilna, da je papež zamisel odobril in od kanclerja Metternicha izprosil, da je Kopitar res smel oditi v Rim.² Njegov načrt o ustanovitvi slovanskega zavoda se je sicer izjalovil, a že sam poskus njegove uredništve priča o pomenu, ki so ga v visokih cerkvenih krogih tedaj pripisovali slovanskim jezikom v vidiku zблиžanja s pravoslavnim vzhodom.

Sam Roothaan nikakor ni mogel biti neobčutljiv za slovansko vprašanje, saj se je njegova redovniška pot dejansko začela v Rusiji. In zakaj ravno v Rusiji? Zato ker je leta 1804, ko se je devetnajstletni Nizozemec odločil, da se pridruži jezuitom, Družba Jezusova uradno delovala samo v Rusiji. Odloka, s katerim je papež Klement XIV. leta 1773 razpustil jezuitski red, ruska carica Katarina Velika namreč ni objavila, in red je v Rusiji s tihim pristankom Sv. sedeža živel naprej. Pravoslavna država je torej odločilno pripomogla k ohranitvi Družbe Jezusove vse do leta 1814, ko jo je papež Pij VII. ponovno

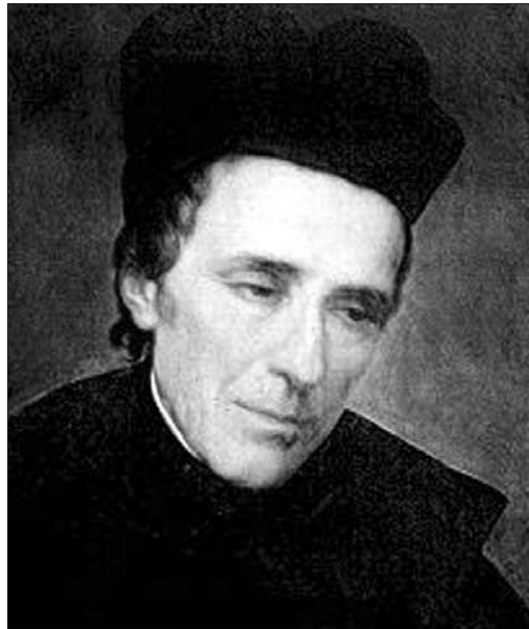
uradno priklical k življenju. V Rusiji je Roothaan preživel šestnajst let (1804-1820). To je bilo obdobje, ko so se vzpostavljali prvi stiki med katolištvom in ruskim pravoslavjem in ko je – tudi pod vplivom savojskega diplomata Josepha De Maistra – nekaj znamenitih ruskih osebnosti, med katerimi je treba na prvem mestu omeniti grofico Sofijo Petrovno Svečino (1782-1857), prestopilo iz pravoslavja v katolištvo. Življenjska usoda je patra Roothaana potem sicer vodila drugod po Evropi, toda kraj njegovega noviciata se mu je neizbrisno vtisnil v srce. Zato je kot jezuitski general kasneje naklonjeno sprejel Kopitarjevo zamisel, z veliko pozornostjo pa je spremljal tudi prizadevanja prvih ruskih jezuitov, Ivana Sergejeviča Gagarina (1814-1882)³ in Ivana Martinova (1821-1894).

Johannes Philipp Roothaan se je rodil 23. novembra 1785 v Amsterdamu, mestu, ki ga je nekoč sam označil s pridevnikom "babilonsko".⁴ Tu je obiskoval gimnazijo, nato pa se je vpisal na elitno gimnazijo *Athenaeum illustris*, kjer se je uvajal v prvi vrsti v klasične jezike ter antično kulturo in filozofijo, pa tudi v semitske jezike. Že zelo zgodaj se je dokopal do spoznanja o nenadomestljivosti antične, zlasti grške kulture. Pri sedemnajstih letih je branil disertacijo z značilnim naslovom *De litterarum graecarum studio cuius generi disciplinarum utilissimo*. Leta 1804 je zapustil Amsterdam in vstopil v jezuitski noviciat v Dvinsku (današnjem Daugavpilsu v Latviji) na ozemlju, kjer je med pravoslavni Belorusi živela tudi poljska katoliška skupnost. V šestih mesecih se je naučil poljskega jezika do-

volj tekoče, da ga je predstojnik lahko poslal učit verouk domače otroke. Leta 1809 je bil poslan na študij teologije v bližnji Polotsk. Leta 1812 je prejel mašniško posvečenje, predčasno dokončal teologijo in sprejel stolico grščine in hebrejščine na tamkajšnji Akademiji, vendar službe zaradi vojne ni nastopil. Sledila so nemirna leta in premestitve iz kraja v kraj, vse dokler ni ruski car Aleksander I. leta 1820 pod obtožbo prozelitizma jezuite izgnal iz države.

Službena pot je nato patra Roothaana popeljala v Brigo v Švici. V tamkajšnjem Kolegiju je med leti 1820 in 1823 poučeval in skrbel za ljudske misijone. Od leta 1823 do leta 1829 je bil predstojnik Zavoda sv. Frančiška v Turinu, leta 1829 pa je bil poklican v Rim, kjer je prevzel službo namestnika provinciala za Italijo. Januarja 1829 je umrl jezuitski general Luigi Fortis in 9. julija je bila v Rimu skupščina delegatov, pooblaščenih za izvolitev njegovega naslednika. Že v prvem krogu sta največ glasov dobila Roothaan in Jean Rozaven de Leyssègues.⁵ V četrtem krogu je bil z absolutno večino glasov izvoljen Roothaan. Bilo mu je manj kot 44 let, po starosti je bil drugi najmlajši general v zgodovini Družbe Jezusove in prvi Nizozemec na tem mestu.

Podroben prikaz dejavnosti patra Roothaana v vlogi vrhovnega jezuitskega predstojnika v ta zapis ne sodi. Naj bo dovolj podatek, da medtem ko si ob njegovem prevzemu generalske službe red sploh še ni opomogel od udarca, ki mu ga je zadala ukinitvev leta 1773, je ob njegovi smrti (1853) kljub številnim težavam in oviram lahko že računal na zanesljivo in razvejano strukturo po vsej Evropi ter na misijonske postojanke v Afriki in Latinski Ameriki. Od približno 2000 članov okoli leta 1820 se je do leta 1853 število jezuitov dvignilo na skoraj 6000. In, kar je še posebej pomembno, omenjena rast je slonela na trdni duhovni podlagi ignacijanskih duhov-



Johannes Philipp Roothaan

nih vaj. Ne preseneča torej ocena njegovega biografa Pietra Pirija, po kateri naj bi si pater Roothaan zaradi svojega dela zaslužil naziv drugega ustanovitelja reda za sv. Ignacijem.

Toda tu nas pobliže zanima nekaj drugega, in sicer umeščenost patra Roothaana v tedanji prostor in čas ter njegov odnos do posameznih tokov sočasne katoliške kulture. V družbeno-političnem pogledu je bilo njegovo zadržanje jasno in premočrtno ter ga je mogoče zaobjeti v en sam odločen "ne" uveljavljanju liberalizma v javnem življenju. Svobodo veroizpovedi, eno temeljnih načel pravne države in modernih ustav, je odločno odklanjal. Njegov družbeno-politični nazor se na primer lepo kaže v trditvi, napisani leta 1852 v pismu belgijskemu grofu Luisu De Robianu, da Belgija "v teku štirih revolucij, začeniši z ono Jožefa II, ni utrpela tolikšne škode, kolikršno ji jo prizadeva nova ustava s svojo takozvano svobodo."⁶

Še bolj pa je bil Roothaanov "ne" namenjen poskusom kakršnega koli omadeževanja čiste katoliške pravovernosti z razsvetljskimi

in modernističnimi miselnimi vplivi. V filozofsko-teološkem pogledu je bil v tem smislu prvi predmet njegove pozornosti Lamennais. Že Roothaanov predhodnik Fortis je po sugestiji prej omenjenega Rozavena leta 1823 v jezuitskih kolegijih prepovedal sedem Lamennaisovih tez, med njimi tudi ono o ljudski zdravi pameti kot edinem merilu resnice. Leta 1829 je Lamennais, ki se je z bodočim jezuitskim generalom osebno seznanil v Turinu, pozdravil izvolitev Roothaana, ker je računal na njegovo naklonjenost. Toda kmalu je spoznal, da je bilo njegovo veselje preuranjeno. Roothaan je namreč odločno nastopil proti Lamennaisovemu sistemu in leta 1831, to se pravi sredi afere okrog dnevnika *L'Avenir*, dal objaviti Rozavenovo kritiko. Objava je na papeža Gregorja XVI. napravila velik vtis in je pripomogla k obsodbi "romarjev svobode" v encikliki *Mirari vos*. O njej je Roothaan v pismu prijatelju napisal: "*Roma locuta est*. Svoboda, za katero se tako danes kot vedno katoličani smejo potegovati, je svoboda za resnico in dobro, in ne svoboda brez omejitvev, pravzaprav v tem smislu niti za resnico, kajti *non sunt facienda mala ut veniant bona*."⁷

