2016 3/4

Vsebina

UVODNIK
3 Aleš Maver: Začetek neke pomembne vrnitve

FILOZOFIJA
5 Sergej Valijev: Sapere aude!
9 Romano Guardini: Srečanje

TEOLOGIJA
17 Rok Mihelič: Kaj pomeni religija za človeka?
25 Boštjan Hari: Ali se sme kristjan ukvarjati z jogo?

CERKVENA ZGODOVINA
31 Hubert Wolf: Iz kripte cerkvene zgodovine: škofje in škofinje

KRISTJANI NA BLIŽNJEM VZHODU
47 Ibn Warraq: Spreobrnjenja iz islama v krščanstvo

LEPOSLOVJE
55 Smiljan Trobiš: Pesmi

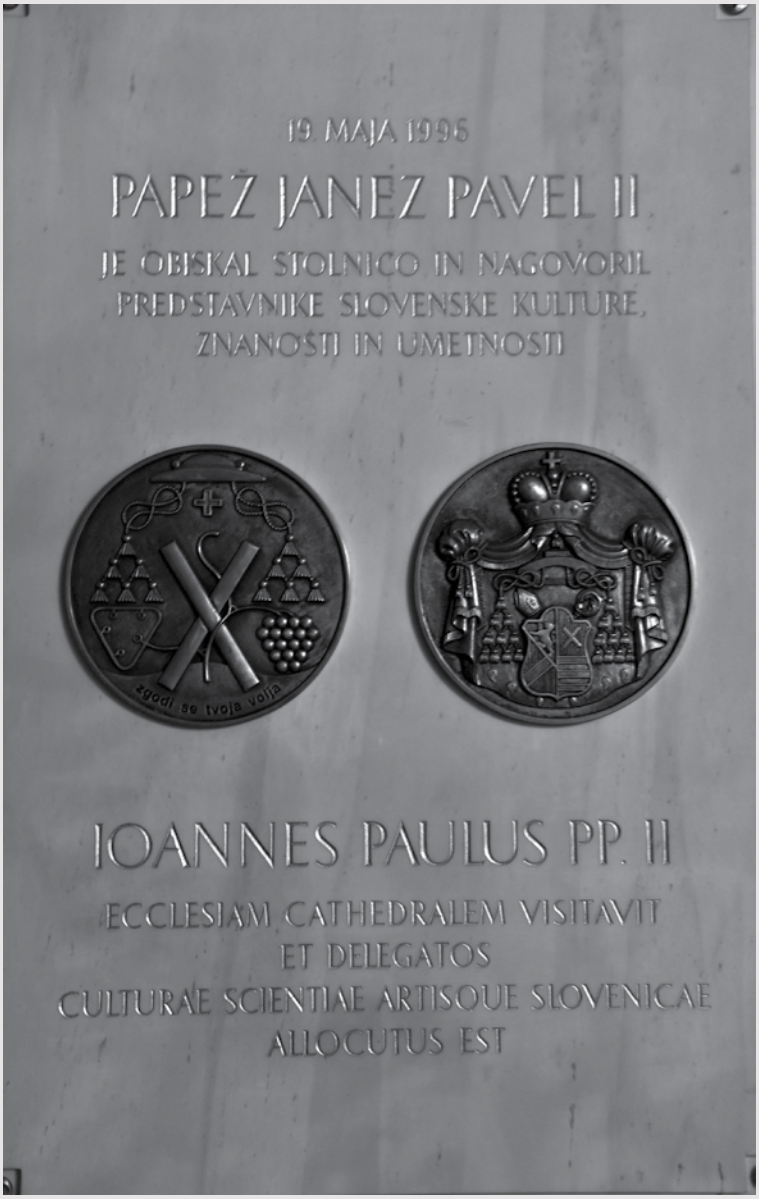
SLOVENSKI POLITIČNI VODITELJI
59 Igor Grdina: Mali kralj slovenskega liberalizma
69 Aleš Maver: Paberki o dr. Antonu Korošču
77 Andraž Kovač: SLS med Avstrijo in Jugoslavijo
87 Tomaž Ivešić: Alojzij Kuhar in Miha Krek: Kratki biografiji
91 Tomaž Simčič: Janko Kralj kot primorski in vseslovenski politični voditelj
99 Dejan Pacek: Zarjani, mladci in stražarji: načela, nasprotja in podobnosti

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD
115 Wolfgang Palaver: Kapitalizem kot religija

LIKOVNA UMETNOST
127 Mojca Polona Vaupotič: Prerafaeliti in njihov estetski misticizem

Spominska plošča ob obisku sv. papeža Janeza Pavla II. ob njegovem prvem obisku Slovenije, ko je v mariborski stolnici nagovoril predstavnike slovenske kulture, znanosti in umetnosti. Prav sv. papež Janez Pavel II. je s svojim odločnim posredovanjem in priznanjem Slovenije za samostojno državo pomembno prispeval v svetovni diplomaciji, da nas je prepoznala in tudi priznala kot suvereno in samostojno državo Slovenije.

Foto: Janez Oblonšek



ALEŠ MAVER

Začetek neke pomembne vrnitve

Ko boste odprli pričujočo številko, boste nekateri rekli, Tretji dan spet pogreva preteklost. In mi bomo odgovorili, ponižno in skrušeno, *Guilty as charged*. Kot smo napovedali v prejšnji številki, se bomo ob četrtstoletnici samostojne slovenske države skušali intenzivno spraševati o temeljih naše državne skupnosti.

Pri tem ni nobena skrivnost, da za razliko od tistih, ki menijo, da je mogoče skupnost graditi zgolj na podlagi nekega abstraktnega dogovora o tem, da se z minulostjo ne kaže ukvarjati in da je ključnega pomena tako imenovani pogled naprej, pripisujemo dogovoru o nekaterih osnovnih dilemah slovenskega občestva zlasti v 19. in 20. stoletju precejšen pomen. Seveda skušamo razumeti tudi nasprotno stališče, saj je navsezadnje daleč prevladujoče, čeprav mu lahko lastno težo pripišemo samo v primeru, če se za anatemiziranjem preteklosti kot gradnika sedanjosti ne skriva želja po petrificiranju točno določene interpretacije preteklosti. Kar je vsaj tako pogosto kot iskreno prepričanje, da je mogoče iz nič skočiti v lepo prihodnost.

Tokratna številka je v svojem osrednjem delu nekak poskus apologije postavljanja zgodovinskega konsenza Slovenk in Slovencev na širše temelje. Nismo namreč prepričani, da lahko v sodobnem svetu vzdržen razvoj dosega narod, ki se hoče vzpostavljati na zgodovinskih mejnikih, obsegajočih manj kot stoletje. Prav to pa se dogaja Slovenkam in Slovencem. Seveda obstajajo posamezne osebnosti in dogodki, ki nas družijo in posegajo dlje nazaj, toda v največji meri gre za iz konteksta iztrgane osamelce, ki jih potem skušamo bolj ali manj na silo nalepiti na bolj domačo polpreteklost.

Kot je bilo že velikokrat povedano in bo še moralo biti, je slovenski prostor v tem bela vrana v svojem širšem okolju. Skoraj vse bližnje in daljne sosede so ubrale drugačno pot in svoj zgodovinski konsenz zgradile na širše pojmovani preteklosti. Zakaj se to ni zgodilo in se ne dogaja pri nas, je sočasno težko in lahko ugotoviti. V ozadju se verjetno skriva še ena edinstvena posebnost slovenske najnovejše preteklosti. Brutalni obračun domačih revolucionarjev z nosilci tradicionalnega reda med drugo svetovno vojno in po njej, in to v času največje narodne nesreče, nima opravičila. Ker pa bo nekoč postalo jasno, da je prav slednji ključna prelomnica slovenske zgodovine, je treba za trenutek tega spoznanja že pripraviti teren. In ekscesno nasilje kot sredstvo boja za oblast bi bilo morda bolj sprejemljivo, če bi obveljalo, da tradicionalne slovenske elite v 19. in 20. stoletju niso dosegle

praktično ničesar, zaradi česar je bila potrebna za izpeljavo nacionalne emancipacije Slovencev krvava revolucija. Ko imamo to pred očmi, laže razumemo, zakaj se je zgodil precejšen izbris predstavnikov politične elite 19. in 20. stoletja iz skupnostnega spomina. Nekaterim je bila dana milost preživetja v njem zgolj kot kulturnim delavcem, predvsem pisateljem in pesnikom, ne kot politikom. Drugi so sicer v spominu navzoči, a le kot arhetipski zaviralci zdravega narodovega razvoja. Omenjeno naj bi še podkrepilo nujnost dokončnega obračuna z "gnilo" staro elito, četudi ni česa dodati trezni oceni odličnega poznavalca dolgega 19. stoletja pri nas Vasilija Melika: "Slovenci so v (avstrijski, op. A. M.) ustavni dobi izredno napredovali in postali pred prvo svetovno vojno povsem razvit narod z bogato kulturo, znanostjo in umetnostjo, s povsem izoblikovanim jezikom. Premostili so zaostanek, ki jih je težil od srednjega veka naprej, dosegli največji vzpon v vsej svoji zgodovini."[1] Arhitektov in mejnikov tega največjega vzpona pa v splošni zavesti skoraj ni. Naše prizadevanje je lahko šele začetek njihovega vračanja vanjo.

1. Vasilij Melik, "Politični profil Antona Korošca", v: Vasilij Melik, *Slovenci 1848-1918: Razprave in članki* (Maribor, 2001), tukaj 648.

SERGEJ VALIJEV

Sapere aude!

RAZSVETLJENSTVO IN PREDSODEK

"Vresnici ne pripada zgodovina nam, temveč mi njej,"[1] je dejal filozof Gadamer. S tem je utemeljeval spoznavoslovno upravičenost naslonitve na tradicijo nasproti zahtevi razsvetljenstva, ki je zahtevalo, da človek vselej spoznava le iz lastnega razuma. Razsvetljenstvo je postavilo razum za poslednjega razsodnika, ki mu dodeli najvišjo avtoriteto v spoznavanju stvarnosti: "Ne izročilo, temveč razum predstavlja zadnji izvor vsake avtoritete."[2] Razsvetljenstvo, predvsem njegova francoska smer, vidi v tradiciji, v prvi vrsti to velja za religiozno tradicijo, predsodek, ki apriorno onemogoča resnično, to je znanstveno, spoznanje stvarnosti. S trdovratnim zavračanjem vsakršne spoznavne vloge tradicije pade razsvetljenstvo v jamo, ki si jo je skopalo samo: ustvarjen je namreč predsodek pred predsodkom. Tradicija kot domnevna nosilka ovirajočih predsodkov, ki ovirajo znanstveno spoznanje, pristane pod giljotino novorojenega predsodka.

Ta predsodek, po Gadamerjevem mnenju, določa predvsem pojmovanje razuma kot povsem neodvisnega od njegove zgodovinske danosti, od njegove zakoreninjenosti v neko miselno tradicijo. A tej zakoreninjenosti se razsvetljenstvo nikakor ne izogne preprosto s tem, da za vrhovnega razsodnika resničnosti določi čisti, z nobeno tradicijo obarvani razum. Kajti ravno s tem, ko razsvetljenstvo vzpostavlja mišljenje, ki trdi, da se je posameznikov razum zmožen povsem dvigniti nad svojo zgodovinsko pogojenost, ustvarja mišljenje, ki nas zgodovinsko določa. Razsvetljensko mišljenje, ki je hotelo tradiciji odvzeti vsakršno spoznavno vlogo, je samo postalo nova miselna tradicija Evrope. S tem je torej razsvetljenstvo ustvarilo nov miselni okvir, ki zgodovinsko pogojuje mišljenje do današnjih dni. Evropejec je vanj tako rekoč vrojen in se mu zato zdi samoumeven.

Tako se jasno pokaže, da struktura človeškega razuma ne dopušča čiste neodvisnosti od te ali one miselne tradicije. Priznati moramo, da se človeški razum vedno razvija znotraj neke miselne tradicije. Človekovo zavedanje samega sebe je hkrati posredno zavedanje obstoja v nekem času, pripadnosti neki zgodovinsko pogojeni družbi, vrojenosti v neki svet, ki obstaja pred njim samim in mu posreduje temeljni okvir mišljenja. Ta je velikokrat tako globoko zakoreninjen v nas, da se nam zdi samoumeven in se ga pogosto niti ne zavedamo.

Ravno to pa lahko v dialogu z drugim, ki ne prihaja iz iste tradicije mišljenja, ovira razumevanje.

HERMENEVTIČNA IZKUŠNJA

Ko se sprašujemo, kaj nas ovira pri razumevanju drugega, se lahko izkaže, da so to prav tisti pogledi, ki bistveno določajo naše razumevanje sveta. S tem torej trdimo, da lahko tudi te temeljne misli priplavajo na površje iz globin samoumevnosti. To zavedanje temeljev lastnega mišljenja, temeljev lastne identitete se zgodi ob srečanju z nekom, ki ne deli enakega prepričanja. Tak dogodek bi, glede na to, da zahteva poseg interpretacije, lahko poimenovali tudi *hermenevtični* dogodek. Ta nas lahko zbudi iz dremeža, iz utvare lastne *ab-solutnosti*. Beseda absolutnost je na tem mestu zelo pomenljiva, saj v dobesednem prevodu pomeni od-vezanost, ne-vezanost. Ko torej rečemo, da nas izkušnja drugega, ki ne deli našega prepričanja, zbuja iz privida lastne absolutnosti, hočemo reči, da se prek te izkušnje pričnemo zavedati lastne *vezanosti*, lastne omejenosti in pogojenosti s podedovanimi miselnimi okviri našega sveta.

Tako se ob drugem, ki nam zgolj z uporabo naših miselnih vzorcev ostaja nerazumljiv, zavemo lastne pogojenosti, ne-absolutnosti in nenazadnje lastne majhnosti v zgodovini (ki seveda pomeni nekaj drugega kot nepomembnost). Prepoznamo se kot dediči tradicij, ki so jih izoblikovale izkušnje bivanja naših prednikov. Naše mišljenje se razvija znotraj zgodovinsko pogojenega sveta, v katerega smo bili vrojeni. Ker se prepoznamo kot dolžniki zgodovini, lahko ponovimo Gadamerjeve besede: "V resnici ne pripada zgodovina nam, temveč mi njej."

Hermenevtično izkušnjo, se pravi dogodek nerazumevanja, ki pred nas postavlja nujnost interpretacije drugega in prek katerega lahko bolje spoznamo sami sebe, lahko primerjamo z izkušnjo tujega, nam nepoznanega jezika. Ob nekom, ki govori jezik, ki ga ne razumemo, se zavemo, da njegove besede niso del jezika, ki ga poznamo. Dokler njegovih besed ne prevedemo, iz njih ne moremo razbrati nobenega pomena.[3] Jezik, ki ga govorimo, je del naše zgodovinske pogojenosti, ki se je zavemo ravno ob izkušnji tujega, nam nerazumljivega jezika. Če ga želimo razumeti, ga moramo znati interpretirati. Ob prevodu, tj. interpretaciji tujega jezika, se začnemo jasneje zavedati lastnega jezika in njegove nesamoumevnosti. Če nam je bilo prej povsem razumljivo, da se določene stvari in pojmi imenujejo na nek način, je zdaj ta gotovost postavljena na kocko. Ugotovimo namreč, da poleg našega obstajajo tudi drugi načini, kako imenovati neko stvar ali neko doživljanje, ki morda izražajo kak drugačen smisel od tistega, na katerega smo navajeni, ker ga izraža naš materni jezik. Ob jezik, v katerem smo se gibali prej, so postavljeni še drugi jeziki, ki izražajo drugačno doživljanje sveta, kar po eni strani onemogoča neposredno razumevanje, a po drugi strani omogoča, da v stvareh vidimo tisto, na kar prej morda nismo bili pozorni. Različni jeziki vsak s svoje strani odstirajo podobo sveta, ki si ga delijo.

SAPERE AUDE!

Z našo kritiko razsvetljenstva pa ni v ničemer ogroženo strinjanje z besedami, ki jih je izrekel neki slaven mož tega časa v pruskem Königsbergu: "*Sapere aude*!" Drzni si vedeti, spoznati, je govoril veliki Kant, in ta zahteva ne more mimo nas v času, ko se zdi, da za omrtvelostjo mišljenja stoji prav strah pred tem, da bi pogledali iz udobnih lukenj ustaljenih parol in se zoperstavili ostremu nasprotnemu vetru.

A vendar vzklik *Sapere aude!* na tem mestu razumemo širše, kot ga je razumelo razsvetljenstvo. Razumemo ga kot zahtevo po plodovitem srečevanju tradicije in posameznikovega razuma, preteklosti in sedanjosti, sedanjosti, ki se je prepoznala kot majhna in išče resnico onkraj sebe same, v različnih dobah in različnih tradicijah. Ali ne izrekamo

s tem pravzaprav želje, da bi bili zmožni prepoznati med ves človeški rod dodeljena "semena Logosa", kot bi rekel sv. Justin, mučenec in filozof iz drugega stoletja?

Prepoznavati odseve resnice v različnih časih in na različnih krajih pomeni nujno soočiti se z izkušnjo nerazumevanja. Če pri drugem nikoli ne naletimo na nekakšno mejo, ki onemogoča neposredno razumevanje, se lahko upravičeno vprašamo, ali smo sploh razumeli, kar nam je drugi želel povedati, ali pa smo, nasprotno, v njegovih besedah videli zgolj tisto, kar smo tako ali tako že od prej vedeli. Če je bilo tako, pogovor ni poglobil našega razumevanja, temveč nas je kvečjemu utrdil v utvari, da drugega povsem razumemo in da se nam ni treba potruditi, da bi ga razumeli. Taka struktura mišljenja bi bila bolj ideološka kot dialoška, saj je v tem primeru edino, kar prepoznamo v drugem, naš odsev, naša lastna ideja, naše lastno mišljenje.

Nasprotno nas izkušnja nerazumevanja drugega lahko vodi k temu, da se ga trudimo razumeti s pomočjo interpretacije. To pomeni, da pred nami vstaja neki pogled na svet, neki smisel sveta, ki nam je bil do tedaj neznan. Taka izkušnja odpira nove, do tedaj neznane možnosti pogleda na svet. Je nov korak v razkrivanju resnice, pri čemer pomagajo, kot je nekje dejal Aristotel, tudi tisti, ki se motijo.

Zato nam klic *Sapere aude!* predstavlja spodbudo k temu, da bi srečanje z drugim, srečanje dveh zgodovinsko izoblikovanih izkušenj sveta, pripomoglo k zavedanju

Naš obmorski biser Piran zaradi svoje edinstvene lege in zgodovinskega izročila vsako leto privablja številne turiste.

Foto: Janez Oblonšek

nesamoumevnosti lastnega mišljenja, kar je nujen pogoj za iskanje odsevov resnice, posejanih med vse človeštvo. *Sapere aude!* kliče tako k spoznavanju kot tudi k zavedanju mej spoznanja, k spoznavanju sebe samega in lastne omejenosti. Priznanje lastne končnosti in omejenosti nam omogoča, da se podamo na pot razumevanja drugega.

"BITI NEKEGA OKUSA"

Je naključje, da latinski glagol "sapere" poleg dveh že omenjenih pomenov, vedeti in spoznati, pomeni tudi "biti nekega okusa"? Tako lahko vzklik *Sapere aude!* prevajamo tudi kot: drzniti si vedeti, spoznati, imeti okus! In ker spoznavanje gradi onega, ki spoznava, lahko dodamo tudi: drzniti si imeti okus po sebi!

Želja vedeti torej bistveno določa človekovo bivanje. A potrebno je reči, da človek spoznava na *človeški* način, ne spoznava kot stroj. Človeško spoznanje ne predstavlja zgolj prehoda neznanega v znano, spoznano. Človek spoznava tako, da v neznanem ujame nek smisel, ključ, ki mu nenadoma razodene to, kar je do tedaj zastrto. Tako mi lahko drugi s svojo izkušnjo sveta omogoči, da lahko v svetu razberem tisto, odkrijem tisti smisel, ki mi je bil pred tem zastrt. A ne samo svet, temveč tudi jaz sam se ob drugem lahko spoznam prek tega novega smisla.

Tako glagol *sapere* zapušča ozke meje, v katere ga je zaprla moderna znanost. Spoznanje daje človeku okus. Vedenje se s tem začne uvrščati v širšo kategorijo razumevanja, ki določa človeka v njegovem bistvu. Kaj želimo reči, ko trdimo, da vemo oziroma da spoznavamo? Nič drugega kot to, da se nahajamo v stalnem pogovoru s svetom, s tem, kar nas obdaja, in da kot taki odkrivamo svoje lastno bistvo. In ravno zaradi prepoznanja lastnega bistva, za to, da bi resnično "imel okus po sebi", moramo prepoznati lastno omejenost, lastno končnost in zgodovinsko pogojenost. To je pogoj našega iskanja "okusa po sebi".

Naj opomnim, da nima "iskanje okusa po sebi", o katerem je govora tukaj, nič skupnega s kričečimi plakati današnjega časa, ki z vedno novimi parolami hujskajo k drugačnosti, odstopanju od drugih in brezobzirnemu uveljavljanju samega sebe. Te parole so se tako zajedle v tkivo današnje družbe, da resnično drugačnost predstavljajo tisti, ki si nasproti prevladujočemu zgledu drugačnosti upajo postaviti "dialoško drugačnost", ki išče okus po sebi, ne da bi izključevala druge in njihove tradicije, temveč doseže drugačnost ravno prek odprtega in potrpežljivega dialoga z drugim v njegovi izkušnji bivanja, ki meni samemu odstira svet z doslej še ne videne plati.

Nasproti zahtevi razsvetljenstva, ki razum odvezuje od njegove zgodovinske pogojenosti, se izkaže, da ravno priznanje umeščenosti razuma v neki zgodovinsko pogojen miselni okvir, ki lahko sledi izkušnji nesporazuma, omogoča, da spoznam samega sebe in svet z doslej še ne videne plati. Priznanje omejenosti razuma omogoči, da poleg sebe prepoznam še druge, ki imajo drugačne izkušnje sveta. In ti postanejo moji sopotniki na poti spoznavanja, na poti v svetu, v bogastvu smislov, ki jih ta ponuja, na poti, ki se odstira v daljavi in vabi: "*Sapere aude!*"

---

1. "In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr." Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, 4. izd., Tübingen 1975, str. 261.
2. "Nicht Überlieferung, sondern die Vernunft stellt die letzte Quelle aller Autorität dar." Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, 4. izd., Tübingen 1975, str. 257.
3. To je sicer mogoče za majhno število predmetov, ki se v trenutku govora nahajajo v naši bližini, na katere je mogoče med govorom pokazati. Tako lahko Nemec pokaže na kruh in reče "Brot", Italijan "pane" in tako dalje. Pri tem je seveda potrebno upoštevati več primerov, več situacij, v katerih se pojavi ista beseda. "Das Brot" bi namreč prav lahko pomenilo npr. le "kruh na mizi" ali kaj podobnega, zato je tudi v takšnih prevodih potrebna določena previdnost.

ROMANO GUARDINI

Srečanje[1]

Prispevek k ustroju bivanja [1955]

I.

Človeško bivanje se oblikuje iz najrazličnejših elementov: psihičnih in fizičnih; naravnih in zgodovinskih; iz stvari in dogodkov; stanj in dejanj; iz takih elementov, ki nastanejo iz nujno delujočih vzrokov, in iz takih, ki izhajajo iz svobode – tako lastne kot tudi svobode drugega. In sicer v težko pregledni raznolikosti, ki ji enotnost daje in jo v enotnosti ohranja stalno delovanje uveljavljajočega se in razvijajočega se jaza.

Iz te celote, ki jo lahko imenujemo tako sestav [*Gefüge*] kot tudi tok, želimo tu ugledati nek element, ki je posebno pomemben: srečanje.

Srečanje je – kot vse živo – bogato v vsebinah in prepleteno v svojem ustroju. Zato ga želimo postopoma izluščiti.

Na svoji najnižji pomenski ravni "srečanje" nakazuje, da resnično pride skupaj z nekim drugim resničnim. Toda kakšne morajo biti resničnosti [*Wirklichkeiten*] in kakšno mora biti njihovo sovpadanje, da bi prišlo na dan to, kar mislimo z omenjeno besedo?

Do srečanja očitno še ni prišlo, če prideta v gibanje dve biljardni krogli in zadeneta druga ob drugo. Kar se tu dogaja, so povzročajoči udarci in medsebojno naletevanje gibalnih mas, ki s svoje strani sproži iz sebe nadaljnja gibanja. Celota se dogaja na ravni mehanskega, skladno z zakoni, ki veljajo v fiziki. Kar imamo v mislih, je nekaj drugega.

Ko majhno zrno bele omele pade v skorjo drevesa – ali gre tu za srečanje? Dogajanje obsega medsebojno naletavanje gibalnih mas z vsem, kar je s tem dano pri pospeševanju, toplotnem razvijanju itn. Poleg tega neki organizem naleti na drugega in začne se proces rasti. Strukturni in funkcionalni sistemi obeh organizmov delujejo drug na drugega, drug drugega skušajo privzeti v lastno povezanost itn. Celota poteka na fizikalni in tudi na biološki ravni, a tudi tu sledi nujno delujočim zakonom. To še ni srečanje, a mu je že bližje.

Ko neka žival naleti na drugo žival in se med njima razvije boj – je to srečanje? Podoba dogajanja se ponovno za en korak bliža temu, kar imamo v mislih. Neka živa pobuda naleti na drugo in sproži se za obe pomembno, morda odločilno dogajanje. Celoti je lastna širina manevrskega prostora, značaj velikopoteznosti [*Freizügigkeit*], ki zlahka omogoči, da pozabimo, da se vendar dogaja skladno z nujno delujočimi zakoni. Obe živali, ki naletita druga na drugo, se vêdeta tako,

kot to zahtevajo strukture in potrebe njune obojestranske organizacije.

Do "srečanja" v pravem pomenu pride šele, ko je človek tisti, ki se sreča z resničnostjo.

Toda ali se to zgodi v srečanju z vsako stvarjo? Ko je lačen in seže po jedi, ali tedaj "sreča" sadež? Očitno ne. Vsaj ne vedno. Večinoma se obnaša podobno kot žival: nagon po lakoti začne delovati in seže po sadežu kot sredstvu za potešitev. Seveda je njegovo vedênje živalskemu samo podobno, kajti lahko se oblikuje tudi drugače. Človek lahko sadež vidi tudi tako, da iz njega nastane *Cézannovo* tihožitje. Tedaj je prišlo do srečanja. Ali nekdo sreča drugega človeka, če hitro zavije okoli vogala in trči ob njega? Očitno ne. Tedaj se zgodi nekaj podobnega kot pri dveh biljardnih kroglah. A tudi tu gre samo za neko podobnost, kajti zgodi se lahko, da oba po prvem presenečenju obstaneta, pogledata drug drugega in naenkrat se zgodi, da se srečata človeka, ki se že dolgo nista videla, in iz tega nastane nekaj, kar je človeško pomenljivo. Tedaj je prišlo do srečanja.

Iz povedanega sledi, do česa mora priti, če naj govorimo o srečanju. Najprej, da naletim na neko resničnost. Toda ne gre za to, da bi zgolj zadel nanjo, da bi pristopil k njej samo v mehanskem, biološkem, psihološkem obojestranskem delovanju, temveč za to, da se oddaljim, jo zares dobim pred oči, da se me s svojo svojskostjo dotakne ... Da bi se to moglo zgoditi, mora obstajati neko osnovno dejstvo: svoboda.

Da bi mogel zares srečati [koga ali kaj], ne smem biti vezan na določena življenjska območja. To se dogaja pri živalih. Žival pride v odnos samo s takimi živalmi, na katere je naravnana, ki spadajo k njenemu okolju. To gre lahko tako daleč, da drugih živali (plenilcev) sploh ne opazi. Nekaj podobnega obstaja tudi pri človeku. Pri ravnanju iz navade opazim na primer samo to, kar leži znotraj dotične navade, in se temu nasproti vedem tako, kot sem to vedno počel. Tu do srečanja ne pride. Zadeva je podobna pri golih namenskih ravnanjih. V podjetju se lahko gibljem med ljudmi; s tem se pogovarjam o tem ali delam to, z onim drugo, ne da bi nastal tisti svoboden prostor nasproti, v katerem se zgodi srečanje. Toda stanje je mogoče tudi preseči. Nenadoma lahko recimo postanem pozoren na obraz človeka, ki mu dajem navodilo; opazim žalost, ki mi da misliti; dobroto, ki me gane, in zdaj pride do srečanja.

Človek ima seveda znotraj celote sveta svoje mesto. Velikost, življenjska mera, organizacija čutov, miselni sistem mu dajejo določene danosti, katerih prostor pa je tako prostran, da je mogoče govoriti o temeljni neizmernosti. S tem je tudi očitno, da lahko samo znotraj določenih mej napovem in vnaprej pričakujem, kaj mi bo prišlo naproti iz te prostranosti. Tako občutim značaj spontanosti, daru ali nemoči [*Versagtseins*], ki povzroči, da moram na to, kar mi prihaja naproti, naleteti oziroma sprejeti.

Poleg tega je človek usposobljen za izkušnjo, ki jo smemo označiti za doživetje bivanja nasploh. V njej je navzoče "vse", "celota", "bistvo": recimo v simbolu, umetniškem delu, v izkušnji duhovno zaznamovane ljubezni – a tudi v neposredovani izkušnji bivanja nasploh. Preprosta neposrednost [*Darin-sein*] bivanja je ukinjena in odpre se razdalja. Samoumevno postane novo in navdaja s čudenjem.

Iz vsega tega nastane svoboda odnosa do resničnosti, ki je žival nima.

Tej svobodi kot možnosti univerzalnega odnosa je enakovredna svoboda osebnega zadržanja. Človek ni prisiljen stopiti v odnos, temveč je tega zmožen. So tudi srečanja, ki ga napadejo in prevladajo, s tem, ko ga osrečijo, pretresejo, uničijo. Toda lahko jih sprejme ali se jim zoperstavi, vsaj poskusi lahko. Lahko je izkusil, da mu določena srečanja, recimo z nekaterimi ljudmi ali nekaterimi umetniškimi deli, ne denejo dobro in se jim izogne. Lahko se celotnemu dogajanju z zaupanjem odpre, a je tudi previden, razločuje, ohranja mero. Modrost je v veliki meri v tem. Lahko pride do prepričanja, da temu, kar prihaja nadenj, nikakor ne gre zaupati. Vrata svojega

srca lahko zapre in svet zadrži zunaj. Stoa je delala tako in religiozna askeza dela tako, da bi dušo naravnala samo na Boga.

Iz te svobode, iz načelne možnosti, da v lastni pobudi do vsega stopimo v odnos ali ga zavrnemo, se dogaja srečanje.

II.

Zdaj lahko fenomen srečanja celoviteje opišemo. V tisti odprtosti in svobodi, o kateri smo govorili, stojim dotični resničnosti nasproti. Neposredne funkcije in nameni izginejo. Bistvo tega, kar mi stoji nasproti, se me dotakne, vstopim v njegovo območje smisla in se čutim pozvan, da do tega zavzamem stališče.

Do tega srečanja lahko pride zgolj z moje strani, in sicer tedaj, ko gre za neko stvar. Seveda lahko tudi v stvari občutimo neko pobudo; to, kar imamo v mislih, ko rečemo: "Pokrajina mi nič ne pove. Neurje me je pretreslo." Gre za intenzivnost stvari kot takih, za silnost njihove navzočnosti, za sevanje smisla njihove bistvene oblike – vse do prodiranja sveta nasploh, vesolja. To, kar misli Platon, in za njim odločneje Avguštin, ko pravita, da ideja sije. Polastitev spoznanja je prav tako, celo na temeljni način v tem, da se me to, kar je mogoče spoznati, polasti. Ljubezen je v tem, da se me tisto, kar je dragoceno, dotakne in me pritegne.

Lahko recimo pridem prvikrat pred izvir ali sem tak izvir videl že prej, a nisem bil nanj pozoren, zdaj pa ga zagledam z notranjimi očmi. Pojav se me dotakne, da tu nekaj – ne voda, "element" – prihaja navzgor iz globine zemlje. Zadaj za geološkim dejstvom, da se tu spodaj zbira voda in da zaradi določenih okoliščin pritiska prihaja na površje, se kaže tisto, kar je bolj bistveno: izviranje iz globine, nenehno dotekanje, obstajanje v samopodarjanju, skrivnost nedotaknjenega, še neuporabljenega, in to postane podoba zadnjih stvari v življenju. To je srečanje. To mi daje podobo, ki je prej nisem imel in brez katere ni polnega razumevanja bivanja – kajti določenega vidika tistega, kar obstaja, dejansko ne moremo razumeti, če ne vemo, kaj je "izvir". Tako lahko nenehno srečujem stvari: neko drevo in v njem "drevo" nasploh; rožo, veter, zver, ptiča – tako majhnega, urnega kot resničnega, pravega, ki ima odnos do velikega prostora, itn. Od tu izvira filozofiranje. Filozofsko razmišljanje to poglobi, delo pa umesti. Kolikor bolj je človek živ(ahen), kolikor bolj prvinski je njegov odnos do sveta, toliko pogosteje se pri njem dogaja srečanje in toliko bolj se ohranja sposobnost za to, vse do njegove starosti. Nasprotje tej sposobnosti so navada, brezbrižnost, otopelost.

Toda srečanje je lahko tudi dvostransko, in sicer tedaj, ko gre za nekega človeka. Lahko je to nekdo, ki ga še nisem poznal in na katerega zdaj pri prvem srečanju postanem pozoren: na njegovo živ(ahn)ost, njegov značaj, njegovo lepoto, prek vsega pa "nanj". In kolikor izvorneje ga doživljam v njegovi enkratnosti, toliko globlje razumem prek njega človeka nasploh.

Če je srečanje celovito, potem bo tudi on pozoren name. Tedaj se obličje odpre obličju, najlastnejše najlastnejšemu, pogleda se srečata in nastane lahko odnos najrazličnejše vrste: zaupanje, delovna skupnost, prijateljstvo, ljubezen, hoja za nekom [*Nachfolge*]. Seveda tudi zavrnitev, sovraštvo, boj. Lahko pride do usodnega dogajanja.

Toda enako se lahko zgodi s človekom, ki ga na zunaj že dolgo poznam. Morda sva v istem podjetju, v istem uradu ali sva se pogosto peljala v istem tramvaju, a se zanj nisem posebno zmenil. Srečanje je tedaj v tem, da omenjeni človek iztopi iz umeščenosti v potek funkcij. Ne tako, da bi delal nenavadne stvari, temveč da se mi kaže v neki drugi smiselni povezavi, pri čemer pa beseda "kaže" ne pomeni navideznosti, temveč nasprotno razločnost in resničnost. Njegovo bistvo se pokaže in zahteva – onkraj vseh funkcij – da ga vidim in ovrednotim v njem samem, kar seveda predpostavlja, da se z moje strani na kakršen koli način – in naj bo to samo z držo prave pozornosti – zgodi isto. Tedaj iz tistega,

ki je bil prej en primerek v množici, postane ta eden – pravilneje rečeno "ti tam" in "jaz tukaj".

Vidiki za nadaljnje razmišljanje: izkušnja sorodnosti in tujosti v doživetju srečanja.

Sorodnost, ki se stopnjuje do zaupljivosti, občutka pripadnosti – glede na značaj, dejavnost, narodnost [*Volksart*], socialno skupino, nazor, odnos do sveta.

Drugačnost, tujost, antipatija, sovraštvo.

A tudi v največji sorodnosti vedno obstaja element tujosti. Končno neukinljivost individualnosti. Razdalja, oddaljenost, končno nedosegljivost druge osebe.

III.

Srečanje se ne posreči vedno. Radi rečemo, da mora biti trenutek ugoden.

O pomenu tega stavka smo govorili že prej. "Ugoden trenutek" pomeni skupek več elementov. Moči in stanja v meni samem. Različnih zavednih, a tudi – in prav posebej – nezavednih življenjskih vzgibov. To, kar sem doslej doživel, kaj zdaj potrebujem, na kaj so naravnane notranje težnje v meni – vse to se mora združiti v drži odprtosti, pozornosti, pripravljenosti.

Tudi ta, ki mi prihaja naproti, mora biti "prav(šnj)i". V tej "pravšnjosti" sovpade marsikaj: izgled, vrsta značaja, temperament in moč osebnosti; pripravljenost na pomoč ali potreba po pomoči; veselje ali nesreča; učinkovitost ali neuspešnost, vse do nepredvidljivosti simpatije ali antipatije, vzdušja in razpoloženja.

Toda pri obojem, tako enem kot drugem, ne gre najprej za ločene in nato za med seboj povezane elemente, temveč za celoto. Gre za povezanost, v kateri eno omogoča, spodbuja, kliče, določa drugo. Srečanje se ne sestavi, temveč pride na dan iz neštetih momentov, ki ga tvorijo.

Kmalu bomo videli, kako pojav prehaja v tisto bolj obsežno višjo silo [*Fügung*] ali usodo.

S tem je tudi rečeno, da pravega srečanja ni mogoče proizvesti. Nihče ne more upoštevati vsega, kar je potrebno za njegov uspeh. Odtod izvira vprašljivost vseh prizadevanj, da bi vodili človeka k človeku. Najpametnejša izbira in najskrbnejša priprava ostaneta razdrobljeni in grobi v primerjavi z raznolikostjo in tenkočutno gibljivostjo pristne urejenosti položaja. V vsakem pristnem srečanju je tudi tvorni moment: odprtje očesa, duha, srca od znotraj; biti presunjen in presuniti; živo porajanje kot odgovor na sprožajoči dotik. Vse to se lahko zgodi samo spontano.

Modrost pravi, da hotenje in načrtovanje celo ovirata pristno srečanje. Poznamo pravljični simbol "modre rože", ki odpira dostop do skritih zakladov: najde jo samo tisti, ki je ne išče. V tem je metafizična resnica, da morajo biti bistvene stvari podarjene. Ni jih mogoče zahtevati po pravici niti jih ni mogoče izsiliti z nasiljem, temveč se morajo dati oziroma biti dane. In to kaže na neko objektivno instanco, ki je nad individualno-človeško: na neko silo, ki položaj vodi, zgoščuje, naravnost "pesni"; kakor kitica v *carmen pulcherrimum decurrens per tempora*,[2] kot pravi Avguštin; v modrosti, tenkočutnosti in prvotnosti, pred katero postane celotno človeško početje neumno in nasilno. Tako torej vsako pristno srečanje vzbuja tudi občutek nezasluženosti, zahvale, vsaj začudenja, kako se je tako nenavadno zgodilo.

Kar smo tu opisali z objektivno-metafizične plati, ima tudi psihološko. Prizadevanje, početje, organiziranje so oblike k cilju naravnane volje, koncentracije. Toda ta ima za posledico nasprotje tisti drži, iz katere je srečanje mogoče, namreč odprtosti. Koncentracija opazuje, usmerja, zapira. Odtod pojav, ki vsem namensko, pridno in s pretirano natančno naravnanim značajem daje tako silovit povod za užaljenost [*Ressentiment*], ker so srečanja pogosto podarjena ljudem, za katere se zdi, da se ne naprezajo in si jih sploh ne zaslužijo. Toda če se srečanje tako posreči iz nepredvidljivega in neizsiljivega, tedaj se pogosto prebudi nenavaden občutek: "Drugače se ni moglo zgoditi". Gre za občutje, ki se globoko dotakne človeškega bivanja in ki ga je mogoče napačno razumeti, kot da bi šlo

za nujnosti neposredne vzročnosti psihološke ali socialne vrste. Toda s takimi nujnostmi bi uničili prav to, kar sestavlja bistvo srečanja, namreč svobodo.

Nujnost, za katero tukaj gre, ne nastopi pred učinkom, temveč šele po njem. Rečeno pravilneje, do izraza pride iz učinka, iz njega se razodene kot izpolnitev celovito razvitega smisla. Zavedanje "tega človeka sem moral srečati" ne pomeni, da bi nujnosti katere koli vrste bile povzročile, da je prišel v tem trenutku, v katerem sem bil tudi jaz tukaj – in položaj je bil na ta način določen. Prav to ne drži. Dobro vem: ena malenkost – sprememba v razpoloženju, zadržanje pred izložbo, katera koli sprememba prometnih okoliščin – bi bila zadostovala, da bi vse preprečila. In kljub temu je bilo to "nujno" v tem smislu, da se je samo tako moglo iziti, kar je bilo zame ali za druge ali za neko delo izpolnjujoče, svareče ali rešilno. Tu svoboda in nujnost v povsem duhovnem, pravilneje rečeno, v notranjem središču vodita k zmagi uresničujočega se in razodevajočega se smisla. V tem trenutku, na tem mestu, v tem stvarnem ali osebnem odnosu postane bivanje polno, pristno in zdravo.

Tako razumljeno srečanje tvori pomemben element v celotni soodvisnosti vedênja, delovanja in ustvarjanja, a sodi skupaj s premišljenim in urejenim delom, ki se izvaja v vaji in premagovanju. Srečanje je podarjeno, delo hoteno in storjeno. Iz srečanja izvira rodoviten uvid, ustvarjalni zametek, preboj novega, delo pa vse to pretvori v red in trajnost. Srečanje sámo bi življenje naredilo za avanturo, nestalno in izročeno trenutku. Sámo delo bi ostalo nerodovitno, vse bi bilo običajno, obrabljeno, "staro". Bivanje bi prisilili v sistem. Tako veselje kot pretresenost bi se izgubila.

Izginilo bi strahospoštovanje [*Frömmigkeit*]. Recimo raje, da bi izginil pomemben element v strahospoštovanju. Kajti v srečanju ne pride na plan samo bistveno in enkratno, temveč tudi skrivnost. Ko Sokrat in Fajdon[3] sedita ob reki Ilis in oni v ganjenosti trenutka govori o erosu, se naenkrat platana, pod katero sedita, spremeni v driado. Nimfa ni alegorična figura, ki bi prišla k drevesu in bi ga od zunaj označevala, marveč dejstvo, da se drevo naenkrat odpre iz neimenljivega in je šele zdaj zares ono samo, resnično drevo. Nekdo ga je posadil, nekdo drug ga lahko poseka in proda kot drva: toda v tem trenutku postane dar. Drevo podarja samega sebe. Dar se podarja v drevesu.

To je izraženo mitološko. Natančneje bi to, kar imamo v mislih, morali povedati tako: neka stvar, ko nanjo naletim, ali človek, ko se srečava, lahko v trenutku dobi novo globljo razsežnost, in sicer religiozno. Tedaj vse postane skrivnost. Odgovor na to so čudenje, zahvala, presunjenost – glej odlomek v "Izpovedih", kjer Avguštin doživi, kako je nenadoma osvobojen silovitega zobobola (IX 4,12).

IV.

K najglobljemu pomenskemu jedru srečanja vodi naslednji razmislek.

V Novi zavezi je Jezusov izrek, ki se nas na čuden način dotakne. Glasi se: "Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel." (Mt 16,25) Beseda je najprej zapisana v neposredno religioznem kontekstu in se nanaša na način, kako človek vstopi v odnos do Kristusa oziroma kako odtod prestane nevaren položaj. Toda kolikor dlje se z njo ukvarjamo, toliko bolj spoznavamo, da gre za ključno besedo v razumevanju človeškega bivanja nasploh. Grški izraz za "življenje", namreč "psyche", lahko pomeni tudi "duša". Pomen se giblje med obojim. Zato ne zgrešimo, če ga prevedemo z "živi jaz". Tedaj beseda pravi: Kdor svoj živi jaz zadržuje, ga bo izgubil, kdor pa ga razdaja [*weggibt*], ga bo našel.

Navidez gre za paradoks, v resnici pa za natančen izraz temeljnega odnosa v človeškem bivanju. Bivanje v sebi, živo nahajanje [*das lebendige Stehen*] v lastnem bistvu ni togo in dokonč(a)no. To se ne uresniči s tem,

da vztrajamo v neposredni posesti sebe, jo ohranjamo in pridobivamo, marveč je nekaj elastičnega, celo nekaj dialektičnega. Uresničiti ga je mogoče samo z dejem, v katerem se navidez izgublja. Človek ne obstaja v samem sebi in zase, temveč "glede-na" [*auf-hin*], v tveganju glede na drugo, predvsem glede na drugega. V tem je on on-sam [*Er-selbst*] in to postaja toliko bolj, kolikor bolj tvega, da se ne uveljavlja kot sam-svoj [*sich-selbst*] – glede na nekaj, kar to tveganje upravičuje. Izrazimo to z vsakdanjo govorico: človek postaja on-sam [*er-selbst*] s tem, ko postaja "ne-sebičen"/"brez-jazen" [*selbst-los*]. Toda ne v obliki lahkomiselnosti ali bivanjske praznine, temveč glede na nekaj, kar je vredno, da glede na to tvega to sámo-razdajanje [*Sich-Weggeben*].

To se lahko dogaja zelo različno. En primer: Ko stojim pred drevesom, lahko vprašam: Kakšne vrednosti je? Kaj hočem narediti z njim? Koliko bom zaslužil z njegovo prodajo? To je pametno razmišljanje, kakor ga gozdar in trgovec z lesom vedno napravita, ker kroži okrog prednosti, ki jo to drevo zame lahko ima. V njem mislim nase in na drevo z ozirom name. Toda lahko ga gledam tudi tako, da ga skušam razumeti, in sicer njegovo zgradbo, njegovo življenje, njegov odnos do okolja; da izkusim njegovo lepoto, enkratnost te tvorbe tukaj, ki se trdno vpenja v zemljo, štrli kvišku, sega ven v prostor, tiho, negibno in vendar tako živo. To je zadržanje, kot ga najdemo pri botaniku, ko raziskuje; ali pri *Mörikeju*, ko pesni "Lepe knjige"; ali pri *Ruisdaelu*,[4] ko slika svoj drevored jesenov. Če se zdaj vprašam, kaj se je pri teh dveh načinih gledanja zgodilo z menoj, ugotovim neko razliko: v prvem primeru sem bil vedno pri sebi, sebe nisem nikoli izgubil izpred oči, vedno sem se vrnil k sebi. Pri drugem načinu gledanja sem bil proč od sebe; potegnjen v to, kar stoji pred mano; predan njegovemu bistvu, njegovi lepoti, njegovi skrivnosti. V prvem primeru sem se uveljavil, se potrdil, prevladal. Drevo pa mi je za to služilo. Bilo je del mojega okolja, tu je bilo zavoljo mene. V drugem primeru sem pozabil nase, šel sem proč od sebe in nastal je odprt prostor, v katerem se je mogla razviti pojavitev [*Erscheinung*] drevesa. To se je lahko zgodilo tako močno, da sem zatem zares prišel k sebi. Toda pri tem se je z mano nekaj zgodilo. Postal sem nekako poživljen, okrepljen, obogaten. Medtem ko sem šel tako rekoč od sebe proč naprej predse, sem od nekod drugod prišel notri vase, in sicer s pridobitvijo: celoviteje sem bil jaz sam.

Neki drug primer, vzet iz življenja na univerzi in danes zelo aktualen. Tu sta dva študenta. Eden dela povsem glede na svoj poznejši uspeh, glede na možnosti svojega poklica, glede na korist, ki jo lahko ima zanj to ali ono védenje, ta ali oni izpit. Neka posebna zadeva in ob njej lahko postane uspešen odvetnik ali zdravnik ali kar koli. Drugemu postane jasno, kaj pomeni spraševanje in iskanje, kaj je mišljeno z besedo "resnica". Prevzamejo ga problemi njegovega študija. Lahko se zgodi, da pri tem izgublja čas, da ne počenja nič uporabnega. Toda predpostavimo, da tudi on pride do nekega pametnega zaključka. Kako je zdaj z obema? Za prvega je bila védnost sredstvo za dosego cilja, predpogoj, da bi se pozneje mogel v življenju uveljaviti. Kar je naredil, je bilo povsem zaprto v lastni jaz. Drugi se je izgubil. Temeljna drža njegovega delovanja je bila odprtost za predmet. V njegovem duhu so se lahko razvili problemi. Ni bil on središče, temveč resnica. Kdo od obeh je na koncu globlje, bolj pristno in v večji meri on sam? V smislu neposredne življenjske energije gotovo prvi. V smislu pravega samouresničenja pa drugi. Prvi je ostal v svoji neposredni jaznosti [*Selbstheit*], nikoli je ni presegel. Pri tem je postal ozek ter spričo vse sposobnosti boren in neživ(ahen). Drugi je nasprotno pri vsakem koraku pravega spraševanja in iskanja znova in v večji meri dal samega sebe. V sebe-predajanju [*Sich-Weggeben*] védnosti je našel, ne da bi to opazil, vedno bolj samega sebe.

Zadnji primer je iz osebnega medčloveškega odnosa. Odnos do drugega lahko temelji na vzgibih navade, recimo če sem z njim odraščal, ali koristi, če mi pomaga v poklicu,

ali neposrednem človeškem delovanju, če name deluje – kot nekdo, ki nadzira na način razjasnjevanja – pomirljivo in spodbujajoče. Tedaj ga moje samozavedanje uvrsti v okolje, ki se oblikuje okoli mene. On je v njem neki element. Potreben mi je in jaz zahtevam, da naj bo takšen, kakršnega potrebujem. V odnosu do njega ostaja moj jaz pri samem sebi. To ni prijateljstvo. Do tega pride, ko drugega spoznam kot njega, ga sprostim [*freigebe*] v njegovo bistvo, mu dovolim, da sam postane središče, in skrbim za to, da se to tudi zgodi. Tedaj se spremeni ustroj odnosa in naravnanost, v kateri ga uresničujem. Odnos ima središče v drugem. S tem pa, ko ga uresničujem, stalno odhajam proč od sebe in prav na ta način obstajam kot prijatelj namesto uporabnik; kot svoboden namesto zvezan s koristjo; kot ljubeč, namesto terjajoč. In prihajam v območje "izjemnih" vrednot, ki končno bivanju samemu vendarle dajejo njegov smisel.

Tako bi lahko kopičili primere. Človek je ustvarjen tako, da si je najprej sam sebi dan v neki začetni obliki, v osnutku glede na to, kar prihaja. Če zadržuje, ostaja pri sebi. Če si nikoli ne upa v predanost, tedaj postaja vse bolj ozek in boren. "Svojo dušo je ohranil" in pri tem vedno več "izgubil". Toda če se odpre, se nečemu preda, tedaj postane prostor, v katerem lahko tisto drugo pride na dan: dežela, ki jo ljubi, delo, kateremu služi, človek, kateremu se je zavezal, ideja, ki se mu je posvetila – in prav v tem postaja vedno bolj celovito in pristno on sam.

To izstopanje iz samega sebe lahko dobi celo religiozno izrazitost. Pomislimo na to, da se izraz za zelo visoko obliko religiozne prevzetosti imenuje *ékstasis*, izstopanje iz sebe, nahajanje zunaj samega sebe – v smeri absolutnega. Pri tem moramo pri vseh odnosih misliti na to, da ta odnos ni enostranski; ne zadeva samo človeka, ki zavoljo naproti prihajajočega stopa ven iz sebe, temveč tudi predmet, katerega bistvo pride v njem samem iz zastrtosti na dan, v smeri človeka in mu postane očitno.

Tu gre za temeljni zakon bivanja. Način, kako se uresničuje, je tako raznolik kot življenje. Pri vsakem človeku so odnosi drugačni. Temeljni odnos je enak: človek gre prek sebe v smeri drugega, bistvenega, in pride prav v tem šele zares do samega sebe.

Srečanje je začetek tega – vsaj možnost takega začetka. V srečanju se zgodi prvo prizadetje naproti prihajajočega, kar prizadetega pokliče ven iz svoje neposredne samobiti in ga pozove k odhajanju proč od sebe v tisto, kar ga kliče.

Prevedel: Robert Kralj

---

1. Prevedeno po: Guardini, Romano: "Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins", v: *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Bd. IV*. Matthias-Grünewald-Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2003, str. 230–245.
   Uvodna opomba izdajatelja k pripevku Romana Guardinija: Teorija vzgoje in praksa postajata vse bolj pozorni na to, kar se izraža v besedi "srečanje". Tako so izdajatelji zbirke prosili Romana Guardinija, da bi jim iz svojih predavanj o "Temeljnih vprašanjih etike" dal na razpolago eno poglavje, ki se ukvarja z omenjenim fenomenom.
   Gre za dopolnitev njegove študije, ki je pod naslovom "Temelj nauka o izobraževanju" izšla prav v tej zbirki.
   Oba pojma "izobraževanja" in "srečanja" lahko morda označimo kot pola, med katerima se giblje današnji problem izobraževanja.
   Tu objavljena razmišljanja – prav tako kot tista o pojmu "izobraževanja" – nimajo pedagoškega značaja v strokovnem smislu, marveč izhajajo iz tega, kar moremo imenovati pedagoški element bivanja nasploh: dejstvo namreč, da je to bivanje nenhno v procesu nastajanja in zato zaupano tako skrbi vzgojitelja kot tudi konkretnega človeka samega. Gre torej za to, da strokovno delo tako v teoriji kot v praksi iz povedanega potegne zaključke.
   Prav tako bi radi poudarili, da gre tu za predavanje; da je značaj predavanja v vsem ohranjen in da ga moramo kot takega tudi vzeti.
2. Najlepša pesem prehaja skozi čase.
3. Guardini navaja po spominu: mišljen je Fajdros. – op. prev.
4. Guardini ima v mislih nizozemskega slikarja Jana Hackaerta, ki je dejansko avtor omenjene slike in ki je živel v istem obdobju kot Jacob van Ruisdael. – op. prev.

K prepoznavnosti Slovenije v tujini pripomorejo tudi ptujski kurenti, ne samo v času okoli pusta, ampak tudi na mednarodnih tekmah svetovnega pokala ali svetovnih prvenstev, kjer so s svojo značilno opremo deležni velike pozornosti.

Foto: Janez Oblonšek

ROK MIHELIČ

Kaj pomeni religija za človeka?

UVOD

Uvodoma povzemamo Avguštinovo misel, ki pravi: "*Zato hočem izpovedati, kaj o sebi vem, izpovedati pa tudi, česa o sebi ne vem; zakaj tudi to, kar o sebi vem, vem le, ker me ti razsvetljuješ; a česar o sebi ne vem, tega toliko časa ne vem, dokler ne postane moja tema kakor poldan pred tvojim obličjem.*" (Avguštin, *Izpovedi* X, 5.) Avguštin nam govori o svojem izkustvu verovanja v Boga. Razkriva nam temeljne razsežnosti človekovega verovanja in izkustva religioznega. V današnjem času, v bolj ali manj sekularizirani in razkristjanjeni kulturi verovanja v Boga, kot ga doživlja verni človek, danost verovanja ni več samoumevna.

Vprašanje verovanja je vedno bolj stvar osebnega premisleka in odločitve. Nekateri ga uvrščajo na področje zasebnega in zdi se, da bi želeli, da postane vedno bolj neopazno in skrito, zopet drugi zagovarjajo njegov značaj javnega. Vprašanje verovanja ostaja in postaja vedno bolj aktualno. Religija je temeljni in osnovni človekov dejavnik, odkar segajo sledi človeka v zgodovini. Zgodovina in današnji čas prinaša mnoge teologe in druge strokovnjake, ki strokovno ali drugače pristopajo k vprašanjem Boga, religije in človeka.

Danes je študij religije pomemben, ne zgolj z religijsko-filozofskega vidika, ampak tudi z družbeno-političnega stališča. Navsezadnje postaja pomemben, če ne tudi ključni, temelj družbenega razvoja ter vprašanja prihodnosti človeštva, ki z vsako generacijo išče nove družbene paradigme.