Druga ideološka fronta, na katero je bil po nalogu Sv. sedeža poslan pater Roothaan, je bil nauk Georga Hermesa (1775-1831), profesorja teologije v Bonnu, katerega bistvo je bilo poskus, da bi resnico o edinozveličavni katoliški veri, izhajajoč iz kategorije dvoma in Kantovega spoznavoslovja, utemeljil zgolj po poti umskega razmotrivanja, brez ozira na Razodetje. Tej struji sta pripadala tudi znamenita predstavnika dunajske katoliško-liberalne šole Anton Günther in Johann Emmanuel Veith. Hermesu so nasprotniki priznavali dobro voljo in pošten namen, vendar so mu očitali podrejenost Kantovemu criticizmu, kar naj bi bilo izvir tistega teološkega racionalizma, ki je povzročil nepopravljivo škodo na nemških semeniščih in univerzah. Roothaan je papeževo nalogo, naj privrženec

že pokojnega misleca prepriča, da se brezpogojno podvržejo sodbi Sv. sedeža, sprejel v duhu načela, naj obtoženec ne podučuje, ampak naj se pusti podučiti.⁸ Podobno zadržanje je bilo za Roothaana značilno tudi v primerih, ko je bila postavljena pod vprašaj pravovernost drugih avtorjev, na primer Antonia Rosminija in Vincenza Giobertija.

V ozadju te Roothaanove nepopustljivosti je bilo prepričanje, ki se je v vrhu katoliške Cerkve utrjevalo že v prvi polovici 19. stoletja in ki je kasneje pripeljalo do Leonove enciklike *Aeterni patris*, namreč prepričanje o nujnosti, da se po nevihti razsvetljenstva in revolucije katoliška misel vrne k nauku sv. Tomaža Akvinskega in aristotelizmu. Avguštinizem v iracionalistični interpretaciji skrajnih tradicionalistov De Maistrovega in Donosovega kova ter utemeljevanje krščanskih dogem na osnovi kantovstva po tej viziji nista mogla biti sprejemljiva odgovora na izziv noveške misli. Izvirnega tradicionalizma sicer tomistična misel ni zavračala kot zmotnega, opozarjala pa je na nevarnost njegove izroditve, kakor se je pokazala ravno pri Lamennaisu. Še bolj odločno pa je nastopila proti Hermesu, katerega racionalizem je bil leta 1835 v temelju obsojen.

Johannes Philipp Roothaan je bil sicer človek neomajne načelne premočrtnosti, ki je včasih dejansko mejila na nestrpnost, a obenem človek širokih obzorij, neizmerne kulture in uglajene zgovornosti. Jernej Kopitar je po vrnitvi iz Rima v pismu prijatelju izrecno pohvalil njegovo "razpoložljivost, prijaznost in visoko kulturno raven."⁹ Kopitarjeva ugodna ocena ni naključna. Tako kot Kopitarjeva je bila tudi Roothaanova izobrazba vsa osrediščena okoli grško-latinske klasike. Prenovljena jezuitska *Ratio studiorum*, ki jo je Družba pod njegovim vodstvom sprejela leta 1830, vztraja pri latinski in grški književnosti kot glavnima predmetoma, kajti "tako kot nekoč sta tudi danes poglobitni izvir trd-

nega nauka, dobrega leposlovja in najlepših zgledov lepega.”¹⁰ In v nekem pismu z dne 14. januarja 1832 je Roothaan pribil: “Kar se pa sloga tiče, bolj ko se oddaljimo od grških, latinskih in italijanskih klasikov, bolj se oddaljimo od resnično lepega in iznakažemo resnično zgovornost.”¹¹

Tako ni čudno, da je bila Roothaanu nesprejemljiva in hudo naivna domneva, po kateri bi krščanska civilizacija ponovno zacvetela, če bi se ločila od grško-rimske filozofije. V 19. stoletju se je namreč med katoličani pojavila misel, ki je odgovornost za prodor skepticizma in moralne razpuščenosti pripisala študiju poganskih avtorjev grške in latinske klasike. To misel so zagovarjali nekateri odlični katoliški pisatelji različnih političnih usmeritev, na primer Donoso Cortès, Charles Montalembert in Louis Veuillot, njegov odmev pa je mogoče zaslediti tudi v slovenskem katoliškem tisku. Leta 1852 se je na primer v *Zgodnji Danici* pojavil članek, v katerem je Valentin Sežun zagovarjal stališče, naj bi poganske latinske avtorje v katoliških šolah nadomestili s krščanskimi, kajti “nevero, zaničevanje do keršanstva, katero mladenči po izstopu iz vikših šol tako pogostoma nad seboj razodevajo” gre pripisati “tudi timu vzroku, da se morajo oni zavoljo naučenja latinskiga in gerškiga jezika le z ajdovskimi klasikarji glave beliti”.¹²

Sežunov članek je bil odmev na knjižico podobne vsebine, ki jo je leto prej izdal opat Jean Gaume iz Nievera v Franciji in na katero se je ostro odzval tudi Roothaan. Le-ta je Gaumu sicer priznal dobronamernost, do vsebine njegovega dela pa je bil izrazito kritičen. V pismu kardinalu Goussetu je dokazal, da je bilo branje grških in latinskih klasikov

vklučeno v krščansko vzgojo vse od časa cerkvenih očetov, in ne le od časov renesanse, kot je trdil Gaume. “Ako bi bili renesansa in klasična književnost vzrok vsega zla, bi protestantizem svoj pogubni vpliv razširil v Italiji, ne pa v Angliji in Nemčiji, kjer renesanse sploh ni bilo ali je bila manj razvita kot na polotoku,” je menil. Gaumovo tezo je zato zavrnil kot “slabo utemeljeno, nasprotno tradiciji Cerkve in usodno v svojih posledicah.”¹³ To stališče je 21. marca 1853 v pismu francoskim škofom potrdil tudi papež Pij IX.

Johannes Philipp Roothaan je v sluhu svetosti umrl v Rimu 8. maja 1853. Kasneje se je začel postopek za njegovo prigrisitev k blaženim.

1. Pismo sobratu z dne 1. februarja 1848, v: P. Pirri, *P. Giovanni Roothaan*, Isola del Liri, 1930, 405.
2. A. Tamborra, Jernej Kopitar a Roma (1842-1843) e la politica slava di Gregorio XVI, v: *Storiografia e storia, studi in onore di Eugenio Duprè Theseider*, Rim, 1974, str. 960.
3. Prim.: Knez Ivan Gagarin, *Kraljestvo božje*, IV, 1927, str. 116-120.
4. P. Pirri, n.d., str. 46.
5. Zanimivo je, da je podobno kot Roothaan tudi Rozaven imel za sabo pomembno izkušnjo v Rusiji, in sicer v Petrogradu. Iz njegovega kroga je izšla ruska spreobrnjenka Sofija Petrovna Svečina.
6. J. P. Roothaan, *Epistolae*, V, Rim, 1940, str. 586.
7. P. Pirri, n.d., str. 279.
8. J.P. Roothaan, prav tam, str. 496-497.
9. Pismo Denisu Zubrykyjemu z dne 18. julija 1843, v: A. Tamborra, n.d., str. 967.
10. P. Pirri, n.d., str. 202.
11. J. P. Roothaan, *Epistulae ad Societatem*, III, Rim, 1940, str. 29.
12. V. Sežun, Ajdovski in keršanski klasikarji (izverstniki) v latinskih šolah, *Zgodnja Danica*, 15.7.1852, št. 29, str. 113.
13. Pismo z dne 5.7.1851. Prim.: J.P.Roothaan, *Epistolae*, V, n.d., str. 523.

Katolištvo in izziv modernosti, IV.

Josip Juraj Strossmayer

»Pravi kristjan po zgledu svojega Odrešenika in po zgledu Apostola narodov iskreno ljubi svoj dom in svoj rod.«¹

V letih 1861-1867 so na ustanovnih občnih zborih slovenskih čitalnic kar tekmovali, katera bo med svoje častne člane prva izvolila Josipa Juraja Strossmayerja, škofa v Djakovem na Hrvaškem.² Povsod po Slovenskem so rodoljubi v drugi polovici 19. stoletja vzklikali in nazdravljali Strossmayerju, povsod so se navduševali nad njegovimi posegi in se sklicevali na njegovo avtoriteto. Tudi prvak mladostencev Fran Levstik je pozival rojake, naj podpirajo kulturne dejavnosti »po stopinjah g. Strossmayerja«.³ Geslo »Vse za vero in domovino«, ki si ga je prevzel ob nastopu svoje škofovske službe, je zasenčilo celo znamenito staroslovensko triado »Vse za vero, dom, cesarja«. In če je bil Strossmayer tako priljubljen med Slovenci, je bila njegova popularnost še toliko bolj živa med njegovimi rojaki na Hrvaškem. Njegov sedanji naslednik v Djakovu, msgr. Marin Srakić, je zapisal, da »celo stoletje ni naš narod nikogar tako oboževal kot Strossmayerja«.⁴

Dejstvo je, da je bil Strossmayer ne le eden izmed najbolj iskrenih in velikodušnih južnoslovanskih narodnjakov 19. stoletja, ampak tudi evropsko znana in uveljavljena osebnost. Z njim so si dopisovali papeži in kardinali, cesarji in ministri, teologi in filozofi, katoličani in pravoslavni. Skratka, v svetu je užival tak ugled, kakršnega nemara nobena druga južnoslovanska osebnost tedanjega časa ni uživala. Slovenci pa so bili Strossmayerju

še posebej hvaležni, ker je v Državnem svetu večkrat odločno zagovarjal njihove narodne pravice, obenem pa je po razočaranju nad neposlušom Dunaja za slovenske zahteve posebljal tisto odločnejšo nacionalno smer, h kateri se je v času taborskega gibanja začela nagibati zlasti liberalna mladina.

Josip Juraj Strossmayer se je rodil v Osijeku 4. februarja 1815. Filozofijo je študiral v Djakovu, teologijo pa v Budimpešti. Tu je leta 1834 promoviral za doktorja filozofije. Po duhovniškem posvečenju leta 1838 je bil kaplan v Petrovaradinu, med leti 1840 in 1842 pa gojenec dunajskega Avguštineja. Na dunajski univerzi je zagovarjal kar dve disertaciji, v katerih je z zgodovinsko-dogmatičnega stališča obravnaval vprašanje krščanske edinosti. Bil je profesor teologije v djakovskem semenišču do leta 1847, med leti 1847 in 1849 pa eden od podravnateljev Avguštineja, dvorni kaplan in profesor cerkvenega prava na dunajskem vseučilišču. V marčni revoluciji je iz odpora do madžarskega nacionalizma podprl kontrarevolucionarno gibanje bana Josipa Jelačića.

Na Jelačićev predlog je bil Strossmayer 29. novembra 1849 imenovan za bosansko-sremskega škofa. Ustoličen je bil v Djakovu slabo leto kasneje. Ogromne zemljiške posesti djakovske škofije so mu prinašale znatna denarna sredstva, s katerimi je kot prosvetitelj in mecen razvil bogato versko, karitativno, kulturno in politično dejavnost. Poleg šol, semenišč, cerkva in drugih verskih objektov je s svojo denarno podporo omogočil na primer ustanovitev Jugoslovanske akademije znanosti



Josip Juraj Strossmayer

in umetnosti, Umetnostne galerije in Univerze v Zagrebu. Izdatno je podprl delovanje Zavoda sv. Hieronima v Rimu ter bil mecen številnim hrvaškim pesnikom in pisateljem. Radodarno pa je priskočil na pomoč tudi drugim avstrijskim Slovanom. Leta 1863 je na primer Slovenski Matici v Ljubljani poslal znatno vsoto v višini 1000 goldinarjev,⁵ kasneje pa se je zavzel tudi za pesnika Simona Gregorčiča, katerega je branil pred sumničeni in napadi sobratov.

Strossmayerjev narodno-politični nazor se je rodil v znamenju ilirizma in romantično obarvanega vseslovanstva, katerega se je navzel pod vplivom slovaškega pesnika Jana Kollarja in slovenskega narodopisca Matije Majarja.⁶ Ta nazor ga ni oviral, da bi se v revoluciji 1848/49 podobno kot češki voditelj František Palacky ne opredelil za avstroslavizem, to je za pogled, ki je prihodnost slovanskih narodov videl v okviru federalistično preurejene in vsem narodom enako pravične habsburške

monarhije. Razlika med njegovim in Kopitarjevim avstroslavizmom je bila v odnosu do Rusije in pravoslavja. Medtem ko je Kopitar misel na kakršno koli zблиžanje z pravoslavno Rusijo odklanjal, je Strossmayer upal, da se bo slovanstvo v okviru habsburške monarhije utrdilo prav z odločilno pomočjo Rusije, o kateri je bil prepričan, da je »poklicana k višjim in božanskim ciljem.«⁷ Toda že leta 1849 se je jasno zavedal, da se kaj takega brez zedinjenja vzhodnega in rimskega krščanstva ne more zgoditi. Zedinjenje pravoslavja in katolištva je tako postala bistvena sestavina njegove slovanske in jugoslovanske koncepcije. Sogovornika in iskrenega zaveznika je pri tem našel v velikem ruskem filozofu in teologu Vladimiru Solovjovu. Le-ta je Strossmayerja priznal kot posrednika med Sv. sedežem in slovanstvom.⁸ Toda simpatije Solovjova za katolištvo so bile v ruskem pravoslavju žal dokaj osamljene. In niti v Srbiji, za katero je petinštirideset let (1851-1896) opravljaj službo apo-

stolskega vikarja, Strossmayer ni našel pravih sogovornikov za svoje načrte.

Višek svoje slave je Strossmayer nemara doživel na I. vatikanskem koncilu. Tu je izstopal kot eden izmed najbolj briljantnih govornikov in najbolj odkritih nasprotnikov definicije dogme o papeževi nezmotljivosti. Bil je *enfant terrible* koncila, kot ga je označil Daniel Rops.⁹ V osupljivo tekoči ciceronski latinščini je v svojih posegih, ki so pritegnili pozornost vse evropske javnosti, osporaval vsebino predloženih koncilskih dokumentov, se zavzemal za kolegialno vodenje Cerkve, za ekumenski pristop do obravnavanih vprašanj in za univerzalni značaj katoliške Cerkve, izpodbijal tezo o protestantskem izvoru modernega relativizma, predvsem pa je izrazil svoje nasprotovanje, da bi koncil papežu priznal osebno nezmotljivost. Temu vprašanju je bil posvečen njegov zadnji in najodmevnejši koncilski poseg z dne 2. junija 1870. Strossmayerjeve govore je Ivan Hribar označil kot »čudo retorike«,¹⁰ tedanji angleški poslanec John Acton kot »biser govornišтва«, pred baziliko sv. Petra v Rimu pa je bilo zabeleženo tudi mnenje dveh neimenovanih avstrijskih škofov, da »od Atanzija dalje ni bilo večjega krščanskega govornika od Strossmayerja«. ¹¹

Strossmayerove govore je seveda antikleikalni tisk dolgo zlorabljal v proticerkvene namene. Izdelani so bili celo grobi ponaredek njegovega govora o papeževi nezmotljivosti. Tak ponaredek je na primer tudi besedilo, ki je pod Strossmayerjevim imenom izšlo leta 1952 v Ljubljani pri *Slovenskem poročevalcu*¹² in ki nima ničesar skupnega s tem, kar je djakovski vladika dejansko govoril.¹³ Po zaključku koncila so odpadniški »starokatoličani«, prijatelji nemškega teologa in zgodovinarja Ignaza Döllingerja, pričakovali, da se jim bo Strossmayer pridružil, toda djakovski vladika jih je razočaral. Vsi koncilski očetje, torej tudi nasprotniki definicije dogme o nezmotljivosti, so se s Strossmayerjem vred podredili volji

večine in ostali zvesti katoliški Cerkvi in njenemu rimskemu poglavarju. V potrditev svoje neomajne zvestobe rimskemu škofu je dograditev novoromanske stolnice v Djakovu Strossmayer posvetil »Kristusovemu vikarju in edinstvi Cerkve«, glavni oltar stolnice pa sv. Petru, prvaku apostolov. Še več, po koncilu se je Strossmayerjevo sodelovanje s sv. stolico še utrdilo, saj je pod Leonom XIII. postal najplivnejši papežev svetovalec za slovanski vzhod in Rusijo. Navdihnil mu je okrožnico *Grande munus* iz leta 1880 o svetih bratih Cirilu in Metodu. Ni naključje, da je njegov portret odtisnjen na papeževi spominski medalji ob velikem slovanskem romanju v Rim 5. julija 1881 v zahvalo za omenjeno okrožnico. Strossmayer je papeža prepričal tudi o primernosti razširitve glagolskega bogoslužja na vse katoliške Slované. Tega priznanja torej ni preprečil Rim, ampak cesarski dvor na Dunaju. In isti dvor je z *vetom* preprečil, da bi Strossmayer dobil kardinalski klobuk, ki mu je bil namenjen.