Kaj je religija? Kam sega njen razvoj? Kakšna je bila njena vloga v zgodovini in kakšno vlogo igra danes? Kakšno mesto ima v človekovem življenju in svetu, v katerem živi? Ali sploh lahko preživi družba brez religije? Ta in mnoga druga vprašanja se postavljajo, ko razmišljamo in razpravljamo o religiji. Najprej bomo pogledali sam pojem *religije* in njen razvoj skozi zgodovino. Nadalje sledi poglavje o vprašanju *Boga kot predmetu človekovega življenja* ter poglavje o *mestu religije, kot dela človekove zavesti*. Kakor bomo videli, je religija t. i. *ohranjevalka smisla* in je sestavni del človekove simbolne zavesti. V zadnjem delu sledi poglavje pogleda in vloge Katoliške cerkve v odnosu do drugih religij ter ostalih *modernih in postmodernih* izzivov, na katere sodobni človek terja odgovor.

1 POJEM RELIGIJE SKOZI ZGODOVINO

Za razumevanje pojma religije in mnogih drugih zadev človekovega življenja je odločilno izročilo, ki smo ga prejeli od svojih prednikov. Zahodnoevropska družba je utemeljena na judovsko-krščanskem religioznem izročilu, grški miselni kulturi in rimskem pravno-državljanskem redu. Seveda pa imajo ta izročila svoje izvore v še starejših podlagah in starih rodovih. Kot smo rekli, je izvorni pojem religije latinski (*religio*) in je zaznamovan z rimskim razumevanjem življenja ter z njegovo pravno zavestjo. Znano je tudi, da latinski pojem religije nima ustreznega ekvivalenta v grščini. Najbližje so mu izrazi, ki se uporabljajo v povezavi z obredji češčenja bogov. Zato je privzetje tega pojma v krščanstvu sekundarni pojav in je posledica soočenja z obstoječo religijo v rimskem imperiju. V odnosu do drugih verstev pri krščanstvu v pojmovanju religije pride tudi do vsebinske spremembe, ker je v ospredje tako stopila notranja razsežnost religije kot odnosa do osebnega Boga. Spoj judovsko-krščanskega razodetja in grške filozofije je močno vplival na svetovno zgodovino in njen duhovni, kulturni in civilizacijski razvoj.

Znani rimski filozof in pravnik Cicero (106 pr. Kr. – 43 pr. Kr.) je skušal etimološko razložiti pojem religije in ga opiše kot *vestnost*, saj je *religiosus* "tisti, ki vedno znova opravlja in gre skozi to, kar pripada čaščenju božanskega". Kasneje Laktancij poda razlago in izhaja iz besede *religari*, ki pomeni povezati, zato religija pomeni vez pobožnosti, s katero smo povezani z Bogom. Kasneje to razlago sprejme tudi Avguštin (354-430). Obenem se v tem obdobju pridruži še ena etimološka razlaga, ki pojem religije navezuje na pojem *reeligere*, ki pomeni *ponovno izbrati*. Religiozni človek se namreč vedno znova odloča za Boga, mora ga vedno znova izbrati. Vidimo, da je tudi tukaj vedno bolj v ospredju osebna odločitev pri religioznosti.

Srednji vek *religio* naveže na moralno filozofsko ozadje pojma kreposti oziroma vrline (lat. *virtus*). Tomaž Akvinski (1225-1274) pravi, da je religija *naravna krepost človeka, da daje Bogu to, kar mu je dolžan*. Sicer pa Akvinski poda opredelitev religije, ki je postala splošno razširjena: religija je *"usmerjenost na Boga"* (*religio proprie importat ordinem ad Deum*). Povzamemo lahko, da religija velja za prirojeno sposobnost človeka, ki ustreza naravnemu zakonu, saj se vedno in pri vseh narodih človek obrača na bogove in jim daruje.

Konec srednjega veka in prehod v novi vek sta povezana s koncem enotnega krščanskega zahoda ter z vse večjo pluralnostjo v smislu krščanske delitve (reformacija), nastajanja nacionalnih držav in odkrivanja novih kultur in verstev. Z distanco od krščanstva se pojavijo poskusi, da bi našli skupni naravni temelj vsem religijam, t. i. iskanje naravne religije. S samo pluralizacijo pojma se pojavlja tudi širitev njegovega pomena do kompleksnosti, ki jo poseduje še danes. Tradicionalni govor o religiji je predpostavljal pogled od znotraj oziroma refleksijo religioznega življenja. Novi vek pa vedno bolj uveljavlja pogled od zunaj in obravnava religiozni fenomen v domnevni znanstveni distanci. Tako objektivna religija je predmet preučevanj znanosti (npr. sociologija, psihologija, antropologija, itd.) in filozofske kritike. Slednja pa postavlja pod vprašaj naravno osnovo religije in poskuša religiozni fenomen zvesti na druge, nereligiozne dejavnike. Danes je razširjeno sistematično preučevanje religij, s katerim se ukvarja t. i. religiologija. V ospredju je raziskovanje pojavnih oblik religij, ki vedno bolj dokazuje težave enega samega pojma za opis različnih nazorov in praks posameznih verstev. Množica religij hkrati predstavlja izziv za razmislek o specifičnih predpostavkah konkretne religije in o njej lastnih razumevanjih odnosa do presežnosti.

2 BOG KOT PREDMET ČLOVEKOVEGA RAZPRAVLJANJA

Pojem religije opredeljujemo kot *skupek verovanj, obredij in norm*, s katerimi človek

izraža in udejanja svoje odnose do presežne stvarnosti oziroma do svetega in božanstva. V sodobnem svetu lahko z ene strani obžalujemo dejstvo, da je tudi Bog postal predmet človekovega razpravljanja in tehtanja *za* in *proti*. To vprašanje se zastavlja v okviru notranje in zunanje razsežnosti religije. Mnogokrat namreč religija kot eksistencialna odločitev postaja ne le v javnosti, ampak celo v znanstvenih krogih premalo razvidna. Zopet je občestvena razsežnost oziroma religiozna identifikacija verskih skupnosti v globalizacijskih procesih eden bistvenih problemov ne le manjših religioznih skupin, temveč tudi velikih monoteističnih religij.

Ko govorimo o Bogu kot predmetu človekovega razpravljanja, govorimo pravzaprav o *religiji*. Sprašujemo se, kaj pravzaprav je religija; kakšen je njen pomen; kakšno kompleksnost predstavlja njen pojem in pojav za današnjega človeka in njegovo okolje; navsezadnje se lahko vprašamo, kdo je pravzaprav Bog za človeka. V družbi, v kateri živimo, družbi *novoveške pluralizacije* različnih *kulturnih oblik in religij,* imamo pred očmi vseskozi človeka, saj je religija njegov sestavni antropološki del. Z njo se človek srečuje skozi vso svojo zgodovino. Zato je pomembno, da v svetu in družbi, ki nas obdaja, razumemo temeljne postavke razumevanja religije in njen razvoj v zahodnem svetu.

Izvor pojma *religio* je latinski in je tako zaznamovan z takratnim rimskim razumevanjem življenja vključno z njegovo pravno zavestjo. Na eni strani pomeni vestno izpolnjevanje dolžnosti in obredov, ki si bili v času antičnega Rima, zapovedani v odnosu do bogov. Ključna pri razumevanju pojma religije je povezanost med pojmoma *religije* in *obreda*. Obred namreč močno poudarja in izraža zunanjo razsežnost same religije.

Skozi zgodovino in razvoj novoveške pluralizacije različnih kulturnih oblik in religij je krščanstvo kot religija postala ena izmed oblik *družbene pojavnosti*. Pluralnost in množica religij ter prepričanj za katoliško Cerkev postavlja vedno večji izziv in navsezadnje v mnogih vprašanjih tudi problem. Iz zgodovine vemo, da je, sociološko gledano, katoliška Cerkev imela prvenstvo nad družbenim dogajanjem. Zopet pa družbena pluralnost vedno bolj spodbuja znanstveno-filozofsko raziskovanje in odpira mnoga vprašanja religijsko-filozofske narave.

V srednjem veku je veljala religija za povezovalno tkivo med različnimi področji osebnega in družbenega življenja, ki jih je poznal srednji vek. V svojih začetkih je bila tako *teologija* znanstvena panoga in je določala okvirje in pravila razumevanja vprašanj religije oziroma religij. Skozi razvoj zahodnoevropske družbe se je v tem okvirju tako uveljavil pojem religije, ki je zato tesno povezan s krščanstvom. Deloma sta ga oblikovala tudi judovstvo in islam. Nadaljnji razvoj pojma religije in pojav univerz pa prinese pojem znanosti.

Metodološko gledano je razvoj znanosti o religiji tesno povezan z razvojem filozofske metodologije. Pojav religije se namreč ne da razložiti z eno samo znanostjo, kar so sicer poskušali nekateri zgodovinarji, psihologi, filozofi in sociologi. Religija je namreč širok in vsestranski pojav, tako da vsak *enostavni* poskus njenega obravnavanja pomeni zgolj "zoženje" znanosti o religiji. Novi vek začne preučevati religijo z razsvetljenskim razumskim navdušenjem in zagnanostjo. V nadaljevanju pa se vedno bolj postavlja vprašanje, ali je religija temeljna človekova dejavnost, ter ali je človek temelj religije. Vedno bolj kot za posameznika postaja prevladujoče vprašanje za družbo, saj naj bi bila religija predvsem družbeni pojav (K. Marx, M. Weber in E. Durkheim). Na eni strani različni avtorji (R. Otto, van de Leeuw, M. Eliade in Kristensen) izpostavljajo *presežno (transcendentno) naravo religije* in postavljajo v ospredje njeno antropološko razsežnost in znanstveno neopredeljivost. Danes pa različni sociologi (U. Beck, D. Martin, R. Bellah) izhajajo iz te antropološke samoumevnosti in poudarjajo, da je religija odločilni dejavnik človeka in družbe. Iz zgodovine vidimo, da je religija

pomemben človekov pojav in odraža napetost med antropološko odprtostjo človeka kot bitja in težnjo po sistemski in institucionalnimi dokončnosti in urejenosti.

Najvidnejši kritiki religije, posebno krščanstva, so predvsem K. Marx, F. Nietzsche in S. Freud. Njihova odklonilna izhodišča so zelo različna, a kljub tej različnosti so v svoji kritiki, metodološko gledano, zelo podobni. Vsi namreč religije ne zavračajo naravnost, ampak jo vidijo kot nekakšen simptom za nekatere druge človekove pomanjkljivosti. Po njihovem namreč religija ni izviren pojav, temveč je posledica nekega človeškega, bolezenskega in nenormalnega stanja. Marx jo pojmuje kot posledico splošne človeške družbene odtujenosti. Pri Nietzscheju sta religija in morala posledica dekadentne volje do moči. Pri Freudu pa je religija posledica psihične nezrelosti. Vsi tako predstavljajo religijo kot posledico nekega nezdravega človekovega stanja, ki jo poraja, in bo na koncu izginila sama po sebi kakor bolezenski simptom, ki izgine, ko mine bolezen, ki ga povzroča. Danes vemo, da je zaradi političnega in socialnega vpliva, ki ga je imel marksizem v komunističnih državah, vse od boljševistične revolucije leta 1917 do padca Berlinskega zidu leta 1989, marksistična kritika pustila največ vpliva. Posebno še v državah, kjer je v določenem obdobju vladala komunistična marksistična stranka in njena ideologija. Glavna kritika Karla Marxa (1818-1883) in Friedricha Engelsa (1820-1895) je v tem, da označujeta religijo kot opij človeka. Moderna kritika religije pa se je razmahnila z razsvetljenskim procesom. Značilnost te kritike je vedno večje osamosvajanje uma in "odrivanje" mitsko-religiozne in posebej konkretno oblikovane krščanske religioznosti, kar doseže višek z razvojem sodobnih totalitarizmov.

3 RELIGIJA KOT SESTAVNI DEL ČLOVEKOVE SIMBOLNE ZAVESTI

Novi vek in novoveška miselnost prineseta z novoveško znanstveno paradigmo, z novimi družbenimi odnosi in novim položajem človeka v družbi religiji nove perspektive, ki so pomembne za pojmovanje religije kot take. Novoveška znanstvena paradigma je utemeljena na človeku kot *osebku (subjektu)*. Posledično religija postane le eden izmed izraznih oblik človeka kot osebka ali več osebkov. To pa pomeni omejevanje religije na takšne ali drugačne okvirje, ki so le izraz dobe, kraja, metodike avtorja ali ideologije, ne izražajo pa celostnega pojava religije. Ker je tako religija del osebka, kot so poudarili različni psihoanalitiki (Freud, Jung, Adler), ima pomembno plat človekove notranjosti oziroma intimnosti, zato je tudi samo vprašanje vedno bolj občutljivo. Človekova notranjost je namreč težko razločevalno (analitično) dosegljiva, zato so se in se še vedno pojavljajo različne enostranskosti, ki so v mnogih izhodiščih zgrešene. Nadaljnja vprašanja religije predstavljajo vedno bolj zožene predpostavke in pristopi, ki so skušali znanosti postaviti vprašanje, *ali je mogoče vse ali vsaj večino religij obravnavati pod skupnim imenovalcem, ne da bi pri tem ostali pri njeni zgolj sociološki, psihološki ali kaki drugi redukciji*.

Smisel kot osnovna danost religioznega človeka utemelji religiozno bistvo osebka. Nosilec religije in njeni temeljni dejavnik je človek, ki išče smisel življenja in s tem praviloma tudi *pot do Boga*. Skozi tak antropološki pogled so religije med seboj primerljive in zato je lahko človek splošni temelj, preko katerega lahko vzpostavimo tudi primerjavo med posameznimi religijami. Navsezadnje lahko utemeljimo celostno gledanje na religijo, hkrati pa tudi razumevanje posameznosti vsake religije. Problem smisla in upanja človekovega življenja pogojuje in odpira najpomembnejšo religijsko-filozofsko dilemo in določa pomen in vlogo religije v človekovem osebnem in družbenem življenju. Zato lahko trdimo, da je *vprašanje smisla* skupni antropološki imenovalec obravnave religije. Religijska razsežnost se namreč ne sklene zgolj v človeku, ampak vprašanje smisla izraža in opredeljuje kot bitje presežnosti.

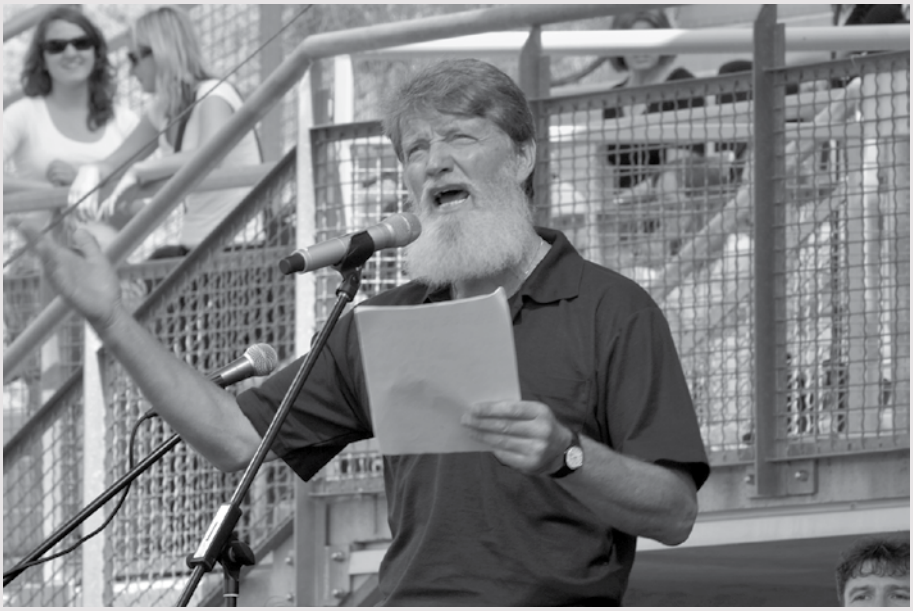
Človek kot bitje presežnosti pa je osnovna antropološka značilnost religije, saj izraža človekovo eshatološko držo.

Religiologija za razliko od religijske filozofije ne seže do tega bistvenega (lahko rečemo religijsko-filozofskega) vprašanja. Zaustavi se zgolj pri naštevanju tega, kar ima določena religija za smiselno oziroma temeljno. Religijska filozofija pa se dotika prav religije in njene pojavnosti kot take, ne glede na katerokoli religijo. Rečemo lahko, da se filozofsko razmišljanje z vprašanjem o Bogu srečuje ravno po zaslugi religije, preko katere prihaja v stik s to idejo. Prav tako je razumljivo, da se filozofsko spraševanje o Bogu in razmišljanje o njem prej ali slej dotakne tudi samega religioznega pojava, v katerem pa je izvorno mesto za človekovo razmerje do Boga. Filozofija religije obravnava religiozni pojav in mu hoče predvsem določiti pomen in mesto v človekovem življenju. Na tem mestu se filozofija religije tesno povezuje s filozofsko antropologijo. Slednja na področju človekovega religioznega življenja določa in povezuje filozofsko pojmovanje človeka in smisel njegovega življenja.

Kamorkoli se ozre človek, bodisi v svojo zgodovino ali spomin, povsod najdemo sledove človekove sposobnosti, kako oblikuje svet okoli sebe. Simbolna sposobnost človeka pomeni, da je vse, kar človek počne, zaznamovano z njegovim gledanjem na stvari, ali da je vsaka (človeška) stvar plod njegove umske sposobnosti, da si svet prisvoji.

Svetovno znani misijonar slovenskega rodu Pedro Opeka prinaša novo upanje za novo življenje najbolj zapuščenim in oddaljenim na afriškem otoku Madagaskar. Preko ustanovljenega humanitarnega združenja Akamasoa (Dobri prijatelji) tako vrača dostojanstvo najbolj revnim prebivalcem tega otoka.

Foto: Janez Oblonšek



Najpomembnejši človekov simbolni sestav je gotovo človeška govorica. Človek uporablja besede, da z njimi poimenuje stvari in jim s tem daje smisel. Če zaključimo, lahko rečemo, da ni nobene stvari v človekovem življenju brez te simbolne osnove. Človek je *simbolno bitje*, hkrati pa tudi *bitje presežnosti*. Človek zre v prihodnost in ni nikoli zadovoljen zgolj s tem, kar je, ampak hoče vedno preko tega. Priti hoče do zadnjih temeljev biti. Navsezadnje človek vse svoje početje postavlja v odnos do zadnjega temelja, do absolutnega bitja, do Boga, in ne more iz tega odnosa izstopiti. Religija tako človeka po naravi vklepa v določene odnose do soljudi, do narave, do vsega, kar je. Človek pred tem ne more ostati nevtralen, ampak se vedno znova opredeljuje.

4 KATOLIŠKA CERKEV IN RELIGIJA

Razvoj znanosti v novem veku spodbudi človekovo raziskovalno žilico. Človek je hotel sam sebi in svetu priti do dna. V tem času pa nastopu tudi t. i. spor med novoveško znanostjo in teologijo oziroma Cerkvijo. Slednja začuti nevarnost, da se človek ob raziskovanju določenih področij preveč oddalji od celote. Po drugi strani pa preti nevarnost in bojazen, da človeštvo samo prevzame v svoje roke področja, ki jih je doslej urejevala Cerkev. Vemo, da si je znanost prisvojila ta področja in jih nekako vzela v svoje roke. Vendar je zaradi lastne neomejenosti in nekontroliranosti zašla v krizo, ki jo danes razodevajo posebno vprašanja okolja, oboroževanja ter drugih tehničnih pridobitev in posledic, ki smo jim priča vsak dan. Odprejo se nova vprašanja in novi etični problemi. Predvsem na področju začetka človekovega življenja in vprašanja prihodnosti sveta, kako naj razvijemo svet, da bomo sploh še obstali.

V moderni dobi postaja svet vedno bolj *globalna vas*. Proces moderne dobe, s katero označujemo vse dogajanje v svetovni družbi v zadnjih stoletjih, je ustvaril pogoje za t. i. proces globalizacije. Posebej se je v novoveški družbi zaostril odnos med svetom in Bogom. Ta se je zaostril zaradi postavitve človeka v središče svetovnega dogajanja. Pojavilo se je najbolj žgoče vprašanje: *človekovo organiziranje sveta*. Postmoderni človek oziroma človek sedanjega časa kot končni proizvod individualistične usmerjenosti se čuti vrženega v prazen brezobličen svet. Človek je danes pozabil na svoj izvor. Zato si danes človek vprašanje odnosa do sveta, do Boga in lastnega odnosa do samega sebe zastavlja drugače, kot so si ga ljudje v preteklosti. Kljub temu pa to vprašanje ni nič manj pereče, kakor je bilo nekoč.

Globalizacija sveta prinese vedno bolj *globok svet* in kliče k dialogu različnih partnerjev. Globalizacijo sicer pretežno določajo finančno-gospodarski lobiji, pa vendar se človeku s tem vsak dan postavljajo novi izzivi. Na drugi strani se postavlja vprašanje vloge krščanstva in Cerkve. Cerkev namreč sooblikuje proces moderne dobe. Hkrati pa sta tako Cerkev kot družba odvisna od teh procesov.

Za vlogo Cerkve v razvojnih procesih moderne sta značilni predvsem dve drži: *krepitev sistema*, da bi Cerkev lahko enakovredno delovala nasproti modernim sistemom, in *obrambna drža* do razvoja moderne civilizacije in njenih pridobitev, čeprav ji je in jih še danes uporablja tudi sama Cerkev. Na tem mestu velja omeniti vlogo Pija IX. (1846-1878), ki je v začetku zelo odprt moderni, kasneje pa zaradi revolucije leta 1848 in uporov v papeški državi postane odločen nasprotnik modernih tokov. To potrjuje predvsem njegova drža na I. vatikanskem cerkvenem zboru (1869/70). Njegov naslednik Leon XIII. je nekoliko bolj sprejemal določene zahteve modernega sveta, posebej zahteve delavskih pravic, čeprav je Cerkev potrebovala dolgo časa, da je sprejela nekatera načela moderne. Danes se nam postavlja vprašanje, ali bo Cerkev v moderni dobi še veljala kot etično alternativni sistem moderne družbe ali ne? In kako naj Cerkev ravna ob vedno večji napadalnosti sistemov moderne? Različnost idejnih in ideoloških podlag, ki so jih uveljavile liberalno-nacionalne države (Francija, Italija, Nemčija, Avstrija),

prinašajo ustaljeni podobi krščanstva vedno večje spore s silami moderne. Sistemi moderne znanosti in politike (Galilej, Machiavelli, Hobbes) temeljijo na postavkah, ki Cerkvi niso lastne in ji tako jemljejo zakonitost. Na II. vatikanskem cerkvenem zboru je Cerkev tako priznala "avtonomijo zemeljskih stvarnosti", ki pa je relativna, se pravi pogojena z vero oziroma glede na Boga. Hkrati pa je avtonomna glede na svet.

Od nekdanje apologetske drže Cerkev s stališči Janeza XXIII. in dokumenti II. vatikanskega cerkvenega zbora ter s stališči Janeza Pavla II. preide v dialog s svetom in drugimi religijami. Poudarja predvsem dialog in nenasilje v svetu. To pa je hkrati tudi pristop, po katerem lahko dejavno deluje Cerkev v moderni dobi. Ko Cerkev izhaja iz temeljev vere, deluje ravno v smislu zahtev postmoderne dobe.

ZAKLJUČEK

Reševanje zapletenih problemov sodobnega sveta, religij in Cerkve je pogojeno z vsestranskim dialogom. Na dialog opozarjajo mnogi cerkveni dokumenti, izpostavljajo ga postmoderni misleci in mnogi politiki. Človek pride na svet in je sposoben preživeti le v dialogu. Dialog predstavlja temeljni lik srečevanja z ljudmi. Prav tako v dialogu ljudje vzpostavljamo svoj simbolni svet. Danes bolj kot kadarkoli svet potrebuje dialoško kulturo na vseh področjih. Cerkev, katere temeljni okvir delovanja je dialog, mora dati svetu zgled takega dialoškega reševanja problemov. Dialoškost nas navsezadnje odpira Bogu, ki pomaga presegati naše zemeljske omejenosti na poti k drugemu. Svet je danes zaradi vedno bolj zaostrenih razmer prisiljen k dialogu. Potreben je dialog v politiki, gospodarstvu in povsod drugod kot pogoj za preživetje. Mnoge demonstracije, zapletena vprašanja politike in religij zahtevajo dialoško naravnanost, saj je le-ta upanje za prihodnost človeštva. Vzgoja *za dialog* in *k dialogu* se začne predvsem v družini, saj se v njen dialoška drža vzpostavlja najprej. Kako lepo je, ko vidimo družino, ki drži skupaj. Če rečemo drugače, dialoško povezani ljudje čutijo skupaj in so močnejši pri razreševanju svojih problemov, hkrati pa so usposobljeni za pomoč drugim. Tudi za kristjane v Cerkvi je danes bolj kot kadarkoli pomembno, da so povezani med seboj. Povezanost v Cerkvi je ključ za preživetje vere in Cerkve. Vedno bolj pa se kaže nujnost dialoga z drugimi religijami. Globina vere namreč daje trdnost in odprtost za druge, saj v njej se lahko srečujemo ljudje različnih ver in prepričanj.

Danes ni potrebno spreobrnjenje v drugo vero. Potrebno pa je vedno prizadevnejše poglabljanje svoje vere. Saj bo globoko veren in socialno čuteč človek sposoben sočutja in sobivanja z drugimi in drugačnimi.

LITERATURA

Avguštin, Avrelij. 1984. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.

Juhant, Janez. 2012. *Človek in religija*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Klun, Branko. 2009. Religija. V: Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar, ur. Leksikon krščanske etike. Elektronska izdaja. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.

»Čutim Slovenijo« je slogan, s katerim želimo privabiti predvsem tuje turiste na ogled naše prelepe dežele Slovenije in k temu, da bi jo tudi oni začutili kot košček raja pod Triglavom.
Foto: Janez Oblonšek

BOŠTJAN HARI

Ali se sme kristjan ukvarjati z jogo?

Živimo v času vse večje dezorientacije. Tempo časa postaja uničujoč. Civilizacijski dosežki na vseh področjih niso izpolnili pričakovanj. Moderni človek ima kljub napredku v znanosti in tehniki še manj prostega časa in je še bolj kot njegovi predniki podložen raznim vrstam odvisnosti,. Stres in frustracije so postali bistven del vsakodnevnega slovarja. Vedno bolj se uporablja sredstva za umirjanje, prakticirajo se antistresni programi bodisi v obliki opija, literature ali tehnik. Število tehnik za doseganje oz. ohranjanje "popolnega zdravja" je v vse večjem porastu. Tako se v današnjem času na našem prostoru pojavljajo *Transcendentalna meditacija* (TM), *Sri Chinmoy meditacije*, *avtogeni treningi*, razne *borilne veščine*, *muzikoterapije*, *plesne sprostitve*, med njimi tudi *joga*, o kateri bomo govorili v spodnjem prispevku.

INVAZIJA GURUJEV

Zadnja leta v Evropi mrgoli gurujev. Guruji ("gu" - tema + "ru" - svetloba, znanje) so duhovni učitelji, ki kandidata vodijo k razsvetljenju. Njihova gostovanja pridobivajo vse večjo spektakularnost. Eden izmed njih je Paramhans Swami Maheshwarananda. Rodil se je l. 1945 v Rajastanu v severozahodni Indiji, zdaj pa že več kot 30 let živi na Dunaju in je ustanovitelj sistema "Joga v vsakdanjem življenju". Večkrat je obiskal Slovenijo, npr. leta 2007, ko je imel predavanje na temo "*Duhovno prebujenje manipura čakre*" v Cankarjevem domu v Ljubljani. V Zagrebu ga je leta 1999 v prepolni kinodvorani pozdravil predstavnik indijskega veleposlaništva na Hrvaškem. Guru je imel nato predavanje o "*skrivnostnih močeh v človeku*". Leto kasneje je prav tako na Hrvaškem vodil mednarodni seminar joge, kjer je predaval o "*Kundalini in energetskih centrih*".

ZGODOVINA

Joga je pojem, ki se danes pogosto pojavlja v vseh javnih medijih, na radiu in televiziji, v časopisih in revijah, in je že sprejel mednarodna merila. Dejstvo je, da kljub njeni razširjenosti mnogi o njej še vedno vedo zelo malo. Od tod tudi tolikšni nesporazumi. Nekateri jo imajo za religiozno tehniko, drugi jo prakticirajo kot terapevtski sistem. Dilemo bi nekako mogel razrešiti pogled na njeno preteklost.

Joga se je razvila v Indiji iz prastarih verskih predstav in z njimi povezanih vaj ter je starejša tako od Ved kakor tudi brahmanizma, zato jo nekateri njeni zagovorniki predstavljajo kot nereligiozno tehniko, saj je obstajala pred samim hinduizmom. Čeprav brez temeljev gredo svamiji še dlje in trdijo, da so vse religije del joge oziroma da je joga "oče" vseh religij. Četudi stara, joga ni niti približno tako neodvisna disciplina, kot jo predstavljajo svamiji. Joga je v svojem teoretičnem nauku popolnoma odvisna od še starejšega filozofskega sistema, ki se imenuje Samkhya.

V najzgodnejši dobi je bila joga usmerjena na tehnike koncentracije, ki so si pridobile oblast nad duhom in telesom, materijo, kot tudi nad skrivnim znanjem o človeku in vesoljem. Katičić bi temu dodal, da se je filozofija joge razvila na osnovah puščavniškega mučenja in da ima svoj globlji izvor v starodavnih čarovnijah. Ni dvoma, da se je v jogo nakopičilo tudi izkustvo indijskih puščavnikov, ki so v človeku odkrili mnoge skrite možnosti, od katerih so nekatere sprejete v sodobni psihosomatski medicini. Joga je tudi pred vključitvijo v brahmansko pravovernost priznavala osebnega boga Isvara.

Reči moremo, da je bila joga od svojih najzgodnejših začetkov, tudi pred vključenjem v hinduizem, teistična, kar pomeni da je poučevala praktično vprego človekovih duhovnih in telesnih moči z namenom doseganja osvoboditve (mokše).

POJEM

Jogo bi lahko na kratko definirali kot "pot zedinjenja z bogom". Je teistični sistem oziroma tehnika osvoboditve iz ciklusa ponovnih rojstev (reinkarnacije) s ciljem "odstranjevanja stanj zavesti" oziroma razsvetljenja ali osvoboditve "mokše", kar je moč na koncu doseči samo z milostjo guruja.

Papež Frančišek je rekel, da "nam tisoč tečajev duhovnosti, to je joge, zena in podobnega, ne bo dalo svobode Božjih otrok".

Sama beseda ima dva pomena:

1. jemanje jarma nase – kakor vol (sredstvo za doseganje cilja);
2. zedinjenje (cilj joge).

Joga torej istočasno označuje tako sredstvo (vpreganje in krotenje čutov) kot tudi cilj (povezanost individualne in absolutne duše; končno zedinjenje Atmana in Brahmana).

POTI ODREŠENJA V HINDUIZMU IN KRŠČANSTVU

Spovršnim razmišljanjem je mogoče reči, da so vse religije samo različne poti do istega Boga, kar je na svojih predavanjih večkrat poudarjal Swami, vendar temu ni tako. Takšno je stališče hinduizma, ki pa ni združljivo z vsebino razodete religije. Med krščanstvom in hinduizmom obstaja temeljna razlika, ki jo tukaj želimo poudariti. Skupna lastnost religij je nauk o odrešenju. V religijah človek išče Boga, v razodeti religiji pa Bog išče človeka. Potem ko Adam greši, se skriva. Bog ga poišče in vpraša: "Adam, kje si?" V hinduizmu se posameznik odrešuje sam (ali z milostjo guruja), medtem ko v krščanstvu Bog odrešuje človeka. V središču hinduizma je *neka tehnika,* v središču krščanstva pa je *Božja milost*. V hinduizmu je odrešenje individualni napor, v krščanstvu pa je poudarek na skupnosti (občestvu) – Cerkvi. "Že dva tisoč let je Cerkev kot jaslice, v katere Marija polaga Jezusa in ga izroča češčenju in v premišljevanje vsem narodom," pravi Janez Pavel II. v dokumentu *Skrivnost učlovečenja* (št. 11). Če vernik v hinduizmu želi komunicirati z Bogom, se mora sam vzdigniti do Boga. Vernik se preobražuje, pobožanstvuje (sam postaja Bog!), da bi bil sposoben odnosa z božanskim – le-to označuje panteizem. "Joga sprejema oboje – verovanje v ustvarjalno moč vesolja ali v sveto osebo," trdi Swami. Sredstvi za to preobrazbo sta *meditacija* in *tehnika*.

SPOŠTOVANJE OZ. ČAŠČENJE GURUJEV

V hinduizmu se skupaj s panteističnim bogom vedno slavi tudi guruja oziroma

duhovnega učitelja, ki mu gre zahvala za religiozno znanje. Guru daje učencu mantro. Mantra ("man" – duh + "tra" – osvoboditev) je zlog ali verz v sanskrtskem jeziku, ki se poje z namenom doseganja osvoboditve in miru. "Meditacija brez mantre je kakor telo brez duše," pravi Swami in dodaja, da je "mantra brez učitelja kakor duša brez telesa". Medtem ko zagovarja svobodo od vsake religije, Swami zahteva celovito podložnost guruju. "Samouresničitev lahko dosežemo le pod vodstvom guruja ne glede na to, katero pot joge izberemo. Obstajajo samo ena vrata, skozi katera vstopimo v kraljestvo znanja – predanost učitelju." Še več, aspirant v jogi (pripravnik) bi moral brati tudi hindujske spise: priznana dela literature o jogi (na primer Bhagavad-Gito, Upanišade, Patanjalijeve Joga-Sutre, spise o Vedanti, biografije velikih jogijev), da bi se ob njih navdihoval in učil. Priporočenemu pobožnemu branju indijske hagiografije moramo dodati, da imajo tudi nekatere od fizičnih vaj iz sistema "Joga v vsakdanjem življenju" (prvih 20 položajev iz niza "KHATU PRANAM") religiozen značaj, izkazovanje kulta Satguruju ("pravemu duhovnemu učitelju").

KAJ JE CILJ JOGE?

Po besedah Paramhansa Swamija Maheshwaranande, začetnika sistema "Joga v vsakdanjem življenju", je "cilj joge duhovna in telesna osvoboditev – od karme in usode, ponovnega rojstva in smrti. Joga je edina duhovna pot, ki jo je sprejelo vse človeštvo." Karma, ki so ji po hinduističnem verovanju vsi podložni, tudi bogovi, se prekine le s sistemom joge prek številnih ciklusov ponovnih utelešenj. Jezusu Kristusu kot edinemu odrešeniku sveta v filozofskem sistemu joge ne pripada pomembnejše mesto od katerega koli drugega guruja v hinduizmu. Terapevtski in drugi motivi, s katerimi se joga reklamira na Zahodu, prej ali slej končajo na njenih duhovnih osnovah, ki so primarne. Tudi joga je prispevala k temu, da po zadnjih statistikah 20 % kristjanov v Evropi veruje v reinkarnacijo. Po Swamiju je potrebno v jogi razlikovati tri bistvene (konstitutivne) dele: fizični (ki je sestavljen iz telesnih vaj), mentalni (meditacija in dihalne vaje) in duhovni (osvoboditev iz ciklusa ponovnih rojstev oz. reinkarnacije, ki jo Swami imenuje "kozmični proces reciklaže"). Seveda pa sta prva dva vidika (fizični in mentalni) samo v službi tretjega, duhovnega.

Fizični del joge sestoji iz asana-vaj, ki služijo razvoju telesa, in pranayame, to je dihalnih vaj. Te vaje so se med širšo populacijo neredko vrednotile kakor vsi ostali treningi za mišice, ki so jih imeli za nevtralne, kar pa vendarle zanikajo tudi same Swamijeve besede: "Te vaje niso gola gimnastika ali prijeten fizični trening. Velika razlika je med joga-asanami, katerih končni cilj je duhovni razvoj, in gimnastiko, katere cilj je razvoj mišičevja." Tega ne bi smeli pozabiti.

"SVETA ENERGIJA"

Pranayama, kar v prevodu pomeni upravljanje s prano, naj bi bila kozmična energija (bioenergija, ki, chi ...), ki vse prežema. Počasi vstopamo v okultno anatomijo duha. Joga uči, da obstaja 72.000 nadijev (ali duhovnih instalacij v okultnem telesu človeka, skozi katere teče "sveta" energija – prana). Med njimi so najpomembnejše tri: ida (kanal, ki izvira iz leve strani hrbtenice), pingala (prehaja skozi desno stran hrbtenice) in sushumna (centralna instalacija v stebru hrbtenice), ki povezuje sedem energetskih vrtincev, ki se imenujejo "čakre". V jogi je "samouresničenje" doseženo, ko se ne glede na vrsto tehnike kundalini prebudi iz svojega ležišča, najnižjega energetskega centra, ki se imenuje muladhara čakra in se nahaja v spodnjem delu hrbtenice: "Vročina v telesu tedaj postaja izredno močna. Ko to začutiš, se kundalini prebudi iz svojega sna kakor kača, ki sika in se postavi pokonci, ko jo udarimo s palico. Tedaj vstopi v sushumno." Ko ta grozna in nevarna moč, ki jo simbolizira kača, potuje skozi sushumno, odpira vseh sedem energetskih kanalov (čaker), povezanih s sedmimi ravnmi zavesti, in vstopa v možgane,

rezultat pa je samadhi (najvišje stanje zavesti, zedinjenje z božansko zavestjo, pri katerem znanje, poznavalec in objekt znanja postajajo eno). To izkustvo jogiji opisujejo kot bliskovit in vseobsežen blesk spoznanja. To je doživetje, v katerem se vsa bitja kopičijo v eno točko, kar je povezano s silnim doživljanjem luči. To izkustvo se imenuje tudi "samospoznanje", "samouresničenje", "osvoboditev" (od karme), "razsvetljenje", opisano pa je tudi kot stapljanje subjekta in objekta, Atmana (sebstva) z Brahmanom (dušo sveta). Jogi postane eno z vesoljem, pri čemer presega individualno zavest. Tedaj je praktikantu odprto okno v "nadzavest" in omogočen kontakt z onstranskimi bitji. Po Slavinskem ima vsaka od orientalskih hermetičnih metod, poleg tehnik, ki so vsem skupne, svojo lastno tehniko prebujanja kundalinija. Tako raja joga uporablja tehniko intenzivne koncentracije, jnana joga moč čiste zavesti, bhakti joga tehniko razvnete ljubezni, mantra joga spodbujevalne (stimulativne) zvočne vibracije v obliki formul, imenovanih mantre itd.

Pri tem moramo dodati, da tega stanja ne doseže vsak in tudi vsi tisti, ki ga dosežejo, ga ne uspejo trajno zadržati. Swami trdi, da "duhovnost zahteva mnogo življenj". Iz tega sledi zaključek: "Če želite biti gotovi, da se boste rodili kot človek – vadite jogo." Nujna je življenjska vadba. Šele "popolni človek" more po volji klicati stanje edinosti. Tak more prav tako določiti trenutek lastne smrti.

Vegetarijanstvo v jogi prav tako igra pomembno religiozno razsežnost. "Na poti joge je uporaba mesa velika prepreka. Kdor je meso, ne glede na to, kako intenzivno in kakšne tehnike vadi, ne more doseči najvišje zavesti (samadhi)," trdi Swami. Glede na to, da tudi Jezus ni varčeval z jagnjetino, je čudno, da se niso pritoževali.

"JOGA V VSAKDANJEM ŽIVLJENJU" V SLOVENIJI

Zvečletno aktivnostjo in pogostimi obiski Swamija v naši domovini je sistem "Joga v vsakdanjem življenju" ("celovit sistem za razvoj telesnega, duševnega, družbenega in duhovnega zdravja sodobnega človeka") v Sloveniji svoje delovanje precej razširil. Razprostira se po vsej Sloveniji, doseči želi vsa obdobja (od predšolskih do upokojenih) kakor tudi vse vrste bolezni. Tako se ponujajo posebni tečaji joge za predšolsko in šolsko obdobje, za upokojence, joga za hrbtenico, proti glavobolu, stresu, joga za moč, ... Programi se odvijajo v otroških vrtcih, domovih za ostarele, osnovnih in srednjih šolah, fakultetah in njihovih športnih ter drugih centrih.

ZAKLJUČEK

Joga je predvsem hinduistična tehnika osvobajanja (samoodrešenja!) od SAMSARE (ciklusa stalnih inkarnacij – utelešenj).
Po hinduizmu človeka v nenehni proces rojevanja veže KARMA – delovanje. Iz tega sledi, da je joga religiozna tehnika. Joga je središčna os hinduizma. Ni hinduizma brez joge in ni joge brez hinduizma. To potrjujejo učitelji, ki jogo prenašajo na Zahod, vključno s Swamijem, ki trdi ravno nasprotno. Učitelji joge namreč najprej prepričujejo udeležence, da gre za nereligiozno tehniko, a po svoji razlagi takoj nadaljujejo z naukom o karmi, reinkarnaciji in drugih hinduističnih pojmih kot o znanstvenih. Ker se joga na Zahodu predstavlja kot "znanstvena" ali "terapevtska" tehnika, so si guruji zagotovili veliko bogastvo s poučevanjem le-te. Sedaj ko smo spregovorili o resnični naravi joge, je pred nami zadnje vprašanje.

ALI JE JOGA (NE)SPREJEMLJIVA ZA KRISTJANA IN ZAKAJ?

Najprej želimo spomniti, kako joga in podobne orientalske tehnike privlačijo večinoma tiste ljudi, ki znotraj lastne krščanske skupnosti niso odkrili zaklada svoje vere in niso doživeli izkustva srečanja z živim Bogom. Ker so bili nezadovoljni s samo formo (obliko), so se obrnili k omenjenim tehnikam.

Ob tem je potrebno dodati, da orientalske tehnike postajajo predvsem moda. Z naklonjenostjo (ali zapeljivostjo) do nekaterih služb želijo omenjene tehnike prodreti tudi v sam šolski sistem pod pretvezo "znanstvene", še posebej "terapevtske" osnovanosti.

Še preden so guruji začeli osvajati Zahod, je srečanje z jogo v misijonskih deželah spodbudilo k razmišljanju, ali je uporaba joge mogoča tudi v krščanski meditaciji. Na to temo je Kongregacija za nauk vere 15. 10. 1989 izdala dokument z naslovom *Nekateri vidiki krščanske meditacije*. Dokument govori o bogastvu krščanske meditacije in previdno daje napotke ter pogoje, pod katerimi bi se lahko krščanska molitev "obogatila z meditacijami, ki so nastale v kontekstu drugih religij in kultur". Če bi se orientalske tehnike, med njimi tudi joga, osvobodile svojih *hermetičnih*[1] in *religioznih* vsebin in bi se vanje vnesla krščanska vsebina (tedaj bi le-te prenehale biti joga!), bi mogle služiti kot *izhodišče* krščanski meditaciji. In nič več od tega.

Z drugimi besedami, pod pogojem, da bi se orientalske tehnike, tudi joga, osvobodile svojih okultnih in religioznih vsebin (tedaj prenehajo biti joga!), bi mogle služiti krščanski meditaciji samo kot izhodišče, saj je cilj krščanske meditacije srečanje z živim Troedinim Bogom in odnos z Njim.

Nič ni narobe, če bi se želel kristjan pred samo molitvijo malo raztegniti, nekajkrat vdihniti in izdihniti z namenom umiritve, saj nekatere psihofizične vaje najdemo znotraj mnogih kultur, filozofij in religij. Te povsem psihofizične vaje, brez religiozne vsebine in elementov, ne pripadajo izključno jogi in niso nobena joga, saj nam morejo "nekatere telesne vaje avtomatično povzročiti občutek miru, sprostitve, potešenosti, morda celo pojav luči in toplote, kar je podobno duhovni tolažbi ..., ki pa jih ne smemo enačiti s pristnimi sadovi Duha, ki so značilni za mistično izkustvo. V nasprotnem primeru nas lahko privede do psihičnih motenj in včasih tudi do moralnih zablod," nas svari zgoraj omenjeni dokument.

Ob tem je zelo dragoceno opozorilo papeža Janeza Pavla II.: "Zato ni neumestno opozoriti tiste kristjane, ki se navdušeno odpirajo nekaterim predlogom, ki prihajajo iz daljnovzhodnih religioznih izročil, zadevajoč na primer tehnike in načine meditacije in askeze. Ponekod je to postala nekakšna moda, ki jo sprejemajo dokaj nekritično. Najprej je treba dobro poznati lastno duhovno dediščino in premisliti, ali bi bilo pravično, če bi jo lahkomiselno odrinili stran."

VIRI:

Josip Blažević, *Joga i kršćanstvo*, Zagreb: Verbum, 2009.

Josip Blažević, *Nevarnosti new age-a, joge, bioenergije in rejkija*, seminar v Bjelovarju.

https://www.bitno.net/vjera/smiju-li-se-krscani-baviti-yogom/

1. Skrivnih/okultnih.

Kip sv. Viktorina Ptujskega je delo Viktorja Gojkoviča in je postavljen pred cerkvijo svetega Jurija na Ptuju. Sv. Viktorin, škof v takratni Petovioni, je bil prvi latinski razlagalec Svetega pisma, njegovo eksegetsko delo pa je pomemben doprinos k svetopisemskim razlagam, še posebej Razodetja kot tudi nekaterih ostalih svetopisemskih knjig.

Foto: Janez Oblonšek

HUBERT WOLF

Iz kripte cerkvene zgodovine: škofje in škofinje*

1. ŠKOF, IZVOLJEN OD VSEH
"PAPEŽ IMENUJE ŠKOFE SVOBODNO"

Kadar kdo kjerkoli v katoliški Cerkvi škofovski sedež zasede na novo, valovi ogorčenja neredko močno zapljusnejo. Verniki se dostikrat čutijo ignorirane, na njihove želje se nihče ne ozira; tudi predloge duhovnikov zadevne škofije je komaj kdaj slišati. To očitno neupoštevanje potreb črede na terenu naj sicer nikogar ne čudi, saj veljavno cerkveno pravo glede vprašanja zasedbe škofovskega stola ne dopušča pojava niti najmanjšega dvoma: "Papež škofe imenuje svobodno" – tako se glasi zadevna formulacija *Codex Iuris Canonici*, trenutno zavezujočega zakonika, ki ga je 1983 uveljavil Janez Pavel II.[1]

Codex iz 1983 s tem znova malone dobesedno vzpostavlja zadevne določbe svojega predhodnika, cerkvenega zakonika iz 1917.[2] Slednji velja za zakonsko udejanjanje sklepov prvega vatikanskega koncila iz 1870, na katerem je bilo poleg papeževe nezmotljivosti definirano tudi njegovo univerzalno prvenstvo nad jurisdikcijo, vseobsegajoče pravno polnomočje *pontifeksa maksimusa* kot namestnika Jezusa Kristusa na Zemlji in naslednika prvaka apostolov Petra nad celotno svetovno Cerkvijo. Drugi vatikanski koncil od 1962 do 1965, pogosto slavljen kot reformni koncil, glede te "kompetenčne kompetentnosti" papeža v Cerkvi – vsekakor po mnenju papeškega zakonodajalca Janeza Pavla II.– v osnovi ni ničesar spremenil.

Formulacija "papež imenuje škofe svobodno" je zastran jasnosti povsem zadovoljiva. Izbor cerkvenega vodstvenega osebja nedvomno spada k najpomembnejšim nalogam poglavarja katoliške Cerkve, kajti kdor zaseda ključna mesta, narekuje smer Cerkve. Po rimskem pojmovanju škofi vodijo škofije, v cerkvenem pravu imenovane tudi krajevne cerkve, po pooblastilu in direktivi papeža. Temu se na želje črede na terenu sploh ni treba ozirati. Kot vrhovni pastir določa pastirje, ne da bi kaj vprašal ovce. Osebne predloge laikov in župnikov kake škofije z nezasedenim sedežem ali premišljevanja škofov in narodne škofovske konference sicer lahko vzame na znanje, vendar ti niso zmanjšali svobode njegove pravice do imenovanja, da o politični obzirnosti niti ne govorimo. V končni fazi papež niti ni zavezan predlogom pristojne rimske kongregacije za škofe, ki mu mora v sodelovanju z vsakokratnimi lokalnimi nunciji predlagati ustrezne kandidate.

Ta absolutna papeška pravica do imenovanja je za celotno svetovno Cerkev splošno zavezujoča. Le za Nemčijo, Avstrijo in Švico obstajajo določene omejitve in posebni pravilnik, ki slonijo na sporazumih Svetega sedeža z omenjenimi državami, tako imenovanih konkordatih. Zato *Codex* po splošni normi pritakne še polstavek: "... bodisi [papež] potrdi zakonito izvoljene".[3]

V Nemčiji je pri zasedbi škofovskega sedeža načeloma razločevati dva modela. Za bavarske škofije Augsburg, Bamberg, Eichstätt, München in Freising, Passau, Regensburg in Würzburg velja bavarski konkordat iz 1924. Do takrat je katoliški bavarski kralj škofe svobodno nominiral, in papež je moral nato te, zvečine bolj s škripajočimi zobmi, imenovati. V konkordatu je sicer papežu pripoznana pravica do imenovanja škofov, vendar je pri izboru vezan na kandidate na seznamih kandidatov, ki jih morata bavarska škofovska konferenca in bavarski stolni kapitlji vsaka tri leta pošiljati v Rim. Razen tega sme zadevni stolni kapitelj neposredno po smrti ali odstopu škofa v Rim odposlati aktualno kandidatno listo. Ker novi seznami starih predlogov ne nadomestijo, marveč vsa kadarkoli predlagana imena ostanejo v kandidatnem fondu, ima papež kljub vezanosti na kandidatne spiske na voljo relativno veliko izbiro. V kolikor pa se kak od papeža želeni kandidat za škofa ne bi pojavil na eni izmed kandidatnih list, bi papeška prošnja za dopolnitev seznama pri bavarski škofovski konferenci gotovo ne naletela na gluha ušesa, tako da faktično lahko izhajamo iz papeževe svobodne pravice do imenovanja, zlasti ker v Nemčiji nihče ne more zares preveriti, katera oseba na številnih spiskih je in katera ni, saj le Rim pozna vse predloge.

Za preostale nemške dežele je bila v konkordatih s Prusijo 1929, Badnom 1932 in rajhovskim konkordatom iz 1933 kot tudi v novejših državno-cerkvenopravnih pogodbah po ponovni združitvi Nemčije sprejeta drugačna ureditev, ki traja vse do danes: po "sprostitvi nadškofijskega ali škofijskega sedeža" zaradi smrti ali odstopa dotedanjega imetnika funkcije pošlje zadevni stolni kapitelj – za Prusijo povrhu vsak posamezni pruski škof – spisek z ustreznimi kandidati za škofe v Rim. "Pod presojo" teh predlogov predloži potem Sveti sedež stolnemu kapitlju spisek trojke, tako imenovano terno, iz katere mora slednji izbrati novega škofa.[4] Medtem ko so pogajalski partnerji države izhajali iz tega, da formulacija "pod presojo" pomeni, da bi se moral papež držati predlogov stolnega kapitlja oziroma škofov, je Rim ta odlomek interpretiral bistveno drugače. Neredko se je "presoditi" razumelo v smislu "pogledati in zavrniti", kar je občasno pripeljalo do tega, da stolni kapitelj niti enega od imen, ki jih je predlagal, ni ponovno našel na dokončnem volilnem seznamu Rima. Če to povemo s precej obrabljeno, vendar polemično formulacijo: stolni kapitelj prejme seznam treh z enim Kitajcem, enim Afričanom in kandidatom, ki ga hoče papež; izmed teh sme stolni kapitelj nato na svobodnih in tajnih volitvah izvoliti škofa. Z drugimi besedami: preko sestavljanja seznama lahko Rim volitve zreducira tako, da je njihov izid tako rekoč določen vnaprej. V osnovi gre s tem za imenovanje, ki ga za silo zakamuflirajo ostanki kolegialnih postopkov. Podobno ureditev je bilo najti tudi za salzburško nadškofijo; v ostalih avstrijskih škofijah papež škofe svobodno imenuje.

Zgolj po badenskem konkordatu, ki velja za škofije Freiburg v Breisgauu, Rottenburg -Stuttgart, Mainz in Dresden-Meißen, mora papež na seznam treh uvrstiti najmanj enega duhovnika iz zadevne škofije, tako da je možnost rimske kurije, da bi škofiji postavila škofa od zunaj, močno zmanjšana. Tako kot po navadi je bil potem tudi pri dozdajšnjih škofovskih volitvah izbran iz škofije izvirajoči duhovnik.

V Švici je v Baslu in Sankt Gallnu ostala v veljavi celo svobodna volilna pravica stolnega kapitlja, kakor je bilo določeno v dunajskem konkordatu iz 1448. Rim tukaj odigra vlogo šele po kapitljevi izbiri. Stolni kanoniki imajo "pravico iz duhovščine v škofiji izbirati škofa",

ki ga nato potrdi papež.[5] Stolni kapitelj škofije Chur izbira iz rimskega predloga trojice. V preostalih švicarskih škofijah v Lozani, Sionu in Luganu pa nasprotno škofe svobodno imenuje papež.

Aktualno rimsko cerkveno pravo vzbuja vtis, kot da svobodno papeško imenovanje škofov ustreza *ius commune*, splošno zavezujočemu tradicionalnemu pravu katoliške Cerkve, medtem ko vse ostale oblike zasedbe škofovskih sedežev, še zlasti volilna pravica stolnega kapitlja, predstavljajo izjemo in izvirajo iz posebnih papeških privilegijev. To pozicijo je *Codex* iz 1917 formuliral še jasneje kot tisti iz 1983, tako da je izbor škofa s pomočjo kolegija izrecno označil za "koncesijo" Rima.[6]

Vendar se zgodovinsko gledano te trditve cerkvenega zakonika ne kaže oprijeti, kajti še 1893 je bilo v strogo cerkvenem učbeniku cerkvenega prava prebrati: "V današnjem pravu predstavlja zasedba škofovskega sedeža s pomočjo kapiteljskega izbora obliko, ki jo predpisuje *ius commune*."[7] Petindvajset let pred *Codexom* je torej svobodnemu imenovanju škofa s strani papeža stal nasproti izbor preko stolnega kapitlja kot *ius commune* in s tem kot običajen primer v pravu in praksi. Šele v teku dvajsetega stoletja je lahko Rim papeško pravico do imenovanja v veliki meri uveljavil in zbudil vtis, kot da bi bili vsi ostali modeli zasedbe škofovskih sedežev izključno dejanja milosti Svetega sedeža, pri katerih se je papež svoji tradicionalni, le sebi pripadajoči pravici velikodušno odpovedal.

V resnici predstavlja svobodno papeško imenovanje škofov le enega od več modelov v zgodovini Cerkve. In ta se ne more opirati niti na posebej visoko starost niti na obširno izpričanost v zgodovini Cerkve, sploh pa ne na direktivo Jezusa Kristusa. Alternativni modeli za ustoličevanje škofov segajo ne le nazaj do faze oblikovanja zgodnje Cerkve, temveč imajo vrhu tega tudi prednost, da v iskanje novega škofa pritegnejo tako vernike škofije kot tudi različne nivoje in instance Cerkve.