V letih, ko je kot gojenec slovitega Avguštineja Strossmayer študiral na Dunaju, so o njem govorili: »Ta duhovnik bo ali velik krivoverec ali mogočen steber Kristusove Cerkve«. ¹⁴ Če se je kdo najbrž bal, da bo prevladala prva možnost, so dejstva s časom dokazala, da se je uresničila druga. Toda Strossmayer ni postal le »mogočen steber Kristusove Cerkve«, ampak tudi steber južnoslovanskih narodov in njihovih narodnih stremeljenj. V drugi polovici 19. stoletja je bil poleg Antete Starčevića nedvomno najmočnejša hrvaška politična osebnost. Če je Starčević nekako utelešal »samohrvatsko« opredelitev, je bil Strossmayer glasnik jugoslovanske smeri. Nekoč je zapisal: »Slovenci se lahko rešijo samo tako, da se združijo z nami.« ¹⁵ V tem smislu je imel poleg hrvaških interesov vedno pred očmi tudi interese drugih slovanskih narodov monarhije. Od tod njegova priljubljenost tudi med Slovenci. Njegovo jugoslovanstvo

se je sicer nevarno bližalo jezikovnemu unitarizmu, toda resnici na ljubo so se s to idejo spogledovali tudi najuglednejši slovenski kulturniki in politiki.

Strossmayer pa ni bil le zavzet narodnjak, ampak ravno tako velik svobodoljub. Soglašal je s političnimi načeli liberalizma, medtem ko se je v odnosih med državo in Cerkvijo zavzemal za svobodo in neodvisnost Cerkve. Njegov liberalizem pa ni bil dosleden. Če je po eni strani ostro nasprotoval državnemu cerkvenstvu in političnemu katolicizmu, to je ideji »katoliške« politične stranke, pa je po drugi strani odločno nastopal tudi proti načrtu, da se šolstvo odvzame neposrednemu cerkvenemu nadzorstvu. Tako kot Slomšek na Slovenskem je namreč vedel, da je ravno cerkveni nadzor jamstvo, da se šolstvo razvija v narodnem duhu. Ostro je reagiral tudi na proticerkvene izpade nekaterih profesorjev na zagrebški univerzi. Skratka, kljub temu da se je na koncilu sam proglasil za »liberalca«, so bili njegovi splošni teološki in življenjski nazori prej »konservativni« kot »napredni«.

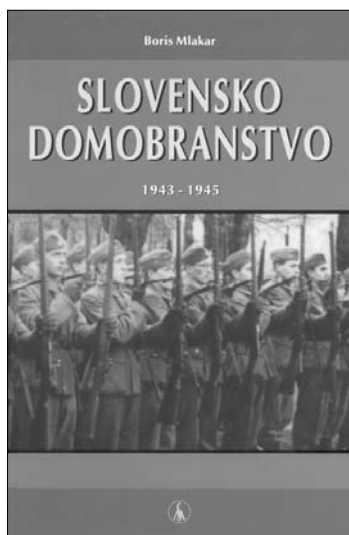
Strossmayerjev vpliv na slovenski kulturni prostor je bil ogromen in je trajal še daleč po njegovi smrti. Med pristaši njegove politike so sicer prevladovali naprednjaki, nekaj pa je bilo tudi konservativcev in celo cerkvenih dostojanstvenikov. Med le-temi je bil bržkone tudi ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič. Matija Škerbec, ki je bil somišljenik odrinjenega prvaka Slovenske ljudske stranke Ivana Šušteršiča, namiguje, da je bil Jegličev jugoslovanski preobrat med prvo svetovno vojno sad Strossmayerjevega idejnega vpliva, kajti »njegov panslavizem in jugoslovenstvo mu je ostalo globoko v duši«. ¹⁶ Po Škerbcu bi bilo treba pritrditi Hribarjevi oceni, po kateri naj

bi bil Strossmayer »duševni oče jugoslavizma«¹⁷ in torej dosledno pripisati njegovemu vplivu, da so se Slovenci ob koncu prve svetovne vojne opredelili za jugoslovansko opcijo.

1. J.J. Strossmayer, *Dokumenti i korespondencija*, I, Zagreb, 1933, str. 163.
2. Na primer na ustanovnem občnem zboru čitalnice v Tolminu na začetku leta 1862. Prim.: F. Koblar, *Simon Gregorčič*, Ljubljana, 1962, str. 30.
3. F. Levstik, Misli o narodnosti, v: *Zbrano delo*, VIII, Ljubljana, 1959, str. 74.
4. M. Srakič, Biskup Josip Juraj Strossmayer izmedju odbijanja i prihvaćanja, v: *Zbornik radova o Josipu Jurju Strossmayeru*, Zagreb, 1997, str. 26.
5. I. Prijatelj, *Slovenska kulturno-politična in slovstvena zgodovina*, Ljubljana 1955-1985, II, str. 273.
6. Leta 1880 je Strossmayer Majarju priznal: "Od Vas smo se vsi učili". Prim.: I. Čurkina, Matija Majar Ziljski, Ljubljana 1974, v: *Razprave*, VIII/2, str. 178.
7. J.J. Strossmayer, Memorandum ruskoj vladi god. 1876, v: J.J. Strossmayer - F. Rački, *Politički spisi*, Zagreb, 1971, str. 222.
8. V. Solovëv, *Lettera a Monsignor Strossmayer*, L'Altra Europa, 1985, št. 1, str. 48.
9. D. Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, VI-I, Torino-Rim, 1958, str. 456.
10. I. Hribar, *Moji spomini*, I, Ljubljana, 1928, str. 120.
11. A. Šuljak, Biskup Josip Juraj Strossmayer i Prvi vaticanski sabor, v: *Zbornik radova o Josipu Jurju Strossmayeru*, Zagreb, 1997, str. 78.
12. J.J. Strossmayer, *O papeževi nezmotljivosti - govor na Vatikanskem koncilu 2. junija 1870*, Ljubljana, 1952.
13. Prim.: J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 52, Graz 1961, 391-404.
14. *Croazia sacra*, Rim, 1943, str. 192.
15. Pismo Račkemu z dne 15. novembra 1870, v: *Korespondencija Rački-Strossmayer*, I, Zagreb, 1928, str. 117.
16. M. Škerbec, *Pregled novodobnega slovenskega katoliškega gibanja*, Cleveland, 1956, II, str. 94.
17. I. Hribar, n.d., str. 113.

**Boris Mlakar
Slovensko
domobranstvo
1943 – 1945
(Ustanovitev,
organizacija, idejno
ozadje)**

Slovenska matica,
Ljubljana 2003



Verjetno ni pretirano trditi, da je protirevolucionarna plat prelomnega dogajanja 1943 – 1945 našla v lani izšli knjigi Borisa Mlakarja svojo prelomno monografsko ubeseditev. Prelomno se to delo zdi predvsem zato, ker motri zgodovinski pojav domobranstva 1. sistematično, 2. v celoti in 3. z resnim prizadevanjem za objektivnost prikaza: *sine ira et studio*. Naj to splošno oceno utemeljim v nekaj kratkih potezah:

Ad 1) Obravnava v knjigi je celovita, ker prikazuje zgo-

dovino domobranstva v celoti, ne da bi izpostavila kak poseben segment. Bralec bo mogoče pogrešal v njej zgodovino posameznih bojnih operacij, ki pa je morda pridržana (glede na namig na str. 429) za posebno monografijo.

Ad 2) Prikaz je *sistematičen*, ker ne obravnava snovi kar povprek, temveč smotrno razmeji celoto na posamezna področja, ki jih temeljito razišče z bogatim navajanjem arhivskih virov. Ta področja so povzeta v podnaslovu dela (proces ustanovitve Slovenskega domobranstva, njena organizacijska struktura in njeni idejni temelji).

Ad 3) Snov je podana *objektivno*, saj je čutiti, kako se avtor vseskozi skuša zavestno ohraniti v čustveno nevtralni poziciji do obravnavane snovi. To je opazno predvsem v vrednotenjih protirevolucionarne in revolucionarne strani, kjer se avtor trudi opozarjati, kjer je le mogoče, na moralno-politično korektnost obeh taborov (str. 15-20).

Na naših knjižnih policah še ni bilo dela o slovenskem domobranstvu, ki bi tako očitno združevalo vse tri omenjene kvalitete. Ravno njih posrečena povezava v Mlakarjevi monografiji ponuja tudi nespécializiranemu slovenskemu bralcu soliden okvir za povezavo predhodnega fragmentarnega vedenja o tem usodnem dogajanju v smiselno celoto. Omogoča

mu, skratka, da razume to obdobje v njegovi enovitosti in da stopi z njim v pristno razmerje dediča, ki raste v prihodnost iz svetlih in temnih izkušenj svojih dedov.

Kakšna je torej svetlo-temna izkušnja te še ne tako davne preteklosti? Mlakarjeva knjiga jo prikazuje predvsem kot izkušnjo tesnega prepleta dveh dejstev: 1) temeljne moralne neoporečnosti namenov slovenskega protirevolucionarnega tabora in 2) tragičnosti sprotnega zapiranja vseh možnosti, da bi te svoje namene tudi izkazal z odločnejšimi dejanji.

Da bi razumeli dinamiko tega prepleta, je potrebno najprej pojasniti, kaj Mlakar misli z oznako »protirevolucionarni tabor«. Čez celotno knjigo je dokaj jasno, da gre tu za nek relativno neenoten subjekt, ki iz idejnega in organizacijskega vidika prav gotovo ni primerljiv s strogo hierarhično partijsko enovitostjo revolucionarnega tabora (str. 376). Ta neenovitost, ki je imela katastrofalne učinke na bojne rezultate protirevolucionarne strani še posebej v času okrog kapitulacije Italije (str. 65, 76-77), je na institucionalni ravni dobila svojske razsežnosti še posebej od nemške okupacije leta 1943 dalje z razcepom njenega vodstva »na t.i. legalni in ilegalni del. Bistvena značilnost prvega je bila seveda ta, da se je pojavljal na javni sceni in tudi

javno utemeljeval smotrnost sodelovanja z nemškimi oblastmi, kar zadeva domobranstvo, pa se je za njegovo ustanovitev zavzel odkrito in izrazito afirmativno. Domobranstvo za pripadnike 'legale' vsaj na zunaj v glavnem ni bila taktika ali nujno zlo, temveč edino prava pot in vrednota sama po sebi» (str. 373). Sem gre prištevati predvsem t.i. Rupnikov krog in njegove somišljenike, ki niso domobranstva razumeli predvsem kot obrambo pred komunističnim nasiljem, pač pa kot »pozitivno, pravo, graditeljsko narodno revolucijo« (str. 412). Za drugi, ilegalni del, pa »je značilna posredna ali pa neposredna povezava z londonsko vlado, v redkih primerih (...) tudi z zavezniki. Zanj je domobranstvo zaradi povezave z nemškimi oblastmi sicer v določeni meri 'nesrečna zadeva', a hkrati tudi neizogibno nujno zlo in razumljiv rezultat reakcije dela ljudstva in demokratične politike na komunistično nasilje« (str. 373). Sem je spadalo predvsem vodstvo SLS, slovenski četniki, vse tri legije (Slovenska, Sokolska in Narodna), »po subjektivni pripadnosti pa tudi večina domobranskih častnikov« (str. 373).

Toda kljub tej razdeljenosti protikomunističnega tabora Mlakar poudarja, da je »ves čas vojne le prevladoval občutek, da večino niti vleče prav vodstvo SLS, bodisi tisto v domovini bodisi tisto v Londonu,

ter da je to vodstvo glavni nosilec protirevolucionarnega programa, medtem ko so vsi ostali subjekti zgolj sopotniškega značaja oziroma le izvajalci programa» (str. 373). Ta občutek prevladuje tudi ob branju Mlakarjeve knjige. Zato pa bije iz nje toliko bolj na dan moralno-politična korektnost protirevolucionarnega tabora, čigar srce je bilo od vsega začetka vojne do njenega konca na strani zahodnih zaveznikov in usmerjeno proti okupatorju. Sodelovanje s slednjim je bilo torej večinsko dojeto kot gola taktična poteza v samobrambi pred komunističnim nasiljem. Toda prav ti zavezniki, ki so bili protirevolucionarnemu taboru tako pri srcu, so ga z razvojem dogodkov motrili iz čedalje večje razdalje, njegovo obzorje pa se je na ta način vedno bolj zapiralo.

Mlakar to tragično zapiranje perspektiv zelo prepričljivo opisuje. Cela knjiga je v bistvu en sam prikaz tovrstnega zapiranja v brezizhodnost, ki se začne z začetkom okupacije spomladi in poleti 1941, ko se demokratični (t. j. protirevolucionarni) in komunistični tabor začneta ločeno mobilizirati glede na novonastale razmere. To je čas, ko je v demokratičnem taboru na vseh ravneh vladala jasna in neproblematična prozavezniška usmeritev. Ta naj bi se vojaško uresničila kot odpor proti okupatorju v skladu z

navodili Angležev in londonške vlade ter pod poveljstvom njenega vojaškega zastopnika v domovini Draže Mihajlovića. Upravičeno se ni načrtovalo takojšnjega odpora, saj bi le-ta vodil v krvave represalije nad ljudstvom. Računalo se je na to, da se bodo odločilni preobrati zgodili na svetovnih frontah, katere bi se podpiralo predvsem s sabotažnimi akcijami, medtem ko bi se oborožena vstaja na našem ozemlju izvedla šele proti koncu vojne, ko bi se fronte približale in bi bil sovražnik oslabljen (str. 17). Zato so se protiokupatorske akcije tega tabora (še posebej že omenjenih legij) izražale »predvsem z izdajanjem listov in letakov ter organiziranjem obveščevalne službe« (str. 21).

Toda komunistično vodena (str. 22) OF je zelo drugače pristopila k problemu okupacije, ker jo ni vodila skrb za ohranjanje nedolžnih življenj pred represalijami sovražnikov, pač pa gola revolucionarna intenca: »Kljub vsemu ni dvoma, da je vsaj pri vodilnih komunistih šlo za prvenstveni načrt izvedbe revolucionarnega prevrata in prevzema oblasti, pač ob misli na skorajšnjo zmago Rdeče armade po pričakovanem nemškem napadu. V funkciji tega so se komunisti odločili za organiziranje odpora proti okupatorjem« (str. 18). Tu je seveda mišljen takojšnji oboroženi odpor (str. 21), ki je bil z vidika demokratičnega tabora ra-

zumljen kot »*šamomorilsko početje*« (str. 21), še posebej za slovenski narod, ki je »*premajhen in preveč ranljiv za takšne pustolovščine*« (str. 21).

Kljub nazorskemu in strateškemu razhajanju teh dveh taborov že od vsega začetka okupacije, Mlakar omenja obstoj poskusov vzpostavitve enotnosti s komunisti, k čemur je še posebej spodbujala londonska vlada in Angleži (str. 25). Toda na to enotnost ni bilo več možno misliti, potem ko so se jeseni 1941 iz komunistične strani pričele »že prve usmrtitve (ali likvidacije) nasprotnikov OF, ne le ovađuhov ali morebitnih kolaboracionistov v ožjem smislu. Nekakšen prelom pomeni likvidacija četniškega organizatorja inž. Fanouša Emmerja« (str. 24). Enotnosti skratka ni bilo več možno doseči, ko je postalo jasno, da cilj OF in KPS ni bil le boj proti okupatorju in proti ostalim sovražnikom OF, pač pa tudi (ali celo predvsem) boj proti vsem tistim, ki se bore proti okupatorju samostojno glede na partijsko vodeno OF, pa čeprav v skladu z zahodnimi zaveznički in z večkrat izraženo željo po sodelovanju z OF. To je bil pač primer slovenskih četnikov, t.j. »plavogardistov« ali slovenskega dela Jugoslovanske vojske v domovini (JVv-D), kakor se je glasil njihov uradni naziv. Njim Mlakar posveča kar precej prostora v monografiji. Seveda pa ni šlo

v tej fazi samo za poboje četnikov, pač pa vsakovrstnih civilistov: »*Številke so šle v stotine, sam Kardelj je pisal, da je druga grupa odredov na majhnem odseku mesečno likvidirala do 60 oseb itd. Glede na čas in temeljne okoliščine likvidacij velika večina omenjenih žrtev vsekakor niso mogli biti kolaboracionisti*« (str. 24). Namen teh pokolov nedolžnih ljudi prepozna Mlakar prav posebej v želji po ustvarjanju razrednega sovražnika, ki bi vzvratno »legitimiral« revolucionarno akcijo: »*Po oceni nekdanjih akterjev, npr. Dušana Pirjevca, je partija tedaj belo gardo rabila in jo do neke mere tudi ustvarjala, saj je le s tem lahko še nadalje ohranjala in stopnjevala svoj revolucionarni pohod*« (str. 24). Vso to nasilje je prisililo demokratično stran k organiziranju samoobrambe ljudstva pred OF, kar pa (glede na stanje vojaške organiziranosti demokratičnega tabora) ni bilo izvedljivo brez pomoči italijanskega okupatorja. Tako so nastale vaške straže (str. 25-26). Govoriti o takšni samoobrambi pred OF s pomočjo Italijanov kot o kolaboraciji je glede na razmere seveda zelo zavajajoče, govoriti o narodnem izdajstvu pa je popoln nesmisel.