KAKO POSTATI ŠKOF? – PRELET SKOZI ZGODOVINO

V stari Cerkvi je odločilna vloga pri izbiranju škofa pritikala občestvu vernikov. Papež Leon Véliki se je o tej praksi v petem stoletju izrekel do pičice natančno: "Kdor naj bi bil na čelu vseh, mora biti od vseh tudi izvoljen".[8] Že v Prvem Klementovem pismu, ki datira v konec prvega stoletja in ki so ga rimski verniki napisali v Korint, je bilo prebrati, da so načelnike cerkvene občine v Korintu "ustoličevali s pristankom celotnega občestva".[9] Tudi Hipolit Rimski je leta 215 podčrtal ta princip: "Za škofa naj bo posvečen tisti, kogar je izvolilo celotno ljudstvo."[10] Papež Celestin I. je jasno povedal, da ne bi smeli nikogar iz občestva vsiljevati kot škofa, če ga le-ta zavrača. Sveti Ambrozij iz Milana, ki ga je samega za škofa postavila spontana ljudska odločitev, je 396 ne nazadnje o upravičenosti svojega lastnega izbora napisal: "Po pravici izide iz glasovanja tak mož, ki ga je izbralo celotno občestvo. Z vso pravico lahko verjamemo, da je tistega, ki so ga vsi zahtevali, izbrala Božja odločitev."[11]

Poleg izbiranja škofa s pomočjo celotnega občestva sta se sčasoma pokazala dva druga faktorja, ki so ju vedno bolj šteli za konstitutivna za veljavnost izbora škofa: najprej je novi škof potreboval pristanek duhovščine svoje bodoče škofije. Nato so morali tudi sosednji škofje pritrditi izboru, in najmanj trije od njih naj bi mu nazadnje podelili škofovsko posvečenje. V teku izoblikovanja tako imenovane metropolitanske ureditve, po kateri je bilo več škofij združenih v cerkveno provinco, je nadškof kot načelnik province pridobival vse močnejšo vlogo. Opravljal naj bi posvečenje novoizvoljenih in bil v idealnem primeru navzoč že, ko sta jih volila duhovščina in ljudstvo. Ta koncept, ki se je uveljavil v četrtem stoletju, je nakazal že Ciprijan iz Kartagine v sredini tretjega stoletja, ko je pisal, da škof doseže povišanje "na podlagi presoje Boga in njegovega Maziljenca, na podlagi potrdila domala vseh duhovnikov, na

podlagi glasovanja tedaj navzočega ljudstva ter pristanka preizkušenih škofov".[12]

Že takoj po tako imenovanem konstantinskem obratu v prvi polovici četrtega stoletja so rimski cesarji skušali pridobiti vpliv na zasedanje škofovskih sedežev in ga uveljavljati, kar jim je uspelo le delno. Kjer se je volilna pravica občestva mogla obdržati, pa je množica vernega ljudstva postopoma tonila v vse pasivnejšo vlogo. Ne nazadnje je z drastičnim porastom občestev na več tisoč duš v velikih mestih postajala izbira škofov vedno bolj stvar duhovščine ter posameznih politično vplivnih osebnosti laičnega stanu. Navadnemu cerkvenemu ljudstvu je zvečine ostalo le še ustno glasovanje, ki pa se je tako kot prej štelo za pravno obvezujoči sestavni del veljavnih volitev. Če ljudstvo ni vzklikalo, ko mu je bil kakor še danes pri volitvah papeža predstavljen novoizvoljeni, so volitve štele za neveljavne.

Po obdobju preseljevanj ljudstev se je v raznoraznih novovzniklih kraljestvih uveljavila pravica do imenovanja škofov vsakokratnih kraljev. Tako so si Karolingi to pravico lastili enako kot kasneje Otoni, Salijci ali Štaufi. Tule se je sicer vedno bolj pomikal v ospredje še povsem drug vidik: najpozneje v teku tako imenovanega otonsko-salijskega sistema državne Cerkve v desetem in enajstem stoletju so škofje Svetega rimskega cesarstva postali nemški državni knezi. Knezoškof je bil potemtakem duhovni poglavar škofije in hkrati svetni vladar nad političnim teritorijem. Nemški cesarji in kralji so želeli svojo oblast v prvi vrsti opreti na Cerkev in manj na svoje plemiške in visokoplemiške sorodnike, ki so neredko delovali povsem v lastnem interesu. Prenašanje knežje oblasti na škofe je imelo veliko prednost, da ti, drugače kot posvetni knezi, spričo svoje cerkveno predpisane obveze celibata niso imeli legitimnih potomcev, ki bi jim lahko zapustili svojo kneževino. Zato je fevd po smrti vsakega škofa znova pripadel nazaj cesarju, ki je tako vselej znova lahko na novo razpolagal z velikim delom zemljiškega gospostva v cesarstvu. Ker pa je bila duhovna kneževina vezana na funkcijo škofa, je moral kralj ohraniti odločilen vpliv na zasedanje škofovskih sedežev, kar je dejansko pomenilo, da so duhovščini odvzeli volilno pravico.

Proti tej praksi "laične investiture" so posebno papež Gregor VII. in njegovi nasledniki konec 11. stoletja odločno ugovarjali, kar je vodilo do silovitih spopadov med papežem in cesarjem, tako imenovanega investiturnega spora. V wormskem konkordatu 1122 so po dolgem "ping-pongu" prišli do kompromisa, ki je izbor škofov sicer pripisal duhovniškim kapitljem, ki so obstajali po škofovskih stolnicah, sočasno pa priznaval kralju možnost veta proti kandidatom, ki so mu bili politično nevšečni. Izbor škofa po stolnem kapitlju se je moral vršiti *praesentia regis*, v prisotnosti kralja oziroma njegovega odposlanca.

V naslednjih stoletjih so papeži poskušali ponovno pridobiti odločilen vpliv na zasedanje škofovskih sedežev. Sprva jim resda ni uspelo izločiti volilne pravice stolnega kapitlja, so si pa vedno bolj energično lastili pravico do potrjevanja izvoljenega. Med tako imenovanim avignonskim pregnanstvom papeštva od 1309 do 1377 si je kurija prvikrat pridržala zasedbo vseh škofovskih sedežev. Glavni razlog za to so bile izjemne finančne potrebe papeške dvorne države, ki je bila pod pritiskom francoske krone prestavljena iz Rima v Avignon. Najprej je bilo treba tu pridobiti velike dele ozemlja in zgraditi novo papeško palačo. V ta namen so razvili domiseln sistem avignonskega fiskalizma: kdor se je potegoval za škofovski položaj v Cerkvi, je moral najprej za drag denar nabaviti ekspektanco, se pravi *čakalnino*. Često je kurija za en in isti škofovski sedež podelila kar več čakalnin. V kolikor se je potem ta sedež končno izpraznil, so si v Avignonu vzeli čim dalj časa s ponovno zasedbo, ker so vsi dohodki med smrtjo predhodnika in ustoličenjem naslednika – tako imenovane interkalarne dajatve – pripadle papežu. Da so listino o imenovanju izstavili, je moral kandidat za škofa plačati drage takse. Neredko je papeška

pisarna stopila v akcijo šele po vložitvi visoke podkupnine. Če je novi škof zatem končno nastopil svojo funkcijo, so bili prav tako nujni *anati*: polovico svojega celotnega dohodka v prvem letu je moral odstopiti papežu.

To obnašanje papežem ni po krivem prineslo očitka o simoniji, trgovanja z duhovniškimi službami. Zaradi tega sta reformna koncila v Konstanci in Baslu, ki sta se odvijala v prvih desetletjih petnajstega stoletja, najostreje kritizirala papeško zasedanje škofovskih sedežev proti denarju. Šele 1448 je naposled z dunajskim konkordatom prišlo do rešitve za stari rajh, ki je ostala v veljavi do 1803: papeži so se morali načelno odpovedati svoji pravici do imenovanja ter pristati na svobodne škofovske volitve preko stolnega kapitlja. V zameno so prejeli formalno pravico potrjevanja, ki pa v praksi ni igrala domala nobene vloge.

Kapitljeva volilna pravica je sicer pomenila vnovičen povratek k stari, dolgo preizkušeni praksi, vendar je ta že zelo kmalu prišla na slab glas. V bistvu je bilo to povezano s plemiško ekskluzivnostjo stolnih kapitljev. Dejansko so bili ti v državni Cerkvi manj predstavniki prezbiterija – se pravi duhovščine neke škofije – kot pa instrument preživljanja za posmrtno rojene sinove nižjega in predvsem tudi višjega plemstva. Pri volitvah škofa zato prednostno ni šlo za duhovniško primernost nekega kandidata, marveč za povzpetje lastne družine v državni knežji stan. Če člani stolnega kapitlja niso mogli enega od svojih spraviti na škofovski stol in so bili prisiljeni izvoliti visokoplemiškega kandidata od zunaj, je bio treba glasove prav drago plačati. Pri celi vrsti volitev v državni Cerkvi se je za stolne kanonike in – v primeru, da se teh ni dalo kupiti – za njihove priležnice ali družinske člane potrošilo znatne vsote podkupnine, tako da se je tudi tu vnovič pojavil očitek o simoniji. Po tem argumentu so radi posegli rimski kanonisti, da bi zasedbo škofovskih sedežev preko volitev postavili načelno pod vprašaj ter domnevno venomer koruptivnim odločitvam stolnega kapitlja postavili naproti vselej absolutno nesebično odločitev svetega očeta, ki naj bi mu šlo le za blagor Cerkve. Dejansko pa papeži v zgodnjem novem veku niso mogli imeti tako rekoč nobenega vpliva na zasedbo škofovskih sedežev. Medtem ko so v cesarstvu morali pristati na volilno pravico kapitlja, so v drugih državah večinoma vsakokratni kralji posedovali pravico do imenovanja.

Le kadar so se pri volitvah za škofa v državni Cerkvi pojavile ribarije, kadar se kapitelj ni mogel sporazumeti za enega kandidata ali je celo prišlo do dvojnih volitev, je vstopil v igro papež, kajti tedaj sta se obe strani obrnili nanj, da bi od njega prejeli potrditev svoje izvolitve. Dokumenti konzistorialne kongregacije, ki danes nosi ime kongregacija za škofe, podajajo na primer o dogodkih v Münstru leta 1705 plastično sliko: stolni kapitelj je bil tako sprt, da člani na volilni dan niso niti enkrat več družno obiskali volišča. Še več, ena skupina je volila v kapiteljski dvorani, druga pa v stolni zakristiji. Obe sta hoteli končati kot prvi, da bi lahko svojega kandidata intronizirali na škofovski sedež v stolnici. Ker je bila pot od zakristije v cerkev krajša kot tista iz kapiteljske dvorane, je bila tamkaj zasedajoča stran nekaj sekund prej v cerkvi in je že prepevala prve vrstice obveznega *Te Deum*, ko je s svojim kandidatom noter planila druga stran in v tem prav tako začela z "*Véliki Bog, hvalimo te*". Disonanc te Božje hvale si ni težko predstavljati. Toda kardinali konzistorialne kongregacije so imeli začuda čisto drugačen problem: poskušali so dognati, pri katerem kandidatu je bilo strinjanje ljudstva z vzklikanjem bolj nedvoumno – podvig, ki se je spričo glasov vsevprek v münstrski stolnici izkazal za nemogočega.

Pa vendarle ta poskus kaže, da so v Rimu na začetku osemnajstega stoletja soglašanje ljudstva po izvršenih volitvah očitno še vedno šteli kot bistveno za njihovo veljavnost – stališče, ki je v kuriji kasneje utonilo v pozabo. Slednjič so zavrgli obojne volitve. Rim pa ni dopustil nadaljnjega glasovanja po stolnem kapitlju, marveč je razglasil, da je volilna pravica slednjega zaradi dvojnih volitev

prenehala. Papež je na osnovi pooblastil imenoval za münstrskega škofa kandidata, ki ga je izvolila večina kapitlja. V konzistorialni kongregaciji ni šlo za osebo, ampak za princip: končno je bilo mogoče v Nemčiji z njenimi samopašnimi stolnimi kanoniki državne Cerkve enkrat uveljaviti papeško imenovalno pravico, kot so zadovoljno ugotavljali kardinali kongregacije.

Papež pa je imel – če je prišlo do dvojnih volitev – še drugo možnost vplivanja: tridentinski koncil je namreč v šestnajstem stoletju izrecno prepovedal vodenje več škofij s strani enega samega škofa, tako imenovano kopičenje škofovskih sedežev. Škofje naj bi na škofovskem sedežu prebivali kot pastirji svoje črede in bili tu dušnopastirsko dejavni. Vendar je politična situacija po reformaciji v Nemčiji vodila do nekakšne množične ogroženosti vrste katoliških škofovskih sedežev spričo evangeličanskih mogočnežev, zlasti na nemškem severozahodu. Te je bilo moč v katoliški veri obdržati le tako, da so jih pod vodstvom visokoplemiškega škofa iz kake močne dinastije povezali z bogatimi in prav tako vojaško močnimi knezoškofijami. Tako so se recimo Liège, Hildesheim ali Münster pogosto spojili s Kölnom, ki je bil več kot tri stoletja nepretrgoma v rokah knezoškofa iz bavarske vladarske hiše Wittelsbachov. To se je lahko vsakič zgodilo le ob papeškem spregledu, ki si ga je dal Rim vedno dražje poplačati.

Zaradi francoske revolucije 1789 in sekularizacij na začetku devetnajstega stoletja ni bilo konec zgolj tisočletne državne Cerkve, hkrati so se tudi karte za zasedbo škofovskih sedežev premešale povsem na novo. Številni katoliki v Nemčiji so zaradi po Napoleonu uveljavljene nove teritorialne ureditve prišli pod protestantsko oblast. Meje škofij so se morale ravnati po novih političnih mejah. Zlasti dva akterja sta skušala razširiti svoj vpliv na račun stolnega kapitlja: po eni strani papež, ki je zdaj končno hotel imeti odločilno besedo pri zasedanju škofovskih sedežev, po drugi pa deželni knezi, ki so svoje škofe obravnavali kot deželne uradnike. Ravno evangeličanski knezi so želeli v pravnem oziru prevzeti tudi funkcijo katoliškega deželnega škofa, konec koncev je v protestantskih cerkvah že od reformacije obstajal tako imenovani sumepiskopat ["vrhovno škofovstvo", iz. lat. summus episcopatus, op. prev.], po katerem je bil deželni knez obenem vrhovni škof svoje deželne cerkve. Škofa so potrebovali le kot "podeljevalca posvečevanj in maziljenja".

Nazadnje so rešitve našli zgolj na ravni posameznih držav, kajti tako kurija kot tudi deželni knezi so zavračali enotno ureditev za Nemško zvezo, ker so se bali ponovnega vstajenja državne Cerkve z močnim primasom na čelu. Tako je katoliški kralj na Bavarskem s konkordatom s Svetim sedežem iz leta 1817 dobil nominacijsko pravico za vse škofe, ki jih je moral potrjevati papež. Pa vendar Rim imenovalne pravice ni bil pripravljen priznati tudi evangeličanskim knezom. Zato je prišlo v sporazumih s Prusijo, Hannovrom in državami zgornjega Porenja do kompromisa: stolni kapitlji so obdržali volilno pravico, a so se morali pri sestavljanju kandidatne liste vnaprej prepričati pri pristojni vladi, da nihče od kandidatov ni bil "manj pogodu" deželnemu knezu.[13] To je imelo za posledico, da formalno sicer stolni kapitlji so volili, dejansko pa ni mogel nihče brez predhodne privolitve vladarja priti na škofovsko funkcijo, kar – zaostreno formulirano – nazadnje ni pomenilo nič drugega kot pravico evangeličanskih knezov, da so lahko imenovali katoliške škofe.

KAKŠEN JE DOBER ŠKOF? "MOŽ ENE ŽENE"

Prelet skozi cerkveno zgodovino je pokazal – in tu kaže passavskemu cerkvenemu zgodovinarju Antonu Landersdorferju izrecno pritrditi –, da z ozirom na obilico možnosti zasedbe škofovskih sedežev "ne obstaja po Bogu razodeti način postopanja in zaradi tega nobena od doslej najdenih in prakticiranih rešitev ne sme zahtevati absolutnosti in

popolnosti".[14] Z drugimi besedami: papeževo svobodno imenovanje škofov ni nikakršna dogma, marveč zgodovinsko relativno pozen pojav, ki je povrh še diskreditiran zaradi svojega fiskalističnega izrabljanja v času avignonskega pregnanstva. Nasprotno ima cerkvena tradicija za postopek zasedbe škofovskih sedežev več alternativ, deloma ima pripravljene tudi opcije, ki se jih da medsebojno kombinirati in se zgledujejo po naslednjih temeljnih uvidih. Nihče ne bi smel postati škof brez ljudskega glasovanja; vernikom neke škofije ni dovoljeno vsiliti nikogar proti njihovi volji; brez privolitve duhovščine naj se nikogar ne ustoliči za škofa; brez strinjanja metropolita in sosednjih škofov ne sme nihče prejeti škofovskega posvečenja; brez kritičnega pogleda na politične in družbene odnose ne more nihče uspešno opravljati škofovske službe; in brez papeževe potrditve ne more noben škof svoje funkcije vršiti v edinosti s svetovno Cerkvijo.

Kar velja za modus škofovskih volitev, velja neskrajšano tudi za profil kandidata za škofa. Tudi tu sedaj veljavne smernice uradnega rimskega vprašalnika ne morejo terjati nobenega končno zavezujočega značaja. K tem smernicam se prištevajo "vdana privrženost nauku in učiteljski cerkveni službi", recimo zastran nemožnosti duhovniškega posvečenja pri ženskah in izjave glede uravnavanja zanositev v okrožnici "Humanae Vitae" iz 1968, stalna nošnja "duhovniškega oblačila", poslušnost svetemu očetu, pa tudi "marijanska pobožnost".[15] Ali so s tem resnično navedene odločilne lastnosti današnjega škofa, o tem se mnenja silno razhajajo. Kakor pokaže cerkvena zgodovina, so se kriteriji za "dobrega škofa" sčasoma vedno znova spreminjali. Kdor za škofa išče zahtevani profil v Svetem pismu, tega je treba napotiti na tretje poglavje Prvega pisma Timoteju, kjer piše: Če se kdo poteguje za škofovsko službo, hrepeni po dobrem delu. Zato mora biti škof brez graje, mož ene žene, trezen, premišljen, urejen, gostoljuben, zmožen za poučevanje; nikakor ne pijanec in pretepač, ampak prijazen. Ne sme biti prepirljiv in lakomen po denarju. Svoj dom mora dobro voditi, otroci mu morajo biti podrejeni in v vsem spoštljivi. Kako bo sicer skrbel za Božjo Cerkev, če še svojega doma ne zna voditi?"[16]

2. ŠKOFINJE: ŽENE S POLNOMOČJEM
MOGOČNE OPATINJE

V opatiji cistercijank Las Huelgas pri Burgosu v Španiji volijo novo opatinjo. Po njenem posvečenju jo v znak prevzema dolžnosti posadijo na oltar. V nadaljevanju se usede na prestol pod baldahinom. Pri tem nosi oblačilo, ki spominja na večernični plašč, na glavi pa mitro. Na njenem prstu tiči prstan, v roki drži zakrivljeno palico. Takšna sprejema škofe sosednjih škofij, ki svoji novi "collegi" izkazujejo globoko spoštovanje in ji delijo bratske poljube.

Ta scena se ne dogodi zgolj enkrat, temveč je tako ali drugače vselej znova podobno izpričana v prek sedemstoletni zgodovini španskega ženskega samostana. Kralj Alfonz VIII. Kastiljski ga je ustanovil leta 1187 na Jakobovi poti pri Burgosu. Že v naslednjem letu je papež Klement III. samostanu podelil imuniteto, s čimer ga je odtegnil jurisdikciji burgoškega škofa. Vrhu tega je predpisal, da ne sme načelno noben škof brez pristanka opatinje stopiti na ozemlje opatije, kaj šele, da bi smel brez njenega izrecnega pooblastila tam opravljati škofovske posle. Leta 1199 so nadškof toledanski, burgoški škof in osem naslednjih španskih škofov s tem posebnim položajem opatije v Las Huelgasu izrecno soglašali. Sočasno so sprejeli, da papež vse španske cisterce podvrže duhovnemu in posvetnemu nadzoru opatinje v Las Huelgasu. S tem slednja ni postala le mogočna deželna kneginja, marveč je tudi na duhovnem torišču dobila izjemno privilegiran položaj, ki so ga pri raziskovanju spet in spet imenovali za "kvazi-episkopalnega" – tako rekoč škofovskega.[17]

Tudi opatinje same so se v vseh razglasih, ediktih in dokumentih sklicevale na to

jurisdikcijsko polnomočje na duhovnem področju, s tem ko so opozarjale, da na osnovi papeških in kraljévih privilegijev niso podvržene nobeni škofiji, zato delujejo "kvazi-episkopalno".[18]

Josemaría Escrivá de Balaguer, ki mu dolgujemo zahvalo za temeljito študijo o zgodovini opatije v Las Huelgasu, je pokazal, da je opatinja izrabljala nič manj kot triindvajset pravic, ki so sicer pridržane le škofu.

Tako je k opatiji spadalo sedemdeset župnij, ki so bile s svojo duhovščino podrejene jurisdikciji opatinje. Dodeljevala je vse cerkvene službe, beneficije in prebende, imela je vrhovni nadzor nad dušnim pastirstvom, imenovala je župnike in kaplane ter jih odstavljala. Kakor škof je na duhovnike svojega okoliša prenašala polnomočje za branje maše in dovoljenje, da lahko pridigajo v župnijah ter v opatiji podrejenih samostanih. Klerikom je izstavljala celebret, potrdilo, da so usposobljeni in imajo dovoljenje brati sveto mašo. Kot so drugače smeli le škofi, je izdajala spovednikom polnomočje za odvezo grehov. Brez njenega izrecnega dovoljenja ni smel noben tuji duhovnik na ozemlju opatije opravljati dušnopastirske dejavnosti.

Opatinja je kot škof v svojem okolišu redno prirejala sinode, ki so se odvijale pod njenim predsedstvom, ter imenovala sodnike cerkvenega sodišča za zakonske zveze. Podeljevala je spreglede, na primer pri preprečitvi zakonske zveze znotraj krvnega sorodstva, če sta želela med seboj poročiti bratranec in sestrična, in podpisovala sodbe pri razveljavitvi cerkveno neveljavnih zakonov. Kot vrhovna sodnica v cerkvenih zadevah je dosojala cerkvene kazni in celo cenzurirala spise, ki so se ji zdeli za vero nevarni. Vse novinke so morale pri zaprisegi svojo izpoved kleče opraviti pred opatinjo, ki je sedela na škofovskem prestolu, in ji obljubiti spoštovanje in pokorščino, kot so jo pri posvečenju svojemu škofu bodoči duhovniki. Kot generalna opatinja dvanajstih španskih cistercijanskih samostanov je imenovala opatinje, priorice in druga samostanska dostojanstva v teh opatijah ter premeščala opatinje in nune iz enega samostana v drugega. Poleg tega je po vzoru moških cistercijanskih združenj pod svojim predsedstvom redno prirejala generalni kapitelj. Obenem pa je delovala kot voditeljica kraljévega špitala v Burgosu, ki ga je vodil moški viteški red.

Burgoški škof je poskušal večkrat te samozavestne ženske spraviti pod svoje skrbništvo in narediti konec njihovi škofovski jurisdikciji. Toda španska krona in papeži so to hotenje zavrnili kot nedopustno ter večkrat potrdili položaj opatinje. S kar največjo energičnostjo so poskušali škofje po zaključku tridentinskega koncila, ki ga je vzpodbudil tam propagirani škofovski ideal, zajeziti eksempcije samostanov in še posebno ženskih redov – izvzeme iz področja škofovske pristojnosti. Tako je takratni burgoški škof, kardinal Francisco de Mendoza y Bobadilla, napovedal vizitacijo v Las Huelgasu in kraljévem špitalu, da bi tam, kolikor je sam razumel, cerkvenemu zakonu končno podelil veljavo. Vendar pa je opatinji Doñi Catalini Sarmiento s kraljévo in papeško podporo uspelo to vizitacijo prepovedati. Doña Catalina je vnovič dobila potrditev, da ima nad samostanom in špitalom polno jurisdikcijo, tako v posvetnih kot tudi duhovnih zadevah, "quam in spiritualibus tam in temporalibus".[19]

Navzlic temu so opatinje redno terjale pomoč škofa, da bi lahko izvajale škofovska opravila, na primer za posvečevanje duhovnikov, cerkva in kapel ali svetega olja na veliki četrtek. Škof pa je smel v opatijo vstopiti šele potem, ko ga je opatinja za to izrecno pooblastila.

Opatinje iz Las Huelgasa pa se niso vselej zadovoljile s polnomočjem škofovske jurisdikcije, marveč so se hotele poprijeti tudi bogoslužnih in zakramentalnih opravil. Pij Bonifacij Gams govoriv svoji *Cerkveni zgodovini Španije* v tem kontekstu o "hudih ekscesih".[20] Za tem se skriva očitek, da so opatinje vedno znova opravljale funkcije, za katere je bil pogoj zakramentalno posvečenje. Tako so na primer pele evangelij, pridigale

S svojo raziskovalno dejavnostjo Institut Jožef Stefan pomembno prispeva k razvoju na področju naravoslovja in tehničnega znanja ne samo v Sloveniji, ampak tudi v svetu.

Foto: Janez Oblonšek

pri bogoslužju, blagoslavljale novinke, spovedovale svoje sestre in jim dajale odvezo za njihove grehe. Toda da so smele pri maši oznanjati evangelij in tolmačiti pri pridigi, je bilo treba po predpisih cerkvenega prava prejeti najmanj diakonsko posvečenje. Potemtakem naj bi opatinje svoje posvečenje štele vsaj za diakonsko posvečenje. Na vsak način je na začetku 13. stoletja glede tega prišlo do burnih razprav. Inocenc III. je l. 1210 prepovedal takšna bogoslužna dejanja opatinje, medtem ko je "izvrševanje kvaziškofovske jurisdikcije in izvajanje ostalih privilegijev" potrdil.[21] Ali so se opatinje vedno držale te papeške prepovedi, se mnenja razhajajo. Kvaziškofovska jurisdikcija opatinj v Las Huelgasu je vsekakor obstajala do leta 1873. Šele Piju IX. je opatijo uspelo vkorporirati v burgoško nadškofijo ter opatinjo podrediti tamkajšnjemu nadškofu.

Las Huelgas ni nikakršen posamičen primer. Od zgodnjega srednjega veka do začetka novega veka se je dalo najti številne opatinje, ki so izvajale obsežno duhovno polnomočje. Najčešče se v literaturi omenja opatinja iz Conversana v južni Italiji, ki je samo sebe rada uprizarjala kot škofinjo. Tako je pri vseh javnih nastopih nosila mitro, naprsni križ, palico in škofovska oblačila. Nasprotniki takšnega ženskega polnomočja v Cerkvi so jo zato obrekovali z "monstrum Apuliae".[22] Zgodovinar Michael von Fürstenberg je odkril nič manj kot dva ducata ženskih opatij, v katerih so opatinje opravljale neko bolj ali manj obsežno kvaziškofovsko funkcijo. V državni cerkvi so bile to poleg v veliki meri znane knezoopatinje iz Essna še opatinje iz Eltna, Gandersheima, Quedlinburga, Thorna in Regensburga. K tem je treba prišteti na lotarinškem območju kraje Andenne, Andlau, Mons, Nivelles, Remiremont in Woffenheim, v Burgundiji Bourbourg, Faremoutiers, Fontevrault, Jouarre in Montivilliers, v Italiji Oglej, Brescio, Brundizij, Fucecchio in Goleto, kot tudi Kildare na Irskem in Sigeno v Španiji. Seznam bi zagotovo lahko še razširili, če pomislimo recimo na knezoopatinjo iz Buchaua pri Federskem jezeru. Žene v teh samostanih so v glavnem razpolagale z istimi kompetencami kot opatinje iz Las Huelgasa. Kot kak škof so gradile župnije in bdele nad dušnim pastirstvom.

POSVEČENJE OPATINJ IN ŠKOFOVSKO POSVEČENJE

Odločilno vprašanje se glasi: na čem so opatinje utemeljevale to kvaziškofovsko polnomočje? Raziskovanje ni doslej na to vprašanje dalo nobenega jasnega in docela prepričljivega odgovora.

Zdi se, da se prvi odgovor na to vprašanje ponuja kar sam: če neka opatinja počne, kar je pravzaprav pridržano škofu, potem mora tudi imeti to, kar nekega škofa po cerkvenem nauku napravi za škofa: škofovsko posvečenje ali vsaj kak ekvivalent. Potlej bi bilo posvečenje opatinje neke vrste škofovsko posvečenje. Očitno so marsikatere opatinje svoje posvečenje dejansko razumele kot zakramentalno posvečenje, s tem ko so zase terjale bogoslužne in deloma celo zakramentalne funkcije, ki so imele za pogoj najmanj diakonsko posvečenje. Vendarle ni nikjer poročil o tem, da bi opatinje opravljale celo posvečenja, ki so bila pridržana kakšnemu posvečenemu škofu. Spričo tega se utegne enačenje posvečenja opatinje s škofovskim zdeti vprašljivo. Toda kaj je tedaj posvečenje opatinje sploh bilo? Diakonsko posvečenje ali neka posebna stopnja posvečenja poleg škofovskega, duhovniškega in diakonskega? Ali pa je pri posvečenju opatinje kljub njenemu imenu vendarle šlo le za ne-zakramentalno *benedictio*, torej neke vrste "blagoslov", in ne za *ordinatio*, se pravi "zakramentalno posvetitev"?

Za odločilen kriterij zakramenta posvečenja velja, kakor pri zakramentu krsta, podelitev tako imenovanega *Character indelebilis*, tj. vtisnjenje neizbrisnega znamenja. Če opatsko posvečenje in posvečenje opatinje štejemo samo za blagoslov in ne za zakrament, bi bilo v primeru, če kak opat prestopi iz enega samostana v drugega, to v principu ponovljivo. Vendar opatsko posvečenje tega ponavljanja

očitno ne potrebuje, kot kaže primer nekega bavarskega benediktinskega opata, ki je leta 2010 odstopil s svojega položaja, a ga je isto leto ponovno izvolil njegov konvent, kajpak ne da bi ga še enkrat posvetili za opata. Potemtakem opatskega posvečenja tu ni bilo moč šteti za goli blagoslov. Kakor zakramentu mu je bilo očitno moč pripisati neizbrisen značaj – ne da bi zato že avtomatično držalo, da so ga razumeli kot posvetitev. Ta okoliščina kaže, da razmejitev med blagoslovom [benedikcijo] in posvetitvijo [ordinacijo] tudi danes ni tako nedvoumna, kot vedno znova zatrjujejo. Z ozirom na posvečenje opatinje kaže razen tega upoštevati, da je predstava o zakramentih dobila svoj odločilni izraz šele v sholastični teologiji visokega srednjega veka in da so do takrat obstajala različna pojmovanja o številu zakramentov. To niha med petnajst in trideset. Tako denimo tudi kraljevo maziljenje velja za zakrament, ki je kralju na primer podelilo pravico, da kot kak diakon med sveto mašo oznanja evangelij.

Možnost, da si tu pridemo bolj na jasno, ponuja pogled v bogoslužno zgodovino in v besedila, uporabljena pri posvetitvi opatinje. Enotnega formularja ni, marveč so za posvečenje opatinje izpričani povsem različni verski obredi. V Španiji so opatinje navadno prejele palico in mitro, kot poudarek, da so smele kakor pastir voditi svojo skupnost. V rimsko-nemškem pontifikalu je najti dva obreda posvetitve za opatinje: enega za predstojnice konventov kanonis, knezoopatinje državne cerkve, in drugega za opatinje starih ženskih redov, kot so benediktinke in cistercijanke. Zanimivo je, da oba obreda ohranjata molitev, ki se začne z "*Usliši, Gospod, naše prošnje*" – Exaudi, Domine, preces nostras" – in ki je bila tudi sestavni del diakonske posvetitve. Temu v prid govori dejstvo, da bi v zgodnjem in visokem srednjem veku utegnilo biti posvečenje opatinje do neke mere blizu diakonskemu. Poročila o tem, da so opatinje redno pele evangelij in pridigale, sugerirajo, da so se te na osnovi svoje posvetitve imele najmanj za diakonise, pa tudi če je papež to zavračal in je strogo cerkveno raziskovanje devetnajstega stoletja v tem znalo prepoznati le hude ekscese.

Obstajajo pa, zanimivo, namigi, da je tudi posvetitev (moških) opatov dajala ne le jurisdikcijska, ampak tudi bogoslužno-zakramentalna pooblastila, ki so bila vselej tesno zvezana z zakramentalnim posvečenjem. Kot je pokazal tübinški cerkveni zgodovinar Rudolf Reinhardt v svojih študijah h knezoproštiji Ellwangen v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, so se knezoprošti, ki so zvečine prejeli mašniško posvečenje, vrhu tega potegovali še za opatskega, saj jim je slednje omogočalo izvrševati pontifikalna opravila in nastopati kot škofje, čeprav jim proštije ni uspelo pretvoriti v škofijo. Po Reinhardovem mnenju, oprtem na sočasne vire, je zato opatsko posvečenje "nadomestno škofovsko" ali "malo škofovsko posvečenje".[23] Vprašanje je, ali je te označbe mogoče prenesti tudi na posvetitve žensk, se pravi opatinj.

Če naj bi, cerkveno-pravno gledano, obstajale razlike med posvetitvijo opata in opatinje, te vsaj pri obredu niso prišle do izraza. Rimski pontifikal tu ne razlikuje ničesar. Že liturgični zgodovinar in benediktinec Pierre de Puniet je opozoril na to, da v rimski tradiciji "vlada izjemno velika enotnost v obredu opatskega blagoslova, pa naj gre sedaj za opata ali pa za podelitev blagoslova opatinji".[24]

Tipično pri posvetitvi opata kot tudi opatinje viri ne govorijo vseskozi o blagoslovu, marveč se v naslonitvi na Gregorja Velikega vedno znova poslužujejo tudi pojma *Ordinatio*, tj. zakramentalne posvetitve. Če si pogledamo zadevne formulacije v obredju rimskega pontifikala, postane jasno, da se tu tako kot pri škofovskem posvečenju vrši polaganje rok in prav tako izgovarja posvetilna molitev ob posvetitvi, v kateri je govor o tem, naj opatinja upravlja in vodi njej zaupano cerkev. Slednje opozarja na jurisdikcijo, ki se prenaša preko posvetitve. Te formulacije v obredu posvetitve opatinje, "ki čisto preprosto reproducirajo besedilo škofovske posvetitve", so liturgičnega zgodovinarja Punieta očitno tako zmedle,

da je mislil, da se po formulacijah rituala posvečenje opatinje sicer dozdeva kot škofovsko, da pa Cerkev tega, kar je v besedilu, ne bi mogla tako misliti: kajti ne more biti tisto, česar ne sme biti. "Cerkev je temu zaupala in pustila izgovarjati te nekolikanj močne liturgične besede, ne da bi ji bilo kaj preveč mar za pomisleke učenjakov." Na koncu pa se potem Puniet vendarle čuti obvezanega, da zavzame in pojasni korektno klerikalno stališče, ki se od njega pričakuje: "Ne da nujno spominjamo na primernost žensk za prejem udeležbe pri sveti oltarni službi, je jasno, da opatski blagoslov ne podeljuje niti zakramentalnega značaja niti milosti ob posvetitvi, čeprav se zdi, da so nanj občasno gledali kot na neke vrste razširitev diakonskega posvečenja."[25]

Zapletena argumentacija učenega benediktinca pritegne pozornost in opozarja na nedoslednosti v interpretaciji posvetitve opatinje: če se pri slednjem v veliki meri preprosto rabi besedilo škofovske posvetitve, niso potem upravičeni pomisleki učenjakov, da je posvečenje opatinje v marsikaterem oziru vendar škofovsko posvečenje? In če Cerkev ne misli tega, kar piše v besedilu njenega obreda, zakaj se je potem obred skozi stoletja prenašal nespremenjeno?

Tradicija tega obreda se je končala šele – in to ravno – po drugem vatikanskem koncilu. Reforma posvečenja opatinje v novem pontifikalu iz leta 1970 kaže, za kako nevarno so imeli podobnost obreda posvečevanja opatinj s škofovskim v dvajsetem stoletju: vse na škofovsko posvečenje opominjajoče odlomke so prečrtali in celoten akt zreducirali na nedolžno blagoslovitev opatinje, da bi se ognili vsemu, kar bi kakor koli spominjalo na posvečevanje žensk.

ŠKOFJE IN KARDINALI BREZ POSVEČENJA

Vendar je mogoče kvazi-episkopalna pooblastila opatinj pojasniti tudi, ne da bi morali seči nazaj v zakramentalno posvetitev ali celo posvetitev opatinj. Navezna točka za to je dolgo poznano dejstvo iz zgodovine državne Cerkve, v kateri je od visokega srednjega veka prihajalo do dvojnega položaja knezoškofov. Ti so kot državni knezi imeli po eni strani v rokah posvetno ozemlje in so bili kot knezi, po drugi strani pa duhovni voditelji škofije. Ta okoliščina je škofovsko funkcijo zlasti po Vestfalskem miru iz l. 1648 naredila zanimivo tudi za visokoplemiške kandidate iz velikih dinastij cesarstva, kot so Habsburžani, Wittelsbachi, Lotarinški ali Falško-Neuburški. Pogoj za uspeh v državni Cerkvi je bil spraviti čim več knezoškofij za čim dlje v roke dinastije. Pomemben instrument pri tem je bil koadjutorstvo: škof je dal pri tem enega svojih nečakov iz zadevnega stolnega kapitlja izvoliti za "pomočnika", ki ga je po njegovi smrti takoj nasledil. Tako je svojo funkcijo prenesel na naslednjo generacijo družine. Čeprav je tridentinski koncil prepovedal kumulacijo škofij, so jo papeži visokoplemiškim kandidatom znova dovolili, neredko z argumentom, da je nujna za ubranitev pred protestantskimi vplivi.

Eden od najuspešnejših lovcev na nadarbine je bil Franc Ludvik Falško-Neuburški, ki je živel od l. 1664 do 1732. Bil je knezoškof Breslaua in Wormsa, veliki in nemški mojster Nemškega viteškega reda, knezoprošt Ellwangna, koadjutor v Mainzu ter volilni knez in nadškof Trierja, pozneje tudi Mainza – in to so samo najvažnejše funkcije. Kot šele devetnajstletnik je bil ustoličen v Breslauu in od takrat naprej je uradoval célo polovico stoletja, vse do svoje smrti, kot škof in nadškof vsaj štirih škofij, na da bi kdajkoli prejel škofovsko posvečenje. Ampak to še ni vse: definitivno ni pripadal svetemu redu, saj zaživa sploh ni prejel nobenih višjih posvečenj, torej prav tako ne diakonskega ali duhovniškega posvečenja. Franc Ludvik je štiri leta opravljal celo funkcijo knezoškofa v Breslauu, in to brez prejema vsaj subdiakonske posvetitve. To pa ni bil nikakršen poseben primer; kar je veljalo zanj, je veljalo tudi za njegovega brata Ludvika Antona in za številne naslednje prince iz visokoplemiških družin.

Toda kako lahko nekdo deluje kot škof, ne da bi prej prejel ustrezno posvetitev? Da bi

razumeli to, je treba razločevati ravno med jurisdikcijskimi cerkveno-pravnimi akti in bogoslužno-zakramentalnimi funkcijami. Brez duhovniškega in škofovskega posvečenja visokoplemiški knezoškofi državne Cerkve kakopak niso mogli obhajati pontifikalne maše, posvečevati niso mogli niti duhovnikov niti svetega olja, prav tako niso bili v stanju podeljevanja zakramenta birme ali pa zgolj pridiganja pri službi Božji. In tega tudi niso počeli. V ta namen so imeli svoje pomožne škofe, večinoma meščanskega ali nižjeplemiškega stanu. Toda postavljanje in odstavljanje pomožnih škofov in župnikov, ustanavljanje in ukinjanje škofij, prirejanje sinod in izvajanje vizitacij, podeljevanje spregleda zakonskega zadržka, predsedovanje cerkvenemu sodišču in izvrševanje cenzure – ta in še mnoga druga jurisdikcijska polnomočja so povsem samoumevno opravljali neposvečeni škofje.

To je postalo možno s tem, da klasično cerkveno pravo, kakor se je odražalo v *Corpus Iuris Canonici*, pa tudi še novi centralistični cerkveni zakonik iz l. 1917, razlikujeta med *potestas ordinis*, oblast nad posvečenjem, ter *potestas iurisdictionis*, oblast nad jurisdikcijo. Pristojnosti za izvrševanje zakramentov – in to samo te – je škof prejel s posvečenjem. Te kompetence za obhajanje bogoslužja in podeljevanje posvečenj je imel kajpak tudi pomožni škof, ki pa ni imel na razpolago nikakršnega polnomočja za zakonito vodenje neke škofije. Nasprotno pa so *potestas iurisdictionis* podeljevali s "kanonično misijo", to pomeni "z nezakramentalnim aktom".[26] Če ne ovinkarimo: škof, najsi posvečen ali neposvečen, je prejel kvalifikacije, polnomočja za vodenje svoje škofije šele po papeževem pooblastilu. To je bilo moč podeliti bodisi brez časovne omejitve bodisi na pet let.

Povsem podoben fenomen se opazi pri zboru kardinalov: od zgodnjega novega veka do pozno v devetnajsto stoletje je obstajalo znatno število kardinalov, ki niso prejeli ne duhovniškega ne škofovskega posvečenja, pa so kljub temu po naročilu papežev opravljali pomembne funkcije v kuriji, denimo kot prefekti kongregacij. Najbolj znani primer bi utegnil biti Ercole Consalvi, ki je živel od l. 1757 do 1824 in je bil od l. 1783 dejaven pri rimski kuriji. Consalvi je leta 1800 prejel kardinalski škrlat in bil sočasno imenovan za državnega tajnika – ne da bi prejel kakšno višjo posvetitev. Decembra 1801 pa so ga le posvetili za diakona. Consalvi velja za enega najuspešnejših in najmogočnejših kardinalov državnih tajnikov v novejši zgodovini papeštva. Njemu in njegovi diplomatski spretnosti se je bilo zahvaliti, da je dunajski kongres l. 1815 obnovil Cerkveno državo, ki jo je anektiral Napoleon, in jo v vladanje vrnil papežu. Če torej višje posvečenje ni bilo noben obvezen pogoj za imenovanje za kardinala, potem bi bilo načeloma povsem mogoče kardinalski škrlat podeliti tudi ženski.

Če potemtakem drži, da posvečenje ni bilo nujno za izvrševanje jurisdikcijsko-škofovskih polnomočij v cerkvi, potem je možno ta koncept prenesti tudi na opatinje in še posebno na knezoopatinje državne Cerkve. Dejstvo, da so bile opatinje ženske, ne igra pri tem nobene vloge. Zastran knezoopatinj državne Cerkve gremo lahko celo še korak dalje. Državnopravno je bilo ženskam le pogojno mogoče izvrševati politično oblast. Tako imenovana "pragmatična sankcija", ki je po izumrtju Habsburžanov po moški veji Mariji Tereziji jamčila prevzem oblasti, pokaže, kako problematično je bilo to vprašanje še v osemnajstem stoletju. Knezoopatinje so nasprotno lahko svojo državnopravno pozicijo kot edine vladarice v Svetem rimskem cesarstvu nemškega naroda v glavnem brez izpodbijanj obdržale, ker so na duhovnem področju kot ženske čisto samoumevno razpolagale s kvazi-škofovskimi polnomočji.

KARDINALICE: SI JIH OD DRUGEGA VATIKANSKEGA KONCILA NI MOGOČE ZAMISLITI?

Da laiki oziroma neposvečeni opravljajo jurisdikcijska polnomočja v Cerkvi, ima preko tisočletno tradicijo v zgodovini

katoliške Cerkve. Ob pogledu na bližajoče se reforme bi nudilo številne možnosti to, če bi na pomembne položaje postavili za to najbolje kvalificirane osebe. Vendar je te opcije drugi vatikanski koncil v veliki meri onemogočil, kajti očetje koncila so izvajanje *potestas iurisdictionis* navezali na *potestas ordinis*. Njihov cilj je bil, da bi s tem povišali škofovski položaj v primerjavi s papeškim prvenstvom: spričo škofovskega posvečenja so imeli sedaj svojo jurisdikcijsko pristojnost kot nasledniki apostolov in niso bili več dalje odvisni od tega, ali jim je papež nudil ali odklanjal pravice, ki so bile za vodenje škofije neobhodne. Koncilski očetje so si prizadevali, da bi "sacra potestas" kot enotno dejanskost utemeljili zakramentalno in se izrecno izogibali vsakršnemu razlikovanju med oblastjo, ki sledi iz posvečenja, ter jurisdikcijsko oblastjo.[27] V ta namen je bilo še enkrat poudarjeno, da škofovska posvetitev predstavlja najvišjo stopnjo zakramenta svetega reda. V cerkvenem zakoniku iz leta 1983 piše potem tudi precej lapidarno: "Škofi prejmejo s samim škofovskim posvečenjem ob službi posvečevanja tudi službi učenja in vodenja, ki pa ju zaradi njune narave lahko izvršujejo le v hierarhični skupnosti z glavo in udi zbora."[28]

S tem je drugi vatikanski koncil naredil tudi zakramentalno-teološki prelom s cerkveno tradicijo. Kajti tridentinski koncil je 1563 v svojem dekretu o "resničnem katoliškem nauku o zakramentu sv. reda" govoril izrecno o sedmih stopnjah zakramenta posvetitve. Poleg petih nižjih posvečenj "ostiarija", se pravi za cerkvene stavbe pristojnega "vratarja", lektorja, eksorcista, akolita – kar dobesedno prevedeno pomeni "diakonu sledeči" in se nanaša na bogoslužni pomožni službi, kot sta priprava oltarja in razdeljevanje obhajila –, navaja za višje stopnje posvetitve le diakone in duhovnike. Škofovsko posvečenje boste tukaj zaman iskali.

Od drugega vatikanskega koncila dalje zasledovano povečevanje vrednosti škofovskega položaja naproti primatu papeža je vodilo – namerno ali nenamerno – k razvrednotenju vseh drugih udov Cerkve, kajti po trenutno veljavnem cerkvenem pravu lahko papež za kardinale imenuje le še moške, ki so prejeli vsaj že mašniško posvečenje: "Kdor še ni škof, mora prejeti škofovsko posvečenje."[29] S tem so vsi diakoni, vendar tudi vsi "laiki", katerim danes pritičejo vse funkcije, ki so bile pred koncilom zvezane s tako imenovanimi nižjimi posvečenji, izključeni iz kardinalata. Izjemoma lahko papež, posebno pri profesorjih teologije, ki so duhovniki, podeli spregled prejema škofovskega posvečenja, kadar jih povzdigne v kardinale, kar se je na primer dogodilo pri znanem teologu in dominikancu Yvesu Congarju.

Zdaj niso postale nepredstavljive le opatinje, ki brez posvečenja prakticirajo škofovska polnomočja, marveč vsi ne-škofje, ker jim manjka škofovska posvetitev, niso več kvalificirani opravljati vodstvenih funkcij v Cerkvi. Predkoncilski model bi lahko na primer laiško pridigo – tako moškim kot ženskam – po evangeliju med sveto mašo brez težav omogočil, ker bi navzoči duhovnik lahko kadarkoli izrekel ustrezno pooblastilo in udeleženost pri svojem polnomočju. Pred koncilom bi bilo vsaj teoretično možno, da bi ženske zasedale vodstvene funkcije v rimski kuriji, tudi kot kardinalice.

In morda bo ta možnost obstajala še naprej. Za vodenje in nadzor Vatikanske banke, za vodenje Vatikanske knjižnice kot tudi Vatikanskega tajnega arhiva ter za upravljanje Vatikanske države na primer ni treba imeti zakramentalnih kompetenc, ampak profesionalno ustreznost na področjih finančnega menedžmenta, narave delovanja knjižnic in arhivov kot tudi državnega in upravnega prava. In te se definitivno ne prenašajo s posvečenjem.

Prevedel: David Prajnc

* Prevedeno po: Hubert Wolf: Krypta: Die unterdrückten Traditionen der Kirchengeschichte, München: C. H. Beck, 2015, str. 14-36.

1. CIC (1983) kan. 377 § 1.
2. CIC (1917) kan. 329 § 2.
3. CIC (1983) kan. 377 § 1.
4. Konkordat med Svetim sedežem in svobodno državo Prusijo iz 14. junija 1929; besedilo v: Staat und Kirche, zv. 4, str. 322-328, tu str. 325 (čl. 6, 1. odstavek).
5. Hartmann, Bischof, str. 176.
6. "Si cui collegio concessum sit ius eligendi Episcopum ..." ["Če se kateremu kolegiju podeli pravico do voljenja škofov...", prev. D.P.]; CIC (1917) kan. 329 § 3.
7. Friedrich Vering, Lehrbuch des katholischen, protestantischen und orientalischen Kirchenrechts, Freiburg i. Br. [3]1893, str. 563.
8. "Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur"; Sancti Leonis Magni Romani Pontificis, Epistolae X Cap. VI (Patrologiae Cursus Completus. Accurante Jacques.Paul Migne. Series Latina 54), Pariz 1881, str. 634.
9. I Clemens 44,3.
10. Traditio Apostolica. Apostolsko izročilo (Fontes Christiani. Dvojezična nova izdaja krščanskega izvirnega besedila iz antike in srednjega veka I), prevedel [v nemščino] in uvod napisal Wilhelm Geerlings, Freiburg i. Br. 1991, str. 214.
11. "Merito vir tantus evasit quem omnis elegit ecclesia, merito creditum quod divino esset electus iudicio quem omnes postulavissent; Ambrozij iz Milana, Epistulae extra collectionem 14 (Maur. 63), v: Sancti Ambrosii opera, pars decima, epistularum liber decimus, epistulae extra collectionem, gesta concilo Aquileiensis, recensuit Michaela Zelzer (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 82,3), Dunaj 1982, str. 236.
12. Ciprijan iz Kartagine, Petinpetdeseto pismo, 8. poglavje, v: Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe. Iz latinščine prevedel [v nemščino] Julius Bär (Bibliothek der Kirchenväter 60), München 1928, str. 176.
13. Breve "Re sacra" z 28. maja 1827; tekst v: Staat und Kirche, zv. 1, str. 272 sl, tu str. 272.
14. Landersdorfer, Bestellung, str. 290.
15. Vprašalnik je natisnjen pri Ursu Jeckerju, Risse im Altar. Der Fall Haas oder Woran die katholische Kirche krankt, Zürich 1993, str. 270 sl. Prim. tudi http://www.wir-sind-kirche.de/files/279_Bischofskriterien.pdf (09.08.2014).
16. 1 Tim, 3,1-5.
17. "[...] la jurisdicción cuasi episcopal [...]"; Escrivá, Abadesa, str. 135.
18. Dovoljenje za kaplana in za obhajanje svete maše v Las Huelgasu objavljeno v: prav tam, po str. 140.
19. Prav tam, str. 182 sl.
20. Pij Bonifacij Gams, Cerkvena zgodovina Španije. Zv. 3, 1: Tri prva stoletja, Regensburg 1879, str. 128.
21. Fürstenberg, Ordinaria, str. 309.
22. "Pošast Apulije" [op. D. P.]. Prav tam, str. 290.
23. Reinhardt, Abtsweihe, str. 86.
24. Puniet, Pontifikale, str. 120.
25. Prav tam, str. 124 sl. O razvoju obreda opatijskega posvečenja nastaja trenutno na moji katedri disertacija Sarah Röttger.
26. Peter Krämer, Die geistliche Vollmacht, v: Joseph Listl/Hubert Müller/Heribert Schmitz (ur.), Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1980, str. 166–172, tu str. 166.
27. Prav, tam, str. 168.
28. CIC (1983), kan. 375 § 2.
29. CIC (1983), kan. 351 § 1.

Pogled na drugo največje slovensko mesto Maribor z zelenega Pohorja. Mariborsko Pohorje je poleg Kranjske gore in Planice ter Pokljuke pomemben organizator tekem za svetovni pokal v zimskih športih oz. tekem za Zlato lisico.

Foto: Janez Oblonšek

IBN WARRAQ*

Spreobrnjenja iz islama v krščanstvo**

V zadnjih petnajstih letih je bilo na zahodu objavljenih ogromno knjig muslimanov, ki so se spreobrnili v krščanstvo in mnogo antologij, v katerih so zbrana pričevanja nekdanjih muslimanov in celo nekdanjih muslimanskih teroristov.[1] Tudi na internetu je vse polno krščanskih spletnih strani s pričevanji nekdanjih muslimanov. Te osebne zgodbe, nekatere ganljive, nekatere pa tudi zelo čustvene, so sicer precej zanimive, vendar pa nam ne pomagajo ugotoviti, kolikšno je število resničnih spreobrnjenj v krščanstvo v islamskem svetu. Različne krščanske evangelikalne skupine namreč govorijo o velikih številkah, vendar je ta statistika nekako sumljiva.

ALŽIRIJA

Spominjam se, kako osupel sem bil, ko sem v francoski reviji *Courrier International* januarja 2001 naletel na nek članek.[2] Revija je namreč objavila prevod članka, ki je konec decembra 2000 izšel v alžirskem dnevniku *Al Yawm*. Prevedel sem ga za *The Middle East Quarterly*.[3] Članek se začenja takole: "V Kabiliji se ljudje vseh starosti spreobračajo v krščanstvo. V nekaterih mestih in vaseh na širšem območju Kabilije je vsaj po ena cerkev, na primer, v Ouadhiji, Draa Benhheddi, Ain el-Hammamu in Boghniju. V slednjem, na primer, sta v zadnjih dveh letih svoja vrata odprli dve cerkvi. Čeprav so pravi graditelji teh dveh cerkva delali v absolutni tajnosti, pa je število krajanov, ki so sprejeli krščanstvo, hitro naraslo. [Protestantska] cerkev v Oudhiji je odigrala pomembno vlogo pri naraščanju števila kristjanov v Kabiliji, zato jo imajo za materno cerkev, ki ni nikoli prenehala s svojim delovanjem, tudi po razglasitvi [alžirske] neodvisnosti [1962] in odhodu Francozov in človekoljubnih misijonarjev ne."

V nadaljevanju navaja nekaj razlogov za spreobrnjenja: "Vedno slabša podoba islama med krizo je pri naraščanju spreobrnjenj v krščanstvo in sprejemanju njegovih načel odigrala pomembno vlogo. Kar se je in kar se dogaja v Alžiriji, kot so pokoli in umori v imenu islama, je mnoge privedlo do tega, da na vprašanje, kakšna je po njihovem mnenju razlika med islamom in krščanstvom, odgovarjajo: 'Krščanstvo je življenje, islam pa smrt.' Za Samijo, dijakinjo srednje šole, je

dokaz, da sta si islam in krščanstvo različna, mešanje in odnosi med spoloma, saj jih prvi prepoveduje, drugi pa dovoljuje."[4]

Ta članek je bil verodostojen, saj je izšel v alžirskem časopisu, in obenem neverjeten, saj je takrat v Alžiriji potekala neverjetno kruta državljanska vojna, v kateri je umrlo kar 200.000 Alžircev.[5] Ženskam so rezali vratove, če so uporabljale ličila, toda vseeno so se muslimani spreobračali v krščanstvo ter s tem tvegali podobno usodo.

Mnogi spreobrnjenci so bili pripadniki berberov ali amazighov,[6] avtohtone etnične skupine v severni Afriki, ki danes v glavnem živi v Alžiriji (v Kabiliji) in Maroku, najdemo pa jo tudi v Tuniziji, Libiji, Mavretaniji, Maliju in Nigru. Berberi govorijo lasten jezik, v zadnjih letih pa si prizadevajo za oživitev njihove predislamske berberske kulture in identitete, zato jim ni všeč, če jim pravijo 'Arabci'. Tudi glavne opozicijske politične stranke v Alžiriji so sekularne in v glavnem berberske.