Toda kljub vsemu temu nasilju, ki ga je demokratična stran utrpela po krivici in kateremu se je upravičeno oboroženo zoperstavila, so se leta 1943 ob kapitulaciji Italije

pojavili iz demokratičnega tabora ponovni apeli k narodni edinosti in predlogi o skupni borbi z OF proti okupatorju. Mlakar navaja kot značilen primer teh poskusov predlog, ki ga je skupaj z ribniškim občinskim svetom oblikoval podpolk. Josip Dežman:

»1) Pridružimo se želji partizanov glede borbe proti okupatorjem.

2) Garancija obeh strani, da se nad narodom ne izvrše nikakršne represalije ali maščevanja.

3) *Vaške straže in četniki imajo ostati kot samostalne enote. Za komandante bi se našel način za skupno delovanje v borbi proti okupatorju.*« (str. 57-58)

Take predloge pa je OF seveda sistematično odbijala, saj je v svoji revolucionarni nastrojenosti sprejemala od oboroženih formacij demokratične strani samo »*brezpogojno kapitulacijo*« (str. 57). Primarnost težnje po prevzemu oblasti iz komunistične strani se je po padcu Turjaka leta 1943 pokazala še iz ene vidika: partijski teror na Kočevskem procesu se je še enkrat usmeril predvsem proti prozavzeniškim in na sodelovanje z OF pripravljenim četnikom: »*Na to naj bi kazalo tudi zanimanje iz strani partizanov za podpolk. Dežmana in za četnike po osvojitvi Turjaka ter sploh njihov 'bes na plave', ki so jih nato med ujetniki vneto iskali. Partizanska justica je bila do*

četniških ujetnikov dosti bolj stroga kot do vaških stražarjev, saj so bili usmerčeni skoraj vsi, kar bi bilo nerazumljivo, če bi iskali vzroke samo v njihovem poprejšnjem bojevanju proti partizanom» (str. 79). Malo pred tem Mlakar poudarja: »Gotovo ni bilo naključje, da je partizanska vojska Grčarice [četniško postojanko, op. I.K.] tako odločno napadla ter, da je odbila že vsako pomisel na skupni boj s četniki proti Italijanom oziroma Nemcem« (str. 79). Ves ta bes na eksplicitno prozavezniške toda ne-komunistične formacije pa je verjetno imel svoj razlog še prav posebej v tem, da je bila četniška, prozavezniška usmerjenost demokratičnega tabora glavni argument, ki je pred očmi Angležev onemogočal prikazovanje OF in KPS (kakor tudi KPJ) kot edinega legitimnega nosilca boja proti okupatorju in s tem edinega kandidata za prevzem oblasti po vojni (str. 79). Ob teh navedbah se dovolj jasno prebujata občutek, kako nemogoče je bilo demokratičnemu taboru doseči medvojno enotnost z OF v boju proti okupatorju. OF očitno take enotnosti ni hotela, hotela je izključno »brezpogojno kapitulacijo« nasprotne strani, njeno podreditve, popoln prevzem oblasti.

Tako nam Mlakar prikazuje, kako so se demokratičnemu taboru sproti zapirale možnosti, da bi z dejanji izkazal svoje demokratične na-

mene pred zahodnimi zavezniki. Te možnosti mu je sistematično in zavestno zapirala OF s svojim natančno v to usmerjenim terorjem, ki je demokrate spravljala v vedno bolj dušеч objem okupatorja kot edinega vira orožja in logistične podpore za obrambo pred komunisti. S tem pa je OF spretno postavljala demokratični tabor v še toliko manj zavidljivo vlogo pred očmi zaveznikov: »Od tod so izhajale težave slovenskih zastopnikov v emigrantski vladi, da bi takrat in pozneje zaveznikom pozitivno razložili slovensko kvadraturu kroga, namreč sodelovanje prozahodnih slovenskih enot z okupatorjem zaradi samooobrambe pred partizani, ki so bili zavezniki zahodnih zaveznikov« (str. 79). Tak položaj, ki je prikazoval zaveznikom lojalnost slovenskega demokratičnega tabora v zelo sumljivi luči, se je v bistvenem ohranil do konca vojne in je v veliki meri tudi botroval tragični usodi vrnjenih domobrancev.

Ob teh ključnih tezah Mlakarjeve knjige se človeku vendarle porodi vprašanje o tem, kaj bi bilo treba tedaj storiti, da bi se izognili tako tragično razcepljeni situaciji slovenskega demokratičnega tabora? Mlakar izpostavi tri možne poti ravnanja v tem položaju: 1) vključitev v OF, 2) začetek takojšnjega oboroženega odpora proti okupatorju, ki bi bil samostojen glede na OF in bi se ji tako po potrebi lah-

ko tudi zoperstavil in 3) mehki odpor proti okupatorju v duhu Mihajlovičeve doktrine ter hkratna samoobramba pred OF (str. 21-24).

Prva možnost ni bila sprejemljiva, ker bi pomenila kapitulacijo pred (predvidenim ali že navzočim) revolucionarnim nasiljem partije, ki zagotovo ne bi izbirala sredstev za popoln prevzem oblasti znotraj OF (str. 22), kot jih ni izbirala pri siceršnjem vzpostavljanju lastne oblasti. Druga možnost je bila izključena iz moralnih razlogov, ker bi takojšen oborožen odpor proti okupatorju vodil v krvave represalije okupatorja nad nedolžnimi (str. 23). Izključena pa je bila tudi zato, ker bi OF usmerila vse svoje sile v zatrtje takega od nje neodvisnega odpora (kot jih je usmerila proti četnikom) in bi iz tega razloga civilno prebivalstvo trpelo še pod komunističnimi represalijami za povrh. Tretja možnost je bila dejansko izbrana, a je vodila v omenjeni tragični razcep.

Je bila torej nesrečna politična situacija demokratičnega tabora neizbežno usojena? Zdi se, da Mlakarjeva knjiga pritrtilno odgovarja na to ključno vprašanje. Vendar s takim odgovorom ostaja krščanski bralec nekako nepotešen. Ali nas res lahko Bog, ki vodi zgodovino, pahne v položaj, ki terja tisoče in tisoče nedolžnih življenj, ne da bi mogli uzreti najmanjše mož-

nosti, da bi tako zlo lahko preprečili? To se zdi komaj verjetno. To je lahko kvečjemu blizu stoiško-fatalističnemu, ne pa krščanskemu odrešenjskemu pogledu na zgodovino. Bog dopušča zlo zato, da bi se iz njega porodilo dobro, da bi se iz njega kaj naučili in preteklih napak z Njegovo pomočjo nikoli več ne ponovili.

Vendar, kje je bila napaka demokratičnega tabora? Zdi se, da kar se je *med vojno* dogajalo, se ni moglo zvrstiti drugače, kot se je. Tu neke bistvene alternative, kot smo videli, niso bile moralno oz. politično možne. Vse je po nujnosti vodilo demokratični blok v brezizhodno situacijo. Napaka se je torej lahko zgodila edino *pred vojno*. Zgodila pa se je lahko edino v odnosu do tistega ključnega sovražnega medvojnega dejavnika, katerega bi lahko demokratični tabor pred vojno v zadostni meri omajal, da bi v medvojnem času ne bil več škodljiv. Ta dejavnik pa je bila edino KPS in v širšem jugoslovanskem okviru KPJ, saj slovenski demokratični tabor ne bi mogel pred vojno bistveno vplivati na druga dva ključna sovražna dejavnika: na nemškega in italijanskega okupatorja.

Če bi se torej predvojna oblast na Slovenskem in širše v Jugoslaviji temeljiteje zamislila v komunistično nevarnost (oktobrska revolucija je bil dovolj poučen material za

takšen premislek) in če bi dosledneje preganjala tako izrazito agresivno in nasilno organizacijo, kot je bila KP(J), ter odločneje kaznovala njene glavne nosilce, bi zagotovo do pojava OF ne prišlo in bi lahko demokratične sile mirno sledile smotrnemu Mihajlovičevemu načrtu za boj proti okupatorju. Takšno odločno protikomunistično stališče je demokratični tabor razvil šele med vojno z nastopom Slovenskega domobranstva leta 1943 (str. 402 sl., 429), vendar je ta pristop (zakoreninjen predvsem v Rupnikovem »orjunaškem« krogu (str. 141, 402 sl.)) nastopil prepozno in v nesrečni politični konstelaciji. Ukrepi Kraljevine Jugoslavije proti KPJ (t.i. »Obznana«) pa so bili popolnoma nesorazmerni z objektivno nevarnostjo, ki jo je predstavljala KPJ (pomislimo le, da je bil Tito leta 1928 obsojen kot član najvišjega vodstva KPJ na borih 5 let zaporne kazni). Jasno je torej, da se je KPS lahko razrasla do tistih razsežnosti, ki so v Sloveniji omogočile pojav OF, če so bili vsi njeni glavni akterji takrat na prostosti.

Toda to niso le napake iz preteklosti. Liberalno-demokratično načelo strpnosti, kot ga je izvirno formuliral John Locke, predvideva strpnost do strpnih, a tudi nestrpnost do nestrpnih. Če demokracija s preventivnimi ukrepi ne onemogoča delovanje nestrpnosti, lahko ta s pomočjo tak-

šne ali drugačne nasilne akcije hitro preobrne demokracijo v tiranijo, kot se je to zgodilo v Sloveniji leta 1945. To spoznanje, ki je stalo toliko življenj, pa naša domnevno demokratična javnost kaj rada izgublja izpred oči, ko si polni usta s parolami o strpnosti za vsako ceno.

Ivo Kerže

Bogdan Žorž
Razvajenost – rak
sodobne vzgoje
 Mohorjeva družba Celje,
 2002.



V sklopu Družinske knjižnice pri Mohorjevi družbi Celje je leta 2002 izšla knjiga Bogdana Žorža, ki nosi pomemben naslov *Razvajenost – rak sodobne vzgoje*. Šokanten naslov. Naslov, ki vzdrami bralca iz vsakodnevnih otopelosti in ga prisili, da preveri pri sebi in drugih, ali je rakasta

tvorba, ki jo avtor imenuje razvajenost, res okužila sodobno vzgojo sedanje družbe in mogoče tudi njega samega. Mor-da pa je bila že vseskozi del vzgoje, le da si o njej nismo upali in si še ne upamo govoriti javno. In kot pravi avtor knjige, tudi stroka pojem razvajenosti nekako zapostavlja, saj to ni niti psihološka, niti psihoterapevtska in tudi pedagoška kategorija ne. O tej t.i. tabu temi so nekateri priznani strokovnjaki le šepetali, drugi pa razlagali svoje poglede »med vrsticami«, kljub temu da lahko najdemo v pedagoški literaturi veliko opozoril o razvajanju in o tem, kako razvajanje lahko škoduje. Pisec knjige pa nam o tej temi spregovori jasno, neposredno in objektivno, kar je gotovo ena izmed odlik pričujoče knjige.

Na začetku avtor pojem razvajenosti predstavi z jezikovnega vidika kot »način vzgoje, ki ne vodi k temu, da bi se otrok naučil osnovnih pravil, omejitev, navadil spoštovati te omejitve, ampak vodi k nasprotnemu učinku, k nesprejemanju pravil, omejitev. (Žorž, 5). Avtor nadalje vidi razvajenost kot sad vzgojnih prijemov, ki temeljijo na pretirani popustljivosti, pretirani negi, zasipanju z raznimi dobrinami, ne glede na to ali jih otrok sploh potrebuje in ali jih sploh zmore ustrezno in smotrno izkoristiti.

Pisec knjige bralca opozarja, da v današnji sodobni

družbi, ki je pretirano materialno usmerjena, razvajenost vse prevečkrat razlagamo in razumemo le kot materialno razvajanje. Že nekoliko poglobljen pogled v samo zgodovino in pojem razvajenosti pa bralcu sporoča, da gre tu za veliko več kot zgolj materialno razvajanje, saj je razvajenost zelo star pojem. Zahvaljujoč avtorjevi pronicljivi neposrednosti pri iskanju in prepoznavanju znakov razvajenosti tudi v svetovni mladinski literaturi ter knjigi knjig – sv. pismu – lahko bralec pridobi jasen vpogled v prisotnost razvajenosti tudi v omenjenih delih.

Bolj ali manj prikrite elemente razvajanja v sodobni zahodni vzgoji lahko po mnenju avtorja najdemo tudi v kliničnopsihološki in psihoterapevtski literaturi, ki je sicer bolj razvojno naravnana. Sodobna psihoterapevtska literatura nam po mnenju avtorja (Žorž, 24) pogosto govori o posebnih težavah v prilagajanju okolju, o posebnih primerih nevrotske motenosti, za katero se na ameriškem področju uporablja izraz sindrom Petra Pana, v evropskem prostoru pa sindrom puer aeternus (večni otrok ali mladenič). Takšno motenost lahko povzroča tudi razvajanje. Avtor knjige podrobno razlaga tudi pojem narcizma (Žorž, 34), saj je po njegovih ugotovitvah vedenjska slika narcizma zelo podobna vedenjski sliki razva-

jenosti in zaradi tega obstaja velika možnost, da se ju zamejnja. Nadalje se avtor sprašuje, ali bi lahko sedanjo kulturo imenovali kar mehkužna kultura oz. kultura mehkužništva (Žorž, 43), saj naj bi zahodno civilizacijo sestavljale pomehkužene množice, ki so navidez zelo osveščene, napredne, razgledane, ki pozivajo k vrednotam svobode, pravičnosti, enakosti in enakopravnosti, a so po mnenju strokovnjakov le lepo okrašena fasada. Avtor se sprašuje (Žorž, 49), ali nista mehkužnost in razvajenost en in isti problem.

Avtor nadalje natančno opredeli razvajenost tudi s psihološkega vidika. Zаметki razvajenosti so tako prepoznavni v vseh dimenzijah razvoja človekove osebnosti. Vsak otrok naj bi odraščal v razmerah, ki bi mu omogočile kar najbolj zdrav telesni, socialni, čustveni ter duhovni razvoj, obenem pa naj bi spodbujale zdravo ustvarjalnost. Pri razvajenih otrocih po mnenju avtorja pride že od rojstva dalje do zmotnih, enostranskih in ozkih pričakovanj staršev, ki želijo otroku nuditi vse udobje, in s tem ustvarjajo neko idealno podobo staršev in iracionalen svet, v katerem živi otrok. Razvajen otrok se tako nauči, da je njegovo okolje vedno pripravljeno, da zadovolji njegove potrebe in želje, ter posledično ne zna in ne zmore biti v pristnem stiku s samim seboj, ker ne pozna lastnih želja, ne pre-

pozna čustev ter učinkov čustev, ki jih imajo na ljudi okoli njega. Razvjen otrok tudi ni navajen napora, ima prevelika pričakovanja, ki jih okolje ne more uresničiti, zato doživlja razočaranja, najprej v odnosu do staršev, kasneje do okolice, kar doživlja kot krivico, na katero odgovori z nasiljem ali z umikom, zapiranjem vase. Avtor na zanimiv način spregovori tudi o duhovnem razvoju (Žorž, 63), tej duhovni razsežnosti človekove osebnosti. Pozornost bralca tu vzpodbudi avtorjeva razlaga duhovnosti kot temeljnega bivanjska vprašanja, ki se hočeš nočeš zastavlja slehernemu človeku, ne glede na okolje, vzgojne vzore... Vendar pa si razvjen otrok, v katerem je proces zavedanja samega sebe oviran, ne zmore sam jasno zastavljati vprašanj o smislu življenja, o svobodi, o ljubezni in sreči. Razvjen otrok živi kar tako, »brezveze«. Ker je v slabem stiku s samim seboj, si oblikuje odnos le do neke podobe samega sebe, ki so mu jo vcepili starši. Tak otrok po mnenju avtorja (Žorž, 67) nima rad sam sebe in posledično ni zmožen pristne ljubezni do drugega. Razvjen otrok je tako tudi nesvoboden in v polnosti odvisen od drugih, ki izpolnjujejo njihove želje, potrebe, saj jih sam niti dobro ne pozna. Iz te odvisnosti velikokrat razvjen otrok beži v druge vrste odvisnosti.