Dvanajst let kasneje pa v arabski spletni reviji *Ilaf* [Elaph][7] najdemo naslednje poročilo o spreobrnjenjih Alžircev v krščanstvo, med katerimi je mnogo berberov, z naslovom: "Da Alžirci zapuščajo islam je pojav, ki ga vlada in nevladne organizacije ne zanikajo; vseeno pa gre za stvar, o kateri se ne govori odprto. Poleg tega imamo premalo informacij, potrebnih za podrobnejšo raziskavo."

Poročilo pravi:

"O kristjanizaciji se v Alžiriji še vedno veliko govori, čeprav ne obstaja noben uraden podatek, ki bi razkril, koliko je dejansko ljudi, ki so sprejeli krščanstvo. Niti ministrstvo za verske zadeve in awqaf [nepremičnine, namenjene islamskim verskim ali karitativnim organizacijam, op. prev.] niti škofovska oblast nočejo razkriti njihovega števila. Medtem ko vladni uradniki skušajo čim bolj minimalizirati ta pojav, pa tako politiki kot verski voditelji razpravljajo o tem, kako se širi med Alžirci, še posebej med mladimi.

Kot pravijo terenske raziskave treh alžirskih strokovnjakov, Jalala Mouse, Salafa Rahkounija in Naseema Raqiqa, se je število Alžircev, ki so zapustili islam, znatno dvignilo in doseglo številko 10.000, kar pomeni v povprečju šest oseb na dan, med katerimi so v glavnem mladi. Kot pravi raziskovalec Jalal Mousa, je 'število ljudi, ki so sprejeli krščanstvo, ocenjeno na 10.000.'

V svoji raziskavi je Mousa poudaril, da 'se tisti, ki so postali kristjani, svobodno gibljejo brez kakršnega koli vladnega nadzora in da svoje delo usmerjajo predvsem na mlade, saj hočejo oblikovati versko manjšino, ki bo pripravljena dejavno braniti svoje pravice. Svoje dejavnosti izvajajo preko človekoljubnih organizacij, ki skušajo mlade prepričati, naj ne zapadejo v uživanje alkoholnih pijač in drog in naj živijo moralno.'

Kot trdijo nekateri strokovnjaki, je širše območje Kabilije postalo rodovitno polje za evangelizacijo, ki jo izvajajo kristjani z Zahoda, ki pogosto obiskujejo to območje. Prav tako je tu dejavnih devetnajst krščanskih človekoljubnih organizacij, ki trdijo, da se vsak dan spreobrne 6 ljudi.

Ameriški urad za demokracijo in človekove pravice pri zunanjem ministrstvu [Department of State, op. prev.] ZDA ocenjuje, da je število ne-muslimanov v Alžiriji doseglo 500.000. Obiskujejo 300 cerkva, ki so večinoma na območju Kabilije."[8]

To poročilo je z alžirske spletne strani in ga je težko preprosto zavrniti kot krščansko propagando.

V zadnjih letih se Amazighi (Berberi) vedno bolj zavzemajo zase in to je pozitivno znamenje. Kot pravi Bruce Maddy-Weitzman, strokovnjak za Berbere: "Obstaja celo organ z imenom Svetovni kongres Amazighov (Berberov), ustanovljen leta 1997 s sedežem v Parizu, ki na srečanjih redno združuje svoje regionalne enote. In čeprav obsojajo škodljiv, izenačujoč učinek globalizacijskih procesov na staroselske kulture, imajo aktivisti med Amazighi od tega korist, saj na ta način ohranjajo dejavno navzočnost v spletnem prostoru. /.../ V tem prostoru gradijo občasna zavezništva z ostalimi silami 'civilne družbe', kot so skupine za pravice žensk in človekove

pravice, liberalni politični glasniki in blogerji, ki izhajajo iz severnoafriške izjemno mladostne populacije.

Še eno znamenje sodobne perspektive, ki je usmerjena navzven, pa je dejstvo, da je prevladujoč diskurz gibanja izjemno naklonjen zahodnim liberalno-humanističnim vrednotam in močno zavrača prevladujoč severnoafriški politični in kulturni red, ki na prvo mesto postavlja islam in arabsko identiteto, ki negotovo in nepredvidljivo sobiva s francoskimi jezikovnimi in kulturnimi vplivi. Zato gibanje Amazighov pušča le malo ali pa nič prostora za druge bolj islamsko usmerjene vidike berberskih družbenih norm. To se je sicer izkazalo za resno pomanjkljivost amazighskih mobilizacijskih prizadevanj, toda ker so ta prizadevanja uspešna, gibanje predstavlja branik pred širjenjem islamističnega vpliva."[9]

Kot pojasnjuje tudi Mira Z. Amiras: "Militantni Amazighi zavračajo tako islam kot arabizem, saj trdijo, da islam ni nič drugega kot maska za arabizem, in ne obratno."[<?>] O umoru amazighskega oziroma berberskega pevca in aktivista za človekove pravice iz Kabilije, Lounésa Matouba, ki je bil ateist, bom govoril kasneje v članku o muslimanskih ateistih.[10***]

MAROKO

V Maroku prav tako najdemo nekaj dokazov, da se muslimani spreobračajo v krščanstvo. Medtem ko so kristjani večinoma tujci, organizacija, poznana pod imenom Glas mučencev, ki je bila ustanovljena za pomoč preganjanim kristjanom po vsem svetu, trdi, da se je vsaj 45.000 domačinov v Maroku spreobrnilo v krščanstvo, še posebej na podeželju, kjer so bili na skrivaj krščeni v različnih maroških cerkvah. Vendar pa Mednarodno poročilo o verski svobodi, ki ga je objavilo Zunanje ministrstvo [Department of State, op. prev.] ZDA, navaja precej manjše število, saj se naslanja na ocene maroških krščanskih voditeljev, ki govorijo o 8000 maroških kristjanih v 34,8-milijonskem narodu.[11]

Članek, ki je bil leta 2006 objavljen na maroški spletni strani Ya Biladi, navaja, zakaj je prišlo do tega zmernega, pa vseeno znatnega premika h krščanstvu: "Arabski tisk je hitro obtožil ameriške oznanjevalce, da povzročajo množična spreobrnjenja, kar je šlo na roko islamistom, ki zagovarjajo konec delne svobode veroizpovedi v Maroku. Toda ta zaključek je napačen, saj mnogi opazovalci poudarjajo, da so nekateri muslimani razočarani zaradi zločinov, storjenih v imenu islama, še posebej v Alžiriji, kjer so jih zakrivili islamistični teroristi in Al Kaida, in iščejo nekaj drugega."[12]

RAZISKAVA DAVIDA GARRISONA

Najbrž je prvo, res poglobljeno raziskavo spreobrnjenj v krščanstvo v zadnjih letih, opravil David Garrison s kolegi. Rezultate je opisal v knjigi *Veter v islamski hiši,* ki je izšla leta 2014.[13] Opravil je dve študiji; prva je trajala šest let, druga, še bolj poglobljena, pa med letoma 2011 in 2014 in mu je vzela dve leti in pol. Piše: "S pomočjo številnih sodelavcev na terenu sem zbral intervjuje iz 45 gibanj, ki pripadajo 33 muslimanskim skupinam v 14 državah." 'Gibanje' opredeljuje kot "posamezno gibanje muslimanov h Kristusu, zaradi katerega je bilo v obdobju dveh desetletij odprtih vsaj 100 novih cerkva ali 1000 krščenih." Garrison zaključuje, da so "danes na več kot 70 različnih krajih med 29 narodi nova gibanja vernikov, ki izhajajo iz islama, presegla prag vsaj 100 novih cerkva ali 1000 krščenih vernikov, vsi ti ljudje pa so prišli h Kristusu v zadnjih dveh desetletjih. V nekaterih državah so številke ljudi v novih gibanjih dosegle tudi več deset tisoč. Čeprav je skupno število novih Kristusovih vernikov med dva in sedem milijonov, pa so morda statistično majhna kaplja v ogromnem morju islama. A ti ljudje niso nepomembni."[14]

Intervjuji so potekali v jezikih spreobrnjencev, nato pa so bili s pomočjo dvojezičnih

asistentov prevedeni. Garrison in sodelavci so opredelili devet različnih geokulturnih množic ali sklopov muslimanskih skupin.

"Če jih naprej opredelimo geografsko, lahko ugotovimo, da so te množice nadalje oblikovali še skupna zgodovina, jezik, trgovina, konflikti in s tem usoda. Če upoštevamo, da arabski muslimani svojemu svetu pravijo 'Islamska hiša', lahko teh devet geokulturnih množic imenujemo 'sobe'. Sobe v islamski hiši: (1) zahodna Afrika, (2) severna Afrika, (3) vzhodna Afrika, (4) arabski svet, (5) perzijski svet, (6) Turkestan, (7) zahodni del Južne Azije, (8) vzhodni del Južne Azije in (9) Indo-Malezija."[15]

Garrison je previden in noče zveneti triumfalistično, prav nasprotno; ker s primerno zmernostjo pove številko dva do sedem milijonov spreobrnjencev v krščanstvo, zapiše, da je to "manj kot pol odstotka svetovne populacije muslimanov, nad čemer bi se težko naslajali."[16] Malo kasneje pa priznava: "Kot evangelikalni kristjan sem se te raziskave lotil pristransko, saj svojo vero in delovanje podrejam avtoriteti Svetega pisma in edinstvenemu in izključnemu odrešenjskemu delu Jezusa Kristusa, kot je razodeto v Svetem pismu. Toda kot fenomenolog sem poskušal svoja osebna prepričanja postaviti na stran, da bi lahko natančneje opisal pojav, s katerim se ukvarjam." V islamu in islamski civilizaciji vidi mnogo občudovanja vrednega, študiral je arabščino in živel med muslimani v Indiji, Egiptu in Tuniziji. Svoje muslimanske prijatelje opisuje kot "najgostoljubnejše najvelikodušnejše in najprijaznejše ljudi", kar jih je kadarkoli spoznal.[17]

IRAN

Iran je ena izmed najzanimivejših 'sob', ki jih je Garrison proučeval. Ugotovil je, da "je bilo 64 odstotkov iranskega prebivalstva rojenega po iranski revoluciji leta 1979, zato do nje goji le malo naklonjenosti. Tako hitro kot krščanstvo pa v državi rastejo tudi mnogi drugi pogledi na svet, saj muslimanski Iranci iščejo odmik od državne veroizpovedi. Tako pogosto vidimo, kako mladi odrasli Iranci zapuščajo islam in sprejemajo ateizem, sekularizem, hedonizem, droge in celo starodavne načine mišljenja, kot sta zaratustrstvo in budizem."[18] O iranskih ateistih bom sicer govoril kasneje, lahko pa osebno jamčim za Garrisonov zaključek. V zadnjih dvajsetih letih sem namreč govoril pred skupinami Irancev v Parizu, Stockholmu, Chicagu, Washingtonu, Los Angelesu in New Yorku; vsi so nasprotovali Khomeiniju in v glavnem so bili ateisti, zagotovo pa sekularisti – za to so tudi pobegnili iz Irana. Ko navaja novinarja Scotta Petersona, Garrison še poudarja: "'Za masko mule se skriva najbolj brezsramno proameriško ljudstvo na Bližnjem vzhodu.' To misel je spontano izrekel po terorističnih napadih 11. septembra v Ameriki, ko se je 60.000 Irancev, oblečenih v črno, zbralo na nogometnem stadionu v Teheranu na bdenju s svečami."[19]

Muslimanski spreobrnjenci v krščanstvo najpogosteje svoja bogoslužja opravljajo v hišnih cerkvah. Gibanje hišnih cerkva ima po konservativni oceni morda 100.000 pripadnikov, toda "podatki iz intervjujev z iranskimi krščanskimi begunci in število dopisnikov na krščanskih televizijskih programih kažejo, da bi bila ta številka lahko celo nekaj milijonov."[20]

Garrison navaja Marka Bradleyja,[21] ki je zapisal: "Če bi številke iz ankete, ki jo je opravila Mohabbat TV, pretvorili na nacionalno raven, bi to pomenilo, da krščanstvo zanima 8 milijonov ljudi in da bi skoraj 3 milijoni radi postali kristjani." Nemška spletna revija Deutsche Welle [DW] pa navaja druge številke: "Govori se, da se je spreobrnilo med 250.000 in 300.000 Irancev, toda dejansko število je nemogoče ugotoviti."[22]

DW nato pojasnjuje razloge za spreobrnjenja: "Od islama se ljudje odvračajo predvsem zato, ker so razočarani nad oblastjo, ki je tako spojila politiko in religijo, da sta postali neločljivi, in ki je v imenu islama omejila mnoge državljanske pravice."[23]

Zaradi preganjanj muslimanskih spreobrnjencev v krščanstvo v Iranu so se mnogi odločili za pobeg na Zahod. Britanski dnevnik *The Guardian*[24] opisuje potovanje teh prosilcev za azil, v glavnem iranskih, pa tudi afganistanskih emigrantov, ki so našli nove moči za svoje versko življenje v Nemčiji. Mnogi so plačali kar 30.000 dolarjev, da so jih s ponarejenimi potnimi listi pretihotapili v državo. Ko so enkrat prišli v Nemčijo, so prevzeli zahodna imena in številčno močno okrepili občestva v kar nekaj neodvisnih luteranskih, evangelikalnih in prezbiterjanskih cerkvah. Trenutno pa na novo gradijo svoje življenje in čakajo na krst. Nemčija se je zadnjič soočala s takim številom Irancev, ki so želeli vstopiti v državo, takoj po revoluciji leta 1979. V zadnjih petih letih se je namreč število iranskih beguncev vsako leto podvojilo; z manj kot 1.000 leta 2008 na 4.348 leta 2012. Ta trend potrjujejo tudi uradne številke zveznega urada za migracijo in begunce. Lani je azil dobilo več kot 3.500 Irancev in prav Iran je bila ena izmed tistih držav, iz katerih je število prosilcev za azil v Nemčiji strmo naraščalo.

The Guardian navaja razloge za ta eksodus: "Čeprav so raztreseni po mnogih cerkvah in azilnih domovih, iranski muslimanski spreobrnjenci v krščanstvo predstavljajo znaten delež prosilcev za azil. Pravijo, da sta jih v Nemčijo pripeljala vedno hujše zatiranje spreobrnjencev iz islama in streznitev po desetletjih življenja po islamskih zakonih. Kljub temu, da iranske spreobrnjence lahko najdemo tudi na

Portorož kot okno v svet po morski poti predstavlja lepoto morja in biser turizma, ki privablja množice turistov na oddih in na ogled lepot naše dežele Slovenije.
Foto: Janez Oblonšek

Nizozemskem, Švedskem in v Avstriji, pa je Nemčija zaradi svoje gospodarske stabilnosti in ugleda države, gostoljubne do beguncev, postala najbolj zaželen cilj v Evropi."

V preteklosti je bila večina iranskih kristjanov po narodnosti Armencev ali Asircev, ki jim je bilo dovoljeno svobodno živeti svojo vero, če niso spreobračali drugih. Toda zaradi iranskih krščanskih satelitskih televizijskih postaj v diaspori so iranski krščanski pastirji po svetu v zadnjih petih do desetih letih na svoje sonarodnjake doma izjemno vplivali. Evangelij pa so med svojimi muslimanskimi sosedi začeli širiti tudi pripadniki armenske in asirske narodnosti. Skupen rezultat je bil, da se je ta religija zakoreninila po celotnem Iranu. *The Guardian* poskuša oceniti številke, toda "zaradi podzemne narave gibanja krščanskih spreobrnjencev je nemogoče natančno določiti, koliko jih je. Ocene se v različnih virih gibljejo od 300.000 do 500.000. Čeprav teh podatkov ni mogoče neodvisno preveriti, pa tako spreobrnjenci kot pastirji v in izven Irana pravijo, da je gibanje močno in široko razširjeno. Nekateri spreobrnjenci poročajo celo o tem, da so zato, da bi bili krščeni, potovali v sosednjo Armenijo."

PODATKI

Najbrž je eden izmed najosupljivejših podatkov, ki ga imamo na voljo, tisti, ki ga je podal muslimanski klerik šejk Ahmad Al Katani v intervjuju za televizijo Al Jazeera leta 2000.[25] Al Jazzera je intervju sicer hitro zbrisala, toda drzni evangelikalni kristjani so ga uspeli dobiti[26] in imajo celo povezavo do originalnega prepisa v arabščino.[27] Šejk Ahmad Al Katani, predsednik Organizacije Svetilnik za znanost islamskega prava v Libiji [The Companions Lighthouse for the Science of Islamic Law in Libya, op. prev.], je dejal, da je v Afriki (s čimer je v bistvu mislil Črno Afriko) "po drugi strani število kristjanov naraslo z enega milijona leta 1902 na 329.882.000. Zaokrožimo to številko na 330 milijonov leta 2000. /.../ Vsako uro se v krščanstvo spreobrne 667 muslimanov. Vsak dan se v krščanstvo spreobrne 16.000 muslimanov. Vsako leto se v krščanstvo spreobrne 6 milijonov muslimanov. To so ogromne številke ... "

Al Katani pa nam ne pove, kako je prišel do teh izjemnih številk.

Podatki raziskovalnega centra Pew pravijo, da je "število muslimanov, ki živijo med saharsko puščavo in Rtom dobrega upanja naraslo za več kot dvajsetkrat, s približno 11 milijonov leta 1900 na približno 234 milijonov leta 2010. Toda število kristjanov je naraščalo še hitreje, saj se je dvignilo za skoraj sedemdesetkrat z okoli 7 milijonov na 470 milijonov [poudarki moji, op. a.]. Podsaharska Afrika je tako danes dom približno vsakega petega kristjana na svetu (21 %) in več kot vsakega sedmega muslimana (15 %)."[28] Vseeno pa je naslednji zaključek raziskovalnega centra Pew v nasprotju s šejkovim mnenjem, da se muslimani v Črni Afriki spreobračajo v krščanstvo z zanj zastrašujočo hitrostjo: "Niti krščanstvo niti islam v podsaharski Afriki pa ne rasteta v znatni meri na račun drug drugega; skoraj nobenega pretoka zaradi menjave religije v nobeno smer ni."[29]

In kdo ima prav?

Kot pravi spletna stran Muslim Statistics, je "pomembno krščansko združenje predstavilo video dokaze, ki temeljijo na podatkih njihovih uporabnikov in dokazujejo, da obstaja ogromnih 350 milijonov (!) muslimanov, ki na zunaj živijo kot muslimani, na skrivaj pa so se spreobrnili v krščanstvo."[30]

Toda stran Muslim Statistics noče podati dokazov za to trditev, saj, kot pravijo, nočejo spravljati v nevarnost vpletenih spreobrnjencev: "Zaradi hudih preganjanj kristjanov po vsem Bližnjem vzhodu smo se odločili, da ne bomo objavili vira in podrobnosti teh podatkov ali krajev, kjer ti spreobrnjenci v islamskem svetu živijo, saj nas skrbi za njihovo varnost in zaščito. Po našem mnenju je vzrok za množične pokole kristjanov, ki trenutno potekajo, prav ta, da se je milijone muslimanov spreobrnilo v krščanstvo,

oblasti in salafiti pa se zavedajo, da se dogajajo spremembe, zato jih hočejo ustaviti."[31] Teh trditev, ki bi pomenile, da je 16 % od 2,08 milijarde muslimanov na skrivaj kristjanov, ni mogoče na noben način neodvisno potrditi. To se res zdi velika številka. Bolj se nagibam k zmernejšim številkam Davida Garrisona, ki pravi, da se je v krščanstvo v zadnjih desetih letih spreobrnilo med tri in sedem milijonov muslimanov. Čeprav se lahko motim.

Ti podati pa imajo še druge težave. Nekateri izmed tistih, ki so se spreobrnili v krščanstvo, so namreč morda ohranili mnoge vidike svojih prejšnjih tradicij in na ta način nenamerno ustvarili svojo lastno sinkretistično religijo. Prav tako pa so se morda nekateri nekdanji muslimani spreobrnili nazaj v islam, podobno kot Američani, ki so se spreobrnili v islam in ga po nekaj letih zapustili.

BRAT RACHID IN TELEVIZIJA AL HAYAT

Obstaja približno dvajset krščanskih televizijskih postaj, ki oddajajo v islamskem svetu, kot na primer Middle East Television (znana tudi kot 'METV'), satelitska televizijska mreža iz Limassola na Cipru. Brat Rachid je izjemen voditelj oddaje, ki poteka v živo in v katero gledalci lahko kličejo, na televiziji Al Hayat (Al Hayat TV), ki deluje iz Evrope in ZDA. Je spreobrnjenec iz islama, rojen v konservativni muslimanski družini v Maroku. Ker je bil njegov oče imam, je Rachid najprej živel kot pobožen musliman, ki je na pamet znal dolge odlomke iz Korana.

Odkar pa ima svojo oddajo na Al Hayat TV, je Rachid svoje življenje posvetil obrambi pravic muslimanov, ki so se spreobrnili v krščanstvo, ali preprosto, obrambi pravice, da lahko ljudje spremenijo svojo vero, kakor jim ustreza, še posebej v njegovem rodnem Maroku. Brat Rachid se ne boji kritizirati islama ali izpostavljati vrlin, ki jih ima krščanstvo v nasprotju z njim, gostil pa je že številne kontroverzne osebnosti, kot sta Robert Spencer in Christoph Luxenberg. Prepričan je, da je v bilo v Maroku v zadnjih desetih letih nekje med 40.000 in 60.000 spreobrnjenj v krščanstvo. Vsak mesec, odkar je leta 2007 začel s svojo oddajo, dobi skoraj 13.000 elektronskih sporočil. V članku v časopisu *Moroccco World News* beremo, da je "Rachid pred nedavnim na YouTubu objavil posnetke prevoda Korana v maroško narečje. Njegovo delo mnogi maroški muslimani razumejo kot provokacijo. Rachid pa je za časopis izpostavil naslednje zahteve, za katere si maroški kristjani še vedno prizadevajo:

1. Pravico do spremembe veroizpovedi in pravico do svobodnega izvajanja krščanskih religioznih običajev.
2. Pravico do posesti prevoda Svetega pisma v maroško arabščino ali arabščino, brez strahu pred aretacijo.
3. Pravico, da lahko otrokom dajo krščanska imena.
4. Pravico, da se lahko otroci v šoli učijo o krščanstvu namesto o islamu.
5. Pravico maroških krščanskih žena, da se lahko poročijo s tujim kristjanom, ne da bi morale dokazovati, da je ta sprejel islam."[32]

Prevedel: Leon Jagodic

---

* Ibn Warraq je psevdonim neznanega pisca, rojenega v Indiji, ki v svojih delih zastopa kritičen pogled na islam in Koran. Njegovo najbolj znano delo *Why I am not a Muslim* [Zakaj nisem musliman] je izšlo leta 1995, do danes pa je bilo prevedeno že v deset jezikov. Poleg tega je avtor številnih drugih knjig in člankov o islamu, njegove kolumne sta objavila Wall Street Journal in The Guardian, med drugim pa je govoril tudi pred Združenimi narodi in nizozemskim parlamentom.

** Ibn Warraq. *Conversions from Islam to Christianity.* Spletna stran New England Review. http://www.newenglishreview.org/Ibn_Warraq/Conversions_from_Islam_to_Christianity/ (pridobljeno 20. junija 2016).

1. To je naključni seznam trinajstih:
1. Joel Richardson in Susan Crimp, *Why We Left Islam: Former Muslims Speak Out,* WND Books, 1. izd., 2008.
2. Steve Mashni, *Out of Darkness Into Light: True life stories of Muslim's Coming to Jesus Christ Through Visions, Dreams and Miracles,* Kindle Edition, 2015.
3. Robert Hussein, *Apostate Son,* Najiba Pub Co, 1. izd., 1998.
4. Ant Greenham, *Muslim Conversions to Christ: An Investigation of Palestinian Converts Living in the Holy Land,* William Carey International University Press 2011.
5. Walid Shoebat, *Why I Left Jihad: The Root of Terrorism and the Return of Radical Islam,* Top Executive Media, 1. izd., 2005.

6. Ergun Caner in Emir Fethi Caner. *Unveiling Islam: An Insider's Look at Muslim Life and Beliefs,* Kregel Publications, dop. in razš. Izd., 2009.
7. Bilquis Sheikh, *I Dared to Call Him Father: The Miraculous Story of a Muslim Woman's Encounter with God,* Chosen Books 2003.
8. Nabeel Qureshi, *Seeking Allah, Finding Jesus: A Devout Muslim Encounters Christianity,* Zondervan 2014.
9. Samaa Habib in Bodie Thoene, *Face to Face with Jesus: A Former Muslim's Extraordinary Journey to Heaven and Encounter with the God of Love,* Chosen Books 2014.
10. Gulshan Esther, *The Torn Veil,* CLC Publications 2010.
11. Mosab Hassan Yousef, *Son of Hamas: A Gripping Account of Terror, Betrayal, Political Intrigue, and Unthinkable Choices,* Tyndale Momentum, ponat., 2011.
12. Tass Saada, *Once an Arafat Man: The True Story of How a PLO Sniper Found a New Life.* Tyndale House Publishers, Inc., 1. izd., 2009.
13. Kamal Saleem, *The Blood of Lambs: A Former Terrorist's Memoir of Death and Redemption,* Howard Books, 1. izd., 2009.

2. *Courrier International,* Pariz, 4–10 januar 2001, str. 29.
3. "Christianity Is Life," *Middle East Quarterly,* poletje 2001, str. 94–95. http://www.meforum.org/104/christianity-is-life.
4. Isti.
5. Fouad Ajami, "The Furrows of Algeria," *New Republic,* 27. januar 2010.
6. V zgodovini je bilo več znamenitih berberskih kristjanov; najbolj znan je sv. Avguštin, poleg njega pa so še rimski avtorji, kot so Terenc, Laktancij, Marcijan Kapela, Mark Kornelij Fronto, Apulej in Tertuljan. Med krščanske svetnike štejemo scilitanske mučence, Ciprijana, Viktorja Črnega, Avguštinovo mater Moniko, papeže Viktorja I., Melkijada, Gelazija I. in celo rimske cesarje, kot so Septimij Sever, Makrin in Emilijan.
7. Http://elaph.com/Web/news/2012/11/773637.html.
8. Jacob Thomas, *The Christianization of Algeria,* 2013, http://www.answeringislam.org/authors/thomas/christianization_algeria.html.
9. Bruce Maddy-Weitzman, "The Berber Awakening," *The American Interest,* 6 zv., št. 5, 1. maj 2011.
10. Mira Z.Amiras, "Amazighité, Arab/Islamic Hegemony, and the Christian Evangelical Challenge," Galina Lindquist in Don Handelman, ur. *Religion, Politics and Globalization,* Berghahn Books, 2011, str. 226.
*** Ibn Warraq. *Muslims and Atheism.* Spletna stran New England Review. http://www.newenglishreview.org/Ibn_Warraq/Muslims_and_Atheism/ (pridobljeno 20. junija 2016).
11. Http://www.refworld.org/docid/4f4361e72.html.
12. Http://www.yabiladi.com/forum/moroccans-converting-christianity-44-1032753.html.
13. David Garrison, *A Wind in the House of Islam: How God is Drawing Muslims Around the World to Faith in Jesus Christ,* Wigtake Resources: Colorado 2014.
14. Garrison, nav. d. str. 5.
15. Garrison, nav. d. str. 23.
16. Garrison, nav. d. str. 34.
17. Garrison, nav. d. str. 42.
18. Garrison, nav. d. str. 135.
19. Garrison, nav. d. str. 135. Navaja Scotta Petersona, "Iranians Love th USA," *Iran,* št. 7 (poletje 2013), str. 13–14.
20. Garrison, nav. d. str. 140.
21. Mark Bradley, *Iran and Christianity: Historical Identity and Present Relevance,* Bloomsbury Academic 1. izd., 2001, str. 187, op. 2. Gl. tudi Mark Bradley, *Too Many to Jail: The Story of Iran's New Christians.* Monarch Books, 1. nova izd., 2014.
22. Thomas Latschan, "Iran's persecuted converts," *Deutsche Welle [DW],* 20. maj 2015, http://www.dw.com/en/irans-persecuted-converts/a-18464360.
23. Isti.
24. Liana Aghajanian, "Iranian converts flock to Germany," *The Guardian,* 12. maj 2014.
25. Https://muslimstatistics.wordpress.com/2012/12/14/al-jazeerah-6-million-muslims-convert-to-christianity-in-africa-each-year/.
26. Https://themuslimissue.wordpress.com/2013/06/17/w-got-it-here-al-jazeeras-deleted-interview-with-sheikh-ahmad-al-katani-on-6-million-muslim-conversions-to-christianity-per-year/.
27. Http://web.archive.org/web/20040402023134/www.aljazeera.net/programs/shareea/articles/2000/12/12-12-6.htm.
28. Http://www.pewforum.org/2010/04/15/executive-summary-islam-and-christianity-in-sub-saharan-africa/.
29. Isti.
30. "350 million Muslims secretly live as Christian converts," 4. november 2014, https://muslimstatistics.wordpress.com/2014/11/04/350-million-muslims-are-secretly-living-lives-as-christian-converts/.
31. Isti.
32. "Moroccan Converts to Christianity told their stories," *Morocco World News,* 10. februar 2013, http://www.moroccoworldnews.com/2013/02/77798/moroccan-converts-to-christianity-told-their-stories/.

SMILJAN TROBIŠ

Pesmi

V tebi

V nas je nekdo, ki išče bolj kot mi.
In ve več kot mi in nas vodi – poti je več, zmotimo se,
a ko ga poslušamo, gremo spet naprej, četudi po ovinkih.
Vsi smo v tebi. In ti si naša gotovost in naš cilj,
ne da bi te kdaj videli. Vse je v tebi.
Tudi jaz, majhna mravljica v mravljišču.
Vsi smo v tebi. Ločeni od tvoje roke
iščemo pot nazaj. A ta pot je pot naprej.
Skrijem se pod tvoje peruti, stisnem k tebi
premražene dlani, iščem te, pa si tu, povsod,
samo umiriti se moram, da ne krilim v prazno
in ne prepodim tvojih dobrotnih besed. Včasih mi kaj rečeš.
In to je zame dovolj. Za dolgo. Včasih mi pokažeš znamenje.
In ga razmišljam v miru srca. Včasih pa mi samo pustiš, da
iščem,
a takoj, ko se zmotim, mi daš z bolečino vedeti, da ne grem prav.
In se ti počasi bližam, tebi, cilju in izvoru,
tebi, ki si vse.
Objamem drevo. Tudi ono moli. Dela. Cveti, rodi, umira.
Objamem ga in postane moj prijatelj. In nisem nič več sam
v tihi zahvali, da sva. In da sva našla v skrivnostnosti in pestrosti
vsega
svoje bistvo – tebe.

Umetnik

Pisal bom. Morda bo zdržalo telo.
Dovolj nelagodja je bilo v iskanju prilagajanja.
Izgubljal sem moči za nečimrnosti.
Dovolj. Meni je bil dan drugačen načrt.
Samo to trohico zdravja imam še
in z njo se prebijam, uničujoč jo v iskanju.
Kdo, kaj sem? Umetnik? Izgubljen umetnik?
Padam v zemljo, od koder sem,
ne morem več sijati v nebo.
Naj zdaj nebo posije. Padel sem na dno.
Moj trud na tanki meji, napori, da bi se povzpel –
vse je prah in zemlja in strah.
Ne morem dvigniti oči.
Pa sem vedno rekel: "Dovolj bo:
Vanj se ozri! Zdaj bivam resnico,
blatno, krvavo, obremenjen,
zdaj le še čakam, da bo on prišel."
Kako sem majhen pred Obličjem, še umetnik ne.
Če je vera rešilni dar, naj kot rahli sneg na blato pade,
če pa z napori plezam v nebo, naj mi da drevo,
pa ne bom nič bliže nebu. Morda bom le prej našel dno.
In padam v prepad in nimam kril, da bi letel,
samo to upanje imam, da me bo on ujel in me razkril.

Poletje

Zdaj ni čas, da bi mislil.
Bo angel mislil zame
ali bom samo sprostil
svojo bolečo glavo?
In resnica o meni bo priplavala na dan –
tako in tako na koncu.
Nekoč bom sam med utrganimi sadovi
in takrat bom videl in spoznal, koliko sem se motil
in kaj sem delal prav. Zdaj ni čas, da bi mislil.
Zdaj naj deluje vse samo od sebe.

Zvoki so vrnili tišino

Ti si tu, z menoj, v sveti tišini pomladnih zvokov,
v ravnotežju med mojim nesmislom in dihom tvojih ust.
Sklanjaš se nadme, miriš tišino vetra, hrup besa, tišino maščevanja.
Odprl si rano, ki je pogoltnila mojo jezo. V tihem jutru čutim,
kako čudovito je živeti ob tebi, ko zdraviš z nevidnima rokama.
In ki me objameš in me vodiš po brezpotjih misli.
Po pomladnem vonju sem te prepoznal.
Legel si na mojo rano in se smehljal.
O, kako bogat si, kralj, pa me prosiš za dar bolečine!
Prijel si me za roko in ne boš me več izpustil,
zakaj že od vekomaj ljubim ljubezen.

Mir

Prišel si kot boleč spomin na nedavne dni,
prišel kot kralj in ubil negotovost. Tiho se razpredajo žarki
po jutranji dolini, pozdravlja te žvrgolenje in čist potok,
melodija, ki me je zbudila iz sanj.
Odpiram ti vrata. Gmote teže dajem na tvoje rame,
jutro me prebuja tako lahkega ...
Od mene ne boš zahteval ničesar nemogočega,
saj nosiš ta večni mir, ki poljublja koprnenje v meni.
Tišina, rahel veter, zdaj vstaja sonce
in zdaj si v njem.

Ti

Velik si kot nebo in trden kot zemlja, bogat kot življenje
in z menoj vred: večen. Imenoval sem te,
da te ne bi izgubil med drobnarijami tega sveta.
Rekel sem ti: zrak. Pa nisi bil zrak, čeprav si bil v njem.
Rekel sem ti: ocean. Pa nisi bil ocean, čeprav si v vseh oceanih
tega sveta. Rekel sem ti: neznani, Pa si mi tako znan,
bolj kot jaz samemu sebi. Rekel sem ti: drugač-ni –
in sem se zavedel, da ti lahko rečem: ti.
V največji stiski sem našel besedo Ti. Nič me ni ostalo,
ko sem se pretopil vate. Nič me ni ostalo, ko si kot bučen val
preplavil moje bitje. Umrl sem, ker nisem videl prihodnosti –
a ta si Ti. Nisem videl ničesar, a to si Ti.

Domislice in spoznanja 2016

Turobna razpoloženja redko končajo v temi svetlobe sonca.
Rahla duša se težko sprijazni s svojim telesom.
Molk je sovražnik sproščenosti.
Moja duša leži in čaka nove udarce.
Približki teme morajo biti izgovorjeni.
Star sem. Sem postal pravi? Zdaj je že vseeno.
Težave plemenitijo duha.
Upiranje toku najbolj boli.
S tako žalostnim glasom je rekla: "Ni razloga za žalost!"
Nisem vsega kriv. A kljub temu se kesam.
Tanka vest zna biti ječa.
Plavam iz bazena v morje.
Če se z mislimi zapičim v luknjo, ne pridem drugam kot v temo.
Največji križ je strah pred križem.
Praznujem konec praznikov.
Trpljenja ni, je samo upiranje.
Vsako trpljenje je prilika za veselje.
Če Bog ne bi bil milosten, bi bilo stvarjenje človeka brez smisla.
Kako zna biti majhna neumnost prijetna!
Kadar nisem sproščen, me je pol manj.
Dovolj je, da imam mir in papir.
Nič ni tako tragično in težko, kot si lahko sami predstavljamo.
Oblaki tiščijo. Morali bi biti pod nami, ne pa nad nami.
Vsakdo bi lahko prišel do tega, da mu je v bistvu dobro.

IGOR GRDINA

Mali kralj slovenskega liberalizma

"Visoškega gospoda" Ivana Tavčarja (1851–1923) so pristaši povzdignili v emblem rodoljubnega liberalizma na Kranjskem, nasprotniki pa so ga šteli za njegovo maskoto. Oboji so imeli za svoje misli tehtne razloge. Na Tavčarjeve privržence je napravila neizbrisen vtis njegova osebnost, ki je izžarevala samozavest. Pritrjevali so imenitnemu in sugestivnemu pisatelju, čigar umetniško potenco je bilo mogoče samo hote – se pravi z večjo ali manjšo mero nagajivosti ali hudobije – ignorirati, zares prezreti pa se je ni dalo. Nad njegovim umetništvom, ki je v nezatajljivo osebnem slogu na eni ter v popolnem soglasju s temeljnimi nazorskimi načeli dunajske moderne na drugi strani razodevalo, da je smrt najvišji trenutek – celo pravcata apoteoza – življenja, so se lahko zmrdovali zgolj pedanti, katerih modrost je zastala pri slovnici, medtem ko ji neskončne izrazne možnosti slovenščine niso bile preveč mar.

Tavčar je prav tako bil impresiven govornik, po drugi strani pa tudi radodaren narodni prvak. V polni meri se je zavedal svoje voditeljske vloge med sodobniki. Treba je reči, da si je ni pribarantal na kramarskem semnju, temveč jo je pošteno plačal – ker svojega položaja ni razumel kot cenenega. Kdor je v času meščanov, ki je skušal demokratizirati vrline aristokratske epohe, stal v prvih vrstah, se je preprosto moral odlikovati. Dejansko se ni mogel izogniti vlogi vzora. Drugi so človeku namreč zaupali samo, če je že prej pokazal sposobnost zase – zlasti s pomnožitvijo premoženja ali z izobrazbenim dvigom do univerzitetne diplome ali doktorskega naslova. Tavčar je poskrbel za oboje. Bil je nekaka utelesitev Jurčičevega Lovreta Kvasa v življenjski stvarnosti in je tudi kot tak pritegoval pozornost rojakov. Literarni liki so namreč bili v 19. stoletju in v začetku 20. vse kaj drugega, kot so danes: neredko so se preobrazili v sublimne podobe generacij. Knjige so v dobi, ko se je bliskovito širila pismenost, s tem pa tudi razumevanje sveta in obzorja posameznikovega pričakovanja, oblikovale ljudi v mnogo večji meri kot kdaj koli prej in pozneje. Zasenčile so celo časnike, ki so prav zato z velikim zanimanjem spremljali dogajanja v "republiki duhov". Bleiweis v svojem gospodarskem listu – v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* – gotovo ni brez globljega premisleka objavljal literarnih del. Nekatera

od njih, kakor Prešernove pesmi in "povest v verzih" *Krst pri Savici*, so vse do danes ostala temeljni kamni slovenske kulture.

Nasprotniki so prav tako imeli mnogo razlogov za to, da so v Tavčarju videli svojevrstno poosebitev rodoljubnega liberalizma na Kranjskem. Ivan Šušteršič ga je po pričevanju Henrika Tume okoli leta 1890 doživljal kot "absolutnega malega kralja". Kljub omejenosti svoje priznanosti se je vedel kot brezprizivna avtoriteta. Komajkomu je bilo mogoče spregledati, da je Tavčar vsestransko ambiciozen – prav nič sramežljivo se je skušal intabulirati na položaj Bleiweisovega naslednika pri "očetovanju narodu" –, ob tem pa je bil le redko sposoben hladnokrvne politične presoje. Največje težave je imel s strateškimi premisleki. V ozkih krogih, kadar je bil "visoški gospod" odvisen samo od sebe, si je seveda znal pridobiti podporo. Zato pa ni bil sposoben učinkovito organizirati širšega gibanja. V 19. stoletju, ko je v habsburški monarhiji kraljeval Schmerlingov kurialni parlamentarizem, ki ni skrival svojih korenin v stanovskem redu – posamezne skupine prebivalstva so imele na deželnem in državnem nivoju tolik odstotek poslancev, kolikršen je bil njihov delež pri vplačilu neposrednih davkov v cesarsko blagajno –, se to niti ni zdela usodna pomanjkljivost. Toda potem ko sta dve konservativni vladi, Taaffejeva in Badenijeva, v času fin de siècla (1882, 1896) znatno razširili volilno pravico, je politika postala zadeva množic. Namen tega premika je bil oslabiti nemškoavstrijske "elitne naprednjake", ki so po izgonu s hodnikov oblasti leta 1879 s še večjo vnemo kot prej tolkli po nacionalističnem bobnu, da bi si pridobili kar najširšo podporo med mestnim prebivalstvom. Kakršen koli ekskluzivizem, ki je bil prej običajen – zanemarjanje interesov revnih neglasovalcev je celo olajševalo dogovore med zastopniki teženj izdatnejših davkoplačevalcev –, je sedaj deloval kot mlinski kamen. Nastopila je nova epoha. Parlament ni bil več posvetovalnica izbrancev, ki se trudijo za sprejem kar najbolj razsodnih ukrepov, temveč javna tribuna. Arena. Včasih je postal tudi cirkus. Govorniki so prenehali prepričevati kolege, da imajo prav; iz dneva v dan očitneje so prek časnikarskih poročil nagovarjali svoje volivce ter jim dokazovali, kako goreče se zavzemajo za njihovo blaginjo. Zato so kdaj pa kdaj zapele tudi pesti. Veliki pretep v dunajskem Državnem zboru novembra 1897, v katerem je eno najopaznejših vlog odigral zastopnik dolenjskih trgov in mest Fran Šuklje, ni bil le živopisna ilustracija poslanske vneme, marveč predvsem izraz spremembe načina političnega boja. Odtlej so ure tekle drugače kot poprej.

Tavčar, ki se ni zavedal epohalne globine premikov v dobi fin de siècla – sodil je, da gre le za politično dekoracijo oziroma draperijo –, je bil tako za pripadnike naglo rastočega katoliškega gibanja kakor za pristaše sleherni dan močnejše socialne demokracije nasprotnik, kakršnega so si lahko le želeli. Med liberalci je bil arbiter v vsem, novim volivcem, ki jih je bilo veliko, pa ni imel česa ponuditi. Revni ljudje preprosto niso vedeli, čemu bi glasovali zanj in za njegove somišljenike. Tavčar, ki se je v času študija na Dunaju očitno navzel ekonomističnih nazorov svojega profesorja na pravni fakulteti Carla Mengerja, je verjel v nadčasne zakone gospodarske dejavnosti; prilagajanje zgodovinski stvarnosti in krajevnim razmeram se mu je zdelo nepotrebno. Zato si ni belil glave s posebnimi problemi in potrebami svojih rojakov, ki so se bili zaradi počasnosti gospodarske (industrializacija) in hitrosti kulturne (zmanjševanje nepismenosti, izboljšanje zdravstva, higienizacija) modernizacije prisiljeni v vse večjem številu izseljevati v naglo razvijajoče se Združene države Amerike in Nemčijo. Priseganje na ekonomistični neintervencionizem, ki ga je nekoliko omiljevalo le načelno – zares vse prej kot energično in konkretno – zavzemanje za zadružništvo, je Tavčarja oddaljevalo od množic preprostih Slovencev. Te so ga sicer spoštovale kot pisatelja, toda to je bilo za splošno pritrjevanje njegovim političnim potezam odločno premalo.

Zdi se, da se je "visoški gospod" tega vsaj do določene mere zavedal in svoje ustvarjalske priznanosti ni poskušal dajati zmerom na tehtnico sodobnikov. Nekaj svojih najbolj bojevito politično učinkujočih spisov – tudi distopični roman *4000* in "resnično povest" *Izgubljeni Bog* – je zato podpisal s psevdonimom. Pomenljivo pa ne s tistim, ki ga je dojemal kot najosebnejšega, tj. z "Emil Leon". Tudi nenehne "farške gonje", ki jih je proti posameznim duhovnikom in zoper politično angažirane posvečence nasploh sprožal v tisku pod svojim nadzorom, je večinoma prepuščal od sebe popolnoma odvisnim "izvajalcem del", zlasti nesrečnemu Miroslavu Malovrhu. Toda dnevnik *Slovenski narod*, nad katerim si je Tavčar s premetenimi pomiritvenimi potezami po višku afere s protinemškimi in protikatoliškimi dopisi Davorina Hostnika Krutorogova (1887) – nad njimi se je kranjskemu deželnemu glavarju Josipu Poklukarju potožil celo cesar Franc Jožef – pridobil popoln nadzor, je zaradi tega postajal zloglasen. Njegove kampanje so tik pred prvo svetovno vojno tudi v očeh nekaterih liberalcev postale navadna "škandalografija". Časi, ko je bil vzklik: "Pa v *Narod* vas bomo dali," najhujša in najučinkovitejša kritika, so tedaj že minili. Aferaški senzacionalizem, ki se ni ogibal lansiranju izmišljenih vesti – Miroslav Malovrh je nad takim ravnanjem zgroženemu Ivanu Hribarju nekoč prostodušno dejal, da je pač treba lagati, dokler ljudje ne začno verjeti potiskanemu papirju –, je izvotlil zaupanje v javno besedo. Čedalje več ljudi je vedelo, da mediji težijo k doseganju takšnega ali drugačnega vnaprej zastavljenega učinka oziroma cilja, medtem ko je verodostojnost izrečenega oziroma zapisanega postranskega pomena. "Visoški gospod" je kljub inflacijskemu razvrednotenju spragmatizirane besede, od katere polnega pomena je bil kot pisatelj odvisen, povsem pristajal na takšno stanje. Liberalni postulat ločevanja posameznih sektorjev življenja – zlasti javnega in zasebnega – mu je omogočal, da v tem ni videl moralnega problema.

Tavčar, ki si je s pridobitvijo odločilne besede pri *Narodu* zagotovil vodilno mesto v rodoljubnem liberalnem taboru na Kranjskem, se je srečeval s politiki povsem drugačnega kova. Razen maloštevilnih Nemcev in iz dneva v dan manj vplivnih renegatov, ki so se usmerili k obrambi obstoječega posestnega in političnega stanja, so bili vsi njegovi ključni tekmeci zagovorniki gospodarskega intervencionizma in aktivizma. Zavedali so se, da ni več mogoče spregledati v stiski živečih množic. Janez Evangelist Krek je za potrebe slovenskega pretežno podeželskega okolja uspešno "homologiziral" prvotno mestnemu prebivalstvu namenjeno nemškoavstrijsko krščanskosocialno doktrino. Katoliški tabor, ki ga je njegov prvi politični prvak, kanonik Karel Klun, umeščal v konservativne koordinate, je tako dobil še v sodobnih razmerah in tendencah utemeljeno krilo. Gosta mreža cerkvenih ustanov se je angažirala v celotnem javnem življenju – od politike do gospodarstva. Zacvetelo je zadružništvo, ki ga je kot instrument pospešenega in vsestranskega slovenskega razmaha zagovarjal mladoslovenski prvak Josip Vošnjak. Da je ta zmerno liberalni politik imel v svojih poznejših letih pozitiven odnos do nekaterih zamisli krščanskih socialcev, dejansko ne preseneča. Od Tavčarja skoraj generacijo starejši Vošnjak je razumel, da se mora vsako politično gibanje v naglo modernizirajočem se svetu množicam predstaviti z nizom programskih idej na vseh področjih. Priseganje zgolj na kulturno prebujenost in zavzemanje za pretežno jezikovne pravice je v labirintih čedalje kompleksnejšega modernega življenja več kot očitno postajalo preozko. Bil je čas širjenja konceptov in zavzemanja novih prostorov. Treba je bilo definirati stališče do vse večjega števila problemov, ki so zadevali poklicno in izkustveno čedalje bolj individualizirane ljudi.

Liberalci so v srednjeevropskem prostoru poskušali kot svojo idejo, ki povezuje vse in nagovarja vsakogar, uveljaviti nacionalizem. Toda goreče zavzemanje za narod nikakor ni bila njihova posebnost. Tako k češkemu kot

slovenskemu in slovaškemu preporodu ter k pobudam za obnovitev ogrske in poljske neodvisnosti so mnogo prispevali tudi konservativci in posvečenci. Ker sta katoliška in socialdemokratska konkurenca mrzlično organizirali najrazličnejša združenja ter se iz dneva v dan učinkoviteje in velikopotezneje zavzemali za dvig življenjske ravni ljudi, ki so bili v največji stiski, so liberalci svojo politično identiteto kombinirali še z zagrizenim "protifarškim" bojem ter z nasprotovanjem sindikalizmu in drugim izrastkom delavskega gibanja. Slednje v Srednji Evropi ni bilo samo marksistično, temveč tudi lassallovsko, v mediteranskem prostoru pa še anarhistično. Liberalci so se dejansko postavili v navzkrižni ogenj, ki je bil tako močan, da so v boju proti nasprotnikom z leve in desne začeli opuščati svoje bistvene zahteve po državljanski emancipaciji. Zelo zadržani so bili tako do uveljavljanja revežev kot žensk v javnem življenju. Ko se je politični kompas naravnal proti množicam, je bil Tavčar splošnim trendom sposoben slediti do nacionalnoliberalnih stališč – ki so se sicer najmočneje uveljavila v Bismarckovem wilhelminskem Reichu –, dlje pa ne. Toda tajna zveza, ki jo je v kranjskem deželnem zboru iz strahu pred vzponom slovenskega katoliškega gibanja sklenil z nemškimi veleposestniki in renegati, je izvotlila tudi takšno njegovo pozicijo. Zato ni čudno, da je potem parlamentarce na Dunaju poučeval, kako se Avstriji ne da vladati ne germansko ne slovansko, temveč le liberalno.

A to je bil program, ki ni imel realnih možnosti za uspeh. Tavčar je na Kranjskem ostal osamljen pri poskusu njegovega izvajanja. Svobodomisleci so bili v habsburški monarhiji že od okoli leta 1870 dalje večinoma izraziti nacionalni liberalci, volilne reforme pa so kljub svoji neradikalnosti že pred začetkom la belle époque v politično areno pripeljale številne nove, drugače usmerjene glasovalce. Samo vprašanje časa je bilo, kdaj bodo o poslancih začeli odločati vsi polnoletni državljani. Ob nastopu la belle époque je bila uveljavitev splošne volilne pravice v zahodni državni polovici Avstro-Ogrske že na vidiku, njeno vpeljavo pa so pospešili dramatični dogodki na Vzhodu.

Leta 1905 je v Rusiji, ki jo je pretresel niz porazov v Mandžuriji ter na Rumenem in Japonskem morju, kjer sta se carska armada in mornarica soočali z mikadovimi oboroženimi silami, izbruhnila revolucija. Orjaška dežela, ki je v imaginariju velikih in malih ljudi veljala za najčvrsteje zavarovano pred vsakršnim prevratom, se je zvijala v krčih, kakršne so dotlej poznale le zgodovine zahodno- in srednjeevropskih držav. Imperator Nikolaj II., ki je po svojih prednikih podedoval na koncepciji avtokracije utemeljeno krono, je zato oktobra 1905 zavil na konstitucionalistična pota. In nič ni pomagalo, da so bile kritične opazke o predstavniški demokraciji, ki jih je razširil ideolog carskega samodržavja Konstantin Petrovič Pobedonoscev, dobro utemeljene v življenjski empiriji. Po njegovi sodbi namreč lahko na parlamentarnih volitvah zmagajo le velike stranke, ki že zaradi svoje številčnosti ne morejo biti organizacije somišljenikov, temveč so v prvi vrsti interesna združenja. Takšna politična gibanja se nikoli ne ozirajo na potrebe celotne države, ampak se nujno izgubljajo v partikularnosti – v prizadevanju za lastno korist. To seveda pomeni tudi trud za kar največje in najdaljše obvladovanje oblastnih vzvodov, kar pa je v nasprotju s samo idejo demokracije …

A Ruski imperij je bil že od dni Petra Velikega na poteh pozahodnjačenja, ki se ni moglo ustaviti na nikogaršnji ukaz. Sledenje Evropi in vključevanje v njene strukture se je zdelo večini njegovih intelektualnih in političnih vodnikov odrešilno. Revolucija leta 1905, ki je v carstvu Romanovih uveljavila parlamentarizem, je dejansko bila priprava na dramatični vrhunec tega procesa, do katerega je potem prišlo z odstranitvijo vladajoče dinastije marca 1917. Šele nekaj mesecev zatem, ob uri Leninovega novembrskega prevrata, se je nestabilna Rusija obrnila v povsem drugo smer.

Dežele, ki so nekoč v modernizaciji zaostale za osrednjimi silami Zahoda – in tako za carstvo Romanovih kakor za habsburško monarhijo in Italijo je ta karakteristika držala le malo manj očitno kakor za Osmanski imperij in Kitajsko –, so kljub naglemu večanju svoje moči postale zelo ranljive. Iz dneva v dan zmogljivejša sredstva industrijskega in komunikacijskega napredka niso bila na voljo le zagovornikom sledenja Združenim državam, Veliki Britaniji, Nemčiji in Franciji, temveč tudi novim barbarom. Ti so bili pripravljeni ves instrumentarij civilizacije izrabiti za kar najpopolnejšo uveljavitev svojih mračnih vizij. Barbarstvo 20. stoletja, ki je sledilo dolgotrajnemu in vsestranskemu vzponu Evrope na vseh kvantitativno zaznavnih področjih, je bilo zato hujše in skrajnejše od prvotnega. Naglo razvijajoče se države, ki so si zadale za cilj izničiti zaostanek za tempo napredka diktirajočimi silami, so lahko zaradi sproščanja neznanskih človeških energij skrenile s tirnic, po katerih so se v prihodnost podale njihove vzornice. Marsikdo je sicer menil, da to ni mogoče, saj je vladalo prepričanje, da se svet v smer zarij, ki še niso žarele, podaja samo v okviru enega – zahodnjaškega – modela, zaradi česar se je ruska revolucija sprva štela za izboljšano verzijo francoske. A tu in tam je kdo le slutil, da bi lahko prišlo do drugačnih razpletov. Tako je avstrijski cesar in apostolski kralj Ogrske Franc Jožef, ki je jeseni 1897 zaradi srditih nemirov na dunajskih ulicah odtegnil podporo Badenijevi

Posebnost slovenskih gozdov so mešani gozdovi, ki nam vedno ponujajo možnost za oddih in rekreacijo.
Foto: Janez Oblonšek

vladi z jasno večino v parlamentu, že leta 1901 testamentarno uredil premoženjske in druge zadeve habsburške hiše za primer, če bi kdaj ostala brez prestola. Zakoni, ki so jih nekoč imeli za nespremenljive – kranjski politični mislec Franc Albreht Pelzhoffer se je zaradi drugačnega načelnega stališča o njih v začetku 18. stoletja znašel kar v žrmljah cenzure –, so kljub nekdanjemu vsiljevanju z najvišjega mesta in poznejšemu sprejemanju na ustaven način lahko v hipu izgubili svojo moč. V njih zapisane pravice so mogle ostati na papirju, če si posameznik ni znal ali zmogel izboriti njihove uresničitve.

Tektonski premiki v Rusiji so šokirali Evropo. Tudi v habsburški monarhiji so se odločujoči faktorji prestrašili podobnega pretresa. Splošna, enaka, neposredna in tajna volilna pravica za moške je bila v njeni zahodni polovici na državnem nivoju uvedena nemudoma, že v letih 1905–1907. Ta sprememba je zadala vsem elitističnim in kabinetnim politikom udarec, od katerega si niso več opomogli. Uspevali so lahko le še s pomočjo "najvišjega mesta" (dvora), a to je pomenilo vprego v državni voz in pristajanje na stališče vsakokratne vlade. Slednja namreč v habsburški monarhiji ni bila odgovorna parlamentu, temveč monarhu. Ljudski zastopniki so ji lahko pristrigli peruti zgolj z nesprejetjem proračuna in z neizglasovanjem njenih predlogov zakonov, vendar ji je t. i. decembrska ustava iz leta 1867 omogočala uveljavitev začasnih ukrepov, ki so pod krinko nuje lahko obšli večinsko voljo Državnega zbora. Parlament je bilo mogoče dati v oklepaj tudi s tem, da se ga preprosto sklicalo (tak pristop se je v zahodni polovici Avstro-Ogrske prakticiral med marcem 1914 in majem 1917).