Posebno vrednost in veličino daje knjigi drugi del, kjer

avtor natančno in objektivno oriše svoja srečanja z razvjenostjo. S pomočjo resničnih primerov, ki imajo toliko spremenjene podatke, da onemogočajo kakršno koli prepoznavanje, je jasno gradil na izkustvih in spoznanjih iz svoje dolgoletne in bogate prakse. Ker razvjenost ni čista kategorija (Žorž, 73) in ker starši, ki otroka razvajajo, uporabljajo tudi druge vzgojne vzorce in prijeme, jo je izredno težko prepoznati. Avtor je tako nazorno predstavil različne vzgojne vzorce, s katerimi se razvajanje lahko povezuje, in družinske klime in okolja, v katerih se pojavlja. Bralca lahko izve, kako je z razvjenostjo v materialnem okolju, izve tudi, da se razvjenost začuda lahko pojavi tudi v pomanjkanju. Predstavi nam tudi, kako razvjenost in prevarovanost otrok nastopata skupaj in se celo dopolnjujeta. V družbi z razvjenostjo lahko najdemo tudi popustljivost, pretirano mehke starše, prostost, razpuščenost, vzgojno zanemarjenost, čustveno podhranjenost, sprte starše, duhovno praznoto ipd. Avtor zaključuje knjigo s spoznanjem, da pri razvjenosti lahko nekaj naredimo, spremenimo. Bralca pa trezno opozarja, da je delo z razvjenostjo trdo delo, ki zahteva napor, voljo in moč, da se začarani krog spremeni (Žorž, 163).

Prav gotovo pa je potrebno razvjenost najprej prepoznati.

Za to moramo po ocenah avtorja preseči dvojnostno predstavo o vzgojnih modelih, saj se v praksi srečujemo z razvajanjem kot posebno vzgojno držo, ki se meša z vzgojnimi prijemi, kakor jih starši želijo izvajati. Še več, razvajanje bi lahko razumeli kot neko zaslepljenost, ki hromi starše pri njihovih vzgojnih prizadevanjih. Starši se namreč svojega razvajanja ne zavedajo, če pa se ga že rahlo zavedajo, ga doživljajo kot neko svojo slabost, ki je ne morejo odpraviti (Žorž, 164). Zato avtor svetuje, da takoj, ko pri otroku opazimo razvjenost, začnemo s temeljitim in poglobljenim delom s starši. Pri delu z razvjenim otrokom se tesno prepleta terapevtsko, vzgojno in prevzgojno delo. Izkušnje učijo avtorja, da so za delo z razvjenimi otroki izrednega pomena: učenje poslušanja, stik s samim seboj, postavljanje mej, svoboda in odgovornost, odrekanje ter vztrajnost. Za ozdravitev razvjenosti je potrebno trdo in resno delo. Menim, da nas sporočilo te knjige navaja najprej na delo, dajanje in prejetje ter nam pomaga, da ostane naše gledanje sebe, drugih in stvari realistično. Predvsem pa, da ostane ali postane nežno, a zahtevno. In prav to vzbudi v bralca knjiga – nežen in vendar zahteven vpogled v svoje doživljanje ter vzgajanje sebe in drugih.

Petra Turk

Ni razvajenih otrok

Mlada družina, oče, mati in njun tri leta in pol star sinček, se je skupaj s prijatelji odpravila na krajši sprehod. Odrasli po poti med seboj veselo kramljajo in beseda nanese o risanih filmih, ki so jih kot otroci gledali. To pritegne tudi otroka, ki se je do tedaj zamotil z brskanjem med listjem ob poti. Želi se vključiti v pogovor in hiti pripovedovat o neki risanki o pujsku in medvedku. Nihče od odraslih ne razume, o kateri risanki govori. Na vse mogoče načine ga sprašujejo, on razlaga, tišči k mami in jo s prosečimi očmi sprašuje: »A veš mami, tista risanka, no...?«. Naletel je na nerazumevanje. Po več neuspešnih poskusih otrok začne jokati, čez čas brcati z nogami ob tla, hlipati, vmes pa ponavlja: »...tista risanka, no, o pujsku in medvedku...«. Njegovo vedenje ob tem preprostemu dogodku bi lahko opredelili na več načinov. Med drugim bi lahko rekli tudi, da je otrok razvajen, češ, kaj pa je to takšnega, če nihče ne razume, o kateri risanki govori. Navajen je, da se mu v vsem ustreže, zdaj pa je naletel na nerazumevanje, katerega ne more obvladati in se soočiti. Je v fazi trme in iskanja uveljavljanja lastne volje.

Dinamika, ki kroji vzorec vzgoje v družini in odnos med starši in otroki, je veliko globlja in se je ne da spraviti na raven problema razvajenosti kot korenine neodgovornega, nasilnega, manipulativnega vedenja. Ostati zgolj na ravni opredeljenega psihološkega opazovanja pomeni zgrešiti globino in pomen odnosov, v katerih živimo, se gibljemo in smo. Izraz človekovega delovanja, vedenja, vzgajanja se napaja iz mnogo globljih virov, kot se zdi na prvi pogled, saj je v temelj našega bivanja položena relacijska matrica, iz katere smo stkani. Biti otrok pomeni biti rojen iz

odnosa, v odnosu, zaradi odnosa, za odnos. Brez tega stika ni preživetja. Konkretno to pomeni, da, če je tisto, kar obljublja ta temeljni stik (odnos), čokolada, potem hlastam za čokolado, če je to igrača, potem bom želel igračo, če je to udarec, potem bom naredil vse, da ga dobim ipd., ker v resnici hlastam, želim in delam vse za stik, za odnos. Tako otrok ni manipulant, razvajenec, nasilnež, samovoljnež potreben v tej smeri obravnave in prevzgoje. Tako ni »problem tudi v otroku samem, ki pravzaprav živi nekakšno na čuden način zadovoljno življenje, v katerem se dobro počuti in je zato razumljivo, da se upira vsaki spremembi« (prim. Žorž (2002), str. 109). Ravno nasprotno. Otrok se ne počuti dobro. Želi spremembo, hkrati pa je zanj to edini način, ki mu omogoča, da vzdržuje zanj življenjsko tako pomemben odnos, brez katerega ga sploh ne bi bilo in brez katerega tudi zdaj ne more biti, rasti, živeti. Načinu, ko igrača, sladkarija, popuščanje, televizija, najmodernejša oprema, obleka ipd. postanejo sredstva za stik ali nadomestek za odnos, ne moremo reči razvajanje. Kako grozno mora biti otroku, ko namesto ustrezne čustvene prisotnosti njegove mame, njenega razumevanja, sočutja, poslušanja... dobi v roke materialni nadomestek v kakršni koli obliki ali ob tem trči na določen vzorec vedenja, ki ne izrazi tistega, kar v resnici potrebuje. Je takšen otrok razvajen? Ne! Osamljen je, neslišan, prezrt, sramuje se svojih potreb, želja, interesov in sčasoma jih niti več ne čuti, naveličan je, utrujen od krikov po globini razumevanja, stika. Samo to bi rad, da bi ga končno nekdo slišal. Maha okoli sebe in nič mu ni dovolj dobro. Na koncu sprejme igro odraslih, ker je to vse,

kar mu kot otroku ostaja. To je trenutek vstopa v začaran krog. Razvajen!? Ne! Obupan in nemočen.

Razplet dogodka, s katerim sem začela, v veliki meri pojasni zgoraj nanizane zgoščene misli o dinamiki odnosa otrok/starši, ki ji rečemo vzgoja.

Mamica je vzela otroka v naročje, ga objela in mu rekla: »Veš, Filip, saj ti si nam zelo dobro razložil, za katero risanko gre, samo mi je ne poznamo, zato ne vemo, o kateri risanki govoriš.« Kot bi mignil, se je otrokovo vedenje spremenilo. Dvignil je ročice in zaklical: »Glej, mamica, kako sončni žarki padajo na nas skozi drevesa...«. Izvil se je iz objema in stekel po poti naprej med sončnimi žarki razumljen, potolažen, osvobojen. Kaj se je v re-

snici zgodilo? Mamica je intuitivno razumela otrokovo stisko, v kateri se je znašel. Doživel se je kot nesposoben, da bi dovolj dobro razložil odraslim okoli sebe, za katero risanko gre. Majhen otrok stoji med odraslimi, ki se znajo pogovarjati, on pa tega še ne zna. Mamica je znala to slišati in mu je s preprostimi besedami »saj ti si nam zelo dobro razložil« odvzela težo stiske. Lahko bi ga zatrla in mu v moči svoje starševske vloge ukazala, naj bo tiho, naj preneha jokati, ga celo udarila... Lahko bi ubrala tudi način, ko bi ga hotela zamotiti s kakšno drugo stvarjo, da bi ga obvladala in umirila. Bi postal razvajen? Ne! Za vedno pa bi izgubil stik s svojimi čutenji, ker so tudi za pomembne druge v njegovem življenju nerazumljiva in neprepoznavna.