Tavčar je bil v podonavskem (pol)imperiju eden redkih politikov, na katerega ruska revolucija 1905 ni napravila vtisa usodnega oziroma epohalnega dogodka. Že njegov generacijski vrstnik in nazorski somišljenik Ivan Hribar je bil povsem nasprotnega mnenja in je videl v vzniku parlamentarizma v carstvu Romanovih veliko politično priložnost. Skupaj z mladočeškim prvakom Karlom Kramářem je začel snovati novoslovansko gibanje, ki si je zadalo za cilj okrepiti stike med Avstro-Ogrsko, Rusijo, Srbijo, Bolgarijo in Črno goro, s čimer bi se v doglednem času lahko postavila pod vprašaj naslonitev uradnega Dunaja na berlinski dvor in wilhelminsko vlado.

Slovenski katoliški in socialdemokratski politiki so ob prelomnih dogajanjih v carstvu Romanovih reagirali manj zaneseno, a zato z enako trdno zavestjo, da so spremembe nujne tudi na domačem terenu. Poslej se niso dali odvrniti od zahtev za radikalno volilno reformo. Katoliško politično gibanje se ni več balo dolgotrajnega vztrajanja v opoziciji, ki jo je "začinilo" še z ostro obstrukcijsko taktiko. Njegov prvak Ivan Šušteršič, ki je že pred povzpetjem na mesto kranjskega deželnega glavarja (1912) imel tenak sluh za znamenja časa, je dal pobudo, da se reogranizira v Vseslovensko ljudsko stranko. To je bila jasna manifestacija zavesti, da bo prej ali slej treba dati v oklepaj tradicionalno parcelacijo monarhije na staroavstrijske kronovine in uveljaviti narodne državnopravne enote.

Po uveljavitvi splošne, enake, neposredne in tajne volilne pravice na večini s Slovenci poseljenega ozemlja bi Tavčar in rodoljubni liberalci, ki niso bili vidneje udeleženi v politizaciji množic in zaradi neaktivnosti ob preurejanju politične strukture zahodne polovice Avstro-Ogrske v letih 1905–1907 niso dobili nobene koncesije, lahko postali pomembni le v zvezah s strankami drugih narodov, v sodelovanju z internacionalističnimi gibanji ali pa zaradi bližine dvoru. Toda težava je bila v tem, da so bili za vse neperspektivni. Njihova moč v deželah na jugozahodnem robu dvojne monarhije je bila – razen v Trstu in deloma še na Goriškem – iz dneva v dan manjša. Tavčar je vodil rodoljubne liberalce naravnost v politični brodolom. Nazadnje ob preurejanju volilnega reda za Kranjsko (1908) ni izposloval niti najmanjše koncesije niti za svoje najvnetejše agitatorje – učitelje. Ti zaradi podrejenosti deželnim oblastem sicer niso mogli igrati enake vloge kakor duhovniki v

katoliškem taboru, je pa njihova prisotnost na terenu vseeno dajala svobodomislecem določeno oporo (vsaj pri zbiranju informacij).

Tavčar kljub izpričani politični neuspešnosti – kot "absolutni mali kralj" ga je na Kranjskem po kratki prehodni dobi, ki ji je vtisnil pečat Fran Šuklje (1908–1911), zamenjal vodja katolikov Ivan Šušteršič – in vedno manjši vlogi svoje Narodno napredne stranke, drugim ni bil pripravljen odstopiti vodilnega položaja med rodoljubnimi liberalci. Odločno je nasprotoval zelo dejavnemu mlajšemu soborcu Gregorju Žerjavu, ki je dobro razumel položaj za habsburškimi mejniki v začetku 20. stoletja. Prav tako je zahrbtno rovaril proti svojemu vrstniku Ivanu Hribarju, ki si je z gospodarsko dejavnostjo in idealizmom pridobil ugled med rojaki različnih nazorov. Ironija zgodovine je, da sta v bistvenih vprašanjih med prvo svetovno vojno oba lažje in produktivneje sodelovala z novim prvakom slovenskega katoliškega tabora Antonom Korošcem kakor s svojim načelnim somišljenikom Tavčarjem. Žerjav je bil v prelomnem času razpadanja avstro-ogrske monarhije nadvse učinkovit tajnik državnozborskega kluba Južnih Slovanov v dunajskem parlamentu, ki ga je sicer vodil navdušenje množic in spoštovanje parlamentarnih kolegov vzbujajoči štajerski duhovnik. Po drugi strani je Hribar prek svojih zvez s finančniki poskrbel za to, da je Korošec kot predsednik Narodnega sveta Slovencev, Hrvatov in Srbov v kritičnih trenutkih razpolagal z denarnimi sredstvi, ki so mu omogočala kar najbolj učinkovito politično delovanje. Med stebri rodoljubnega gospodarstva je edino Tavčar, ki se je med prvo svetovno vojno uspel vsiliti za odločujočega moža Ljubljanske kreditne banke, prispevek v ta namen odklonil (čeprav ga je najprej obljubil). To je bilo v čudnem neskladju s poprejšnjo širokogrudnostjo njegovih rok.

Potem ko je Tavčar med letoma 1905 in 1908, ko sta bili uveljavljeni državno- in deželnozborska volilna reforma, izgubil dvoboj s katoliškim tekmecem in soimenjakom Šušteršičem, se je dejansko spustil na občinski nivo. Kot ljubljanski župan je med prvo svetovno vojno poskrbel za kolikor toliko urejeno prehrano mestnega prebivalstva, kar spričo bližine soške fronte in strahotnega splošnega pomanjkanja ni bila niti malo lahka naloga. Zaradi njene relativno uspešne izpolnitve – v več avstro-ogrskih mestih, še posebej na Dunaju in v Trstu, je bilo stanje mnogo težje – je postal nemara najbolj priljubljeni vodja lokalne samouprave na Slovenskem.

Pokanje avstrijskega okvira v letih 1917–1918 je Tavčarja soočilo z novimi izzivi: kljub sodelovanju v patriotičnih manifestacijah po sarajevskem atentatu ni bil prehudo obremenjen s habsburškim hiperlojalizmom. Imel je prijatelje, ki so v senci njegove impresivne postave delovali za oblikovanje srbsko-hrvaško-slovenske nacionalne države, kar mu je po njenem oblikovanju odprlo možnost za politično vrnitev v velikem slogu. Čeprav je v precejšnji meri uspel uveljaviti razlago, da je pred avstro-ogrskimi oblastmi gorečega patriota le igral, je priložnost izkoristil le na pol: resda je ob razpadanju habsburške monarhije poudarjal, da se na malenkosti ne sme več gledati – tudi njegova najznamenitejša povest *Cvetje v jeseni* je zaznamovana s takšnimi mislimi –, a čez kranjske mejnike dejansko ni uspel pogledati. V Narodni vladi, v katere sestav ni pripustil politično širše razgledanega Ivana Hribarja, je kot "poverjenik za prehrano" nastopal proti zasedbi južne Koroške, ko bi tak podvig ne vzbudil odpora, za Trst pa se je navduševal predvsem platonično – z lansiranjem krilatice, da ima to mesto vlogo slovenskih pljuč. Po logiki stvari njegov resor za aprovizacijo pri reševanju mejnih vprašanj sploh ne bi smel imeti besede, toda v stvarnosti novembra 1918, po več kot štirih letih neznanske groze, strahot in lakote, je bila situacija drugačna. Tavčarjevo stališče je bilo še kako pomembno, in če je on dejal, da Celovca in Beljaka ne more preskrbovati, je bil to več kot zgolj migljaj proti napotitvi rodoljubnega vojaštva v ti dve mesti. Ob severni meji je potem od začetka decembra 1918 do

pozne pomladi 1919 zaradi nikogar zadovoljujočega položaja kar velikokrat tekla kri. Tavčar, ki se je temu hotel izogniti, je s svojo politiko dosegel ravno nasproten učinek od želenega. Če se je "visoški gospod" kot politik mnogokrat uspel umestiti na pravo mesto, je marsikaj govoril ali storil ob nepravem času. S tem pa je postal problematičen tudi sam njegov položaj ...

Politični zaton Ivana Tavčarja je bil ravno tako slovesen kot temeljit: znašel se je med najuglednejšimi odlikovanci kralja Aleksandra, toda moral je gledati, kako je v Ljubljani spomladi 1921 prevladala katoliško-(narodno) socialistično-komunistična naveza. Njegova nestanovitna politika, ki ji je zmerom manjkalo čvrste osi – "visoški gospod" se je v Zagrebu med pristaši državnopravne ideje Anteja Starčevića kričavo razglašal za "planinskega Hrvata", v Ljubljani pa je svojim rojakom enako zaneseno klical "Slovenija nad vse!" –, je doživela polom: liberalni tabor se je po koncu prve svetovne vojne kmalu začel cepiti. Tavčar je zgolj formalno načeloval Jugoslovanski demokratski stranki, ki je združevala naprednjake od obdravskega severa do primorskega juga. Ta politična grupacija se je soočala ne le s katoliško in marksistično, temveč tudi z liberalno konkurenco na levi in desni. Vzniknila je Narodnosocialistična stranka – ki se ni zgledovala po podobno imenovanih političnih grupacijah pri Nemcih, temveč po demokratični češki "sestri" –, v Slovenijo pa so se razširili tudi Pašićevi radikalci. A slednji se kljub prizadevanjem Ivana Hribarja in njegovih najožjih somišljenikov niso mogli znebiti svojega srbskega obeležja. Med nekatoliškimi volivci na podeželju so leta 1920 triumfirali agraristi pod vodstvom Ivana Puclja. Tavčar je lahko le upal, da to pomeni napoved slabitve moči politično angažiranih duhovnikov na Slovenskem. Glasove so si agraristi, ki so se organizirali v Samostojni kmetijski stranki, pridobili predvsem zato, ker so vsaj za kratek čas ob treh tradicionalnih taborih (katoliškem, liberalnem in marksističnem) oblikovali še četrtega. A ta je potem pri Slovencih hitro izgubil svojo moč, saj se je pustil podkupiti naprednjakom. Zato pa je imel veliko vlogo pri Hrvatih, Madžarih, Čehih, Slovakih in Romunih, pa tudi pri Srbih. Njegovo moč so zlomile šele komunistične oblasti po drugi svetovni vojni.

Tavčar, ki je od jeseni 1918 dalje na vso moč zagovarjal narodno in državno enotnost – končno je razumel položaj, v katerem so se slovenski liberalci znašli po letu 1907 oziroma 1908 –, se je soočil še z enim razočaranjem. Menjava denarja v Kraljestvu/Kraljevini SHS, ki je uveljavila relacijo 4 (jugo)krone za 1 (srbski in hkrati vsedržavni) dinar, je bila po njegovem malone katastrofa. Toda "visoški gospod", ki je videl samo ponižujočo simbolno plat te finančne operacije, je spregledal, da v vojni hudo prizadeti (jugo)vzhod države ni imel kapitala, s katerim bi lahko izkoristil nove razmere. Blago s kronskega območja je postalo na ozemlju nekdanje Kraljevine Srbije mnogo konkurenčnejše, to pa je pomenilo veliko spodbudo gospodarskemu – zlasti industrijskemu – razvoju slovenskega prostora. Slednji je v prvem desetletju obstoja jugoslovanske monarhije materialno razmeroma hitro napredoval, na kar je kazala tudi prekinitev velikega izseljevalnega toka.

Tavčar je v intervjuju, ki ga je z njim leta 1920 napravil Izidor Cankar, povedal, da se je liberalizma oprijel, ker je bil v dneh njegove mladosti moderen – kakor je pozneje postal socializem. Po drugi strani je poudaril, da je katolicizem doživljal povsem drugače: zanj je bil v svoji obrednosti trajno poetičen, v vernosti pa nikoli (povsem) pozabljen. To ga je velikokrat spravljalo v nelagoden – celo shizoiden – položaj. Ker slovenski rodoljubni liberalizem v času Tavčarjevega vodstva ni bil spodoben nadaljevati narodnointegracijske smeri iz svojih zlatih let, ko so mu ton dajali Josip Vošnjak, Josip Jurčič in Valentin Zarnik, se je usmeril predvsem v boj proti možem, ki so si prizadevali tudi v politiki uveljaviti docela katoliške poglede. V tem seveda ni bil nikakršna posebnost. Je pa zato na področjih življenja, na katerih je bil liberalizem za

Evropo kot celoto najpomembnejši, zapustil precej skromne rezultate. Vnema za širjenje ustavnega mišljenja, strpnosti, emancipacije zapostavljenih državljanov in za oblikovanje zavesti o pravicah slehernika je bila pri Tavčarju in njegovih pristaših precej medla. Uveljavitvi žensk v javnem življenju, ki jo je v nekaterih segmentih zagovarjal že "oče naroda" Janez Bleiweis, je "visoški gospod" postal bolj naklonjen šele po poroki s Franjo Košenini (1887).

Prav tako se Tavčar ni mogel pohvaliti s toleranco. Ni samo dal brezobzirno napadati duhovnikov in laikov v vrstah katoliških narodnjakov – Ivana Šušteršiča se je ob zori 20. stoletja v Državnem zboru lotil celo osebno in ga skupaj s pangermanskimi poslanci srdito obtoževal nepoštenega kupčevanja s Thomasovo žlindro, knezoškofa Antona Bonaventuro Jegliča ter Janeza Evangelista Kreka pa je tik pred prvo svetovno vojno pustil "secirati" v *Narodu* – , temveč je kazal moč tudi pred somišljeniki. "Visoški gospod" se je do njih vedel kot izrazito avtoritaren politik. Ko je Anton Aškerc v zvezi s razvpitim celjskim gimnazijskim vprašanjem, ki je leta 1895 postalo celo povod za razpad vlade kneza Windisch-Graetza, zagovarjal odločno politiko – kajti če padejo štajerski Slovenci, pridejo na vrsto še drugi –, ga je Tavčar opozoril, da rodoljubni liberalci zagovarjajo kompromisno linijo njegovega *Naroda*. Znameniti pesnik balad in romanc je po takem poduku nemudoma odstopil s položaja urednika *Ljubljanskega zvona*.

Tavčar je politiko razumel v prvi vrsti kot boj na taktičnem nivoju (po čemer je bil podoben skoraj generacijo mlajšemu Antonu Korošču); na strateško raven je posegal le izjemoma. Njegov marksistični nasprotnik Henrik Tuma – ki je bil najprej svobodomislec – je sodil, da se nikoli ni potrudil razumeti niti temeljnih idej liberalizma. Ta ocena je vsekakor preostra: "visoški gospod" je pred letom 1918 zares deloval predvsem kot nasprotnik katoliških politikov in njihovih nazorov ter je kot tak nastopal v javnosti izrazito priložnostno, toda po prvi svetovni vojni se je v mnenjskem spopadu z bojevitimi komunisti izkazal tudi kot promotor načel. Sugestivno je zagovarjal svobodo misli, podjetništva in političnega organiziranja. Več kot napol je izrekel pozneje tako znamenito formulo Johna Kennetha Galbraitha, da je kapitalizem izkoriščanje človeka po človeku, komunizem pa ravno obratno. Marksistično doktrino je Tavčar štel za simplifikacijo, ki jo je zagrešil po oblasti hlepeči in zato egalitarizem podrejenih zagovarjajoči um. "Visoški gospod" je sodil, da nobena diktatura ne more dolgoročno zmagati proti človekovi naravi, ki je zaznamovana z različnostjo. Tavčar, ki se nikoli ni zavzemal niti za polno enakopravnost – kaj šele za kakršno koli enakost –, je tako demonstriral svojo zavezanost liberalni klasiki 19. stoletja. Zavrgel je celo mladostni radikalizem. Njegova nacionalnoliberalna stališča so se obrusila, kar pomeni, da je hodil ravno obratno pot kakor večina svobodomislecev.

Tavčar je bil samosvoja in večplastna osebnost. Ni nespremenljivi agregat, ki v okolico nenehno oddaja enake energijske valove. Večni Tavčar je pisatelj; časni je bil politik. Njegovo življenje je bilo hkrati uspeh in polom; dediščina, ki jo je zapustil rojakom, pa je tako zgled kot svarilo. V Tavčarjevih potezah, ki so postale arhetip slovenskega liberalizma, se skriva tudi tragedija tega političnega pojava: namesto da bi rasel iz integrativnih mladoslovenskih temeljev, se je po nemškoavstrijskem zgledu definiral kot elitistični stolp, ki je postavljen predvsem zato, da opozarja na svoje promotorje. Potemtakem ni čudno, da se je v potresih časa popolnoma razsul; njegovi ostanki so najprej – v drugi svetovni vojni – v precejšnji meri postali privesek katoliškega tabora, pozneje – po letu 1945 – pa nekateri še komunističnega.

Malček se igra pred doprsnim kipom Hermana Potočnika s psevdonimom Noordung, ki je postavljen v aleji velikanov pred Rektoratom Univerze v Mariboru. Herman Potočnik Noordung velja za pionirja vesoljske tehnologije. Kljub temu, da je umrl sorazmerno mlad, star je bil 37 let, je pustil za seboj pomemben pečat v vesoljski tehniki, mimo katerega ne more noben sodobni vesoljski projekt.

Foto: Janez Oblonšek

ALEŠ MAVER

Paberki o dr. Antonu Korošču

Že nekaj zadnjih let veliko razmišljam o tem, kako tanka je pravzaprav plast zgodovinskega spomina, na katero se naslanjata ali se bolje poskušata naslanjati slovenska družba in država. Razen redkih osamelcev, kakršni so predvsem literarni velikani, v tej plasti skoraj ni posameznikov in dogodkov iz obdobja pred drugo svetovno vojno. Usoda skupnostnega spomina na dr. Antona Korošca, ki so ga dolgo, predvsem seveda njegovi privrženci, razglašali za "voditelja slovenskega naroda", je v tem oziru morda najbolj povedna.

Čeprav je Korošec s Slovenci prehodil najpomembnejše postaje zadnjih vzdihljajev dolgega 19. stoletja in bistvene prelomnice prvega dela kratkega dvajsetega in čeprav je bil verjetno najbolj nadarjeni slovenski politik, kar se jih je moč spomniti, zanj v panteonu te družbe ni prostora. Na ravni kolektivnega spominjanja je izenačen z lokalno ali regionalno pomembnimi podjetniki in čebelarji, ki imajo pravico do pomnika in do ulice v ožji skupnosti, iz katere so izšli, osrednji slovenski prostor pa jih ne pozna. Tako je tudi Anton Korošec petinsedemdeset let po svoji smrti razmeroma dobro znan v domači občini Sv. Jurij ob Ščavnici, medtem ko so mu že v Mariboru, s katerim je bila njegova kariera kot z enim najpomembnejših Štajercev v slovenski preteklosti močno povezana, kljub drugačnim prizadevanjem nekaterih odrekli ulico, kaj šele, da bi mu privoščili spomenik. Tako Korošec ostaja navzoč kot lokalni junak, sicer pa kot "notranji minister, ki se je posebej odlikoval z zapiranjem komunistov", človek, ki se je politično prostituiral pred beograjsko čaršijo, doma pa ljudi slepil z avtonomističnimi prizadevanji, v zadnjem času pa še kot motor protijudovske zakonodaje in menda veliki arhitekt domnevne "vnaprejšnje izdaje SLS", kot je bila stvar nedavno poimenovana.

Seveda je odrinjanje človeka takšnega formata za snovalce tankega zgodovinskega spomina Slovencev tako rekoč življenjskega pomena, zato mu je bilo vredno nameniti veliko pozornosti. Pravzaprav je v tem oziru Koroščeva usoda in razkorak med njegovo vlogo in javnim dojemanjem njegovega lika in dela precej podoben kot pri njegovem mlajšem štajerskem rojaku Jožetu Pučniku. Kam s Koroščem je namreč eno ključnih vprašanj ob soočenju z daleč najpomembnejšo dilemo

slovenske zgodovine 20. stoletja, tako za tukajšnjo historiografijo kot za družbeno elito. Gre za vprašanje, kako ovrednotiti usodno odločitev pozneje zmagovitih komunistov in njihovih priveskov za izjemno nasilno "preobrazbo narodnega značaja", če se izrazim zelo blago, sredi najhujše narodove nesreče ob okupaciji. Četudi javnost v Sloveniji tej zagati še ne pripisuje pomena, kakršnega bi mu morala in mu ga slejkoprej bo morala, se ravno tisti, ki imajo od izogibanja omenjeni dilemi največ koristi, zelo dobro zavedajo, za kako perečo stvar gre in bo šlo.

Neopravičljivo medvojno in povojno nasilje bi postalo sprejemljivejše, če bi bila revolucija res nujna za polno nacionalno emancipacijo Slovencev, kot kljub vsemu bajajo nekateri. Korošec je tako rekoč pooseblјeni slovenski emancipacijski uspeh v zadnji fazi avstrijske ustavne dobe in v prvi južnoslovanski državni tvorbi. Če bi ga kot političnega voditelja postavili na mesto, ki mu gre, bi argument o "odrešilnosti" in "nujnosti" revolucije padel sam od sebe. Zato je spomin nanj dovoljen v lokalnih okvirih in pospremljen z opozarjanjem na njegovo vlogo notranjega ministra in notoričnega antisemita, v najnovejšem času pa, kot rečeno, še oplemeniten s sklicevanjem na njegov domnevni filonacizem, ki naj bi okužil celoten vrh njegove stranke in vse njegove naslednike na njenem čelu. S tem niso samo zavarovane pridobitve revolucije, marveč je pri roki še dobrodošlo zdravilo za tiste, ki bi hoteli godrnjati nad brutalnim izbrisom stare slovenske elite, češ, kaj pa naj bi jo drugega doletelo, ko pa se je že vnaprej prodala Hitlerjevemu novemu redu. Trditve, ki jih v zvezi s Koroščem ni postavljala niti povojna režimska historiografija, saj so se njeni predstavniki zavedali, da bi bile glede na njegovo siceršnjo politično biografijo že na prvi pogled izjemno čudne, so toliko bolj eksplozivne, ker utegnejo pasti na plodna tla pri o razmerah v srednji in vzhodni Evropi med drugo svetovno vojno večinoma slabo poučenih zahodnih zgodovinarjih, ki poznajo in razumejo v glavnem samo tisti totalitarizem, s katerim so se soočila njihova okolja. Je pa Korošec za apologete revolucije neprijeten še v enem oziru, kot poglavitni izvrševalec slovenskega prehoda v južnoslovanske državne tvorbe, tako rekoč kot "oče Jugoslavije", ki ji je ostal tudi kasneje zvest.

POSTAJE IZJEMNE KARIERE

Preden nadaljujem, si je dobro osvežiti spomin na glavne postaje Koroščeve praktično štirideset let trajajoče politične kariere. Le malo časa je preživel v pastoralni dejavnosti in bil med slovenskimi duhovniki svoje dobe nedvomno bližji liberalnejšemu dojemanju duhovniškega lika, bližji Kreku, Cankarju in Finžgarju kot Opeki ali Nadrahu. V opozicijskih klopeh v letih po ustanovitvi Kraljevine SHS se je sicer poigraval z mislijo na mesto celjskega opata, a za kaj takega ni naletel na posluh pri lavantinskem škofu. Je pa vseskozi redno maševal, po pričevanju Ivana Ahčina večinoma vsak dan, le v drugi polovici tridesetih let zgolj ob nedeljah in praznikih. Doktorat iz teologije je opravil v nekakšnem intermecu po prvem volilnem izletu v politiko leta 1902, ko je že v znamenju umiranja slogaštva tudi na Štajerskem za deželnozborski mandat izzval liberalnejšega tekmeca Ivana Kočevarja. Ob tem je doživel enega redkih porazov. Obliž zanj je prišel z izvolitvijo v državni zbor 1906 in nato še v štajerski deželni zbor, kjer se je kmalu profiliral kot voditelj slovenske deželnozborske manjšine. Obenem je bil arhitekt nastanka katoliške stranke v slovenskem delu štajerske dežele, ki si je nadela ime Kmečka zveza in pozneje postala del Vseslovenske ljudske stranke, v kateri se je Korošec kot predstavnik Štajercev povzpel na podpredsedniško mesto.

Prvi vrhunec njegove kariere je bilo vodenje Hrvaško-slovenskega in pozneje Jugoslovanskega kluba v dunajskem državnem zboru. Kot voditelj slednjega je 30. maja 1917 prebral Majniško deklaracijo, s čimer je bil osrednji akter enega najpomembnejših simbolnih dejanj slovenskega 20. stoletja. V

znotrajstrankarskem obračunu je s pomočjo knezoškofa Jegliča skupaj s takratnim glavnim političnim zaveznikom Janezom Evangelistom Krekom na rob ali že kar čezenj porinil Ivana Šusteršiča in se zavihtel na čelo katoliškega političnega gibanja na Slovenskem, kjer je potem ostal triindvajset let, vse do smrti. Korošec je bil nedvomno osrednja osebnost slovenskega ločevanja od Habsburške monarhije, čeprav bi njegovo smer težko razglasili za premočrtno. Vsekakor ob sprejetju Majniške deklaracije osebno ni dvomil, da je njena uresničitev stvar habsburškega okvirja, in tudi pozneje je velike upe stavil na dogovor s cesarjem Karlom. Sta se pa razglasitev Majniške deklaracije za minimum slovenskih zahtev in razširitev hrvaško-slovenskega povezovanja v njej z avstrijskimi Srbi izkazala kdaj tudi za coklo. Toda zunanjepolitično razumljivi, notranjepolitično pa porazni cesarjev "nemški kurz" v prvi polovici leta 1918, neprožnost nemških nacionalcev in še zlasti odmaknjenost od resničnost vladajočih krogov na Ogrskem, ki so vse do pozne jeseni istega leta v bistvu razmišljali v srednjeveških kategorijah, so slovenskim političnim voditeljem precej zvezali roke in vse bolj kazali k razhodu z monarhijo. Ko je bil "finis Austriae" že pred vrati, se je Korošec vnovič povzpel, najprej na vrh Narodnega sveta, nato Narodnega vijeća v Zagrebu in bil slednjič šef pod nesrečno zvezdo rojene Države SHS, v kateri pa ni prebil niti dneva. Prav njegova pot v Ženevo iskat mednarodno zaslombo za svojo državo jeseni 1918 lahko za nazaj upravičeno obvelja za njegovo največjo napako, porojeno iz pričakovanja, da bo habsburška država dokončno shirala šele pozno pozimi ali spomladi 1919. Tako je Korošec doživel hladen tuš in pomemben poraz že ob prvem trku z beograjsko čaršijo in njenimi metodami, kar je skoraj takoj razblinilo njegov optimizem glede sobivanja s Srbi.

V Kraljevini SHS in Kraljevini Jugoslaviji je bil Korošec s svojimi strankarskimi kolegi skoraj toliko časa v opoziciji kot v vladi. Prvemu obdobju do sprejema ustave, ko je bil občasno celo podpredsednik vlade, je sledilo daljše gretje opozicijskih klopi, ki se je praktično zaključilo šele tik pred uvedbo šestojanuarske diktature. Takrat je Korošču uspel veliki met, ko je kot Nesrb iz prečanskih dežel najprej postal notranji minister in nato po streljanju v skupščini konec junija 1928 še ministrski predsednik, kar je bil vsaj formalno vrhunec njegove kariere. Dejansko bržkone ne, saj je bil zgolj nekak stečajni upravitelj Kraljevine SHS, ki jo je pod peto Aleksandrove diktature kmalu zamenjala Kraljevina Jugoslavija. Korošec je vztrajal v vladi generala Živkovića še do leta 1931, nakar je sledila "politična zima", kakršne si v Avstriji verjetno ne bi mogel zamisliti, z vrhom v Koroščevi konfinaciji v Vrnjački Banji, Tuzli in na Hvaru. Takrat pridobljena avreola mučenca je vseeno podčrtala njegov položaj voditelja Slovencev, kar je bilo dejstvo, mimo katerega ni mogel niti knez Pavel, ki je bil že sicer precej manj ujet v ozke velikosrbske predstave svojega ubitega bratranca Aleksandra. Jugoslovanska radikalna skupnost, koalicija vodilnih srbskih, muslimanskih in slovenskih grupacij, gotovo ni bila idealna, toda pomenila je vsaj odpravo v predvojni južnoslovanski državi pogostih "libanonskih razmer", ko so Slovence v vsedržavnih organih zastopali predstavniki, ki doma niso imeli večinske podpore. Pod zastavo nove vladajoče stranke je potem Korošec vnovič zasedel mesto notranjega ministra, bil za nekaj časa povišan in sočasno umaknjen na predsedniško mesto v jugoslovanskem senatu ter svojo kariero sklenil kot prosvetni minister. Njegova pomembna zasluga iz tega obdobja je ključno sodelovanje pri oblikovanju sporazuma med Dragišo Cvetkovićem in Vladkom Mačkom, edinega v vsej jugoslovanski zgodovini, ki se je dotaknil gnilega jajca Bosne in Hercegovine in jo razdelil, ko je bilo to morda še mogoče. Ni mogoče z gotovostjo reči, ali bi lahko hrvaška banovina preživela ali pa bi se, kot se je dejansko že Država SHS, razbila ob čereh znatnega deleža srbskega prebivalstva. Prav tako ne bomo nikoli vedeli, ali bi nadaljevanje procesa spreminjanja

ustavne ureditve prineslo ustavno zagotovljeno avtonomijo tudi Slovencem, a nastavki so bili vsekakor pravi, ne glede na to, da so bili enako kot Karlovi oktobrski poskusi reševanja monarhije leta 1918 prepozni ali vsaj spočeti v izrazito neprimernem času.

Na volitvah 1938 je za listo Jugoslovanske radikalne skupnosti nabral kar 78 odstotkov slovenskih glasov, četudi ta rezultat spričo javnega glasovanja in oblastnega pritiska nima tolikšnega sijaja, kot ga imajo uspehi strank pod njegovim vodstvom v pozni habsburški državi ali na volitvah v Kraljevini SHS v dvajsetih letih. Edina resna izzivalka njegovi premoči je bila Pucljeva Samostojna kmetijska stranka leta 1920, a se je ob glasovanju za za večino Slovencev nesprejemljivo vidovdansko ustavo izkazala za liberalni privesek in za muho enodnevnico. Kljub bolečemu in velikanskemu minusu na volitvah v ustavodajno skupščino je bil Korošec sočasno tisti, ki je v največji meri pomagal, da so stare elite iz avstrijskega obdobja razen redkih izjem precej neokrnjene prešle v nov državni okvir, kar je odmevalo ob obeh drugih spremembah, tako tisti leta 1945 kot oni po letu 1990. Slaba stran tega je, da je moral tudi Korošec velikokrat zapihati v rog demoniziranja nekdanje matice in sodelovati pri zadrževanju prevelikega izražanja žalosti ob izgubah zaradi velike vojne, do tedaj najhujše nesreče v narodovi zgodovini, ki jo je velika večina Slovencev skupaj z njim prebila na "napačni" strani.

Končno lahko Koroščevo smrt decembra 1940, sredi svetovne vojne vihre in tik preden je ta dosegla in opustošila Jugoslavijo in Slovenijo, mirno razglasimo za eno najbolj tragičnih naključij v slovenski zgodovini. Primerljiva je recimo z opičjim ugrizom, ki je leta 1920 pokončal grškega kralja Aleksandra, pokopal "veliko idejo" in preobrnil tok grške zgodovine. Seveda lahko dvomimo o tem, da bi se prekaljeni politični maček znašel tudi v tako zapletenem položaju, kot je nastal aprila 1941. Nedvomno pa dejstvo, da je ostala vodilna politična sila na Slovenskem v trenutku preizkušnje brez svoje nesporne avtoritete, ni imelo pozitivnega učinka. Toliko opevani "Koroščevi Slovenci", ki naj bi nadaljevali njegovo delo, se v celotni gledano v spopadanju z domačimi revolucionarji in zunanjimi okoliščinami nikakor niso znašli. Razen tega je brez njega kot usklajevalca interesov toliko različnih katoliških skupin v sami katoliški skupnosti zazeval že prej napovedovani prepad, ki je poglobil nasprotja v državljanskem spopadu.

DEDIŠČINA ANTONA KOROŠCA

Ko razmišljam o obsežni politični dediščini politika in voditelja takšnega formata, seveda nimam namena razglašati Antona Korošca za svetnika ali mu pripisovati atributov, ki jih njegova življenjska in politična pot nista imeli in jih še manj imata za našo sodobnost. Tudi Korošec je bil ujet v svoj čas in okoliščine, na katere ni imel veliko vpliva, a je moral v njihovem okviru delovati.

Tako je nanj nespregledljivo vplivalo domače vzhodnoštajersko zaledje. Že če bi izšel z jugozahoda slovenskega dela Štajerske, bi bile nekatere njegove odločitve bržčas drugačne. Tako pa se je od zgodnje mladosti kalil v krajih, kjer je bil nemški nacionalistični pritisk najhujši, kjer je najbolj grozila ponovitev koroškega scenarija in kjer je verjetno za največ ljudi grozila nevarnost, da se samoumevna vsakdanja raba slovenščine ne bo ujela s pripadnostjo slovenski narodni skupnosti. Seveda erozija slovenstva na Štajerskem še zdaleč ni napredovala kot na južnem Koroškem, a vendar je bila nemška ofenziva prav v Podravju in Slovenskih goricah najopaznejša. Predstavljala je tisti miselni in politični okvir, ki ga Korošec ni mogel odmisliti. Po drugi strani ni sodil na skrajno krilo slovenskih političnih in kulturnih voditeljev s tega konca slovenskega etničnega ozemlja, ki so v razmislekih o ravnotežju med narodnostjo in vero zapluli precej daleč in so ob navijanju za politične povezave s slovanskim jugom gojili celo določene verskopolitične utopije, povezane z

vzhodnim cerkvenim izročilom. Česa takega pri Korošču ni zaslediti.

A nedvomno je bil med tistimi slovenskimi politiki, ki so se izrecno bali, da bi se Slovenci znašli izolirani v avstrijski polovici Habsburške monarhije, prepuščeni samim sebi in nemški prevladi. Ni veliko znakov, da bi s soborcem Krekom delil idealistične predstave o apriorni sorodnosti in bližini z drugimi južnimi Slovani, ki so del Vseslovenske ljudske stranke posebej preplavile po srbskih uspehih v prvi balkanski vojni. Toda pragmatično se je razmeroma zgodaj opredelil za širok južnoslovanski okvir, ki je vključeval (avstro-ogrske) Srbe in s tem presegel predvojne slovensko-hrvaške kombinacije, skupno vsebino za skoraj vso slovensko politično elito. Od tega okvira potem ni več odstopal, čeprav si je z unitarističnim pojmovanjem južnoslovanskega kompleksa, kljub temu, da je verjetno res šlo samo za politično strategijo, dejansko zavezal roke. Bil pa je, kot rečeno, mnenja, da zgolj avtonomna slovenska tvorba v okviru Cislajtanije (h kateri bi bilo sočasno zelo težko priključiti nekatere nesporno slovenske dele, zlasti na Štajerskem in Koroškem, pa tudi v Primorju) pod nemškim vodstvom dolgoročno ne bi mogla obstati. K temu so ga gotovo napeljali tudi brutalni ekscesi vojaškega absolutizma v prvem letu vojne, ki so na Koroškem in Štajerskem divjali mnogo bolj kot na Kranjskem in ki so zlasti močno udarili po tamkajšnji duhovščini. Že omenjena neprožnost vladajočih elit v

Tehniški muzej Slovenije, ki se nahaja v nekdanjem kartuzijanskem samostanu v Bistri pri Vrhniki, ima pomembno mesto med muzeji na Slovenskem, saj je njegovo poslanstvo zbiranje, ohranjanje in posredovanje slovenske tehniške dediščine.

Foto: Janez Oblonšek

obeh delih monarhije, cesarjeva neodločnost in "nemški kurz" so dodali svoje. Lahko se sicer strinjamo z Vasilijem Melikom, da bi bil Korošec o nadaljevanju povezanosti s Habsburžani pripravljen razmisliti celo še po Wilsonovem odgovoru konec oktobra 1918, če bi bil ta drugačen in bi navijal za ohranitev podonavske skupnosti. Povedno je, da je cesar Karel še v začetku novembra 1918 Korošca skupaj z Jegličem štel za dinastiji zvestega človeka.

Igranje na široko južnoslovansko karto je ne glede na to ostalo stalnica Koroščeve politične usmeritve do smrti. V tem je danes vsaj tistim med nami, ki dojemamo slovenski zasuk na Balkan po veliki vojni zgolj za nekaj začasnega in za stranpot (morda sicer za stranpot, ki se ji ni dalo izogniti), nekoliko tuj. Preseneča hkrati precejšnja mera naivnosti, s katero je v zadnjih dneh stare monarhije pričakoval novo državo. Izkazalo se je namreč, da je imel cesar Karel prav z obema glavnima pomislekoma, s katerima je Korošcu postregel v obupnem poskusu, da bi ga obdržal znotraj habsburškega okvirja, še na znameniti avdienci 11. ali 12. oktobra 1918. Za težavno se je izkazalo sobivanje s pravoslavnimi Srbi, o katerih so Slovenci zelo malo vedeli, oziroma v državi, ki je dajala pravoslavju celo prednost, in hrvaško-srbska idila, če je sploh kdaj bila, se je izkazala za izredno kratkotrajno. Kot že omenjeno, je Korošec doživel polom že ob prvem trku s politično kulturo novih sodržavljanov z jugovzhoda. Pozneje je resda najbolj od vseh prečanskih politikov v kraljevini dojel zakonitosti delanja politike v novih razmerah.

Zdi se, da prehod bolj ali manj monolitno katoliških slovenskih dežel v državni okvir, kjer je imela privilegiran položaj druga, pravoslavna vera, pri nas še ni bil deležen dovolj globokega pretresa. Na zunaj se namreč ni veliko spremenilo, kaj šele, da bi katoliško skupnost čakali pogromi kot po prelomu leta 1945 (in v nemški okupacijski coni pravzaprav že 1941). Zato je opazovalcem tudi ušlo, da je bližnje srečanje s pravoslavjem odločilno načelo še vse do konca Habsburške monarhije prejkone ohranjeno samoumevnost pripadnosti Slovencev katoličtvu. Čeprav je nadalje pravoslavno izročilo katoliškemu teološko in liturgično izjemno blizu, se je za novo južnoslovansko državno tvorbo za pomembnejšo izkazala bistvena razlika v cerkvenopolitičnih predstavah. Z državo zlizana vzhodna različica krščanstva na nacionalni osnovi je bila postavljana za zgled in protiutež "nazadnjaški" univerzalni zahodni s sedežem v tujem Rimu. Ne čisto pričakovano je prišlo v Kraljevini SHS do preslikave kulturnobojne osi med protestantskim severom in katoliškim jugom iz Bismarckove Nemčije, samo da je tokrat, tudi za mnoge Slovence, veljalo "ex Oriente lux". S takim razvojem doktor teologije Korošec bodisi ni računal, ker je pravoslavje še sam premalo poznal, bodisi ga je podcenjeval. Vsekakor pa marsikateri slovensko govoreči kmet na južnem Koroškem ni verjel zatrjevanju generalnega vikarja Matija Randla in drugih duhovnikov, češ da so razlike med katoličtvom in pravoslavjem zanemarljive, in je tudi zaradi tega oddal glas za monolitno katoliško Avstrijo. Lahko zapišem še, da so katoliški politični voditelji po vsem videzu podcenili protikatoliški sentiment pri srbskih pravoslavcih, kar danes ponavljajo navdušenci nad ruskim pravoslavjem kot domnevnim virom duhovnega preporoda Evrope.

Korošec je, vsaj v pogovorih s cesarjem, kot rečeno, podcenjeval tudi razsežnost hrvaško-srbskih nesoglasij. Ta so že kmalu izbruhnila, saj je vsaj po vidovdanski ustavi postalo jasno, da so se Hrvatje namesto v nekakšnem hrvaško-srbskem dualizmu znašli, za razliko od Slovencev, celo v ustavnopravno slabšem položaju od tistega, kot so ga imeli v okviru dežel svetoštefanske krone. Kljub temu je treba verjetno za modro razglasiti Koroščevo načelno odločitev, da s Hrvati in njihovim nepredvidljivim voditeljem Stjepanom Radićem ne oblikuje trajne skupne fronte. Seveda mu po drugi strani ni preveč uspel projekt širjenja s svojo povezane katoliške stranke v hrvaške dele države, saj je

Hrvaška ljudska stranka (HPS) v primerjavi z Radićevimi ostala obrobna politična sila. Zaradi svojega zadržanega odnosa do hrvaških zahtev Korošec nasploh med Hrvati ni bil prijubljen, zelo pa naj bi ga prizadela graja hrvaških škofov, češ da kot del vladne večine in hkrati katoliški duhovnik ni dovolj storil za ratifikacijo konkordata, ob razpravi o kateri so priplavali na površje vsi pravoslavni pomisleki zoper katoličtvo. Kljub temu je potem ravno Korošec bistveno pripomogel k široki hrvaški avtonomiji, kajpak z mislijo na podobno rešitev za slovenski del kraljevine, in tako po svoje odprl pot za sodelovanje med Kulovcem in Mačkom. Slednje je bilo zaradi preselitve svetovne vojne na jugoslovansko ozemlje in Kulovčeve nenadne in za slovenski razvoj ravno tako tragične smrti kratkotrajno.

Omeniti je potrebno še en izredno negativen vidik vstopa v novo južnoslovansko državo, ki ga ne Korošec ne liberalci verjetno niso predvideli. Morda so nanj vplivali slabi spomini na dejanski ali domnevni Šusteršičev absolutizem in monopolni položaj SLS na Kranjskem po letu 1908, ampak po vidovdanski ureditvi je vsekakor postalo mogoče, da Slovence, kakor omenjeno, v Beogradu zastopajo politiki, ki doma niso imeli večinske zaslombe. Omenjeno je pospeševalo kulturni boj v Sloveniji, še bolj pa ga je netila odločitev liberalnih grupacij, da se na žive in mrtve oklenejo unitarizma, celo v različici Svetozarja Pribičevića, ki je bil ne glede na svojo oportunistično preteklost v Hrvaško-srbski koaliciji glavna nočna mora slovenskih katoličanov v dvajsetih letih. Res je, da so določeni nastavki za unitaristično usmeritev obstajali že v zadnjih letih habsburške države, toda v njej lahko prej gledamo strateško usmeritev, ki naj bi preprečila absolutno prevlado katoliškega tabora v ožji domovini. Korošec se je tudi moral prepričati, da mu v času neposrečenega Aleksandrovega vladanja, glede katerega so nezaslužene skoraj vse po njegovi tragični smrti izrečene pohvale, niti, ko sedi v Beogradu, ne uspe preprečiti za bazo v Sloveniji posebej bolečih ukrepov, kakršna je bila razpustitev Orla. Šele po nastopu kraljevega namestništva in kneza Pavla so se zadeve bistveno popravile.

Ne oziraje se na trda opozicijska leta je Korošcu uspelo ohraniti in nadgraditi položaj slovenske katoliške stranke kot prave (in edine resnične) "ljudske" stranke na Slovenskem v zgodovini. Preživel je hladni tuš volitev 1920, ko sta SLS zapustili praktično dve petini volivcev, in z načelno držo do centralistične ustave na pogorišču samostojnih kmetijcev približno obnovil strankino moč iz predvojnih časov. Na trojih volitvah zaporedoma je vknjižil skoraj tripetinsko podporo, kar je zaradi volilnega sistema vsakokrat pomenilo okoli štiri petine slovenskih predstavnikov v beograjski skupščini. Moč uradno prepovedane SLS je teže oceniti, vendar skromna udeležba na volitvah 1931 in 1935, ko strankini člani niso kandidirali, navsezadnje tudi premočna zmaga JRZ tri leta kasneje kažejo, da so Korošca upravičeno šteli za voditelja Slovencev. Svoj tovrstni položaj je izpričal s t. i. Slovensko deklaracijo leta 1932, ki se po vsebini lahko meri z Majniško.

Kot najpomembnejšo potezo njegovega vodenja stranke, ki je lahko še zdaj navdihujoča, lahko omenim njegov posluh za raznolikost katoliškega političnega gibanja na Slovenskem. Nedvomno se ga je v dolgih triindvajsetih letih načelovanja stranki prijela prenekatera avtoritarna poteza, česar mu nasprotniki niso pozabili očitati. Toda zavedal se je, da je položaj katoliške stranke kot resnično široke ljudske politične skupine odvisen od težavnega vzdrževanja ravnotežja med katoliško-konservativno in krščansko-socialno komponento. Ravno zaradi tega je njegova odsotnost ob začetku vojne na Slovenskem zapustila še toliko večjo, da, usodno praznino. Žal je ta praznina enako kot njegova spretna politika skozi dolga tri desetletja trajen del Koroščeve dediščine.

Lepota slovenskih gora je poznana tudi izven naših meja, saj jih letno obišče veliko število tujih planincev. V ozadju Prisank, cesta na prelaz Vršič.

Foto: Janez Oblonšek

ANDRAŽ KOVAČ

SLS med Avstrijo in Jugoslavijo

UVOD

Devetnajsto stoletje, ki je bilo za monarhijo ob lepi modri Donavi pretresljivo in razgibano obdobje, je globoke sledi svojih političnih, kulturnih in družbenih gibanj, pustilo tudi v provincialnih kronovinah med Alpami in Tržaškim zalivom. Ideje Herderja in Rousseauja so našle odmeve tudi pri učenjaku s sončne strani Alp, Antonu Tomažu Linhartu, ki je spisal delo pod naslovom: Poskus zgodovine Kranjske in drugih dežel južnih Slovanov Avstrije. To delo je izšlo v dveh zvezkih, in sicer prvi leta 1788, drugi pa leta 1791, in je predstavljalo recepcijo idej o naravnem pravu, dobrih divjakih in o duhu narodov, poleg tega pa je knjiga jasno podala stališče, da med Alpami in Tržaškim zalivom živi enotno ljudstvo (Grdina, 2003, 14).

Z omenjenim Linhartovim delom[1] se je namreč nekako začelo slovensko narodno gibanje v svojem pravem pomenu in je zato še toliko bolj pomenljivo dejstvo, da ima v svojem naslovu ljudstva, imenovana južni Slovani, kajti ravno ideologije, ki so se naslanjale na idejo o južnih Slovanih, so ustvarile kar dve državni tvorbi, v katerih smo Slovenci preživeli skoraj celotno kratko dvajseto stoletje [2]. In ravno ta konstanta povezave med slovenskim narodnim gibanjem in jugoslovansko idejo ustvarja že skorajda nujo, da si ogledamo razvoj odnosa v slovenskem narodnem taboru do omenjene ideje, ter to, kakšna je bila njena recepcija skozi čas[3].

Pričujoče besedilo seveda že zaradi omejitev, ki mu jih postavlja njegov format, ne more ne podati celovitega pogleda, še manj pa poskusa rešitve omenjenega historiografskega problema, lahko pa poskusimo pregledati odnos najmočnejše slovenske politične stranske v habsburški monarhiji,[4] in sicer Slovenske ljudske stranke. Potrditev o njeni moči nam daje na primer sloviti vzdevek Ivana Šušteršiča *"nekronani vojvoda kranjski"* (Grdina, 2003) na nekakšni simbolni ravni. In ravno zaradi moči omenjene stranke ter nadaljevanja njene moči v Kraljevini SHS/Jugoslaviji pod vodstvom dr. Antona Korošca bomo poskusili pogledati politični razvoj podonavske monarhije in spreminjajoči se odnos do jugoslovanske ideje pri SLS.

PRELUDIJ

O Slovenski ljudski stranki in njeni politiki pa ne smemo začeti govoriti kot o streli z

jasnega, temveč je potrebno najprej pogledati dve stvari, o katerih bo govora v tem neobičajno poimenovanem poglavju. Gre za naslednja pojava.

Najprej je potrebno povedati nekaj stvari o narodnostnem položaju v podonavski monarhiji v drugi polovici 19. stoletja, orisati splošnejši položaj slovanskih narodov in širšo narodnostno situacijo.

Na drugem mestu bo potrebno spregovoriti nekaj besed o začetku ločitve duhov v slovenski politiki ter o akomodaciji ideologije političnega katolicizma nacionalni in demokratični ideji , kar je pojav SLS, kot ga poznamo danes, pravzaprav omogočilo.

Habsburška monarhija je bila glede marsičesa v stoletju meščanov in nacionalnih držav pravzaprav živi fosil. Nastala je namreč iz različnih dežel, grofij, vojvodin in kraljestev, kjer si je habsburška hiša skozi stoletja pridobila oblast na različne načine. Od obdobja razsvetljenstva so različni habsburški vladarji poskušali vse tee note združiti v državo, potem ko so bile stoletja povezane zgolj preko personalne ali celo zgolj dinastične unije (Zwitter, 1962, 38; Anderson, 1998, 30).

Opis strukture monarhije je bil na tej točki pomemben predvsem zaradi dejstva, da je zaradi še v marsičem fevdalne ureditve ter velike heterogenosti imperija vlada imela velike težave pri ustvarjanju tistega, kar bi lahko imenovali "uradni nacionalizem"[5], ter pri centralizaciji, saj je vlada z izbiro nemškega jezika dajala svojim podložnikom občutek, da favorizira nemški jezik in narod (Anderson, 1998, 98-99). S tem pa so se nekako pričela trenja med narodi[6], ki so ostala stalnica v celotnem nadaljnjem obstoju monarhije.

Razvoj pa je kasneje šel v tej smeri, da so v nekako najslabšem položaju pristali slovanski narodi[7] in tudi omenjeno je med drugim povzročilo nujnost večjega slovanskega povezovanja. Ob tem naj omenimo kopiranje češkega "nation buildinga" pri Slovencih, opiranje Slovencev na hrvaško zgodovinsko pravo ter željo po povezovanju tudi kot odgovor na vse bolj grozeči nemški nacionalizem in italijanski iredentizem (Rahten, 2001; Grdina, 2003).

Zgoraj opisana situacija je tako v marsičem vplivala na politiko slovenskih katoliških narodnjakov,[8] toda, da se je lahko stranka kot taka pojavila, so se morale spremembe zgoditi tudi v delovanju katoliškega tabora samega. Še v osemdesetih letih 19. stoletja so bila stališča mnogih vodilnih mož v katoliškem taboru na Slovenskem do narodnega vprašanja izrazito negativna. Mahnič je namreč še leta 1888 zavračal narodnostna gibanja kot liberalna, narod je imel za nič več kot jezikovno skupnost in v marsičem mu je v tem času pritrjeval tudi kasnejši vodilni slovenski narodnjak Janez Evangelist Krek (Pelikan, 1997, 21-29).

Podobno negativen je bil v istem obdobju odnos ideologov političnega katolicizma do parlamentarne demokracije, v kateri so videli produkt prostozidarstva in francoske revolucije (Pelikan, 1997, 40-46). Toda spremembe politične situacije in boj za monopol med narodom so prinesli spremembe v katoliški tabor. K temu so prispevale predvsem misli Aleša Ušeničnika in Antona Mahniča, ki so narod neločljivo povezale z vero, ter na drugi strani počasno dognanje, da ima katoliški tabor v ljudstvu veliko širšo zaslombo kot v razumništvu ali plemstvu (Pelikan, 1997).

Razpravo o tem, v kolikšni meri so ideologi političnega katolicizma[9] resnično spremenili mnenja ter v kakšni meri je šlo za goli pragmatizem, bomo prepustili drugim, dejstvo pa ostaja, da so omenjene spremembe omogočile nastanek katoliške narodne stranke, predhodnice SLS, ki je po državnozborskih volitvah leta 1891, zadnjih v duhu slogaške politike med slovenskimi poslanci, stopila na politično prizorišče[10] (Rahten, 2001, 11). V letih 1892–1894 pa je Katoliška narodna stranka zaživela[11] in je predstavljala širok okvir za delovanje takratnih političnih populistov in poznejših "voditeljev" (Grdina, 2003, 139). Vrata do široke podpore pa so jim bila odprta tudi zaradi podpore socialnim pravicam kmetov in delavcev[12]

SLS IN JUGOSLOVANSKO VPRAŠANJE

Konec 19. stoletja je bilo v politiki habsburške monarhije poleg čeških državnopravnih zadev najbolj pereče ravno jugoslovansko vprašanje (Rahten, 2001, 5) in kot tako je moralo biti med osrednjimi zadevami vsake stranke v "jugoslovanskem" prostoru. Najprej slovenska politika ni bila toliko vezana na nemško krščansko socialno stranko, toda po neuspehu Badenijevih jezikovnih navedb[13] so si Slovenci bili prisiljeni najti novega zaveznika. Kot tak je leta 1898 nastopila hrvaška stranka prava, kjer so Slovenci računali predvsem na pomoč hrvaškega državnega prava (Prunk, 1997, 53).[14]

Ob koncu 19. stoletja pa je bila situacija nasploh zelo burna in dogajanja v parlamentu so vodila do tega, da so Slovenci poleg tega, da so izgubili potencialne zaveznike v Luegerjevih krščanskih socialcih, izgubili še zaveznike v Čehih in Poljakih. Pri Poljakih jih je zelo razočarala izjava Adalberta grofa Dieduszyckega, ki naj bi izjavil: "*Da se doseže mir med Čehi in Nemci, treba je žrtvovati Slovence*" (Rahten, 2001, 28).[15]

Egoistična politika poljskih in čeških poslancev je tako imela močne odmeve na političnem prizorišču na Slovenskem in slovenske poslance še močneje povezala z ostalimi južnoslovanskimi narodi, saj je časnik Slovenec napovedoval "naš odgovor in odgovor slovenskega in hrvatskega naroda"[16] (Rahten, 2001, 29). Slovenski katoliški narodnjaki so bili tako ob koncu 19. stoletja še bolj povezani s Hrvati in jugoslovansko idejo kot na začetku slovenske politike[17] in kljub burnemu dogajanju so se stvari začele bistveno spreminjati šele z vzponom trialistične ideje.

TRIALISTIČNA IDEJA

Ko so se v Avstriji po letih, sledečih revolucijam leta 1848, začeli narodnostni spori zaostrovati, so bili posebej vročekrvni Madžari, kar se je radikalno pokazalo v revolucijah pod vodstvom Lajosa Kossutha (Zwitter, 1962, 89-90). Madžari so s svojim ravnanjem, ki se je v bolj umirjeni obliki nadaljevalo tudi po reakciji, in sicer pod vodstvom umirjenega nasprotnika Lajosa Kossutha grofa Istvana Szechenyja[18], bili pravi dediči anticentralističnih tendenc ogrskega protijožefinskega plemstva (Grdina, 2003, 23).

Kljub novi in bolj umirjeni politiki znotraj madžarskega narodnega gibanja pa so napetosti ostale in poraz Avstrije v vojni proti Prusiji leta 1866 je njihovo ublažitev postavil na mesto prioritete v politiki monarhije. Toda namesto federalizma zgodovinskih dežel, ki ga je zagovarjal šef vlade grof Belcredi,[19] je novi zunanji minister grof Beust obrnil situacijo tako, da se je vlada raje odločila za kompromis z Madžari in tako jim je prepustila polovico države (Grdina, 2003, 24).

Sprejem dualizma leta 1867[20] je slovenske rodoljube silila k poglobljenim razmišljanjem o položaju, zaradi dejstva, da so ravno Slovani s sporazumom največ izgubili (Grdina, 2003, 28), je pa od takrat naprej možnost o ponovni preureditvi monarhije zmeraj prisotna, kar se je pokazalo v začetku dvajsetega stoletja z vzponom trialistične ideje.

Veliki preobrat je namreč na političnem prizorišču pomenil prestolonaslednic Franc Ferdinand, nadvojvoda Avstrija-Este, ki mu dualistična ureditev ni bila po godu in se je zato zanimal za možnosti preoblikovanja monarhije po etničnem ključu, in to mu je celo v očeh kritičnih opazovalcev prineslo podobo bodočega rešitelja Avstrije[21] (Grdina, 2003, 189-190). Potreba po figure, kot je bil Franc Ferdinand, je namreč v tem času bila velika, saj so se v Avstriji zaostrovala nacionalna nasprotja. Vladam niso uspeli predlogi za rešitev "češkega vprašanja", stopnjevala so se nasprotja med Poljaki in Ukrajinci [22] , povečala se je napetost med Nemci in Slovenci in pri Italijanih se je širil iredentizem (Zwitter, 1962, 185). Tako so novi načrti Franca Ferdinanda o ureditvi monarhije bodisi po nacionalnem[23] ključu bodisi v trializem seveda naleteli na ploden odziv, posebej s strani krščansko

socialne stranke Karla Luegerja in pri nas s strani takratnega vodilnega politika SLS Ivana Šusteršiča (Zwitter, 1962, 196-197; Grdina, 2003, 190-191).

Glede na ideje, ki jih je zagovarjal Franc Ferdinand, ter glede na dejstvo, da je bil v monarhiji tako vpliven, da so nekateri celo govorili o dvovladju Schönbrunna (Franca Jožefa) in Belvedera (Franca Ferdinanda) (Zwitter, 1962, 197), ni bilo presenetljivo, da je Ivan Šusteršič v prestolonaslednika polagal mnogo upov. K temu je veliko prispevalo tudi dejstvo, da prestolonaslednik na spomenico, ki mu jo je poslal Ivan Šusteršič, ni odreagiral negativno, temveč je Šušteršiču celo sporočil, da jo prebral z velikim zanimanjem (Grdina, 2003, 194)[24].

Pri Šusteršiču se je trializem povezal s še enim konceptom, in sicer konceptom velikoavstrijske ideje, ki ga je prav tako podpiral belvederski krog Franca Ferdinanda. In ravno slednji je katoliške južne Slovane želel uporabiti za slabitev madžarske politične moči[25] ter kot obrambo proti srbskim težnjam na Balkanu, ki so po prestolonaslednikovem mnenju predstavljale resno nevarnost za razvoj monarhije na Balkanu (Rahten, 1999, 196-197).

V duhu povezovanja katoliških južnih Slovanov so si slovenski katoliški narodnjaki prizadevali okrepiti vezi s hrvaškimi pravaši[26] in se pri tem močno naslanjali tako na belvederski krog kot na Luegerjeve krščanske socialce (Rahten, 2001, 73). Še posebej pa se je na prestolonaslednika pri svojih političnih načrtih torej naslanjal Ivan Šusteršič, kar je v marsičem pomagalo pri njegovem političnem polomu (Grdina, 2003, 195)[27].

Je pa bilo Šusteršičevo ravnanje s prevelikim računanjem na prestolonaslednika zmotno še iz enega razloga, in sicer zaradi tega, ker je bilo vprašljivo, ali bi slovenske dežele sploh prišle v novo državno enoto, saj sta vključitev Kranjske in sosednjih predelov vanjo znotraj monarhije eksplicitno podpirala zgolj kneza Heinrich Hanau in Karl Schwarzenberg. Ostali so bili bolj ali manj mnenja, da bi morale "slovenske dežele" ostati v okviru cislajtanske Avstrije (Grdina, 2003, 195). Tega se je Šušteršič do neke mere celo zavedal, saj so se on in ostali voditelji SLS izogibali temu, da bi povedali, katere vse državne enote bi prišle v novi del monarhije. Šušteršič pa se je s tem bolj poskušal izogniti temu, da bi njegov politični program sprovociral na eni strani nemške nacionalce in na drugi strani madžarsko politično elito, ideja o vključitvi slovenskih dežel pa je prihajala postopoma[28] (Rahten, 2001, 73).

Kljub aktualnosti velikoavstrijske in trialistične ideje ter nasprotovanja proti njej[29] pa se je vse skupaj končalo z umorom Franca Ferdinanda 28. junija 1914, kar je pokopalo načrte Ivana Šusteršiča ter povzročilo polarizacijo znotraj SLS in vzpon politika, ki je istega leta od Šusteršiča prevzel vodstvo Slovensko-hrvaškega kluba, in sicer Antona Korošca (Grdina, 2003).

PRVA SVETOVNA VOJNA

O zgodovini prve svetovne vojne ter tudi ne o njenem vplivu na notranjo politiko habsburške monarhije na tem mestu ne moremo pisati. Moramo pa povedati naslednje. Prva svetovna vojna je povzročila zaostritev notranjih sporov, in sicer so Nemci pogledovali proti Naumannovemu konceptu Mitteleurope, opozicija pri vseh narodih se je krepila, vpliv oktobrske revolucije je bil velik (Zwitter, 1962, 205-206), dvor pa med vsem tem bolj ali manj nespretno krmari, posebej po smrti Franca Jožefa in prihodu mladega in neizkušenega cesarja Karla I. (Grdina, 2003). Vse to je brez dvoma temeljito poseglo tudi v razmere med našimi katoliškimi narodnjaki.

Kot glavni poraženec razmer ob začetku vojne pa je ostal seveda nekronani vojvoda kranjski, katerega zgoraj omenjeni "*furor patrioticus*" je sprožil spor z Janezom Evangelistom Krekom,[30] in tako se je začela polarizacija znotraj stranke[31], ki je v marsičem zaznamovala medvojno politiko. Kreka je namreč zmotila antisrbska ostrina Šusteršičevega govora in

njegovo netenje vojne, kljub temu, da je bil Krek proti srbofilstvu (Pleterski, 1971, 12-13).

Če se je v prvih letih dokončno zgodil ugriz v jabolko spora, pa to ne pomeni, da se je takrat jasna polarizacija znotraj SLS že začela. Vojna na Slovenskem se je začela na eni strani v duhu patriotskega navdušenja, a so jo na drugi strani spremljali tudi dogodki, kot je preganjanje Slovencev (Pleterski, 1971[32]). V prvem letu vojne so namreč vsi politiki igrali svojo lastno politiko, Korošec pa se takrat še ni ravno posebej prebil v ospredje, pri njegovi politični karieri mu namreč ni šlo na roko dejstvo, da so komaj dva tedna po njegovi izvolitvi zaradi vojne zaprli državni zbor (Lukan, 1991, 27-30).

V tem času pa se je na slovensko politično prizorišče vrnil Anton Mahnič[33] s pripravo spomenice za vatikansko diplomacijo, pri kateri sta sodelovala Krek in Korošec in v kateri je bilo poudarjeno, da bi zveza Slovencev s Hrvati morala biti ohranjena ne glede na to, katera stran zmaga v vojni (Grdina, 2003, 259). Omenjena spomenica pa je odpirala vrata poznejšemu Krekovemu stališču, ki ga je[34] še bolj ločilo od zahajajoče "zvezde" slovenske politike, Ivana Šusteršiča. Krek se je namreč za razliko od konservativnega Šusteršiča dobro zavedal naglo se spreminjajočega sveta in tega, da se mora, če hoče obstati, Slovenska ljudska stranka posodobiti (Grdina, 2003, 263). V letu 1916 je Šusteršiču preko izvršilnega odbora SLS še uspevalo obvladovati Kreka[35], toda število privržencev slednjega je kljub vsemu hitro naraščalo (Rahten, 1999, 199). Krekova moč in priljubljenost pa sta strmo naraščali preko njegovih sposobnosti kot organizatorja zadružne zveze, kot mentorja katoliških delavskih organizacij in kot dinamičnega človeka, ki je stalno iskal nove odgovore (Grdina, 2003, 162-163).[36]

Ko pa sta v času vojne vihre in Krekove rastoče priljubljenosti v roku enega mesca umrla grof Stürkgh, ministrski predsednik Cislajtanije, ter stari cesar Franc Jožef[37], pa se je Krek začel močneje povezovati s človekom, ki je kasneje postal njegov naslednik, Antonom Koroščem (Lukan, 1991, 30). V tem času je prestol zasedel mladi in neizkušeni cesar Karel I. Habsburško-Lotarinški, od katerega so mnogi pričakovali reformo države, toda Karel se vse do konca vojne ni mogel odločiti za reforme ali v smeri germanske Cislajtanije ali v smeri zveze enakopravnih narodov (Grdina, 2003, 283). In ko se je v negotovem vzdušju začela porajati dejanska linija Krek–Korošec, se še ni moglo govoriti o kakšni dejansko jugoslovanski liniji v duhu Majniške deklaracije, temveč je bila, podobno kot Šusteršičeva[38], izrazito hrvaška. Ob koncu leta 1916 in začetku leta 1917 sta se namreč Krek in Korošec ogrevala za subdualistično idejo o združitvi južnih Slovanov na temelju hrvaškega državnega prava pod krono svetega Štefana, toda s tem sta uspešno nagovarjala zgolj Starčevićevo stranko, pri ostali Hrvaško–srbski koaliciji pa sta ostala brez uspeha (Lukan, 1991, 30). Se pa je s tem definitivno že začenjala nova doba.

K MAJNIŠKI DEKLARACIJI

Na že omenjeni seji izvršilnega odbora SLS 20. in 21. novembra 1916 je Ivan Šusteršič dosegel poslednjo "zmago" , ko se je spravil s Krekom. Zmaga je bila pirova, saj se uporna struja ni držala sprave in Krek ni prišel na nobeno spravno srečanje več. Šusteršič je bil namreč ob sestavljanju Majniške deklaracije že odrinjen na stranski tir in njegove septembrske točke[39] so bile pozabljene (Grdina, 2003, 279). V času, ki je vodil do tega, se je spremenilo tudi mnenje Andreja Kalana, v smislu, da ni moč več vztrajati pri starih političnih paradigmah, pod "vodstvom" Izidorja Cankarja pa se je katoliški pol slovenske kulture uspešno moderniziral in v politiki je to vse bolj kazala osebnost Antona Korošca, Šusteršič pa je kot simbol preteklosti izgubljal priljubljenost (Grdina, 2003, 277). Januarja 1917 pa kljub vsemu kakšne želje po razpadu habsburške monarhije ni bilo niti pri bolj jugoslovansko usmerjenih katoliških politikih, kot sta bila Krek in Korošec. Se pa je

takrat pojavljalo v katoliškem taboru mnenje, da gre absolutna zvestoba zgolj Bogu in, da je absolutna zvestoba posvetnim institucijam, med katere spadata tudi država in dinastija, nemoralno (Pleterski, 1971, 89). In to je brez dvoma pripravljalo pot pripravljenosti za prelom zvestobe, posebej po tem, ko se je izkristalizirala usmeritev cesarja Karla k ohranitvi državne enotnosti, ki pa ni kazale pripravljenosti, da bi ugodili željam južnih Slovanov po združitvi (Pleterski, 1971, 95).

Krekovo predhodno delovanje je bilo pomembno za to, da so se kasneje lahko klerikalci in liberalci pogodili glede Majniške deklaracije in glede tega, da se je 29. maja 1917 konstituiral katoliško-liberalni Jugoslovanski klub, ki je predstavljal prelomnico v slovenski politiki, prav tako kot njegova Majniška deklaracija, ki so jo lahko sprejeli vsi in je zahtevala, da se na temelju narodnega načela in hrvaškega državnega prava vsa ozemlja, na katerih prebivajo Slovenci, Hrvati in Srbi, združijo pod žezlom habsburško-lotarinške dinastije v samostojno državno telo[40] (Grdina, 2003, 281). Takrat namreč habsburški okvir še ni bil sporen ne za Korošca ne za Kreka, je pa jugoslovanski klub dobil takšno moč, da je lahko zrušil vlado Clam-Martinica (Lukan, 1991, 31).

Se pa v tem času, kljub temu, da je bil odrinjen na stranski tir, delovanje nekronanega vojvode kranjskega ni končalo. Prav nasprotno je začel v Karla polagati podobne upe,[41] kot jih je v Franca Ferdinanda (Grdina, 2003). Njemu je posvetil spomenico, napisano aprila 1917 v času priprav na ponovni sklic državnega zbora[42]. V njej je opozarjal na nevarnost zahtev nemških nacionalistov, posebej je nasprotoval zahtevi po proglasitvi nemščine za državni jezik. Poleg tega je poudarjal nujnost zadovoljitve nacionalnih zahtev Slovencev in Hrvatov ter njihovo zvestobo državi in dinastiji. Zanimivo pa je tudi označil Trst, Goriško–Gradiščansko in Istro kot iredentistične kneževine[43], iztrgane iz domoljubne Kranjske (Rahten, 1999, 200-201).

Je pa takrat bila politična klima v umirajočem cesarstvu že precej kritična in jugoslovanska Majniška deklaracija in izjava Češke zveze sta dosegla odmev in vlada se je zavedala njunega pomena kot simboličnega strela v dualistično ureditev (Grdina, 2003, 281-282)[44].

NOVA ZARJA

Krek se je v zadnjem času svojega življenja vedno bolj odmikal od zvestobe habsburški hiši (Grdina, 2003). In ko je 8. oktobra 1917 nenadoma umrl, se je njegov pogreb spremenil v množično manifestacijo v podporo Majniški deklaraciji, Koroščev pogrebni govor, ki je nagovarjal ljudstvo k pričakovanju odrešenja v zedinjenju Jugoslovanov, pa je Štajerca spremenil v "znano osebnost", nakar ga je izstop Ivana Šusteršiča novembra 1917 iz Jugoslovanskega kluba postavil na položaj vodje SLS in tudi slovenske politike (Lukan, 1991, 31).

Medtem ko so se v mladi struji SLS dogajale spremembe, se pri Šusteršiču to ni zgodilo in je še vedno vztrajal pri svojih stališčih zvestobe do habsburške hiše in Avstrije. Njegova politika zvestobe in stara slava so mu omogočali avdience pri cesarju, toda kljub temu se je cesar Karel raje kot k Šušteršiču za nasvete glede jugoslovanskega vprašanje obračal k Koroščcu, saj se je zavedal njegovega položaja vodje slovenske politike (Rahten, 1999, 202). Korošec je namreč med tem tako pridobil toliko moči, da je lahko februarja ali marca 1918 cesarju Karlu v obtožujočem tonu govoril o slovenskem trpljenju o vojni, ter o naperjenosti vojaške ustroja proti Slovencem (Grdina, 2003, 332). Nadaljevala se je ljudska podpora jugoslovanski ideji[45] in Majniški deklaraciji in tako sta Franja Tavčar in Cilka Krek Koroščcu predali več kot 200.000 podpisov žensk v podporo Majniški deklaraciji, južnoslovanski poslanci pa so se začeli čutiti vse močnejše (Grdina, 2003, 332). Kljub temu je cesar Karel pristal na pravico do samoodločbe šele po pritisku ameriškega predsednika Wilsona (Pleterski, 1971).

Medtem ko je Korošec vodil politiko vse ali nič nasproti monarhiji, ki se je končala z besedami cesarju: Prepozno je, veličanstvo, je bil Šusteršič vselej pripravljen sprejemati kompromise. Tako se je z cesarjem Karlom pogovarjal o možnosti ustanovitve Ilirije iz slovenskih in hrvaških pokrajin v avstrijskem delu države, ki bi lahko ohranila dualizem. Cesarju Karlu pa ni uspelo rešiti potapljajoče se ladje niti z zadnjim manifestom[46] 16. oktobra 1918, saj je predvideval razkosanje jugoslovanskega ozemlja, na kar večina ni več mogla pristati, izjema je bil seveda Ivan Šušteršič (Rahten, 1999, 202-204).

Tako je brezkompromisna politika Krekovega naslednika Korošca[47] vodila do ustanovitve južnoslovanske države iz ruševin Avstro-Ogrske (Grdina, 2003) in se je SLS dokončno odpovedala veri v podonavsko monarhijo. Le Šusteršič je še v času, ko je bil imperij v zadnjih izdihljajih, sanjaril o "zedinjenih podunavskih državah" , svojem zanimivem konceptu nacionalnih držav, nastalih iz Avstro-Ogrske, toda še zmeraj pod habsburškim žezlom (Rahten, 1999, 205-206).

ZAKLJUČEK

Pri zgodbi o slovenskih katoliških narodnjakih lahko tako opazujemo jugoslovanstvo v njihovem programu kot konstanto, čeprav so si ga različne osebe in v različnem času zamišljale različno. Prav tako lahko kot konstanto vzamemo lojalističen odnos do imperija in habsburške hiše, ki se začne spreminjati sredi vojne vihre, ko Avstrija postaja satelit Nemčije, cesar pa je neizkušen in neodločen ter nikakor ne zmore odgovoriti na nacionalne zahteve južnoslovanskih narodov.

Prav tako lahko iz zgoraj povedanega izpeljemo sklep, da se SLS ni delila na struje do leta 1916 , čeprav so bile že prej (pretežno osebne) zamere in različni pogledi na določena stališča. Toda v osnovnih idejah glede narodnega vprašanja so si bili enotni, in sicer je prevladovala jugoslovanska ideja, ki se je posebej manifestirala v ideji zveze s Hrvati ter lojalnosti habsburški hiši. Na idejni ravni se je ključen preobrat morda zgodil, ko je Krek postavil narod po pomenu nad državo in kot družbo, ki je prvotnejša od nje (Pelikan, 1997).

Tako je SLS prispevala levji delež k prihodu Slovencev v jugoslovansko državo, ki pa je na Korošca deloval kot "streznitev'.' Naj zaključim z Lukanovim citatom:

Post festum lahko rečemo: Vsaj od ustanovitve Narodnega sveta naprej bi Korošec storil bolje, če bi vso to energijo, ki jo je uporabil za številne interpelacije v državnem zboru in ki so slovenskemu ljudstvu bore malo pomagale, vložil v podrobno izdelavo programa za ureditev bodoče države avstrijskih Jugoslovanov. (Lukan, 1991, 33).

LITERATURA

Anderson, Benedict (1998): Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma, Ljubljana, Studia humanitatis.

Bister, Feliks J. (1991): Življenje in delo Antona Korošca do prve svetovne vojne, V: Prispevki za novejšo zgodovino, leto 1991, št. 1 Življenje in delo dr. Antona Korošca Razprave s simpozija v Mariboru 13. decembra 1990, Ljubljana, Inštitut za novejšo zgodovino.

Hobsbawm, Eric (2007): Nacije in nacionalizem po letu 1780, Ljubljana, Cf*.

Grdina, Igor (2003): Slovenci med tradicijo in perspektivo: Politični mozaik 1860–1918, Ljubljana , Študentska založba.

Lukan, Walter (1991): Politično delovanje Antona Korošca med prvo svetovno vojno (kratek oris). V: Prispevki za novejšo zgodovino, leto 1991, št. 1 Življenje in delo dr. Antona Korošca Razprave s simpozija v Mariboru 13. decembra 1990 , Ljubljana, Inštitut za novejšo zgodovino.

Melik, Vasilij (1997): Problemi v razvoju slovenske narodne identitete, v: Avstrija. Jugoslavija. Slovenija. Slovenska narodna identiteta skozi čas. Urednik: Dušan Nećak, Ljubljana, Oddelek za zgodovino filozofske fakultete.

Pelikan, Egon (1997): Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem, Maribor, Založba Obzorja.

Pleterski, Janko (1971): Prva odločitev Slovencev za Jugoslavijo, Ljubljana, Slovenska Matica.

Prunk, Janko (1997): Razvoj slovenske narodne identitete v prvi Jugoslaviji, v: Avstrija. Jugoslavija. Slovenija. Slovenska narodna identiteta skozi čas. Urednik: Dušan Nećak, Ljubljana, Oddelek za zgodovino filozofske fakultete.

Rahten, Andrej (2001): Slovenska ljudska stranka v dunajskem parlamentu, Celje, Založba Panevropa.

Rahten, Andrej (1999): Zadnji slovenski avstrijakant: prispevek k politični biografiji dr. Ivana Šusteršiča, Zgodovinski časopis, letnik 53, številka 2, strani 195-208.

Zweig, Stefan (2008): Včerajšnji svet, Ljubljana, Mladinska knjiga.

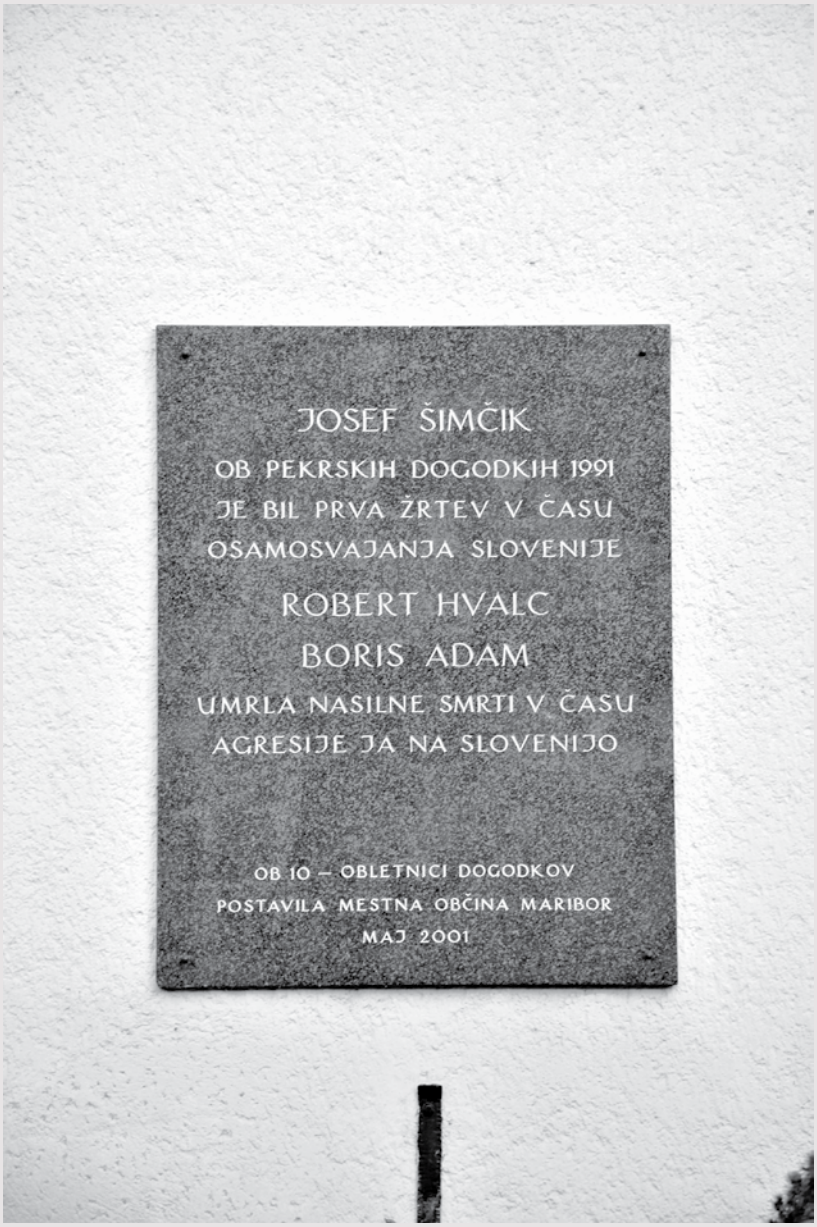
Zwitter, Fran (1962): Nacionalni problemi v Habsburški monarhiji, Ljubljana, Slovenska Matica.

1. In naj poudarim, da še z delom ostalih slovenskih razsvetljencev kot so bili Zois, Vodnik, Pohlin itd. (Grdina, 2003).
2. Po Hobsbawmu je kratko 20. stoletje trajalo od 1914-1994.
3. O širši povezavi slovenskega nacionalnega gibanja in jugoslovanske ideje glej zbornik Avstrija. Slovenija. Jugoslavija. Slovanska narodna identiteta skozi čas.
4. In kasneje v Kraljevini Jugoslaviji.
5. Občutja zvestobe dinastiji bila brez dvoma široko prisotna po monarhiji (Grdina, 2001).
6. Ki pa so se še okrepila po letu 1848 (Zwitter, 1962).
7. K temu je prispevalo več dejavnikov. Slovenci in Slovaki se nis(m)o mogli sklicevati na zgodovinsko pravo ki je v Avstriji devetnajstega stoletja igralo še zmeraj pomembno vlogo, Čehi so bili močno oslabljeni zaradi škode, ki so jo češkemu zgodovinskemu narodu naredili dogodki po Beli gori, Hrvati so bili v marsičem na boljšem, po drugi strani pa je nanje pritiskal ogrski centralizem in nekako favoriziran položaj Italijanov v Istri in Dalmaciji, Srbi so imeli pa pravice omejene skorajda izključno na religiozne zadeve. Izjema so nekako bili Poljaki v Galiciji, ki so bili *de facto* avtonomni, so pa se na njihov račun krčile narodne pravice Ukrajincev. Velik pomen pri narodnih trenjih pa je imelo to, katere družbene razrede je določen narod obsegal (Zwitter, 1962; Grdina, 2003).
8. V letih 1879-1893 je bila situacija pod vlado Euarda grofa Taffeja precej stabilna zaradi njegovega železnega obroča, ki je povezoval nemške konservativce in slovanske stranke, toda prihod radikalnejših gibanj je to stabilnost usodno zamajal. Na politično prizorišče so v devetdesetih letih namreč stopili mladočehi, Luegerjevi krščanski socialci in nemške liberalce so nadomestili agresivni nacionalisti in pangermani (Rahten, 2001, 6).
9. Kot vodilne naj omenim Antona Mahniča, Aleša Ušeničnika in Janeza Evangelista Kreka.
10. Po teh volitvah je vse bolj prihajala do izraza ločitev duhov, kot jo je propagiral Anton Mahnič. Moramo pa omeniti, da so Slovenci v drugih kronovinah takrat še nastopali v duhu narodne sloge. Do razkola je na Goriškem prišlo šele leta 1901, na Štajerskem leta 1907, na Koroškem, v Trstu ter v Istri pa je slovenski tabor ostal enoten (Rahten, 2001, 11).
11. Tudi kot odgovor na KNS so leta 1894 liberalci ustanovili svojo stranko, in sicer Narodno stranko za Kranjsko, ki so jo pozneje organizirali tudi na Štajerskem in Goriškem, medtem ko na Koroškem nikoli niso imeli dovolj moči (Grdina, 2003, 140).
12. V marsičem se vidijo podobnosti s krščansko socialno stranko Karla Luegerja v nemško govorečem prostoru monarhije. Je pa k temu v veliki meri prispeval tudi sam profil politikov in ideologov SLS, ki so bili po večini duhovniki kmečkega porekla in zato posebej občutljivi za socialne probleme kmečkega stanu (Rahten, 2001, 11).
13. Poleg tega je k izgubi vere Slovencev v krščanske socialce prispevalo tudi omehovanje Luegerja glede podpore slovenski gimnaziji v Celju, ki je leta 1895 pretresla celotno politiko monarhije (Rahten, 2001, 29; (Hobsbawm, 2007).
14. Pri tem je potrebno omeniti, da sta bila uniji s Hrvati poleg takratnih voditeljev Katoliške narodne stranke (Janko Brejc, Andrej Kalan in Janez Evangelist Krek) naklonjena še Aleš Ušeničnik ter Ivan Šusteršič (Melik, 1997; Pelikan, 1997; Rahten, 2001).
15. Avtor kot vir navaja časopis Slovenec datuma 18.6.1898 (Rahten, 2001, 28).
16. Časnik Slovenec datuma 28.9.1898 (Rahten, 2001, 29)
17. Kljub temu velja omeniti, da je SLS oz. takrat še KNS bila načelno od začetkov naklonjena jugoslovanski ideji, prav tako kot bolj ali manj celotno slovensko narodno gibanje. Je pa potrebno omeniti, da poslanci SLS s Šusteršičem na čelu, ki so tvorili Slovenski klub, niso bili člani zveze južnih Slovanov, v kateri so bili slovenski liberalci, hrvaški poslanci iz Istre in Dalmacije ter oba srbska zastopnika (Rahten, 2001, 72)
18. Njegovo stališče o tem, da je najprej potrebno rešiti narodnost, nato pa se boriti za svobodo, je odmevalo pri marsikaterih narodnih gibanjih v habsburški monarhiji , pri nas ga je npr. rad ponavljal mladoslovenec Josip Jurčič (Grdina, 2003, 23).
19. Znotraj tega koncepta so slovenski politiki Bleiweisovega kroga videli možnost programa ponovne notranje Avstrije (Grdina, 2003, 29).
20. Od takrat naprej govorimo o Avstro-Ogrski.
21. Kljub temu je bil sin Franca Jožefa nadvojvoda Rudolf bolj priljubljen, kot opisuje Zweig (Zweig, 2008), k čemur je verjetno prispevalo dejstvo, da je bil Franz Ferdinand klerikalnih tendenc (Grdina, 2003, 190).
22. Zwitter vedno uporablja izraz Ukrajinci (Zwitter, 1962), medtem ko Rahten uporablja tudi izraz Rusini (Rahten, 2001).
23. Za takšno razmišljanje naj bi dobil idejo od romunskega nacionalističnega advokata Aurela C. Popovicija (Grdina, 2003, 190).
24. To je bila spomenica z dne 25. julija 1909, v kateri je Šusteršič utemeljeval svojo pozicijo za trializem iz narodnostnih razlogov ter iz koristi dinastije, ki bi jih taka ureditev prinesla. Po Šusteršičevem mnenju naj bi v tretje enoto monarhije sodili Hrvaška, Slavonija, Dalmacija, Kranjska, Primorska, slovenski deli Štajerske in Koroške, Bosna in Hercegovina in srbske pokrajine Ogrske. Trializem naj bi bil tudi varovalo monarhije pred srbskim in italijanskim iredentizmom (Grdina, 2003, 192)
25. V marsičem je bila velikoavstrijska ideja reakcija proti gibanju za neodvisno Ogrsko (Zwitter, 1962, 196).
26. Duh povezovanja s Hrvati močno prevzame slovenski katoliški tabor in tako Aleš Ušeničnik leta 1912 zapiše: *Če torej Slovenci in Hrvati še niso en narod, zakaj ne bi mogli postati en narod*? (Pelikan, 1997, 34).
27. In to, da je vse stavil na karto Franca Ferdinanda, je veliko pripomoglo k njegovein protisrbskemu razpoloženju, ki se je najjasneje pokazalo v unionskem govoru (Rahten, 1999, 197) in je močno prispevalo k netenju protisrbskega razpoloženja (Pleterski, 1971).
28. Šusteršič je to v glavnem argumentiral z razlogom, da bi se preprečila nadvlada pravoslavnega elementa nad katoliškim, Krek pa je poskusil tudi z zgodovinsko argumentacijo, ko je v Slovencu leta 1905 objavil članek kjer se je skliceval na sklep hrvaškega sabora iz leta 1712, ko so hrvaški stanovi izjavili, da bodo sprejeli pragmatično sankcijo zgolj pod pogojem če jim podo vladali tisti člani habsburške hiše, ki bodo vladali tudi Štajerski, Koroški in Kranjski (Rahten, 2001, 73-74).
29. Nasprotovanje se je kazalo v prepovedi zemljevidov trialistične Avstrije ki jih je izdajal knez Hanau in so vključevala tretjo enoto, ki so jo poimenovali Kraljevina Ilirija (Rahten, 2001, 110).

30. Spor med Krekom in Šusteršičem je dejansko star kot stranka sama, saj gre v veliki meri za osebne zamere in Krekove očitke Šušteršiču, da stranko vodi diktatorsko; v tem času pa se je njun antagonizem preselil tudi na politično polje (Rahten, 1999, 198).
31. Oblikovale sta se nekako dve struji, Šuštersičeva, ki je vedno bolj slabela, ter struja Krek–Korošec, ki je bila bolj jugoslovansko usmerjena (Lukan, 1991; Rahten, 1999). Krek in Korošec pa sta se poznala še iz časa Koroščevih študijskih let in Korošec je močno cenil Krekovo učenost in družbene poglede (Bister, 1991, 13).
32. Avstrijski predsednik vlade grof Karl Stuergkh se je že na dan atentata izrekel za vojno proti Srbiji, v kateri je videl tudi za rešitev nekaterih notranjih problemov monarhije. Tako je preganjanje Slovencev in drugih Jugoslovanov bilo v vlogi preprečevanja vezi s Srbijo (Pleterski, 1971, 20-21).
33. Če je bil še konec 19. stoletja glasnik katoliškega internacionalizma, je v času službovanja na otoku Krku spremenil poglede in postal izrazito domoljubno usmerjen škof (Grdina, 2003, 259).
34. In Korošca.
35. V tem času Korošec še ni bil toliko navezan na Kreka in naj bi v zvezi s Šusteršičevim ravnanjem zgolj pripomnil, da mu Kreka ne bi bilo treba tako nečastno odbiti, drugače pa je ostal bolj na Šusteršičevi strani (Lukan, 1991, 28). Lahko pa kljub vsemu sklepamo o tesnejši povezanosti Kreka in Korošca že pred letom 1916, saj je prav Krek posredoval pri tem, da je Korošec postal predsednik slovenskih in hrvaških poslancev na Dunaju na predvečer prve svetovne vojne (Rahten, 1999, 198).
36. Je pa njegova dinamičnost imela tudi za njega temnejšo plat, saj je njegovim kritikom, posebej Šusteršiču, omogočala, da so mu očitali nestanovitnost (Grdina, 2003, 263).
37. Grof Sturgkh je bil ustreljen 21. oktobra 1916, Franc Jožef pa je umrl 21. novembra 1916 (Lukan, 1991, 30).
38. Podobno je namreč Šusteršič pri cesarju Karlu poudarjal sorodnost Hrvatov in Slovencev, njihove vere ter zvestobe dinastiji (Rahten, 1999, 202).
39. Septembrske točke sta bili dve spravni zahtevi, ki ju je zapisal v Slovencu 18. septembra 1916, in sicer 1) absolutna zvestoba habsburški dinastiji in 2) spoštovanje doktrine katoliške Cerkve in zagotovitev svobode delovanja le-te. S tem je poskusil matirati liberalce (Grdina, 2003, 275).
40. To je bilo malo neverjetno, ker je cesar (in kralj) Karel po kronanju v Budimpešti prisegel, da bo varoval meje kraljestva svetega Štefana, zato so si tudi Madžari prizadevali, da bi bil čim prej kronan (Grdina, 2003, 281).
41. Čeprav v manjši meri.
42. To so Slovani doživljali kot opustitev politike vojaškega polabsolutizma (Grdina, 2003, 282).
43. V smislu italijanskega iredentizma. Omemba se navezuje na njegovo kritiko politike do Italijanov v spomenici (Rahten, 1999, 201).
44. Na tej točki naj omenimo, da je ljubljanski knezoškof Anton Bonaventura Jeglič dolgo časa omahoval med obema strujama v SLS, na koncu pa je odločilno podprl Kreka in Korošca (Rahten, 1999, 198).
45. Ne pozabimo, da so bili shodi v podporo državnopravni izjavi Jugoslovanskega kluba prepovedani. (Grdina, 2003).
46. V spominih Vinka V. Gaberca-Gaberskega se najde podatek, da naj bi Šušteršič poslal dolg telegram , ki mu ga je poslal cesar Karel s ponudbo o združeni samostojni Sloveniji (Rahten, 1999, 205).
47. In ostalih jugoslovanskih klerikalnih in liberalnih politikov z pomočjo Wilsonove doktrine in okoliščin.

Na stavbi humanitarnega skladišča v Mariboru na Ljubljanski 23 je spominska kamnita tabla v spomin prvi žrtvi v času osamosvajanja Slovenije Josefu Šimčiku ter Robertu Hvalcu in Borisu Adamu kot žrtvama agresije JA na Slovenijo.

Foto: Janez Oblonšek



TOMAŽ IVEŠIĆ

Alojzij Kuhar in Miha Krek: Kratki biografiji

Malo je slovenskih politikov, ki so med drugo svetovno vojno odigrali takšno ključno vlogo, kot sta jo Alojzij Kuhar in Miha Krek. Zato je še toliko bolj čudno, da niti eden od njiju nima svojega gesla na spletni *Slovenski biografiji*. Pričujoči prispevek naj bo torej poizkus osvetlitve in razsvetlitve življenjskih poti dveh doktorjev, Alojzija Kuharja in Mihe Kreka.

Alojzij Kuhar se je rodil 18. junija 1895 v bližini Kotelj kot drugi otrok. Njegov mlajši brat je bil znani slovenski pisatelj Lovro Kuhar (Prežihov Voranc). Po dokončani osnovni šoli je oče Alojzija poslal na celovško gimnazijo. Tam je spoznal kasnejšega ljubljanskega škofa Gregorija Rožmana, ko je ta bil prefekt v celovškem Marijanišču. Na predvečer 1. svetovne vojne je vpisal študij bogoslovja ter obiskoval predavanja Lamberta Ehrlicha, ki je imel nanj še poseben vpliv. Ob koncu velike vojne je bil posvečen v duhovnika ter pričel službovati v Črni na Koroškem, vendar se je moral hitro umakniti v Ljubljano, saj so vojni sledili boji za severno mejo. Ko se je Ehrlich kot strokovnjak za Koroško udeležil pariške mirovne konference, mu je tja sledil tudi Alojzij. Pomagal je pri delu delegacije ter hkrati študiral.[1] Ker mu je usoda že v mladostniških letih namenila znanstvo dveh (bodočih) velikanov slovenske katoliške Cerkve, je jasno, da je tudi sam odigral pomembno vlogo.

Miha Krek je preživel popolnoma drugačno, za tisti čas, klasično slovensko mladost. Rodil se je 28. septembra 1897 v Leskovici na Kranjskem. Gimnazijo je obiskoval v Št. Vidu pri Ljubljani z začetnim šolskim letom 1910/1911. Slabo leto po izbruhu 1. svetovne vojne je bil mobiliziran. Služil je v 27. domobranskem pešpolku od 3. junija 1915 do 1. oktobra 1917, nato pa je bil premeščen v I. bataljon 26. pešpolka v Kranju do 23. februarja 1919. V vmesnem času je opravljaj tudi izpite in tako ob koncu vojne končal gimnazijo ter začel študirati pravo v Zagrebu. Leta 1921 se je zopet odzval "vabilu" na orožno vajo, vendar je bil zaradi rane na desni podlahti čez nekaj dni odpuščen. Ob tem mu je bila priznana 20-odstotna zmanjšana sposobnost, za katero je tudi dobival invalidsko rento.[2]

Istočasno je Alojzij še vedno prebival v Parizu. Slednje mu je omogočil Ehrlich, ki je poskrbel za njegovo primerno štipendijo ter službo prefekta v jezuitskem mladinskem

zavodu, kjer je skrbel za študente iz kraljevine, ki so prihajali v Pariz na študij. Tudi sam je tam študiral ter leta 1922 diplomiral iz časnikarstva oz. novinarstva ter leta 1936 doktoriral na sorbonski pravni fakulteti. V Parizu je spoznal tudi Ivana Ahčina, Aleša Beblerja, Rudo Jurčeca itd. Hkrati je pričel sodelovati z glavnim glasilom Slovenske ljudske stranke *Slovenec*, saj je postal pariški dopisnik, pisal pa je tudi za *Domoljuba*. Z veliko težavo so mu politični zavezniki v SLS uredili službo na veleposlaništvu Kraljevine SHS, kjer je postal socialni referent, zadolžen za jugoslovanske delavce. Po pričevanjih je delal zelo vneto, hkrati pa je še vedno maševal. Ivan Ahčin se je leta 1929 vrnil iz Londona ter prevzel urednikovanje Slovenca. Leto kasneje se je domov vrnil tudi Alojzij Kuhar, vendar najverjetneje še ni takoj prevzel zunanjepolitičnega urednikovanja časopisa, za katero je skrbela Ivanka Klemenčič. Leta 1932 je Kuhar prevzel uredništvo Slovenca v Beogradu, zagotovo pod pokroviteljstvom prvaka SLS (stranka je bila sicer v tistem času v ilegali) dr. Antona Korošca. Zaradi Ahčinovih obveznosti v tujini je Alojzij slednjega zamenjeval kot glavni urednik. Zunanjepolitično uredništvo je Kuhar popolnoma spremenil. Iz prejšnjih novic, sestavljenih iz uradnih depeš, so se pri Slovencu naročili na množico nemških, avstrijskih ter francoskih časopisov. Zaradi kraljeve cenzure je imel Kuhar za pisanje več kot dovolj prostora. Hkrati ga je bilo moč poslušati tudi na ljubljanskem radiu, kjer je vsako soboto zvečer obveščal poslušalce o zunanjepolitičnih premikih. Leta 1937 je službeno potoval na Poljsko in leto kasneje na Češoslovaško. Istega leta je po posebnem navodilu Korošca odšel tudi v nacistično Nemčijo, kjer se je izdajal za Nemca Jochana Pichlerja iz Jugoslavije. Obiskal je Inštitut za Nemce v tujini ter arhiv univerze v Münchnu. O "šokantnih razkritjih" ni želel govoriti, vendar se je ob tem obisku prepričal, da se bo Tretji rajh skušal razširiti tudi na jug, kjer pa bo uporabil nemško manjšino na enak način kot v Sudetih. Na Češoslovaško bi naj bil Kuhar še posebej navezan. Za njegovo poročanje se mu je Češoslovaška država oddolžila z državnim odlikovanjem belega leva.[3]

Miha Krek je imel v 20. letih prejšnjega stoletja bolj burno življenje. Po končanem študiju je zamenjal precej služb. Uradno je med junijem 1924 in majem 1927 delal pri advokatu Jakobu Mohoriču kot advokatski pripravnik ter nato nadaljeval z isto pozicijo še pri St. Žitku med januarjem 1929 in majem 1930. V vmesnem času je opravljal prakso na deželnem sodišču. Ukvarjal se je tudi s časnikarstvom. Kar celo leto bi naj bil edini urednik tednika Pravica, trikrat po več tednov bi naj nadomeščal urednika *Domoljuba* ter občasno sodeloval pri *Slovencu*. Za kratek čas leta 1925 je služboval tudi v Centralni vinarni, d. d. Vse to kaže na dejstvo, da mu v življenju ni bilo vse postlano in da se je za preživetje moral pošteno namučiti, še posebej, če imamo v mislih, da je julija 1930 uspešno opravil tudi odvetniški izpit ter istega leta doktoriral na Pravni fakulteti v Ljubljani.[4] Ob uvedbi kraljeve diktature ter razpustitvi političnih strank na verski ali "plemenski" osnovi se je Krek bolj posvetil političnim vprašanjem, kljub temu pa je imel svojo odvetniško pisarno. Ko se je SLS preselila v ilegalo, je Krek (sicer član stranke že od 1921) postal eden izmed 14 oz. 15 zaupnikov SLS, ki so se sestajali v Ljubljani, v stanovanju Franca Gabrovška. Kot obetavnega politika so ga na začetku tridesetih let kandidirali za predsednika Jugoslovanske strokovne zveze, vendar zaman, saj SLS-ova linija ni imela dovolj glasov. Svojo politično nezrelost je dokazal nekje v tem času, ko je posredoval pri notranjem ministru v dobro Marka Natlačna in Antona Ogrizka. Oba bi bila izpuščena iz konfinacije, samo če bi podpisala lojalno izjavo. Ob tem bi Anton Korošec ter Franc Kulovec ostala edina konfinirana SLS-ovca, oddaljena od doma. Kakorkoli že, s smrtjo kralja Aleksandra se je jugoslovanska politična slika dodobra spremenila. S kraljevim regentom (knezom Pavletom Karađorđevićem) je Korošec v letu 1935 naposled

dosegel dogovor o političnem sodelovanju. Sledila je uradna ustanovitev Jugoslovanske radikalne skupnosti, pod pobudo pa se je poleg najpomembnejših mož SLS podpisal tudi Krek.[5] Ob notranjem ministru Korošču je tudi sam kmalu prevzel ministrsko funkcijo (brez portfelja) ter postal podpredsednik JRZ za Dravsko banovino.[6] Do Koroščeve smrti je Krek v glavnem ministroval.

Decembra 1940 je SLS za vedno zapustil alfa in omega stranke dr. Anton Korošec. Beograjski krogi so želeli na Koroščevo mesto postaviti Kreka, za katerega so menili, da bi ga bilo moč lažje obvladovati. Vendar se je na strankinem tajnem glasovanju zbor zaupnikov odločil drugače. Predsednik stranke je postal Fran Kulovec, Krek pa je zasedel mesto tajnika. Januarja 1941 je Krek postal prosvetni minister, ob marčevskem puču pa minister brez listnice. Od državnega udara dalje sta se življenjski poti Kreka in Kuharja združili kot še nikoli prej. Na sestanku zaupnikov SLS v Ljubljani konec marca 1941 so le-ti odločili, da odpošljejo Alojzija Kuharja in Franca Gabrovška v tujino k zaveznikom, kjer bi zastopala slovenske in strankine interese pri zaveznikih ter pomagala pri zmagi demokracije nad nacizmom in fašizmom. Kuhar bi naj bil določen naknadno, kot pomoč Gabrovšku, saj slednji ni znal nobenega tujega jezika. Dokumente za odhod sta urejala Kuhar in Krek, saj je Gabrovšek s Kulovcem in Cirilom Žebotom še zadnjič odšel v Ljubljano. 4. aprila 1941 so Kuhar, Gabrovšek ter Krekova družina zapustili Beograd. Na cvetno nedeljo, 6. aprila 1941, je tretji rajh brez vojne napovedi napadel Kraljevino Jugoslavijo ter pričel z bombardiranjem Beograda. Ena izmed prvih žrtev letalskih napadov je bil tudi Kulovec. V manj kot pol leta je SLS zopet ostala brez voditelja. Krek se je z vlado umaknil v Črno goro, od koder so jih Britanci evakuirali, najprej v Palestino in naposled v London.[7] Medtem pa je Kuhar sprva deloval v New Yorku kot direktor Jugoslovanskega vladnega centra za informacije, nakar se je novembra 1941 preselil v London.[8]

V Londonu sta Krek in Kuhar pripravljala slovenske radijske oddaje, ki so bile edini stik Slovencev s kraljevo vlado v Londonu. Krek se je kot edini predstavnik Slovencev obdržal v vseh vladnih kombinacijah, saj sicer Slovenci ne bi bili zastopani. Torej je bil minister in nekajkrat podpredsednik vlade med leti 1935–1943. To je liberalcem v Sloveniji šlo precej v nos, saj so menili, da "klerikalci" kompromitirajo delovanje begunske vlade ter da so Kuharjeve oddaje "škandalozne". Ob tem je potrebno poudariti, da so tisti liberalci, ki jim je bil v aprilu 1941 ponujen sedež na letalu za prebeg, le-tega zavrnili. Britanci so sicer menili, da je Krek sposoben politik, vendar da ga v resnici usmerja Kuhar, ki bi naj bil "pamet stranke".[9] Krek je bil decembra 1942 izvoljen za predsednika stranke, kar se je potrdilo s ponovno izvolitvijo tudi po 2. svetovni vojni.[10]

Leto 1944 se je izkazalo za prelomno. Krek je zapustil London in se napotil v Rim kot član medzavezniške delegacije za Italijo. Tam je že pričel pomagati slovenskim beguncem ter tako dobil informacije iz domovine. Pridružili so se mu tudi drugi vidnejši Slovenci: Ahčin, Avsenak, Žebot itd. Medtem je v London prišel kot novi minister v Šubašićevi vladi Izidor Cankar. Slednji se je strinjal s Kuharjem in Snojem, da bi se domobranske sile morale pridružiti partizanom, kar pa je Krek vztrajno zavračal, saj so Slovenci v Rimu enačili partizanstvo s komunizmom, kar pa je bilo zanje primarno zlo. Hkrati so, tako Cankar, računali na odcepitev enega kosa Slovenije, kot zaledje Trsta. V Cankarjevih očeh so bili "globoko v izdaji" in je z njimi "opravil za vedno".[11]

V Rimu je Krek postal tudi predsednik Srednjeevropskega zveznega kluba, v katerem so bili Poljaki, Latvijci, Litovci, Slovaki, Čehi, Srbi, Hrvatje ter Slovenci. Tajnik je bil Ciril Žebot. Program je bil poimenovan *Intermarium* in je zaobjemal ozemlja prej naštetih narodov med Baltikom in Jadranom ter Nemčijo in Sovjetsko Zvezo.[12] Krek je tudi nasprotoval skupni vladi Tito-Šubašić, v Rimu

pa je deloval še kot posrednik za stike med škofom Rožmanom ter papežem.

Ob koncu 2. svetovne vojne je Krek poslal dopise vojaškemu in političnemu osebju, prijateljem in znancem, da bi se preprečila vrnitev domobrancev z avstrijske Koroške nazaj v Jugoslavijo. Vendar pri tem ni imel uspeha.[13] Za Kuharja imamo bolj skope informacije. Skušal je prepričati vodstvo SLS, naj pristopi na partizansko stran skupaj z domobranci. Torej je sledil isti liniji kot Cankar ter Franc Snoj, vendar se za razliko od slednjih dveh v domovino ni več vračal. Po vojni je ostal v Angliji, kjer je še vedno maševal za tamkaj živeče Slovence, hkrati pa se je posvetil akademskemu življenju. Leta 1949 je doktoriral na Cambridgeu, desetletje kasneje pa je bila posthumno objavljena njegova disertacija,[14] na prelomu tisočletja tudi v slovenščini.[15] V vmesnem času, leta 1950, se je Kuhar preselil v Ameriko, kjer je 28. oktobra 1958 umrl. Posthumno so izdali še njegova zbrana dela o slovenski srednjeveški zgodovini.[16]

Krek je ostal v Rimu do leta 1947, kjer je aktivno pomagal slovenskih beguncem pri iskanju novih "domovin" v obeh Amerikah. Tudi sam se je po Rimu naselil v ZDA. Ostajal je v rednih stikih s hrvaškim politikom Vlatkom Mačkom, s katerim naj bi bila na politično povsem isti valovni dolžini, z nekdanjim ministrskim predsednikom Dragišo Cvetkovićem ter s knezom Pavlom, kakor da se od sporazuma Maček-Cvetković ne bi nič spremenilo.[17] Krek se je naselil v New Yorku, ki je postal, tudi zaradi OZN, politično središče sveta. Skupaj z emigracijo iz ostalih držav, ki so bile pod jarmom komunizma, je Krek v začetku petdesetih let osnoval krščansko-demokratsko zvezo za Srednjo Evropo. Predstavljala je krščansko-socialno demokratično alternativo komunističnim režimom. Konferenc te zveze se je redno udeleževal.[18] Leta 1961 je bil na tretjem kongresu zveze v Čilu izglasovan za predsednika politične komisije. Na tej konferenci so položili temelje Svetovni uniji krščanskih demokratov. Objavljal je številne prispevke v emigracijskih časopisih ter obiskoval slovenske emigrante. Do svoje smrti 18. novembra 1969 v Clevelandu je bil predsednik emigrantske Slovenske ljudske stranke, ki jo je nato prevzel Miloš Stare.

---

1. Dejan Hrovat, Zunanjepolitična usmeritev časnika Slovenec v času uredovanja dr. Alojzija Kuharja s poudarkom na njegovem delu, magistrsko delo, (Maribor: Filozofska fakulteta, 2015), str. 6.
2. Jože Košiček, "Dokumenti iz arhiva dr. Kreka", v: Zbornik Svobodne Slovenije, (Buenos Aires: Svobodna Slovenija, 1970), str. 81–82.
3. Hrovat, Zunanjepolitična usmeritev časnika Slovenec, str. 6–10.
4. Košiček, Dokumenti iz arhiva dr. Kreka, str. 83–84.
5. Jure Gašparič, SLS pod kraljevo diktaturo: Diktatura kralja Aleksandra in politika Slovenske ljudske stranke v letih 1929–1935, (Ljubljana: Modrijan, 2007), str. 78, 160, 217, 269.
6. Slovenski gospodar, 27. 11. 1935, str. 3.
7. Tomaž Ivešić, "Delovanje dr. Franca Kulovca na čelu SLS in ključni dogodki pred vojno", v: ČZN, leto 2013, št. 1, str. 83–118.
8. Izidor Cankar, Londonski dnevnik 1944–1945, (Ljubljana: DZS, 1985), str. 119.
9. Jerca Vodušek Starič, Slovenski špijoni in SOE 1938–1941, (Ljubljana: samozaložba, 2002), str. 320 in 332.
10. Zbornik Svobodne Slovenije, (Buenos Aires: Svobodna Slovenija, 1949), str. 16.
11. Cankar, Londonski dnevnik, str. 11–13.
12. Ciril Žebot, Neminljiva Slovenija: Spomini in spoznanja iz razdobja sedemdesetih let od Majniške deklaracije, (Celovec: Družba sv. Mohorja v Celovcu, 1998), str. 222–223. Glej tudi: Jonathan levy, The Intermarium: Wilson, Madison & East Central European Federalism, (Boca Raton, Florida: Dissertation.com, 2006).
13. Košiček, Dokumenti iz arhiva dr. Kreka, str. 93–96.
14. Alojzij Kuhar, The Conversion of the Slovenes: And the German-Slav Ethnic Boundary in the Eastern Alps, (New York: league of CSA, 1959).
15. Alojzij Kuhar, Pokristjanjevanje Slovencev in nemško-slovanska etnična meja v vzhodnih Alpah, (Celovec: Mohorjeva, 2001).
16. Alojzij Kuhar, Slovene medieval history : selected studies, (New York ; Washington : Studia Slovenica, 1962).
17. Srdjan Milošević, "Emigrantska pisma Vladka Mačeka knezu Pavlu karađorđeviću (1946–1952.)", v: Časopis za suvremenu povijest, leto 2012, št. 2, str. 299–322.
18. Košiček, Dokumenti iz arhiva dr. Kreka, str. 97–98.

TOMAŽ SIMČIČ

Janko Kralj kot primorski in vseslovenski politični voditelj

Janko Kralj najbrž ni ime, ki bi ga v hipotetični javnomnenjski raziskavi večina vprašanih uvrstila med pomembnejše slovenske politične voditelje. Še več, marsikomu bi utegnila biti ta osebnost skoraj ali celo povsem neznana. Pa je bila kljub temu večina Kraljevih sodelavcev, ki je z njim delila trpko usodo slovenske narodne skupnosti na Primorskem v času Kraljevine Italije in fašistične tiranije (1920-1943), trdno prepričana, da je bil to intelektualec vseslovenskega in evropskega formata, rojen voditelj, politik, kakršnih je celotna Slovenija lahko štela na prste ene roke. In celo dejstvo, da je imel Janko Kralj v času svojega javnega in nato podtalnega delovanja poleg številnih prijateljev v svoji bližini tudi kar lepo število ostrih nasprotnikov, med katerimi ni manjkalo uglednih in znanih imen, po svoje potrjuje, da je bil Kralj človek, ki je močno izstopal iz povprečnosti in ki je kljub težavam in številnim nasprotovanjem, in to tudi v lastni sredi, narodnemu in političnemu delovanju Slovencev na Primorskem s svojo osebnostjo vtisnil opazen in izrazit pečat. Za Janka Kralja res drži oni znani Horacijev izrek, ki - v Prešernovi prepesnitvi - pravi, "da na visoki vrh leté iz néba strele".

Osnovni podatki iz njegove biografije so naslednji. Rodil se je 18. avgusta 1898 v Saksidu pri Dornberku v Vipavski dolini v družini, ki pa je imela svoje korenine v Morskem pri Kanalu ob Soči. Študiral je v Gorici, nato na univerzah v Gradcu, Zagrebu in Ljubljani, doktoriral pa leta 1925 na pravni fakulteti v Padovi. V javno življenje je stopil že kot študent, objavljal članke in razprave družboslovne in filozofske vsebine v slovenskih revijah in časopisih ter se nato vključil v versko, kulturno in politično življenje slovenske manjšine v Italiji (le-ta je tedaj obsegala vso Primorsko).

Ob zaostritvi fašističnega nasilja v drugi polovici dvajsetih let je tudi njega prizadel oster policijski ukrep: konec leta 1928 je bil namreč konfiniran na otok Lipari v Egejskem morju. Tu se je leta 1929 poročil z Anico Simčič (s katero sta v naslednjih letih imela štiri otroke), istega leta je bil pomiloščen ter se vrnil v Gorico, kjer se je ponovno vključil v kulturno življenje slovenske narodne skupnosti. Le-to pa je zaradi fašistične strahovlade v tridesetih letih v celoti prešlo v ilegalo. Iz nje je bila delno izvzeta le dejavnost, ki se je odvijala pod cerkvenim okriljem (pridige, cerkveno petje,

nauk, molitveniki itd). V teh okoliščinah je Janko Kralj, ki se je odločil, da bo kljub možnostim, ki so se mu odpirale drugje, ostal na Primorskem pri svojih ljudeh, prevzel vodstvo slovenskega podtalnega katoliškega gibanja. V tem svojstvu je zlasti preko cerkvene strukture (župnij, bratovščin, združenj itd.) vzdrževal zveze z ljudmi po vaseh in trgih, organiziral sestanke, tečaje, zbiral mladino, skrbel za založniško dejavnost, posredoval za konfinirane duhovnike, pomagal slovenskim župnijam v pravnih zadevah, iskal podpore za slovensko manjšino v vatikanskih krogih itd. V teku druge svetovne vojne se je opredelil proti OF, in sicer zaradi njenega komunističnega vodstva. Po italijanski kapitulaciji je septembra 1943 odšel v Rim, kjer se je v sodelovanju z drugimi vplivnimi Slovenci, med drugim z nekdanjim ministrom Mihom Krekom, trudil, da bi navezal stike z zahodnimi zavezniki. Umrl je v Rimu 27. decembra 1944.

Ni mogoče trditi, da bi bilo "uradno" slovensko zgodovinopisje pred letom 1990 Janka Kralja povsem ignoriralo. Nasprotno, vpogled v imenska kazala razprav o primorskih Slovencih v prvi polovici 20. stoletja nam pokaže, da se njegovo ime vendarle pojavlja, ponekod tudi na gosto. Seveda, pojavlja se že, a v večini tovrstnih razprav v pretežno ali celo izrazito negativni luči. V tem smislu je bilo neizogibno, da je povprečen slovenski bralec, ki v tistih letih ni imel dostopa do zamejskega in emigrantskega tiska, pod vplivom prevladujočega *main streama* verjel, da je bil primorski antifašizem skoraj izključna domena napredno-liberalnih in revolucionarnih sil, izjemoma kakšnega razsvetljenega duhovnika, Kralj pa voditelj nekakšne militantne klerikalne struje, da ne rečem narodni oportunist ali celo izdajalec. Le redka so bila dela – med njimi naj omenim razprave Milice Kacin-Wohinz, zlasti *Prvi antifašizem v Evropi* (Koper 1990) - , ki so presegala tovrstno črno-belo in ideološko slikanje.

Šele po letu 1990 so se razmere tudi v slovenskem zgodovinopisju začele, pa čeprav le delno, spreminjati. V njem so domovinsko pravico dobile teme, ki so bile do tedaj potisnjene na stranski tir. Na tem mestu moram omeniti tudi pomembno razpravo Egona Pelikana *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom* (Ljubljana 2002). Čeprav je namenjena orisu osebnosti največjega Kraljevega političnega nasprotnika, poslanca v rimskem parlamentu Engelberta Besednjaka, jo tu omenjam zato, ker vendarle vsebuje toliko gradiva in pomembnih podatkov tudi o Janku Kralju, da si nepristranski bralec ob njenem branju naravnost mora zaželeti poglobitve tega lika. Pa še nekaj jasno izhaja iz Pelikanove knjige, namreč dejstvo, da je bil v tridesetih letih Janko Kralj *na terenu* nesporno odločilni faktor katoliškega dela slovenske manjšine na Primorskem. Da je Engelbert Besednjak iz tujine njegovi voditeljski vlogi oporekal, je druga zgodba, o kateri se je z različnih zornih kotov veliko pisalo, toda ni dvoma (in to priznava tudi Pelikan), da je bil dejanski operativec na samem licu mesta, tisti, na čigar ramenih je v tistem času slonel pretežni del odgovornosti za storjene izbire, Janko Kralj.

Naj dodam še eno kritično zaznambo, ki zadeva zlasti popularno (pa ne samo popularno) zgodovinopisje in njegovo "politično korektnost". Po letu 1990 se v zvezi z zgodovino slovenskega antifašizma na Primorskem težnja h "korektnosti" kaže v modi, da se namesto enega samega vendarle priznavata dva stebra tega gibanja, in sicer na eni strani TIGR, na drugi pa t. i. Zbor svečenikov sv. Pavla, po domače duhovščina. To razumevanje dogajanja sloni sicer na resnici, je pa nekoliko preveč poenostavljeno. Omenjeno velja tako za t. i. napredno strujo, ki je vendarle ne moremo kratkomalo enačiti z borbeno organizacijo TIGR, kot tudi za katoliško strujo, ki je ravno tako ne moremo kar preprosto enačiti z duhovščino. Zasluge slovenske primorske duhovščine za ohranitev slovenskega jezika in kulture pod fašizmom so seveda izjemne, tega ni mogoče zanikati. Ni pa prav zamolčevati, da so – zlasti na Goriškem – v obdobju med obema vojnama

levji delež v vodstvu katoliškega gibanja (govorim seveda o narodno-političnem, in ne o ožje verskem delovanju) pravzaprav imeli laiki, in ne duhovniki. Naj povem še bolj naravnost, pa čeprav se bo zdelo nenavadno: v podtalni narodnoobrambni katoliški, pretežno duhovniški organizaciji vodilne vloge niso imeli duhovniki, ampak laiki. Povedano drugače: narodnoobrambna strategija, načrti in programi slovenske goriške duhovščine se niso snovali ne v župniščih ne na dekanijskih konferencah, ampak v pravni pisarni dr. Janka Kralja v Gorici, na Korzu št. 32. Kdor je prebral dokumente, ki jih je objavil dr. Pelikan v prej omenjeni knjigi, pa tudi knjigo, ki jo je o Janku Kralju napisala hči Lučka (o njej kasneje), bo tej tezi zlahka pritrdil. Slikovit spomin Kraljevega svaka in sodelavca Teofila Simčiča na čakalnico Kraljeve pisarne, ki je bila ob četrtkih polna slovenskih duhovnikov s podeželja, je v tem smislu dovolj zgovorna (Koledar Goriške Mohorjeve družbe za leto 1976).

Pa to še ni vse. Ugled in zaupanje, ki si ju je s svojim delom in zadržanjem pridobila skupina katoliških laikov na Goriškem (ob Kralju bi lahko naštel še vrsto drugih imen), sta bila tolikšna, da ima proučevalec dokumentov tistega časa vtis, da so bili omenjeni laiki enakopraven sogovornik tudi pri obravnavanju kočljivih cerkveno-političnih zadev, takih, za katere bi niti danes večini cerkevnih dostojanstvenikov ne prišlo na misel, da bi jih dali v presojo laikom. Na Goriškem pa se je to v prvi polovici 20. stoletja dogajalo: dokumenti, povezani s prisilnim odstopom nadškofa Frančiška B. Sedeja leta 1931, zadevo potrjujejo. V času, ko so bili na Kranjskem ne le vsi cerkveni, ampak tudi strankarsko-politični vzvodi krepko v rokah duhovščine (ni bil duhovnik le zgodovinski voditelj Slovenske ljudske stranke Anton Korošec, ampak še leta 1940 tudi njegov – sicer kratkotrajni – naslednik Franc Kulovec), je bilo za goriškega nadškofa Sedeja leta 1931 normalno, da je v najbolj kočljivem trenutku svojega škofovanja gladko preskočil marsikaterega monsinjorja ter se zaupno posvetoval z Jankom Kraljem, komaj 33-letnim laičnim izobražencem, svojo poslanico, namenjeno vatikanskemu državnemu tajništvu, pa zaupal – ne morda škofijskemu vikarju ali kanclerju – ampak ravno tako laiku, v tem primeru komaj 29-letnemu pravniku in odvetniku Teofilu Simčiču. Podobnih primerov bi lahko navedel še veliko. Omejim se na enega: ko je šlo za obrambo maternega jezika pri verskem pouku slovenskih otrok in je bila s tem v zvezi avdicija pri komisiji za izredne zadeve pri vatikanskem državnem tajništvu, je slovensko duhovščino spet zastopal Janko Kralj. Njegov opis razgovora, ki ga je s tem v zvezi imel julija 1932 s tajnikom komisije, kasnejšim kardinalom Giuseppom Pizzardom (Pelikan, str. 290-292), ne ravno velikim prijateljem slovenske manjšine v Italiji, je naravnost šolski primer učinkovitega, sicer diplomatskega, a izjemno jasnega, argumentiranega, spretnega in suverenega nastopa.

Omenjam te stvari, ker se mi zdijo vredne posebnega razmisleka. Če je izkušen in ugleden cerkveni dostojanstvenik, po starem bi rekli "cerkveni knez", kakršen je bil Frančišek B. Sedej, tako zaupal mladim laikom, to pomeni dvoje: najprej, da miselna širina in sposobnost preseganja "klerikalne" miselnosti ni odvisna od časovne umestitve v čas pred II. vatikanskim koncilom ali po njem, potem pa seveda tudi to, da so bili mladi razumniki, ki jim je zaupanje izražal "cerkveni knez" Sedejevega kova, tega zaupanja tudi dejansko vredni. To niso bili le globoko verni, ampak tudi vsestransko zreli ljudje, taki, ki so bili sposobni nase prevzeti najtežja bremena in družbene odgovornosti. In dejansko so prav ti ljudje v tridesetih letih, potem ko so bile zaprte vse slovenske šole, ukinjene vse slovenske kulturne in gospodarske ustanove in organizacije, prepovedano vse časopisje, potem ko so najvidnejši politični voditelji (med njimi nekdanja poslanca Josip Vilfan in Engelbert Besednjak) emigrirali (večinoma v Jugoslavijo) in si je fašistični režim zadal nalogo, da naposled onemogoči še slovensko

duhovščino in tako dokončno izbriše vsako sled slovenske prisotnosti na svoji vzhodni meji, v svoje roke prevzeli vodstvo slovenskega podtalnega delovanja, zlasti na kulturnem področju.

Trideseta leta so bila za slovensko narodno skupnost na Primorskem prav gotovo najtežja. Fašistični teror je v tem času dosegel svoj višek. A prav v teh okoliščinah so Kraljeve sposobnosti najbolj prišle do izraza. Vseh podrobnosti tega njegovega dela seveda tu ne bom navajal in v ta namen svetujem v branje monografijo, ki jo je napisala njegova hči Lučka Kralj Jerman in ki je pod naslovom *Janko Kralj, utišani in pozabljeni slovenski politik* izšla pri založbi Družina leta 2008. Knjiga, katere izid je zgodovinska stroka po krivem ignorirala, je zastavljena deloma pričevanjsko, deloma pa znanstveno-zgodovinopisno, ima pa zlasti za bodoče preučevalce primorske zgodovine neizmerno vrednost, in sicer to, da je v njej zbrano veliko dokumentov in pričevanj, ki bi sicer bili za vedno izgubljeni in ki vsaj delno uravnovešajo pretežno negativne oznake, ki jih je bil Janko Kralj dotlej deležen. Ti dokumenti in pričevanja se nanašajo zlasti na trideseta leta, ko so se zaradi konspirativnosti pisnim dokumentom izogibali. Zato so izvirni dokumenti iz tega obdobja redki, pa še ti, kar se jih je s časom nabralo, so po vojni v čudnih okoliščinah izginili. V nedavno objavljenih dnevniških zapisih duhovnika in kasnejšega škofijskega kanclerja Rudolfa Klinca iz let 1943-45 stoji sicer presenetljiv stavek, iz katerega izhaja, da sta pisec sam in še drug duhovnik 23. junija 1945 "zbrala važne dokumente, katere so imeli naši zakopane" (str. 345), toda kaj to dejansko pomeni in kam so romali ti "zbrani dokumenti", do danes ni bilo ugotovljeno. Dejstvo je, da z arhivom Kraljeve organizacije za zdaj ne razpolagamo in da lahko preteklost delno rekonstruiramo le tako, da skušamo ohranjene fragmente združiti v smiselno celoto.

Toda v čem so se v teh letih izkazale Kraljeve sposobnosti? Upam si trditi, da so prišle najbolj do izraza prav na področju, na katerem je bil deležen največjih kritik in obrekovanj, namreč na področju navezovanja stikov z državnim upravnim aparatom, s čimer si je zlasti proti koncu tridesetih let nakopal očitek sodelovanja z italijanskimi tajnimi službami. Tu se odpira seveda izredno kočljivo in obenem vznemirljivo poglavje, o katerem bi lahko napisal debelo knjigo. Naj svojo misel za zdaj strnem v nekaj vrstic. Kraljeva strategija ni bila improvizirana, ampak je bila sad temeljite politične analize, pri kateri je bilo soudeleženo celotno vodstvo katoliškega gibanja, vključno s predstavniki v emigraciji, in okoli katere je vsaj sprva vladalo široko soglasje. Izhajala je iz ugotovitve, da je stal fašizem trdno na oblasti in da ni bilo mogoče računati na njegov skorajšnji propad. Niso vsi v manjšini razmišljali tako. Mnogi Kraljevi znanci in prijatelji iz t. i. naprednih ali liberalnih krogov so edino rešitev iz nastale stiske videli v eklatantnih demonstrativnih akcijah, ki v določenih okoliščinah niso povsem izključevale uporabe nasilja. Iz zanesljivih pričevanj izhaja, in to v nasprotju s tem, kar je bilo večkrat neutemeljeno napisano, da Kralj v resnici ni načelno nasprotoval omenjenim akcijam. Prišel pa je do spoznanja, da posamezne nasilne akcije ne bodo spremenile fašističnega zadržanja do Slovencev in da jim utegnejo v danih okoliščinah celo bolj škodovati kot koristiti. Skratka, menil je, da je za preživetje naroda potrebno ubrati drugo pot, in sicer poskusiti vzpostaviti nekak stik z oblastjo, in sicer z namenom, da bi z dosego nekakšnega začasnega *modusa vivendi* in neke minimalne tolerance do slovenske kulture in jezika primorski Slovenci nekako uspeli prebroditi najhujši pritisk in z ohranitvijo neokrnjenosti svoje narodne identitete dočakati čas, ko bi se stvari ponovno začele normalizirati. Pri tem je povsem jasnovidno sprevidel, da ljudi, ki bi imeli posluh za te njegove argumente, ne bo našel na krajevni ravni, obremenjeni s šovinističnim nacionalizmom, ampak kvečjemu v središču državne oblasti, in sicer v Rimu.

In res je bilo tako. Le redki so sicer takrat natančno vedeli za Kraljeve zveze in za to, kateri so bili njihovi sadovi. Toda danes se

lahko vendarle vprašamo: bi tistih 1.010.500 slovenskih knjig, ki jih je Goriška Mohorjeva družba v letih 1925-1940 razdelila po slovenskih domovih, lahko sploh zagledalo luč sveta, če ne bi v ozadju kdo na pristojnih mestih pripravljal terena za to? Bi slovenska katoliška tiskarna brez te nevidne pomoči ostala čudežno pri življenju? Bi podtalna mreža zaupnikov tako rekoč nedotaknjena preživela obdobje fašizma? In še: mar so številne omilitve policijskih ukrepov, ki jih lahko danes vsaj delno tudi dokumentiramo, prišle same od sebe, ali je bil – vsaj v nekaterih primerih – to sad zakulisnega posredovanja, vztrajanja, navezovanja stikov itd?

Seveda je bila cena, ki jo je Janko Kralj moral plačati za to svojo dejavnost, strašno visoka. Nakopal si je namreč najhujšega od možnih očitkov, očitek izdajstva. In ta očitek se je vlekel še po njegovi smrti v povojni čas vse do izida obsežne, a tudi po mnenju uglednih italijanskih kritikov v marsičem površne knjige zgodovinarja Maura Canalija, ki je na seznam sodelavcev italijanske tajne policije uvrstil kar celotno slovensko krščanskosocialno garnituro na Goriškem med vojnama z bivšim tržaškim škofom Luigijem Fogarjem vred, to se pravi celo s tistim človekom, ki je po Sedejevi smrti edini vse do svojega prisilnega odstopa (1936) branil slovenske duhovnike in rabo slovenskega jezika v Cerkvi. Glede na absurdnost omenjenih trditev se je leta 2005 do Canalijeve knjige kritično opredelila tudi skupina tržaških in

Blaženi škof Anton Martin Slomšek, pisatelj, pesnik, pedagog, kulturni delavec in narodni buditelj. S prenosom škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Maribor je naredil odločilno potezo za Slovence na tem delu države Slovenije, saj je s tem zarisal severno mejo, za katero se je kasneje boril general Rudolf Maister.

Foto: Janez Oblonšek

goriških, italijanskih in slovenskih, katoliških in laičnih zgodovinarjev in drugih razumnikov, v tržaškem zgodovinskem zborniku Archeografo triestino (LXV, 2005) pa jih je še isto leto argumentirano in prepričljivo ovrgel lani preminuli časnikar in zgodovinar Guido Botteri. Tudi sam sem v zvezi z omenjenim vprašanjem kar natančno pregledal arhive italijanske tajne policije in svoje zaključke strnil v poglavju, ki je objavljen v prej omenjeni knjigi Lučke Kralj, in sicer pod naslovom *Tiha rana dr. Janka Kralja*. Teh zaključkov na tem mestu ne bom ponavljal, bom pa še enkrat podčrtal, da človek, ki na glavnem štabu italijanske policije dobesedno izjavi "da je bil in da ostaja Slovenec in da svojih ljudi ne bo izdajal", pač ni mogel biti policijski zaupnik.[1]

Kraljeva vizija pristopa do reševanja manjšinskega vprašanja v okviru takratne fašistične Italije pa je s časom postala jabolko spora tudi znotraj same krščansko-socialne skupine. To se je lepo pokazalo ob sklenitvi italijansko-jugoslovanskega sporazuma, ki sta ga leta 1937 podpisala italijanski zunanji minister Ciano in jugoslovanski ministrski predsednik Stojadinović. Kot je znano, je omenjeni sporazum vseboval tudi dogovor o reševanju nekaterih manjšinskih vprašanj. Dogovor ni bil sestavni del sporazuma, ga je pa formalizirala izmenjava tajnih diplomatskih not. In tu so znotraj manjšine in same katoliške skupine nastale težave. Medtem ko je Kralj, ki mu je bilo zakulisje italijansko-jugoslovanskega sporazuma znano, natančno vedel, da Mussolinijeva vlada ne bo nikoli pristala na formalno priznanje slovenskih zahtev, ampak kvečjemu *via facti* dopustila kako koncesijo, je bivši poslanec Virgil Šček, duhovnik in somišljenik Engelberta Besednjaka, začel vztrajati pri nujnosti tovrstnega formalnega koraka in v ta namen skupaj s poslanskim kolegom Karlom Podgornikom zahteval uradni sprejem pri načelniku italijanske vlade Mussoliniju. Sprejema seveda ni bilo, koncesij je Rim podelil le za vzorec, je pa bila ta epizoda povod za zaostritev odnosov v sami katoliški struji, za stopnjevanje kritik na račun Kraljeve politike, češ da gre za oportunistično taktiziranje, za pobiranje drobtinic itd. Kralj je seveda razmišljal drugače: vsak še tako droben korak, pa naj je bila to kaka pomilostitev ali izid kake slovenske knjige ali toleriranje manjših kulturnih prireditev ali dovoljenje za uvoz slovenskega časopisja (dejansko je takoj po sporazumu Ciano-Stojadinović fašistični pristik začasno nekoliko popustil), se mu je zdel dragocen z vidika ohranjanja narodne samobitnosti, neprevidno izrekanje nerealnih zahtev pa v danih okoliščinah neodgovorno početje, ki bi bilo utegnilo zapraviti še tiste drobne pridobitve, ki jim jih je tako ali drugače uspelo vnovčiti.

Naslednje obdobje Kraljevega političnega življenja se je odvijalo v vojnem času. Iz razlogov, ki so znani in jih tu ne bom obnavljal, je ob geostrateških vprašanjih in mednarodnih odnosih v vsem slovenskem prostoru, tudi na Primorskem, v ospredje stopilo vprašanje odnosa do komunizma, ali bolje, odnosa do Osvobodilne frante, ki so jo vodili komunisti. Kot znano, je Janko Kralj v tem primeru zavzel ostro protikomunistično stališče, ki je nemara izhajalo tudi iz dejstva, da je ideologijo marksizma-leninizma dolga leta natančno preučeval in že zgodaj zavrgel misel na kakršnokoli obliko kompromisa ali sodelovanja z njo. Toda tudi v tem primeru se v zgodovinopisju soočamo z netočnostmi, tokrat odvisnimi od nekritičnega prenašanja ljubljanskih razmer na primorske. Kralj je namreč res svaril svoje somišljenike pred sodelovanjem z OF, ni pa ustanavljal neke domnevne oborožene primorske "bele garde", kot se bere tu in tam. Poleg tega ne smemo pozabiti, da formalno-pravno na Primorskem za razliko od "ljubljanske pokrajine" Italija ni bila "okupator", ampak zakonita oblast, zaradi česar tudi dinamika soočenja revolucije in protirevolucije ni bila identična ljubljanski. To ne pomeni, da nasilja na Primorskem ni bilo. Sam Kralj je bil s partizanske strani deležen groženj s smrtjo, eden od njegovih najtesnejših podeželskih zaupnikov, Ivo Bric

iz Dornberka, pa je bil leta 1943 z iste strani žrtev krute likvidacije.

Z italijansko kapitulacijo in nemško zasedbo Primorske septembra 1943 se je začelo zadnje poglavje Kraljevega delovanja. Tedaj je namreč zapustil Gorico in se preselil v Rim z namenom, da bi vzpostavil stike z zavezniki, ki so prodirali z juga Italije. V zvezi s tem zadnjim obdobjem je razpoložljiva dokumentacija pravzaprav najskromnejša. Vemo, da je Kralj v Rimu sodeloval z nekdanjim jugoslovanskim ministrom Miho Krekom, da je preučeval različne hipoteze o izteku vojnega spopada, da je razmišljal o bodoči državni umestitvi Primorske, da se je ukvarjal z načrti za rešitev slovenske domobranske vojske, da je somišljenikom na Primorskem priporočal sodelovanje z zavezniki in zasedbo čim večjega števila vplivnih mest v bodoči upravni strukturi ozemlja.

Toda Janka Kralja je sredi tega intenzivnega dela 27. decembra 1944 prehitela smrt. Njegova družina, ki je z izjemo najstarejšega sina ostala v Gorici in ki je preostanek vojne nato preživela na varnem pri znancih v Lombardiji, je zaradi prekinitve zvez med srednjo in severno Italijo za izgubo moža in očeta izvedela šele po vojni. Njegovo truplo je bilo pokopano na rimskem pokopališču Verano.

Tu pa se odpira neko nenavadno vprašanje, ki bi ga pravzaprav niti ne omenjal, če ne bi bil pred kratkim podatek izšel v nekem članku v goriškem tedniku *Novi glas*. Splošno znano je bilo (tudi družina to potrjuje), da je bil grob, v katerega je bil položen Janko Kralj, "večen". Dolga leta so rimski Slovenci nanj na praznik vseh svetih polagali rože in prižigali sveče. Ta navada se je nadaljevala tudi v letih, ko je za to skrbel rektor papeškega zavoda Slovenik. Ko sem se nekega dne – mislim, da je bilo v devetdesetih letih – tudi sam hotel pokloniti njegovemu spominu, sem pa presenečeno ugotovil, da groba ni bilo več. Odgovorni za bratovščino, ki naj bi skrbela za grob, je v zadregi priznal, da mi ne zna razložiti, kam so bili prestavljeni Kraljevi posmrtni ostanki. Skratka, Kraljev grob je izginil. Glede na te nenavadne okoliščine je mogoče seveda tudi na namige o tem, da Janko Kralj ni umrl naravne smrti, ampak da je bil v resnici zastrupljen (glej pričevanje, ki ga navaja Lučka Kralj na str. 224 svoje knjige), gledati v drugačni luči. Vse to so seveda zgolj domneve, vprašanje pa vendarle ostaja ...

Janko Kralj je bil osebnost velikega formata, trdno zakoreninjen v svoji domači stvarnosti, prvenstveno predan poslanstvu za svojo Primorsko, obenem pa človek, ki je krajevna vprašanja vedno presojal ne le v vseslovenski, ampak tudi evropski in svetovni luči. Bil je globoko veren kristjan, iskreno vdan Cerkvi in njenemu nauku, obenem močna osebnost, ki se ni ustrašila trdega in včasih mučnega soočenja različnih pogledov. Prepričan sem, da o njem zgodovina še ni izrekla zadnje besede. Ne glede na morebitno odkritje novih virov je že danes na osnovi obstoječega arhivskega gradiva, pričevanj, zbranih v člankih, revijah, knjigah, Kraljev prispevek mogoče primerno ovrednotiti ter v tej luči primorsko zgodovino prve polovice 20. stoletja primerno dopolniti.

---

1. Tu si dovolim aktualno opazko: prav zato, ker sem sam kar nekaj let natančno preučeval italijanske policijske arhive iz obdobja fašizma in, da bi uspel razlikovati "zrno od plev", v to delo vložil ogromno časa in napora, in ker je med totalitarnimi režimi veliko sorodnosti in, tako sklepam, med njihovimi tajnimi službami tudi, se bojim, da se v slovenski javnosti z vprašanjem vpletenosti posameznih akterjev v delovanje jugoslovanske tajne policije (Udbe) opleta nekoliko neprevidno in kar po dolgem in počez. Na nekem povojnem procesu proti domnevnim italijanskim sodelavcem italijanske tajne policije je nekdo izrazil prepričanje, da je bilo v poročilih policijskih konfidentov resnice za približno 10 %, ostalo da je bilo laž, zavajanje in polresnice. Ne glede na to, ali se nam zdi ta trditev pretirana ali ne, ne vidim razloga, zakaj bi bilo v dokumentih slovenske (jugoslovanske) policije kaj bistveno drugače. Izluščiti resnico iz omenjenih 10 % pa je vse prej kot lahko.

Največji slovenski arhitekt Jože Plečnik je s svojim delom zaznamoval Dunaj, Prago in Ljubljano. Svoj pečat arhitekture je zapustil tudi v Mariboru, kjer po njegovih načrtih stoji kapela Jezusovega Srca, ki je bila postavljena leta 1932.
Foto: Janez Oblonšek

DEJAN PACEK

Zarjani, mladci in stražarji: načela, nasprotja in podobnosti

Slovensko katoliško mladinsko gibanje

Jožko Pirc za obdobje med obema svetovnima vojnama ocenjuje, da je bil zanj značilen pojav *"mladinskega gibanja ali tudi prodor in uveljavitev mladih, svežih sil v slovenskem narodu. Še nikdar prej niso duhovni premiki in tokovi v svetu tako odločilno in s tako daljnosežnimi posledicami posegli tudi v življenje malega slovenskega naroda. Naj naštejem za katoličane le najpomembnejše oblike mladinskega gibanja: slovensko obliko križarskega gibanja, krščanskosocialistično gibanje, cerkveno Katoliško akcijo. Vse to pa se je dogajalo ob grozeči rasti fašizma, nacizma in stalinističnega komunizma"*.[1] V 30. letih prejšnjega stoletja so spričo gospodarske in politične krize ter stopnjujoče idejne diferenciacije v slovenski družbi, ki je bila pogojena z vzponom radikalizma tako na levici kot na desnici, načelne razlike med posameznimi katoliškimi skupinami preraščale v vse hujše nasprotovanje in slednjič pripeljale do razkola v katoliškem taboru. Z namenom, da bi pojasnili razkol med mladimi slovenskimi katoličani, v pričujočem prispevku predstavljamo in primerjamo tri vodilne skupine v katoliškem mladinskem gibanju: zarjane, mladce in stražarje.

Predvojni slovenski katolicizem je bil, vsaj med mladimi bodočimi izobraženci, polje idejnega konflikta s kar tremi žarišči: s socialistično progresivnim (zarjani), s pravovernim asketskim (mladci) ter politično konservativnim (stražarji). Tovrstna razdeljenost po mnenju Alojza Rebule kljub vsemu negativnemu dokazuje vitalnost Kristusovega sporočila na Slovenskem. Mladi kristjani iz obdobja med obema svetovnima vojnama so čutili potrebo po krščanski pristnosti in posebno na obeh krilih katoliškega mladinskega gibanja (zarjani in stražarji) tudi po družbeni angažiranosti.[2]

ZARJANI

V okviru prve jugoslovanske države so nove idejne smeri med slovenskimi katoličani, ki so izšle iz iskanja času primernih odgovorov na probleme posameznika in družbe ter iz soočenja katoliške Cerkve z državnim centralizmom in narodnim unitarizmom na eni strani ter s komunistično ideologijo na drugi strani, prinašale tudi nove poglede na vero, Cerkev, narod in družbo, kar v slovenski katoliški skupnosti posebej velja za križarsko in krščansko socialistično gibanje, katerega predstavniki

med mladimi izobraženci so znani tudi kot zarjani.

Po prvi svetovni vojni je evropsko mladino in še zlasti katoličane na široko zajelo idejno prenovitveno gibanje. Raznovrstno iskanje novega razumevanja socialne, politične, kulturne, splošno duhovne in posebej verske problematike je dobilo enotno ime *mladinsko gibanje*. Slovenski prostor je to idejno gibanje doseglo z le majhno zamudo, njegovo nadaljnjo rast pa so določale domače razmere, kjer je bilo zlasti pri mlajši generaciji prisotno razočaranje nad preveč pozunanjenim in v družbenopolitični aktivizem usmerjenim tradicionalnim katoličtvom, ki se je izoblikovalo v preteklih bojih za narodni in verski dvig. Katoliška Cerkev je bila z njihove strani deležna kritike, da ni zadosti preroško stopila na pot iskanja novega načina prisotnosti v slovenskem prostoru, temveč je skušala le čim popolneje obnoviti svojo predvojno versko -kulturno organiziranost.[3]

Po zgledu iz tujine se je tudi pri nas pojavila splošna kulturna kritika in iskanje novega duha, ki bi napolnil stare oblike osebnega in skupnostnega življenja. Najvidnejši izraz prenovitvenega vala predstavlja *križarsko gibanje*, ki je v glavnih potezah skupni imenovalec kulturnih, družbenih in političnih hotenj velikega dela mlade generacije katoličanov in ki je z večjo ali manjšo intenzivnostjo zajelo čas od začetka 20. let do konca druge svetovne vojne. Križarji so si prizadevali za poglobitev duhovnega življenja in obnovo mistične prvine krščanstva v duhu sodobne kulture. Misel križarjev se je navdihovala ob pojmih, kot so: življenje, duša, osebnost, individualnost, novi svet itd., vse pa ob osebnem doživetju Boga, njegove ljubezni, očetovstva in odrešenjske bližine v Kristusu in Cerkvi. V imenu evangelijskih in osebnostnih vrednot so se upirali ustaljenim organizacijskim oblikam oz. t. i. formalizmu ter se vdajali velikemu idealizmu, ki bi se uresničil v ponotranjenem in poduhovljenem življenju posameznika in celotne cerkvene skupnosti, ter v prenovi bogoslužja in izgradnji bratskega občestva.[4] Pri tem so poudarjali osebno doživljajsko plat vere do te mere, da je versko čustvo izpodrinilo spoznanje razodete in objektivne verske resnice, iz česar je izhajalo njihovo odklanjanje cerkvene avtoritete.[5] Iz tega razloga prizadevanja križarjev med slovenskimi katoličani niso naletela na enoglasno odobravanje; v zvezi z miselnimi obzorji križarjev je sredi 20. let Aleš Ušeničnik v vlogi vodilnega katoliškega ideologa zapisal, da njihova besedila prebira "*s čudno mešanimi čustvi veselja in strahu*," ker "*je ta mladina, še tako mlada in neizkušena, a modruje z veliko lahkoto prav o vsem, tudi o najtežjih religioznih vprašanjih*," ter "*je skoraj preveč "idealna", ali morda bolje: premalo realna*".[6]

V slovenskem križarstvu je mogoče prepoznati tri razvojna obdobja.[7] V prvem (1922–1930) so križarji izoblikovali svojo duhovno podobo ter lasten program na družbenem, kulturnem in verskem področju. To je obdobje križarstva v njegovi najbolj prepoznavni in čisti obliki, ko je močan poudarek na osebnem duhovnem življenju omogočil samoniklo kulturno rast na raznovrstnih umetnostnih področjih. Križarji so svojo misel gojili v revijah *Križ na gori* (po kateri so dobili ime), *Križ* in *Socialna misel*. Ob koncu 20. let se je križarstvo že razcepilo na dvoje kril: umetnostno, ki je križarstvo razvijalo kot kulturno in duhovno gibanje (Anton in France Vodnik, Tine Debeljak, Jožef Pogačnik, Pino Mlakar, Anton Trstenjak idr.), ter politično (Edvard Kocbek, France Terseglav, Aleš Stanovnik idr.), ki se je družbeno angažiralo.[8]

V drugem obdobju (1930–1938) so se začeli križarji aktivno udeleževati narodovega socialnega, političnega, kulturnega in verskega življenja. Njihova glasila, preko katerih so na miselnem področju odpirali pot personalizmu in eksistencializmu, na umetnostnem področju pa zastopali ideje ekspresionizma, so bila *Dom in svet*, *Beseda o sodobnih vprašanjih* in *Sodobnost*. Za to obdobje je značilno vse bolj očitno idejno razhajanje križarjev z ostalo katoliško skupnostjo. Le-to se je neprestano poglabljalo spričo nerazumevanja

in nezaupanja med mlajšimi in starejšimi člani katoliške skupnosti, ekskluzivnih načel mladcev in stražarjev ter nepopustljivega stališča katoliške Cerkve do komunistične ideologije, ki pa so se ji križarji v iskanju rešitve socialne problematike vse bolj približevali. Pri tem je pomembno vlogo odigralo dejstvo, da so križarji sebe razumeli kot del gibanja in ne kot del organizacije, zaradi česar so v odprtosti za različne idejne vplive vse bolj prehajali pod vpliv z zakonom prepovedane, toda idejno prodorne in čvrsto organizirane komunistične partije. Obravnavano obdobje se je sklenilo z dogodki, ki jih je leta 1937 sprožil Edvard Kocbek z objavo članka "Premišljevanje o Španiji"[9] v katoliški reviji *Dom in svet*. Z vsebinskega vidika ni soglašal z uradno cerkveno interpretacijo španske državljanske vojne. Potem ko je ljubljanski škof Gregorij Rožman v pastirskem pismu zavrnil Kocbekovo stališče o dogodkih v Španiji,[10] križarsko usmerjeni uredniki in sodelavci *Doma in sveta* ter vodilni katoliške starešine niso več našli skupnega jezika, zaradi česar je odstopilo uredništvo omenjene revije, ki nato ni izhajala leto dni. S tem je v slovenskem katoliškem taboru postal razviden globok idejni razkol, katerega znamenje je bil med drugim odhod križarjev iz katoliškega akademskega društva Danica v Slovensko akademsko društvo Zarja, po katerem je "*uporniška akademska mladina*" dobila novo ime.[11] Ignacij Nadrah, dolgoletni ravnatelj ljubljanskega semenišča in generalni vikar ljubljanske škofije, je v svojih spominih največjo odgovornost za idejno razklanost slovenskih katoličanov pred in med drugo svetovno vojno pripisal ljubljanskemu škofu Antonu B. Jegliču, kar je obrazložil z naslednjimi besedami: "*Škof Jeglič pa tudi sam ni zoper nekatoliško pisanje nekatoliških pisateljev, zlasti mladincev* [križarjev, op. a.], *nikdar odločno nastopil. Nasprotno: bili so to njegovi ljubljenci, ki so se mu laskali na vse načine in ga popolnoma zapredli v svoje mreže. Tako pa je sicer tako velik škof zakrivil, da se je slovenska inteligenca razdvojila in je moral in mora še danes njegov naslednik prenašati težke posledice te razdvojenosti. Kako drugače bi bilo danes, ko bi bil škof Jeglič takoj po vojski mladini pokazal pot, po kateri naj bi hodila.*"[12]

V začetku tretjega obdobja (1938–1945) so se križarji, zbrani v krogu novoustanovljene revije *Dejanje*, vse bolj vključevali v *krščansko-socialistično gibanje*, ki so mu s predhodnim sprejemanjem marksistične interpretacije družbeno-ekonomskih odnosov odločilno utirali pot. V razvoju krščanskega socializma sicer ločimo dvoje obdobij: krščanski socializem 20. let in krščanski socializem 30. let.[13] V prvem obdobju je z izrazom krščanski socializem imenoval svojo družbeno teorijo katoliški sociolog in politik Andrej Gosar, ki si je prizadeval za vzpostavitev novega družbenega reda na osnovi krščanskih in demokratičnih vrednot. Novo dobo slovenske socialne misli je Gosar leta 1920 napovedal s (citiranim) programatičnim geslom: "*Mi bomo morali hočeš nočeš postati "socialisti"*."[14] V tem primeru je šlo za zahtevo po radikalnem udejanjenju družbene solidarnosti v okvirih katoliškega družbenega nauka, ne pa za poskus združitve krščanstva in komunizma, katerega rezultat je Gosar na nekem drugem mestu označil za nestvor.[15]

Prelomnico v razvoju krščanskosocialističnega gibanja predstavlja leto 1928, ko se je za precejšnji del mladih katoliških delavcev in intelektualcev začelo obdobje odločilnega idejnega zbliževanja z marksizmom ter politične emancipacije v odnosu do Slovenske ljudske stranke. Ključno vlogo v tem procesu je odigral Kocbek, ki je v okviru križarskega gibanja že sredi 20. let začel združevati ideje krščanstva in marksizma. Pri tem ga je vodilo prepričanje, da bo revolucionarno uničenje meščanske družbe, skupaj s t. i. meščanskim krščanstvom, ki ga je v članku "Premišljevanje o Španiji" v sozvočju s komunističnimi pogledi naravnost označil za zaveznika fašizma,[16] omogočilo prenovo Cerkve na osnovi križarskih vrednot. Iz tega razloga je sprejemal revolucionarno taktiko komunistov in z njimi sodeloval pri cepljenju in slabljenju slovenskega katoliškega tabora.

Med drugim o tem pričuje spominski zapis Kocbekovega kulturnega sopotnika Tineta Debeljaka – v pogajanjih, ki so se leta 1938 odvijala o nadaljnji usodi *Doma in sveta*, je cerkveno vodstvo popustilo v najbolj sporni zadevi, tj. cenzuri nad uredništvom, vendar je Kocbek ponudbo zavrnil s sledečo izjavo: "*Ne gre za cenzuro, gre za celoten kompleks. Tega je treba spremeniti.*"[17] V Kocbekovih očeh je bil "celoten kompleks" slovensko katoličtvo, ki ga je hotel spremeniti na revolucionaren način. Ta revolucionarnost – podiranje in grajenje – ga je vse bolj približevala komunistom.[18]

Ideološko in politično zavezništvo krščanskih socialistov s komunisti se je dokončno udejanjilo konec 30. let, kljub temu da je papeška okrožnica *Quadragesimo anno* iz leta 1931, ki jo je leta 1937 dopolnila okrožnica *Divini Redemptoris*, avtoritarno zavrnila spajanje idej krščanstva in socializma. Nasprotno so menili privrženci tiste vrste krščanskega socializma, ki ga je Janko Prunk opredelil kot "*prizadevanje, ki skuša socializem pomiriti s krščanstvom oziroma socializem utemeljiti na religioznih temeljih. Nazor nikakor ni enoten kot na primer marksizem ali podobni idejni nazori in nima kakšnih splošno priznanih teoretičnih del. Njegovim privržencem sta skupna krščansko etični religiozni ideal in prepričanje, da je kapitalistično gospodarski sistem nezdružljiv z nauki krščanstva*".[19] Politično krilo križarstva, katerega najvidnejši predstavnik in idejni voditelj je bil Kocbek, je večidel brez pridržka pripadalo tej smeri krščanskega socializma. V razmerah, ko se je zaradi izključujočih ideoloških stališč, ki so zadevala odnos katoličanov do komunizma, razkol v slovenskem katoliškem taboru dodatno poglobil, so bili krščanski socialisti med drugim tudi zaradi lastne organizacijske in idejne šibkosti pripravljeni vedno bolj odkrito sodelovati s komunisti. Tako so se na predvečer druge svetovne vojne v senci grožnje, ki je pretila slovenskemu narodu izza severne in zahodne meje, pridružili slovenski inačici ljudskofrontnega gibanja, ki je bilo vzpostavljeno po nareku moskovske Kominterne.

Po napadu sil osi na Kraljevino Jugoslavijo in razkosanju slovenskega ozemlja na štiri okupacijske cone so se krščanski socialisti konec aprila 1941 odločili pristopiti h komunistično zasnovani in vodeni Protiimperialistični fronti in nato prevzeti vlogo ene od ustanovnih skupin Osvobodilne fronte, pri čemer pa večina članov akademskega kluba Zarja ni sledila Kocbeku. Večji del med tistimi zarjani, ki so to storili, je ob Kocbeku vztrajal le do podpisa Dolomitske izjave marca 1943, s katero so se krščanski socialisti odrekli samostojnemu političnemu delovanju in enakopravnemu partnerstvu s komunisti.[20] Izkazalo se je, da je neposredno po popolni podreditvi komunistični politiki krščansko-socialistično gibanje – še preden bi moglo prispevati k prenovi Cerkve in družbe na Slovenskem – brez pravega epiloga zatonilo v vihri druge svetovne vojne. Križarski in krščanskosocialistični ideali, ki so jih med mladimi izobraženci zastopali zarjani, so tako ostali le visoke zamisli in nameni, ki jih njihovi privrženci tudi zaradi pomanjkanja realizma in organizacije niso znali ali zmogli udejanjiti v konkretnih slovenskih razmerah.[21]

MLADCI

V 20. letih prejšnjega stoletja so se nekateri katoliški izobraženci lotili preobrazbe Orla kot najmočnejše in najbolj razširjene mladinske organizacije v strogo načelnem katoliškem duhu. Želeli so namreč vzgojiti katoliško elito, "*izbrano četo*", ki "*naj pomaga preurediti vso družbo*".[22] Za tako vzgojo orlov se je trudil njihov duhovni asistent Gregorij Rožman, kasnejši ljubljanski škof, še bolj pa laik Ernest Tomec, profesor latinščine in grščine na klasični gimnaziji v Ljubljani ter najpomembnejši organizator laiškega apostolata na Slovenskem, ki je bil pri Orlu "*duša reorganizacije in prenove v smeri umske in duhovne poglobitve*".[23] V orlovski vzgojni sistem je Tomec vključil zvestobo Cerkvi in njenemu nauku, pokorščino škofu in papežu,

Lipa, kot slovensko nacionalno simbolno drevo, je posajena pred Prvo gimnazijo v Mariboru, nasproti spomenika generala Rudolfa Maistra. Pod to lipo je kamnita tabla z napisom: »Ta lipa je bila posajena 26. junija 1991, kot pomnik prihodnjim rodovom na čas, ko je Slovenija razglasila svojo samostojnost. Univerzitetno mesto Maribor«.

Foto: Janez Oblonšek

za vse člane pa obvezno socialno izobrazbo in vzgojo.[24] Vzporedno z njegovimi prizadevanji je nastopilo križarsko gibanje, ki je bilo po bogastvu idej in mladostni svežini močnejše od orlovstva. Medtem ko so križarji v Ljubljani skoraj popolnoma spodrinili orle, so mariborski orli ob križarstvu šele prav zaživeli. Ti so poskušali obogatiti tradicionalno orlovsko dejavnost s križarskim duhom.[25] Presenetljivo je Tomec, poimenovan "*klicar katoliških načel*", ravno v mariborskih orlih-križarjih prepoznal tisto skupino, ki bi mogla ustvariti naravni prehod v takšno mladinsko organizacijo, kot si jo je zamislil in jo tedaj začel vzgajati. Mariborsko skupino je za nekaj let pritegnil nase in se trudil iz nje narediti katoliško načelno telovadno in športno organizacijo.[26]

Zaradi prepovedi skoraj vseh katoliških mladinskih organizacij (prosvetnih, kulturnih, mladinskih in telovadnih) po vzpostavitvi diktature kralja Aleksandra decembra 1929 je na Slovenskem prišlo do zastoja v vzgoji dijaške in študentske mladine. Z delovanjem je izjemoma smela nadaljevati istega leta ustanovljena slovenska Katoliška akcija (KA), cerkvena organizacija laiškega apostolata. To nepolitično in strogo cerkveno organizacijo za sodelovanje laikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkve je v prvem letu svojega pontifikata ustanovil papež Pij XI. (1922–1939) z namenom, da bi Cerkev, ki jo je napredujoči sekularizem izpodrival iz javnega življenja, preko delovanja vernih laikov na polju družbenega, kulturnega in gospodarskega življenja dosegla prevlado katoliških načel v sodobnem svetu. Člani KA bi to nalogo uresničili v okviru stanovsko urejenih organizacij s poglobljenim verskim življenjem ter s socialno in oznanjevalno dejavnostjo v lastnem poklicnem in bivanjskem okolju.[27] Tomec je papežev program vzel za svojega in posvetil preostanek življenja njegovi uresničitvi v okvirih slovenske družbe.

Po ukinitvi orlovske organizacije je v slovenskem katoliškem taboru nastala vzgojna praznina. Zato se je Tomec odločil oblikovati novo organizacijo katoliške dijaške mladine, ki bi bila kot del KA pod zaščito katoliške Cerkve in tako zavarovana pred državnim vmešavanjem. Odločilno spodbudo pri tem je Tomcu predstavljala objava papeške socialne okrožnice *Quadragesimo anno*, še bolj pa nasprotovanje, ki ga je okrožnica sprožila pri križarjih in krščanskih socialistih, ter vse očitnejše javno delovanje komunistov. Tako je jeseni 1931 v t. i. Pijev krožek "*začel zbirati zavedne in neustrašne katoliške dijake in jim na sestankih razlagati katoliška načela*" ter jih usposabljati za organiziran apostolat. Po orlovskem zgledu jih je poimenoval *mladci* in so se hitro uveljavili po vseh srednjih šolah. Kot Mladce Kristusa Kralja jih je leta 1932 potrdil škof Rožman, leto kasneje pa jih je priznal za dijaško KA, katere delokrog je postala takratna srednješolska sfera. Dijaška KA je prav zaradi podpore škofa Rožmana postala edini uradno priznani model KA na Slovenskem, po kateri naj bi se organizirale vse njene preostale organizacije. S sprejetjem pravil Slovenske Katoliške akcije (SKA) leta 1936 je sledilo drugo obdobje organiziranja in delovanja KA na Slovenskem, s tem pa tudi Tomčevih mladcev, ki so se po črki novih pravil leta 1937 preuredili v t. i. lastno organizacijo KA po imenu Zveza katoliških dijakov, ki je izdajala glasilo *Mi, mladi borci*.[28] Mladci so, zaradi izrednega organizacijskega talenta svojega ustanovitelja in njegove sposobnosti pridobivati mlade ljudi, v kratkem času postali najpomembnejša in tudi najbolj učinkovita organizacija SKA.

Tomec si je mladce zamislil kot branik znotraj slovenske katoliške skupnosti proti modernističnemu pojmovanju cerkvene avtoritete in njene vloge na družbenem in kulturnem področju ter naraščanju vpliva krščanskega socializma. Opredelil jih je za mladinsko avantgardo, ki naj bi uresničila papeževo zamisel KA in njen cilj: pokristjanjenje vsega zasebnega in javnega življenja. Tomec je mladce navduševal za ta velik cilj in jih učil navduševati druge zanj. Tomčev vzgojno-organizacijski model, ki se je neposredno navdihoval pri belgijski katoliški

organizaciji delavske mladine (žosistih), je temeljil na katoliški načelnosti ter popolni zvestobi učiteljstvu Cerkve in je bil usmerjen k prepoznavanju *"dobrin avtoritete in skupnosti, pokorščine in vdanosti"*.[29] Vzgoja mladcev je slonela na: živi katoliški veri in zakramentalnem, zlasti evharističnem življenju; na trdni, celostni katoliški načelnosti, ki v celoti sprejema cerkveno avtoriteto, izraženo v papeževih okrožnicah; na študiju sodobnega družbenega nauka; na do podrobnosti izvedeni organizacijski teoriji in praksi z nenehnim poudarjanjem skoraj absolutne discipline; na načrtnem osvajanju in pridobivanju za Kristusa, Cerkev in KA.[30] Pri oblikovanju mladcev je Tomec dal poudarek intenzivnemu duhovnemu življenju in dobri organiziranosti kot pripravi na učinkovit apostolat – kdor je hotel biti mladec, je moral upoštevati oboje.[31] Izrazita skrb za organizacijo je imela svojo dopolnitev v zasidranosti mladcev v verskem življenju, tako da je veliko število duhovniških kandidatov prav mladčevstvo pripeljalo v ljubljansko in mariborsko semenišče.[32] Gledano v celoti je dijaška KA svoje člane izoblikovala v trdne značaje in načelne kristjane, zaradi česar so mnogi od njih med drugo svetovno vojno raje žrtvovali lastno življenje, kakor da bi zatajili katoliško vero in načela (k mučencem dijaške KA sodi blaženi Lojze Grozde), oz. so kasneje zaradi svojega delovanja postali širše znani (Alojzij Šuštar, Jože Kvas, Vladimir Truhlar, Milan Komar, Jože Velikonja idr.).[33]

Za ideološko formacijo mladcev so skrbele publikacije, objavljene v zbirki *Naša pot*, ki so razodevale Tomčevo ideološko zasidranost v cerkvenem učiteljstvu.[34] Duhovna formacija mladcev je spodbujala k študiju socialnega vprašanja, filozofije, literarne zgodovine in kritike. Kljub temu da so imeli dodelan ideološki in akcijski program, je bilo mladcem prepovedano sodelovati v političnih organizacijah. Če se je mladec politično angažiral, je bil dolžan – razen, če je bil študent prava – izstopiti iz mladčevske organizacije.[35]

Velik pomen je bil dan mladčevskim obljubam, ki naj bi vodile k enotnosti mišljenja in nastopanja ter globokemu osebnemu in apostolskemu življenju po veri. Tomec je mladce pridobival osebno ali pa jih povabil preko svojih zaupnikov. Za organizacijo je prevzel sistem jeder, ki ni služil pridobivanju množic, temveč zvestih in odgovornih posameznikov. Temeljno akcijsko enoto je predstavljala skupina šestih članov – jata, ki se je pri delu delila na dve trojki. Ko je število članov naraslo, je nastala nova jata. Njen vodja se je imenoval voj in je deloval po natančnih Tomčevih navodilih. Članstvo v dijaški KA so ob članih jedrnih skupin predstavljali tudi člani drugega kroga, t. i. soborci, ki so bili kandidati za vstop v organizacijo. Tedenski sestanki so bili namenjeni duhovnemu oblikovanju, organizacijski vzgoji ter natančnemu načrtovanju konkretnih apostolskih akcij.[36] Delovanje mladcev je bilo sicer za preostalo katoliško skupnost zavito v veliko tajnost, saj so ti *"zavestno gojili molčečnost"*.[37]

Vzporedno s krepitvijo dejavnosti komunistov je ob apostolatu, kot prvotni in glavni nalogi SKA, vse pomembnejše mesto zavzemal boj proti *"organiziranemu brezboštvu"* kot *"največji nevarnosti današnjega časa"*.[38] V skladu s tem so mladci že pred drugo svetovno vojno komunistično dejavnost najprej v srednjih šolah, nato pa tudi na univerzi z vso pozornostjo zasledovali, nanjo opozarjali ter se ji idejno in akcijsko zoperstavljali. Tomec je poskušal onemogočiti vpliv komunistov na slovensko mladino s skrbnim študijem njihovega organizacijskega sistema, saj je bil njegov cilj izoblikovati organizacijo, ki bi bila kos komunistični dejavnosti in propagandi. Zato je mladce organizacijsko in idejno usposobil za soočenje s komunistično ideologijo – proti komunističnim trojkam je zastavil sistem jeder, proti komunistični zagrizenosti krščansko gorečnost, proti komunističnemu aktivizmu samopožrtvovalnost mladcev, proti tajnosti tajnost, *"skratka tiha borba, ki jo površni svet ne opazi, ne vidi, ni pa zato nič manj ostra"*.[39] Sistematično organiziran idejni boj proti komunizmu je bil komunistom trn v peti do te mere, da so organiziranost mladcev v skladu

z znanim in preverjenim pristopom označili za fašistični pristop k obrambi katolicizma.[40] Stanislav Mohorič se je v zvezi s tem spominjal: "*Od prvih stikov s profesorjem Tomcem se posebno spominjam, da nam je govoril, da imajo komunisti kot organizirani brezbožniki zelo dobro izpeljano organizacijo s sistemom celic in da se ne moremo proti njim boriti, če ne bomo imeli enako dobre organizacije. Rekel je, da se proti tankom ni mogoče boriti z loki.*"[41] Leta 1937 je izšla okrožnica o brezbožnem komunizmu *Divini Redemptoris*, ki je prinesla znano papeževo obsodbo: "*Komunizem je nekaj bistveno slabega, zato prav v nobeni reči ne bo z njim sodeloval, komur je mar krščanske kulture.*"[42] Omenjena izjava je v naslednjih letih postala parola druge ločitve duhov v slovenski zgodovini, ki se je tokrat zgodila znotraj katoliškega tabora. Mladci so iz papeževih besed izvedli neposredno navodilo za idejni boj tako proti komunistom, kakor tudi proti vsem tistim katoličanom, ki so kakorkoli z njim simpatizirali ali sodelovali. V takšnih razmerah so krščanski socialisti s strani predstavnikov katoliške Cerkve doživeli pravo preganjanje.[43] Tomec je poskušal onemogočiti delovanje krščanskih socialistov znotraj katoliških društev ter s tem njihov notranji razkroj v znamenju gesla: "*Podreti vse mostove!*" Komunizem je namreč razumel kot nenevaren pojav, če je osamljen, ki pa postane nevaren, če "*si naredi most h katoličanom in po njem vdira v njihove vrste*". Sledeč temu načelu se je Tomec boril proti "*vsem tistim strujam, ki so bile v svojem programu nasproti komunizmu preveč popustljive ter s svojo popustljivostjo delale most med katolicizmom in komunizmom*".[44] Načrtno delovanje mladcev in stražarjev je dejansko pripomoglo, da so krščanski socialisti, ki so v začetku 30. let obvladovali vsa katoliška akademska društva, začeli po letu 1935 izgubljati svoj vliv do te mere, da so bili leta 1940 v veliki manjšini celo na univerzi, v gimnazijah pa niso predstavljali niti desetine katoliških dijakov.[45] Sam Kocbek je priznal, da v Zarji izgublja tla pod nogami: "*V dneh 25.–30. nov. (1940) traja akademski teden Zarje* [...] *bi moral biti nov bohinjski teden* [...] *druga smer pa se je ustrašila aktualnih tem* [...] *ta smer je zmagala* [...] *Ko sem končno videl, da* [...] *je izginilo tudi moje predavanje*[...], *se tedna nisem udeleževal* [...]."[46] Kljub temu da je Janez Fabijan, ki ga je škof Rožman postavil za duhovnega vodjo akademskega kluba Zarja, sočasno zatrjeval, da omenjeno društvo "*že zaradi svojega temeljnega pojmovanja o človeški osebi in zaradi svojega katolicizma odklanja marksizem, posebno še v obliki komunizma in boljševizma* [...] *v skladu z zahtevami okrožnic Quadragesimo anno in Divini Redemptoris*[...],"[47] je vodstvo SKA v prepričanju, da je za dosego popolne enotnosti "*treba odsekati neke mladike*" in "*preprečiti zlorabo imena "katoliško"*",[48] črtalo Zarjo s seznama pomožnih sil.[49] S tem je bila Zarja formalno izključena iz slovenske katoliške skupnosti, kar pa je komunistom zgolj olajšalo delo pri sejanju razdora znotraj nje.

Za uspeh v boju proti vplivu krščanskih socialistov med dijaki in študenti je bilo odločilno, da je dijaška KA vršila strogo kontrolo tako nad svojimi člani kot nad okolico in si ob tem ustvarila obsežno zbirko osebnih kartotek. Na podlagi zbranih podatkov so nastajala t. i. situacijska poročila, s pomočjo katerih so si v vodstvu dijaške KA ustvarili sliko o napredovanju oz. nazadovanju različnih politično-nazorskih skupin in s tem tudi o uspehu oz. neuspehu svojih akcij. Med drugim so zbrane podatke uporabljali pri konkretnem presojanju o določenem dijaku, če so ga hoteli pridobiti ali pa onemogočiti. Nenazadnje je na ta način vodstvo dijaške KA, zlasti prof. Tomec, dobro poznalo vse svoje glavne nasprotnike. Kljub temu da so mladci v predvojnem času vedeli, kdo so člani ilegalne komunistične partije, so se v ukrepih proti njim, ki so bili zelo redki, omejili na intervencije in ovadbe na naslove gimnazijskih ravnateljev, ki so obtoženim naložili disciplinske kazni. V razmerah okupacije in državljanske vojne pa so bile ugotovitve obveščevalne službe dijaške KA bodisi direktno bodisi indirektno uporabljene za ovadbe in represivne ukrepe zoper aktiviste OF, saj so mnogi vodilni člani

KA postali obveščevalci v vaških stražah in kasneje v domobranskih vrstah.[50]

Po napadu sil osi na Kraljevino Jugoslavijo je bil Tomec iz načelnih razlogov proti temu, da bi se mladci pridružili uporu proti okupatorju, saj se je zavedal, da bi potem, ko je konec leta 1941 Osvobodilna fronta (OF), ki so jo dejansko vodili komunisti, monopolizirala odpor proti okupatorju, vzpostavitev odpora izven OF vodila v državljansko vojno. Dijaška KA je imela po njegovem razumevanju svoje poslanstvo na "*ideološki fronti, ki je bila prvotnejša in važnejša*".[51] Kljub temu, da so prvi dve leti okupacije zaznamovali številni umori nasprotnikov komunistične revolucije, tudi tistih iz vrst dijaške KA, je v razmerah stopnjujoče se državljanske vojne ostalo v veljavi pravilo, da je bil iz mladčevskih vrst izključen vsakdo, ki se je pridružil oboroženemu boju proti OF. Vse do kapitulacije Italije 8. septembra 1943 in vzpostavitve nemške okupacijske oblasti na ozemlju Ljubljanske pokrajine so mladci vztrajali pri idejnem boju proti komunizmu in niso prijeli za orožje.[52] V luči tega dejstva se trditev Frančka Sajeta, da "*je Katoliška akcija v Sloveniji bila prednja straža borbenega slovenskega klerofašizma, ki je imela glavno vlogo pri snovanju sistematične belogardistične zarote in nato bila po lastnem priznanju kvas oboroženih belogardističnih oddelkov*",[53] izkaže kot neutemeljena in izrazito propagandne narave. Člani dijaške KA so postali del oboroženega protirevolucionarnega boja s splošno mobilizacijo, ki so jo Nemci v Operacijski coni Jadransko Primorje razglasili 29. novembra 1943.[54] Med različnimi možnostmi služenja obvezne vojaške službe so se člani KA kot odločni protikomunisti v veliki večini odločili za služenje v Slovenskem domobranstvu, kjer pa, tako zaradi navodil vodstva kot zaradi nepripravljenosti, niso zasedli vodilnih mest.[55]

STRAŽARJI

Stražarji so se pojavili v začetku 30. let prejšnjega stoletja kot odgovor na veliko idejno zmedo med slovenskimi katoličani in vse očitnejše delovanje komunistov v celotni slovenski družbi, še posebej na ljubljanski univerzi. Oblikovali so se pod vodstvom Lamberta Ehrlicha, ki je ob opravljanju akademskih, družbenih in narodnopolitičnih nalog, najglobljo sled v slovenski zgodovini nedvomno zapustil kot voditelj katoliške študentske mladine.

V primerjavi z večino slovenskih katoličanov Ehrlich v predvojnem času številčno neznatne in notranje razklane komunistične partije ni podcenjeval, saj se je med prvimi poglobil v študij komunizma, njegove teorije in prakse ter državnega ustroja Sovjetske zveze. Pred drugimi je prepoznal nesorazmerje med dejavnostjo komunistov in preostalih idejnih skupin na univerzi ter njihov naraščajoči vpliv med tistimi študenti, ki so v program krščanskosocialne družbene prenove vse bolj vključevali marksistična načela. Zato je, kot protiutež komunistični aktivnosti v prikritih celicah znotrajkatoliških univerzitetnih društev, jeseni 1931 zbral študente v t. i. Mihaelovo skupino ter jih na osnovah katoliškega nauka in slovenske narodnopolitične usmerjenosti začel pripravljati na duhovno, miselno in akcijsko soočenje s komunistično ideologijo.[56]

Ehrlich je leta 1934 organiziral konzorcij, ki je začel izdajati glasilo *Straža v viharju*. Po tem listu so se začeli Ehrlichovi študentje imenovati *stražarji*. Tako se je oblikovalo maloštevilno, toda nadvse prodorno in aktivno stražarsko gibanje, ki se je osredotočilo na neposredno poseganje v sredo tedaj aktualnih političnih, družbenih in kulturnih problemov. Stražarjem je Ehrlich določil vlogo elitne študentske skupine, ki je znotraj slovenskega katoliškega tabora delovala proti širjenju komunistične ideologije na univerzi, za ponovno strnitev katoliških vrst ter za uveljavitev katoličanov v družbenem in kulturnem življenju.[57] Njihov ustanovitelj je stražarjem posredoval svojo globoko vernost ter jih pozival k aktivni vlogi za uveljavljanje katoliških načel v javnem življenju, saj mu je

ideal predstavljal katoliški izobraženec, ki bo sposoben sprejeti kakršnokoli vodilno mesto. Zaradi te usmeritve so bili stražarji vedno v ospredju ideoloških bojev, ki so se odvijali znotraj ljubljanske univerze, ter so na ta način sooblikovali podobo takratne slovenske družbe.[58]

Ko so leta 1933 mladci postali uradna dijaška KA, je Ehrlichova skupina dobila mandat za organiziranje KA med študenti. Vendar je škof Rožman stražarski organizaciji že leto kasneje odvzel značaj študentske KA in poveril mladcem nalogo organizirati KA tako za študente kot za dijake, s čimer je v KA formalno prišlo do enotnega vodstva. S sprejetjem pravil SKA so mladci leta 1937 dobili status lastne organizacije, stražarji pa zgolj status pomožne sile KA.[59] Če je bilo po eni strani stražarsko gibanje opredeljeno kot pomožna sila KA, pa je po drugi strani predstavljalo konkurenčno gibanje KA, ki je prišla popolnoma pod Tomčev vpliv. Ta dvojnost je bila vir stalnih napetosti, ki jih je hotela KA preseči s popolno podreditvijo stražarjev, slednji pa z zavrnitvijo poslušnosti njenemu vodstvu.[60] Dokler sta Tomec in Ehrlich delovala na različnih področjih, prvi v srednješolski in drugi v univerzitetni sferi, med mladci in stražarji ni prišlo do odkritega konflikta. Trenja med njimi so se začela leta 1933, ko so se oboji znašli v katoliških akademskih oz. študentskih društvih na ljubljanski univerzi. Čeprav so z istimi cilji pridobivali nove člane, je to med njimi sprožilo tekmovanje in ustvarjalo nesporazume. Nedolgo zatem je nov kamen spotike postala Slovenska dijaška zveza. Stražarji so leta 1934 prevzeli vodstvo zveze, njeno delovanje poživili, jo organizacijsko utrdili ter uspešno vodili do začetka druge svetovne vojne. Ker pa se je po letu 1932 dijaška KA na srednjih šolah močno razširila, je med obema dijaškima organizacijama prišlo do trenj in metanja polen pod noge, vse dokler ni na pobudo mladcev prišlo do kompromisa, s katerim so bili mladci vključeni v vodstvo Slovenske dijaške zveze.[61] Leta 1936 se je razmahnil spor zaradi načrta SKA o preureditvi katoliških akademskih društev v stanovsko organizirana fakultetna društva. Pobudniki sprememb so se sklicevali na papeževo navodilo iz okrožnice *Quadragesimo anno*, da *"prvi in neposredni apostoli delavcev morajo biti delavci, prav tako pa apostoli industrijcev in trgovcev industrijci in trgovci"*.[62] Preureditev akademskih društev v poklicne stanovske organizacije, v katerih bi se katoliški študentje bolje pripravili na socialno obnovo družbe, bi bila ena od prvih korakov k uresničitvi stanovskega družbenega reda, ki ga je papež priporočal v prej omenjeni okrožnici. Za ta namen so se polno angažirali mladci, medtem ko so se jim stražarji skupaj z zarjani zoperstavili. Eden od najvidnejših stražarjev Ciril Žebot je presodil, da je pri stališču SKA šlo za *"pojmovno zmedo, izraženo v trojni enačbi: fakulteta = stroka = stan"*.[63] Tudi iz tega razloga so stražarji leta 1937 izstopili iz obstoječih akademskih društev in ustanovili lasten Akademski klub Straža. S tem, ko so se po zgledu stražarjev istega leta krščanski socialisti ogradili v Zarji kot t. i. tretja skupina, mladci pa so ostali v preostalih akademskih društvih in jih začeli preurejati v duhu okrožnice *Quadragesimo anno*, je bila dokončana zvrstitev treh različnih in med seboj pretirano sprtih skupin v lastna društva, ki pa so vsak na svoj način predstavljala *"v bistvu katoliško usmerjene študente"*.[64]

Tako mladčevska kot stražarska organizacija sta nastali sočasno in zaradi enakih razlogov, prav tako sta si delili glavne cilje: uveljaviti katoliška načela v javnem življenju, uresničevati nauke in navodila iz papeških okrožnic, pobijati ideje komunistov in krščanskih socialistov ter delovati proti komunistični propagandi. Zato Bojan Godeša opozarja, da razlika med njima tako ni bila toliko v vsebini kolikor v taktiki delovanja: *"KA se je v svoji dejavnosti načeloma omejevala na kulturno-versko področje, v nasprotju s stražarji, ki so se udejstvovali na širše zastavljenem polju socialno-kulturnega in še posebej tudi političnega dela."*[65] Vse kaže, da je na odnos med mladci in stražarji v največji meri

vplivalo osebno razmerje med Ehrlichom in Tomcem, ki sta imela izrazito različna značaja. V zvezi s tem je Milan Komar zapisal: "*Če ne bi bilo drugih razlogov, bi samo ta razlika v značajih dovolj razložila, zakaj ni moglo priti do sporazuma med obema voditeljema prihodnjega izobraženstva.*"[66] V povojnem elaboratu o SKA najdemo strnjeno primerjavo mladcev in stražarjev, ki razodene, da je na različen delovni pristop obeh organizaciji bistveno vplivala osebnost njunih voditeljev: "*Ideološko ni bilo med obema skupinama, vsaj v začetku, prav nobenih pomembnejših razlik. Razlike so bile le v organizacijskih in vzgojnih pogledih. "Mihaelova skupina" je bila v svojih vzgojnih prijemih mnogo bolj široka kot mladci. Od svojih članov ni zahtevala, da se odpovedo kajenju, plesu, znanju z dekleti, ni poznala tiste discipline, ki postaja mehanična in je podobna dresuri, kar bi vsaj delno lahko govorili o disciplini v mladčevski organizaciji. Člani "Mihaelove skupine" so se od ostalih povprečnih katoliških akademikov razlikovali po tem, da so se globlje versko izživljali, temeljiteje študirali verske in filozofske osnove katoliškega svetovnega nazora ter socialni nauk katoliške Cerkve. Njihovo delovanje na okolje je bilo v primerjavi z mladčevskim načinom dela precej površno, nesistematično, kampanjsko in premalo vztrajno. Imeli so mnogo zamisli, ki pa jih niso do konca izvedli. Bili so razgibani in prožni, toda organizacijsko površni. O razliki med obema stiloma dela in nastopanja bi veljala primerjava, ki jo je napravil škof dr. Rožman med Tomcem in Ehrlichom. Po njegovem mišljenju je bil Ehrlich "Francoz", Tomec pa "Nemec". To se pravi, Ehrlich je imel številne zamisli, ki pa jih ni dosledno izvedel, Tomec pa je znal izvesti relativno redke zamisli.*"[67]

Škof Rožman se v primeru spora med mladci in stražarji znašel v precepu, saj sta mu bila tako Tomec kot Ehrlich osebno blizu in je oba cenil. Prvi je bil njegov sodelavec pri preobrazbi Orla v 20. letih, desetletje kasneje pa je ustvaril obliko KA, za katero se je kot škof navdušil "*z vsem srcem in z vso dušo*".[68] Z drugim je delil usodo pregnanega zamejskega Korošca v Ljubljani in dolgoletno prijateljstvo; ob neki priložnosti je izjavil, da je bil Ehrlich njegov "*mecen*".[69] Čeprav močno naklonjen Tomcu, ki je v temelje mladčevske organizacije položil popolno poslušnost cerkveni avtoriteti, ni škof Rožman nikoli posegel po ukrepu, ki bi stražarje brezkompromisno podvrgel kontroli vodstva SKA in s tem Tomca. Svoje ravnanje je življenjepiscu pojasnil z distance večletnega izgnanstva: "*V marsičemu sem mu* [Ehrlichu, op. a.] *pustil svobodo, čeprav se nisem z vsem popolnoma strinjal, ker po svoji vesti nisem jemal svobode tam, kjer božja stvar ni nujno zahtevala popolne edinosti tudi v metodi in taktiki, dasi sem seveda želel, da bi bila enotnost čim večja, a svojih "želja" nisem nikomur nalagal kot odločitev moje jurisdikcije.*"[70]

Kljub ostrini, ki je bila značilna za spor med mladci in stražarji v predvojnem času (tako je na primer Tomec na tečaju SKA v Kranju avgusta 1940 akademski klub Stražo javno ožigosal za "*eno najslabših pomožnih sil*"[71]), tega ni mogoče enačiti s sporom med krščanskimi socialisti ter delom zarjanov in preostalim katoliškim taborom, saj je prvi v spominih njegovih akterjev označen za "*bolj vihar v kozarcu vode kot kaj resnega*"[72] oz. za "*tragedijo pikolovcev*",[73] medtem ko je drugi privedel do dokončnega razkola med vpletenima stranema in usodnega prestopa dela slovenskih katoličanov v revolucionarni tabor. Čeprav mladci in stražarji niti v krvavi zarji vojne niso bili pripravljeni, kakor jih je v govoru na prej omenjenem kranjskem tečaju SKA pozival lavantinski škof Ivan J. Tomažič, "*popustiti v nebistvenih stvareh in se drugače mislečemu približati*",[74] med njimi vendarle ni prevladalo sovraštvo ali popolna ignoranca, kar se je na najbolj pomenljiv način izkazalo ob skoraj sočasni Tomčevi in Ehrlichovi smrti v aprilu in maju 1942, ko so ob pogrebnih slovesnostih mladci in stražarji vzajemno počastili svoja pokojna voditelja.[75]

Ehrlich je stražarjem od vsega začetka dajal vedeti, da imajo posebno poslanstvo v slovenskem narodu ter da predstavljajo njegovo bodočo vodstveno elito. Nedolgo po začetku delovanja je v stik z njimi prišel

predsednik Slovenske ljudske stranke Anton Korošec. Vodilni slovenski politik, ki je bil tudi sam duhovnik, se je zavedal, da velika vloga duhovnikov v stranki tej prej škodi kot koristi, vendar so v njenem vodstvu manjkali izobraženi laiki, ki bi zamenjali duhovnike in prevzeli njihove funkcije. Spričo tega je v idejno-politično in akcijsko podkovanih stražarjih, posebej med tistimi, ki so že pridobili univerzitetno diplomo, "*mojster politične umetnosti*" zlahka prepoznal kandidate za vstop v politiko. Nekateri stražarji so bili že pred drugo svetovno vojno imenovani na vplivne oblastne položaje. Tako je na Koroščevo željo Franc Casar postal pomočnik pri Francu Kulovcu v tajništvu stranke. Prav tako je bila zasluga Korošca, da je Casar napredoval v tajnika bana Marka Natlačena. Nazadnje je sam Korošec kot minister za prosveto v kraljevi vladi za svojega tajnika izbral Pavleta Verbica. To so bili najbolj vidni rezultati političnega zavezništva med akademskim klubom Straža in Koroščem. Ko je ta decembra 1940 nenadoma umrl, je stražarsko gibanje izgubilo svojega velikega pokrovitelja, vzpon njegovih članov med politične veljake pa je bil prekinjen.[76] Ker je sodelovanje s Koroščem pri stražarjih krepilo oblastne ambicije, so delovali proti temu, da bi celotno slovensko katoliško skupnost vodila uradna cerkvena ustanova SKA. Toda za SKA je njeno vodstvo s sklicevanjem na papeža zahtevalo, da se ji z vidika splošnega interesa – kot glavni in uradni cerkveni ustanovi, v primerjavi z drugimi partikularnimi katoliškimi organizacijami – prizna vodilna vloga v slovenskem katoliškem taboru.[77] Tako je spor med mladci in stražarji, ki se je začel med gimnazijskimi in univerzitetnimi klopmi, vse bolj pridobival politično dimenzijo, kar se je posebej vidno izrazilo med drugo svetovno vojno, ko sta si obe organizaciji prizadevali za prvenstvo v protirevolucionarnem taboru.[78]

Med okupacijo in državljansko vojno so stražarji zaradi poudarjenega političnega značaja svoje organizacije odigrali bistveno drugačno vlogo kot mladci. Za razliko od slednjih, ki so v začetku okupacije izražali nasprotovanje OF zgolj na idejni ravni in so se v oborožen protirevolucionarni boj vključili šele, ko je to zahteval nemški okupator, so se stražarji takoj po pojavu OF vključili v neposredno delovanje proti komunistično vodenemu odporu. Njihova aktivnost v tej smeri je imela več razvojnih stopenj. Te so se stopnjevale od začetnih klubskih protikomunističnih sestankov, preko faze aktivne propagande proti OF med slušatelji ljubljanske univerze, oblikovanja koncepta o bodoči slovenski državnosti ter preganjanja članov in simpatizerjev OF s pridružitvijo italijanskim racijam, do vključitve stražarjev v oborožene protikomunistične enote po Ehrlichovem umoru maja 1942. Po kapitulaciji Kraljevine Italije septembra 1943 in sledeči nemški okupaciji celotnega slovenskega ozemlja se je večina stražarjev pridružila protikomunističnemu boju v okviru ljubljanske politične policije in Slovenskega domobranstva.[79] V njegovih vrstah so si stražarji z veliko prizadevnostjo in izkazano sposobnostjo vpliv počasi, a zanesljivo večali. Vzrok temu gre iskati v okoliščini, da v Rupnikovi pokrajinski upravi ni hotel sodelovati ali prevzeti odgovornosti nobeden od uveljavljenih politikov, ker bi se to štelo za kolaboracijo z okupatorjem. Tako je nastala kadrovska praznina. Izrabili so jo tisti, ki so iskali možnosti za hitro uveljavitev.[80] Med njimi so priložnost za prevzem odgovornih mest najbolje izkoristili stražarji. Tine Debeljak je vlogo stražarjev med drugo svetovno vojno opisal takole: "*Ta skupina je imela odločnost idealnega protikomunističnega borca in se je tudi žrtvovala, z mnogo člani, imela svoj cilj v novem upravljanju naroda, strokovno se je pripravljala na prevzemanje vodstva, imela zaslombo pri najvidnejših predvojnih katoliških politikih, ki so v njej gledali svoje naslednike. Toda verjetno zaradi njih mladosti še ne – neposredne, temveč tiste, ki naj šele začno svoja "vajeniška leta" javnega delavca po demokratični metodi od spodaj navzgor.* [...] *Vojna je prehitela ta "učna leta" in v vojnih časih je mladina dozorela hitreje "kot bi smela".* [...] *Bila je to*

revolucionarna mladina na protirevolucijski strani, ki je zamudno dobo za legitimnost hotela nadomestiti z zavzetjem postojank na podlagi – tveganja, boja in žrtev."[81]

SKLEPNE MISLI

Stališče Alojza Rebule je, da sta v predvojnem slovenskem krščanstvu uspevali sami na sebi plemeniti iluziji: desničarska in levičarska. Za prvo je po njegovem značilno – poleg neomajne zvestobe Cerkvi – postavljanje načelnosti nad ljubeznijo, fetišizacija katerega od cerkvenih dokumentov, uvajanje ovaduštva med dijaki in videti komunizem tudi tam, kjer ga ni bilo. Za drugo je značilno – poleg izvirnega evangelijskega zanosa – postaviti ljubezen nad resnico, kakšen cerkveni dokument podcenjevati, vzpostaviti kot načelo politične dialektike naivnost ter sanjati družbeno in nacionalno preroditev z revolucijo. Navkljub očitnim razlikam so nosilci tako desne kot leve iluzije imeli bistveno oporno točko v Kristusu, zato je mogoče v njih gledati brate, zapisane isti Poti, Resnici in Življenju.[82]

Obravnavane tri skupine v slovenskem katoliškem mladinskem gibanju so po eni strani ločevale velike idejne razlike, po drugi pa so si delile sledeče značilnosti: zarjanom in mladcem je bilo skupno prizadevanje za duhovno poglobitev; tako stražarji kot zarjani so težili k aktualizaciji krščanstva in družbeni angažiranosti, ki jo navdihuje evangelij; mladci in stražarji so se ob temeljitem duhovnem in idejnem oblikovanju zavzemali za akcijsko sposobnost, prvi na organizacijskem in drugi na političnem področju, kajti okrepljeno delovanje komunistov je spodbudilo katoličane, da so se zoper to delovanje organizirali. Po mnenju Janeza Juhanta se kot bistvena skupna značilnost vseh treh skupin razodeva prizadevanje za dosledno živeto krščanstvo in prenovo družbe po meri evangelija.[83]

Prej nepomirljive nasprotnike, katoliško načelne mladce in stražarje ter s križarskim duhom zaznamovane zarjane, je združila želja po intenzivnem in poglobljenem verskem življenju, vendar je bilo le-to v prvem obdobju komunistične diktature skrajno omejeno, saj so med drugim prenehale delovati vse katoliške mladinske organizacije. Njihovim željam je bilo zadoščeno, ko je pater Jakob Laura v letu 1946 izjemoma dobil potrditev oblasti za obnovitev Akademske kongregacije, ki je bila po obliki in namenu izključno verskega značaja. Mladi katoliški intelektualci so se pod vodstvom mariborskega jezuita srečevali v kapeli cerkve sv. Jožefa v Ljubljani zelo kratek čas, od marca do junija 1947.[84] V tej združbi je mogoče prepoznati simboličen ostanek nekdaj številčnega in vplivnega slovenskega katoliškega mladinskega gibanja, ki pa je bilo v teku druge svetovne vojne in komunistične revolucije uničeno, saj so takrat njegovi člani bodisi izgubili življenje bodisi so bili prisiljeni zbežati v tujino, ali se doma pogrezniti v anonimnost. S tem se je sklenilo idejno-duhovno obdobje, časovno zamejeno s koncem obeh svetovnih vojn, v katerem so mladi katoličani v zvezi s krizo Cerkve in družbe na Slovenskem zastavili največ vprašanj, obenem pa nanjo podali največ odgovorov.

---

1. Jožko Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov: Katoliško gibanje na Slovenskem od konca 19. do srede 20. stoletja*. Ljubljana: Družina, 1986, str. 61, (dalje: Pirc, *Aleš Ušeničnik*).
2. Alojz Rebula, *Na prepihu časa*. Ljubljana: Družina, 1995, str.81, (dalje: Rebula, *Na prepihu časa*).
3. Jožko Pirc, Cerkveni in duhovni tokovi: Slovenski katoličan v labirintu preroštva in okostenelosti, utopičnosti in svetništva, v: *Slovenska trideseta leta: simpozij 1995*. Ljubljana: Slovenska matica, 1997, str. 124, (dalje: Pirc, Cerkveni in duhovni tokovi).
4. Prav tam, str. 125.
5. Matija Ogrin, Površje in žarišče krize Doma in sveta leta 1937, v: *Kriza revije "Dom in svet": zbornik dokumentov*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2001, str. 433–434, (dalje: Ogrin: Površje in žarišče krize).
6. Aleš Ušeničnik, Križ na gori (II, št. 3/4), *Slovenec: politični list za slovenski narod*, št. 39, 17. 2. 1926, str. 6.
7. Albin Kralj, Ušeničnikov odnos do predvojne katoliške levice in Gosarja, v: *Aleš Ušeničnik: čas in ideje: 1868–1952: zbornik razprav s simpozija SAZU ob 50. obletnici smrti*.Celje; Ljubljana: Mohorjeva družba, 2004, str. 130.
8. Ogrin, Površje in žarišče krize, str. 436.
9. Edvard Kocbek, Premišljevanje o Španiji, v: *Dom in svet* (1937), št. 1–2, str. 90–105, (dalje: Kocbek, Premišljevanje o Španiji).

10. Gregorij Rožman, Sodbe o dogodkih v Španiji, v: *Ljubljanski škofijski list* (1937), št. 8, str. 113–114.
11. Pismo prof. Boga Grafenauerja, v: *Draga 1979: zbornik štirinajstih študijskih dni*. Trst: Društvo slovenskih izobražencev, 1980, str. 29.
12. Matjaž Ambrožič, *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije, 2010, str. 44, (dalje: Ambrožič, *Spomini*).
13. Pirc, Cerkveni in duhovni tokovi, str. 125.
14. Andrej Gosar, Socializem, v: *Čas* (1920), št. 1–3, str. 29.
15. Janez Juhant, Idejna diferenciacija slovenskih katoličanov krepitev liberalizma in komunizma slovenski kristjani v tridesetih letih tega stoletja, v: *Na poti k resnici in spravi*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 1997, str. 36, (dalje: Juhant, Idejna diferenciacija).
16. Kocbek, Premišljevanje o Španiji, str. 90–92.
17. Tine Debeljak, Spomini ob F. S. Finžgarju, v: *Kriza revije "Dom in svet": zbornik dokumentov*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2001, str. 84.
18. Ogrin, Površje in žarišče krize, str. 450.
19. Janko Prunk, *Pot krščanskih socialistov v Osvobodilno fronto slovenskega naroda*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1977, str. 13.
20. Žebot, *Neminljiva Slovenija*, str. 118–120.
21. Pirc, Cerkveni in duhovni tokovi, str. 125.
22. Gregorij Rožman, Dušno pastirovanje potom mladinske organizacije, v: *Bogoslovni vestnik* (1920–1921), št. 2, str. 162.
23. Jakob Kolarič, *Škof Rožman: duhovna podoba velike osebnosti na prelomnici časa: 1. del*. Celovec: Družba sv. Mohorja, 1967, str. 163.
24. Jože Basaj, Prof. Tomec, ideolog in organizator, v: *Revija Katoliške akcije* (1943), št.1–2, str. 40, (dalje: Basaj, Prof. Tomec).
25. Pirc, *Aleš Ušeničnik*, str. 228.
26. Sebastijan Kocmur, Dobrih deset let Tomčevega dela, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 115, (dalje: Kocmur, Dobrih deset let).
27. France M. Dolinar, Ušeničnik in Katoliška akcija, v: *Aleš Ušeničnik: čas in ideje: 1868–1952: zbornik razprav s simpozija SAZU ob 50. obletnici smrti*. Celje; Ljubljana: Mohorjeva družba, 2004, str. 147.
28. Jakob Kolarič, *Škof Rožman: duhovna podoba velike osebnosti na prelomnici časa: 2. del*. Celovec: Družba sv. Mohorja, 1970, str. 189–191, (dalje: Kolarič, *Škof Rožman 2*).
29. Basaj, Prof. Tomec, str. 45.
30. Pirc, Cerkveni in duhovni tokovi, str. 128.
31. Janez A. Arnež, Lojze Grozde in mladčevstvo, v: *Communio mednarodna katoliška revija*. Ljubljana: Družina, 2010, str. 376, (dalje: Arnež, Lojze Grozde).
32. Jože Dežman, *Slovenija: duhovna domovina zgodbe političnih emigrantov*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2010, str. 351, (dalje: Dežman, *Slovenija*).
33. Stanislav Mohorič, Volja in razum, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 158–159, (dalje: Mohorič, Volja in razum).
34. Arnež, Lojze Grozde, str. 391.
35. Kocmur, Dobrih deset let, str. 124; Arnež, Lojze Grozde, str. 377–379.
36. Pirc, Cerkveni in duhovni tokovi, str. 128; Kocmur, Dobrih deset let, str. 116–120.
37. Intervju z Janezom Zdešarjem, 25. 8. 2012.
38. Mohorič, Volja in razum, str, 153.
39. Basaj, Prof. Tomec, str. 42.
40. Arnež, Lojze Grozde, str. 380.
41. Mohorič, Volja in razum, str. 153.
42. Pius XI., *Okrožnica Pija XI. Divini Redemptoris o brezbožnem komunizmu*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna, 1937, str. 8.
43. Pirc, *Aleš Ušeničnik*, str. 227.
44. Dvoje pričevanj, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 101–102.
45. ARS, AS 2065, Zapuščina Frančka Sajeta, fasc. 4, *Elaborat o Slovenski Katoliški akciji*, str. 37–38, (dalje: ARS, *Elaborat*).
46. Edvard Kocbek, *Pred viharjem*. Ljubljana:Slovenska matica, 1980, str. 70.
47. Janez Fabijan, V obrambo resnice in pravičnosti, v:*Čas* (1939/1940), št. 9–10, str. 411.
48. Karel Capuder, Razcepljenost v slovenski katoliški skupnosti, v: *Revija Katoliške akcije* (1940), str. 29.
49. Zarja črtana iz seznama pomožnih čet KA, v: *Revija Katoliške akcije*(1940), str. 414.
50. ARS, *Elaborat*, str. 11–13.
51. Kocmur, Dobrih deset let, str. 125.
52. Godeša, *Kdor ni z nami, je proti nam: slovenski izobraženci med okupatorji, Osvobodilno fronto in protirevolucionarnim taborom*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1995, str. 213–214, (dalje: Godeša, *Kdor ni z nami*); Mohorič, Volja in razum, str. 159;Kocmur, Dobrih deset let, str. 125.
53. Franček Saje, *Belogardizem*. Mengeš:Ciceron, 2008, str. 128.
54. Tamara Griesser Pečar, *Razdvojeni narod: Slovenija 1941–1945: okupacija, kolaboracija, državljanska vojna, revolucija*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2007, str. 295; Boris Mlakar, *Slovensko domobranstvo: 1943–1945: ustanovitev, organizacija, idejno ozadje*. Ljubljana: Slovenska matica, 2003, str. 188; Ambrožič, *Spomini*, str. 198–199.
55. Kocmur, Dobrih deset let, str. 125.
56. Ciril Žebot, *Neminljiva Slovenija: Spomini in spoznanja iz razdobja sedemdesetih let od Majniške deklaracije*. Celovec: samozaložba, 1988, str. 63–64, (dalje: Žebot, *Neminljiva Slovenija*).
57. Pirc, Cerkveni in duhovni tokovi, str. 129; Žebot, *Neminljiva Slovenija*, str. 87–93.
58. Juhant, *Idejni spopad II: Katoličani in revolucija*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010, str. 85.
59. Martin Kranner, Odnos med Mladci in Stražarji, v: *Ehrlichov simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba, 2002, str. 238, (dalje: Kranner, Odnos).
60. Jakob Kolarič, Iz Rožmanovega življenjepisa, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 143.
61. Kranner, Odnos, str. 242.
62. Pius XI., *Okrožnica Pija XI. Quadragesimoanno o obnovi družabnega reda*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna, 1940, str. 257.
63. Žebot, *Neminljiva Slovenija*, str. 92.

64. Prav tam, str. 95; Kocmur, Dobrih deset let, str. 121.
65. Godeša, *Kdor ni z nami*, str. 213.
66. Milan Komar, Dva velika sodobnika, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 72.
67. ARS, *Elaborat*, str. 15.
68. Filip Žakelj, Spominu velikega moža, v: *Profesor Ernest Tome: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 111.
69. Martin Kranner, Spomini na profesorja Ernesta Tomca, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991,str. 220.
70. Kolarič, *Škof Rožman 2*, str. 211.
71. Sodba NOKA o klubu Straža, *Straža v viharju*, št. 6, 24. 10. 1940, str. 24.
72. Kranner, Odnos, str. 255
73. Dežman, *Slovenija*, str. 350.
74. NŠAM, Škof Tomažič, fasc. 19, Predavanje Quidfaciendum, predavanje v Kranju 18. 8. 1940.
75. Cvetka Hanuna, Ob sedemdesetletnici umora dr. Lamberta Ehrlicha, v: *Zaveza: revija za duhovna,kulturna in politična vprašanja sedanjosti in preteklosti – s posebnim ozirom na krizo slovenstva po boljševiški revoluciji in državljanski vojni* (2011), št. 80, str. 25.
76. Cvetka Hanuna, Mlad umrje, kdor od bogov izbran je ..., v: *Zaveza: revija za duhovna,kulturna in politična vprašanja sedanjosti in preteklosti – s posebnim ozirom na krizo slovenstva po boljševiški revoluciji in državljanski vojni* (2010), št. 78, str. 19.
77. Janez Kraljič, Pij XII. in Katoliška akcija, v: *Revija Katoliške akcije* (1941), št. 1, str. 45.
78. ARS, *Elaborat*, str. 39.
79. Dejan Pacek, Mladci in stražarji med Scilo sodelovanja in Karibdo izključevanja, v: *Zgodovinski časopis* (2014), št. 1–2, str. 172–183.
80. Godeša. *Kdor ni z nami*, str. 313–314.
81. Tine Debeljak, Zapiski ob robu k dobi pred dvajsetimi leti, v: *Zbornik Svobodne Slovenije* (1967), št. 1, str. 107–108.
82. Rebula, *Na prepihu časa*, str. 16–17.
83. Juhant, Idejna diferenciacija, str. 34–35.
84. Tamara Griesser Pečar, *Cerkev na zatožni klopi: sodni procesi, administrativne kazni, posegi "ljudske oblasti" v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina, 2005, str. 401, 404.

Najstarejša vinska trta na svetu raste prav v starem delu Maribora, na Lentu, pred Hišo Stare trte. Stara je več kot 400 let, njen simbolični pomen pa je pomemben in bogat tako za Štajersko kot celotno Slovenijo.

Foto: Janez Oblonšek

WOLFGANG PALAVER[1]

Kapitalizem kot religija[2]

Religiozni kapitalizem spada med značilnosti današnjega časa. Po kratkem povzetku klasične razprave o odnosu med religijo in kapitalizmom bi želel ta fenomen v prvem koraku prikazati na primeru reklam in modernega kulta avtomobilizma. V drugem koraku bom raziskal religiozni kapitalizem s pomočjo pomembnega fragmenta judovskega marksističnega filozofa Walterja Benjamina z naslovom *Kapitalizem kot religija*, ki ga je napisal leta 1921. Tretji korak bo na primeru desetih zapovedi pokazal pomembne etične posledice, ki izhajajo iz sistematične analize religioznega kapitalizma.

1. BOG REKLAME IN TEMPLJI AVTOMOBILISTIČNE RELIGIJE

Od samega začetka je moderni kapitalizem spremljalo vprašanje o njegovem odnosu do religije. Že Karl Marx se je v svojem delu *Kapital* (1867) ukvarjal s "fetiškim značajem blaga" (Marx 2012, 57–66), zaradi česar se je moral zateči v "megleno pokrajino religioznega sveta", da bi lahko spregledal "mistični značaj blaga" – ki je poln "metafizične zvitosti in teoloških muh". Le nekaj desetletij pozneje opisuje nemški sociolog Georg Simmel v svoji *Filozofiji denarja* (1900), kako je denar v novem veku počasi prevzel tradicionalno psihološko vlogo Boga. Max Weber je zaslovel s svojo študijo *Protestantska etika in duh kapitalizma* (1904/05), v kateri je kalvinizem označil kot religiozni vzrok kapitalizma.

Manj poznana kot ti klasiki odnosa med religijo in kapitalizmom je knjiga nemškega ekonomista Alexandra Rüstowa, predstavnika socialne tržne ekonomije, ki je izšla leta 1945 pod naslovom *Neuspeh gospodarskega liberalizma kot problem zgodovine religije* (*Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem)*. Za razliko od Webra Rüstow ni trdil, da je krščanstvo povzročilo kapitalizem, temveč je postavil vprašanje po teoloških pogojih *laissez-faire* liberalizma, ki je neomejenemu gospodarstvu pripisovala čudežno ustvarjanje splošnega blagra iz egoističnega ravnanja posameznikov. Po Rüstowu se da to logiko, ki jo Adam Smith – utemeljitelj politične ekonomije – opisuje z izrazom "nevidna roka trga" (Smith 2010), speljati na pogansko teologijo ekonomije. Tako kot sta grška misleca Heraklit

in Pitagora, ki stojita na začetku zahodne filozofije, razumela svet kot določen z nevidno harmonijo, so tudi očetje gospodarskega liberalizma verjeli v skrivnostno harmonijo, ki naj bi brez vsakega državnega posega sama od sebe privedla svet do splošne blaginje. Za ekonomista Hansa Christopha Binswangerja iz St. Gallena ta ekonomska teologija vse do danes velja za ekonomijo. V svoji knjigi *Verska skupnost ekonomistov* (*Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen*, 1998*)* pokaže, da le vera v pozitiven prispevek gospodarstva za javni blagor upravičuje teoretično in praktično redukcijo človeka na egoistično delujočega gospodarskega človeka, *homo oeconomicus*, ki se danes ponovno razširja.

Teoretični vpogledi v odnos med kapitalizmom in religijo danes pridobivajo aktualnost kot še nikoli. Že kratek pogled v svet reklam izpodbije vsak govor o umiku religioznega. Čeprav so Cerkve izgubile družbeno pomembnost, se v reklamah kaže pravi razmah religioznega. Še nikoli doslej ni bila reklama tako polna religiozne simbolike in cerkvenih posebnosti. V Regensburgu sta Hagen Horoba in Andreas Fuchs, dva mlada teologa, digitalizirala in dala za nadaljnjo uporabo na splet (http://www.glauben-und-kaufen.de) preko štiristo slik iz reklam, ki kažejo jasne religiozne povezave. K temu sta formulirala tudi nekaj tez, ki odsevajo odnos med reklamo in religijo.

Podobno kot religija obljublja tudi reklama uspešno življenje. Pri tem se vedno pogosteje povsem zavestno instrumentalizirajo tudi religiozni motivi. S pomočjo mitov blagovnih znamk zapolnijo nastala prosta mesta, ki so jih do sedaj zasedale tradicionalne religije. Na mesto svetnikov katoliške Cerkve so stopili zvezdniki športa ali zabavne industrije, katerih božanska bit bi naj pri nakupu določenih proizvodov blagovnih znamk prešla tudi na kupce same (prim. Bieber 2000, 85–93).

S teološkega vidika velja budno opazovati tak razvoj reklam. Ko so bile v 70. letih opažene prve sledi polaščanja religije preko reklam – podjetje "Jesus-Jeans" je delalo reklamo s parolo "Ne imej drugih kavbojk poleg mene!" (prim. 2 Mz 20,3) – je italijanski filmski režiser Pier Paolo Pasolini svaril pred popolno polastitvijo človeka, ki bi lahko Cerkev ogrožala bolj kot fašizem. Če že hoče Cerkev cenzurirati medije, je ironično pripomnil Pasolini, bi morala najprej prepovedati televizijske reklame. Dorothee Sölle, protestantska predstavnica nove politične teologije se je takrat navezala na Pasolinijeva razmišljanja in je opisala "boga reklame" kot totalitarnega boga, ki sicer ljudem obljublja odrešenje, a zato od njih zahteva popolno pokoritev (Sölle 1980, 11–20; 1981, 150–154).

Danes se zdi, da kapitalizem prehaja od gole reklame naravnost k poskusu religioznega ustvarjanja smisla. Najbolj izrazit primer za to je Volkswagnov *Autostadt* – avtomobilsko mesto v Wolfsburgu, neke vrste muzej na prostem, ki je od otvoritve v letu 2000 do danes privabil 3,4 milijona obiskovalcev – ali bolje "iskalcev smisla" (Rauterberg 2001). Vsaki avtomobilski znamki koncerna VW je posvečen lasten paviljon, ki je videti kot tempelj. Poleg kultne hiše znamke Škoda, se tu najde tudi Lamborghinijev tempelj. Ta paviljon posnema osrednje islamsko svetišče Kaabo v Meki: "Lamborghinijeva cerkev ... je minimalistični paket moči, velikanski črn kvader, ki se rahlo poševno dviga v višino. V njem lahko vernik roma okoli jedra, v katerega sicer ni mogoče vstopiti; vse je mirno in pobožno, dokler nenadoma bučeč hrup vžiga motorja ne preplavi dvorane, strele švigajo, dvigne se megla in potem se za kratek trenutek vidi avto, kot da bi se peljal poševno po steni. Uresničil se je bučeči mirakel, napeti čudež Lamborghini." (Rauterberg 1999)

Dr. Gunter Henn, arhitekt avtomobilskega mesta VW, je v nekem intervjuju poudaril pravico do ustvarjanja smisla: "Kdo drug še ponuja orientacijo, kje ostajamo s svojo otroško religioznostjo? ... Cerkve so mrtve, država izginja, ideologije so izgubile svojo moč. Ostajajo podjetja. ... Ona bodo v prihodnosti ustvarjala smisel." (Rauterberg 1999)

2. FRAGMENT *KAPITALIZEM KOT RELIGIJA* WALTERJA BENJAMINA

Obstaja le malo besedil, ki tako jasno prispevajo k razumevanju kapitalizma kot odlomek judovskega filozofa Walterja Benjamina (1892–1940). Benjamin je gradil na spoznanjih Marxa in Simmla, da bi presegel Webra in ne opisal kapitalizma zgolj kot religiozno pogojeno tvorbo, temveč da bi poudaril njegovo religiozno bistvo: "V kapitalizmu je mogoče ugledati religijo, tj. kapitalizem esencialno služi pomiritvi istih skrbi, muk, nemirov, na katere so nekoč dajale odgovor tako imenovane religije." (Benjamin 2006, 57)

(1) KAPITALIZEM KOT ČISTA RELIGIJA KULTA

Benjaminov fragment opisuje religiozni kapitalizem na podlagi štirih značilnosti. Najprej ga označi kot "čisto kultno religijo", ki ne pozna "nikakršne posebne dogmatike, nikakršne teologije" (Benjamin 2006, 57). Ta značilnost ima vzporednico v interpretaciji Rüstowa. Kultna religija brez dogmatičnosti je po eni strani tipično poganska in jo po drugi strani lahko teološko razumemo kot obliko panteizma. Rüstow je opozoril na panteistično nagnjenje kapitalizma, ko je z ozirom na "gospodarsko teologijo" liberalnega kapitalizma poudaril skladnost med Spinozovo panteistično formulo *Deus sive natura,* identičnostjo Boga z naravo, in ekonomskim naukom Adama Smitha, ki govori, da "nevidna roka" dopušča razvoj splošnega blagra iz egoističnega vedenja posameznega človeka (Rüstow 2001a, 22; Rüstow 2001b, 52, 163sl.).

Panteistična razsežnost kapitalizma nasprotuje vsem poskusom, da bi se tržni princip uveljavil le znotraj okvirov političnih struktur. Kadar katoliški družbeni nauk poudarja, da mora biti princip tekmovalnosti podrejen principu solidarnosti, implicitno izhaja iz predstave sveta, ki poudarja misel na hierarhični sistem vrednot in Božjo transcendenco nasproti njegovemu stvarstvu.

Ker je religiozni kapitalizem zaznamovan prav z umanjkanjem dogmatičnega stališča, se moramo danes vprašati, če trenutne filozofske in teološke tendence, ki postavljajo vsako dogmo pod vprašaj, nehote podpirajo kapitalizem. V filozofiji lahko podamo primer postmoderne dekonstrukcije, ki kljub svoji kritični drži do kapitalizma v veliki meri spregleda, da mu gre na roko prav njeno splošno zavračanje transcendence in dogme. Že na začetku 20. stoletja je slavni pisatelj kriminalk in esejist Gilbert Keith Chesterton opozarjal pred prenagljenim slovesom od dogme, ne da bi prepoznali, da panteizem brez dogme služi le bogatim in si pred usodo revnih zatiska oči: "Če pa želimo braniti uboge, bomo predvsem zagovarjali nespremenljiva pravila in jasne dogme. Klubska *pravila* so kdaj pa kdaj naklonjena revnemu članu. Splošna težnja klubov pa je zmeraj v prid bogatemu članu." (Chesterton 2001, 138)

Politična nevarnost nedogmatske kultne religije kapitalizma se da ponazoriti na primeru nekaterih zastopnikov zahodne levice, ki so v zadnjih letih nosili oblastno odgovornost ali pa jo še vedno nosijo. Slovenski družbeni filozof in psihoanalitik Slavoj Žižek kritizira politike kot so Bill Clinton, Tony Blair ali Gerhard Schröder zaradi njihove nepolitične drže. Politično se ne morejo z ničemer zoperstaviti prevladujoči ekonomiji, ker so se distancirali od vseh svetovnonazorskih pozicij in se zavzemajo le še za ideje, ki "delujejo". Ko pa se politika omeji zgolj na golo delovanje, se je že vdala in se zreducirala zgolj na upravljanje: "Reči, da so dobre ideje take, 'ki delujejo', pomeni, da že vnaprej sprejemamo (globalno kapitalistično) konstelacijo, ki določa, kaj deluje ... Vse to lahko lepo izrazimo z dobro poznano definicijo politike kot 'umetnosti možnega': avtentična politika je pa s tem ravno v nasprotju, pomeni umetnost *nemogočega* – spreminja prav parametre tega, kar velja kot 'mogoče' v obstoječi konstelaciji" (Žižek 1998, 39). Iz teološke perspektive to

pomeni, da le usmeritev na transcendentnega Boga dopušča politiko, ki pozna kritično distanco do obstoječega stanja.

(2) PERMANENTNO TRAJANJE KAPITALISTIČNEGA KULTA

Kot drugo značilnost omenja Benjamin "permanentno trajanje kulta" (Benjamin 2006, 57): "Tu ni nobenega 'delavnika', nobenega dne, ki ne bi bil praznik v strašljivem smislu razmaha vsega sakralnega pompa in skrajne napetosti častilca." Vsi dnevi naj bi postali prazniki. Če so tradicionalno veljali nedelje in prazniki za tiste dni, v katerih je prišlo v obliki prekinitev do izraza dejansko poslanstvo človeka – prednost *ora* pred *labora* po pravilu svetega Benedikta (prim. Scheler 1999, 147) – potem kapitalizem to razliko odpravi s tem, da želi svoj religiozni potrošniški kult obhajati vsak dan. Kapitalistična trajna nedelja ne pomeni nenehne osredotočenosti človeka na njegovo dejansko religiozno poslanstvo, na "le eno je potrebno" (Lk 10,42), temveč predstavlja obliko odtujitve v omamljanju človeka z zabavo. Na primeru velikih svetovnih razstav 19. in 20. stoletja je Benjamin to tendenco modernega sveta raziskal v njegovih *Pasažah* (*Passagen-Werk)*: "Svetovne razstave ... odpirajo fantazmagorijo, v katero človek vstopa, da bi se pustil razvedriti. Zabavna industrija mu to olajša tako, da ga dvigne na nivo blaga. Prepusti se njenim manipulacijam, tako da uživa odtujitev od sebe in drugih." (Benjamin 1991, V 1, 50sl.).

Kar je Benjamin nakazal pred skoraj sedemdesetimi leti, je danes postala pogosto prevladujoča resničnost. S pomočjo cvetoče zabavne industrije, preobrazbe vsega sveta v velik Disneyland, je odtujitev človeka od sebe in drugih prikrita. V trajnem užitku neprekinjene družbe zabave grozi, da vprašanje po dejanskem poslanstvu človeka izgine. Franz Kafka je to obliko odtujitve preko zabave literarno zgostil v svoji zgodbi *Na galeriji (Auf der Galerie)*. Zabavna industrija nas nikoli ne sooči z "bolehno, jetično artistko" (Kafka 2008, 167; prim. Schubert), proti usodi katere bi protestirali, temveč nas slepi z zdravim lesketajočim se svetom, ki ne dovoli, da bi nastal kakršenkoli protest. Tudi nam je danes pogosto tako kot obiskovalcu cirkuške galerije v Kafkini zgodbi, ko se med zaključno koračnico potopi v moreče sanje in se z obrazom nasloni na ograjo, "ne da bi se tega zavedel, zajoče" (168).

(3) KAPITALIZEM KOT KULT ZADOLŽEVANJA

Tretje Benjaminovo poimenovanje religioznega kapitalizma je kult krivde. Kapitalizem ne pozna več nobenega spravnega obreda, temveč poskuša pognati ves svet v stanje zadolženosti: "Kapitalizem je verjetno prvi primer kulta, ki ne služi spravi, temveč proizvajanju krivde. Nezaslišana zavest o krivdi, ki ne ve več, kako bi dosegla spravo, poseže po kultu, da bi v njem te krivde ne poravnala, temveč jo univerzalizirala ... Bistvo tega religioznega gibanja, ki je kapitalizem, je v vztrajanju vse do konca, vse do končne popolne obremenitve Boga s krivdo, vse do doseženega svetovnega stanja obupa, ki pa ravno še predstavlja *upanje*. V tem je historična nezaslišanost kapitalizma – da religija ni več reforma biti, temveč njeno razbitje. Razširitev obupa v religiozno stanje sveta, od koder gre pričakovati ozdravljenje." (Benjamin 2006, 57–58)

Tretja značilnost kapitalizma je težko razumljiva in jo moramo zato skrbno razvozlati. Na prvi pogled se nanaša na ekonomsko logiko zadolževanja, ki je tipična za kapitalizem. Že Marx je "državni dolg", "javni kredit" poimenoval "kredo kapitala" (Marx 2012, 616). V današnjem času doživljamo logiko zadolževanja predvsem v zadolženosti številnih posameznih potrošnikov in s prodiranjem globalizma v usodi najrevnejših dežel, ki so potisnjene na rob.

Na globlji ravni pa Benjamin to značilnost uporabi za razlikovanje med modernim kapitalizmom in arhaičnimi ter tradicionalnimi

družbami. Pri tem Benjaminovega pojma krivde ne smemo prenagljeno enačiti s svetopisemskim ali krščanskim. Tukaj ne gre za "moralno krivdo" (Benjamin 1991, VI, 56; prim. I, 138sl.), temveč za pogansko predstavo "naravne krivde", po kateri je življenje že samo po sebi obteženo s krivdo. Goethe je to pogansko razumevanje izrazil v svojem romanu *Učna leta Wilhelma Meistra* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre),* in sicer v harfistovi pesmi. V njej se vzrok za krivdo, ki mora biti tudi nujno maščevana, pripisuje "nebeškim silam" (Goethe 1998, 142). "Ve kažete nam pot v življenje, / ve reveža pehate v greh! / Pustite, da ga ožge trpljenje: / na zemlji plača se vsak ceh." V poganstvu so krvavi obredi žrtvovanja služili kot plačilo te na videz že od nekdaj prisotne krivde (prim. Girard 1987). Iz poganskih žrtvenih obredov so izhajala pravna in politična pojmovanja, ki so omejevala razdiralne grehe, kot so ponos, zavist in grabežljivost, brez potrebe po človekovem spreobrnjenju v svetopisemskem smislu.

Pri Adamu Smithu je svobodno gospodarsko konkurenco še obdajal okvir nacionalne države. Smith izpeljuje prevladujočo predstavo o pravičnosti v državi iz poganske religije, pri čemer sam interpretira Jezusovo smrt na križu kot pokoro v pomenu poganske predstave o žrtvi (Smith 1994, 291sl.; prim. Palaver 1999, 97–104). Današnji kapitalizem je že zdavnaj opustil poskuse omejevanja, ki so pri Smithu še prisotni. Grehi, kot je zavist, ki se jih je bilo nekoč potrebno spokoriti, služijo danes kot gonilna sila gospodarstva, ki želi ves svet potegniti pod svoj vpliv. Še vedno prevladuje poganski fatalizem naravne krivde, ampak zdaj ne več kot del lokalno omejenega religioznega reda, temveč kot del logike zadolževanja, ki zajema celoten svet.

Da bi lahko razumeli prehod iz sveta arhaičnih religij v religiozni kapitalizem moderne z vidika zgodovine religije, moramo kot tretjo razsežnost upoštevati vlogo judovsko-krščanskega razodetja. Biblijske religije ne nadaljujejo preprosto arhaične religioznosti, kot je to na primer mislil še Adam Smith, temveč razkrivajo strukturo grešnega kozla v arhaični religioznosti krvne daritve in s tem spodkopljejo poganski način omejevanja človeških grehov (prim. Girard 1983, 144–295). Če izvor arhaične religije prepoznamo v kolektivnem nasilnem dejanju ljudi, jih ta ne more več varovati pred medsebojnim nasiljem. Kapitalizem, ki ga omejujeta religija in morala, ki ga zastopa Smith, se mora skoraj nujno spremeniti v moderni hiperkapitalizem, ko svetopisemska misel spodkoplje poganski temelj njegove moralne ograde (prim. Palaver 1999, 104–110). Čeprav judovsko-krščansko razodetje samo ne povzroča modernega kapitalizma, pa posredno, z uničenjem poganskih omejitev, omogoča njegov razmah v novem veku. Zatorej Benjamin kapitalizem upravičeno označuje za "parazit" na krščanstvu (prim. Benjamin 2006, 59).

Za boljše razumevanje prehoda iz arhaične družbe v moderni kapitalizem nam bo v pomoč natančnejše raziskanje funkcije in lastnosti denarja. Na začetku denar vsekakor predstavlja določeno obliko humanizacije človeškega sobivanja, ker je prvotno stopil na mesto krvavega žrtvovanja ljudi in živali. V pravni ustanovi "krvnine" – tj. povračila za uboj s plačilom denarja – še lahko opazimo sledi te namestniške funkcije (prim. Simmel 2005, 370sl.; Laum 1924, 63-80, 105; Benjamin 2006, 59). Podobno Norbert Elias opisuje, kako v času viteštva opazimo, da ima denar funkcijo ublažitve nasilja: "Tudi v viteškem času je namreč denar včasih blažil in preoblikoval afekte. Navadno so pohabljali le revnejše ujetnike in tiste z nižjim statusom, za katere ni bilo pričakovati upoštevanja vredne odkupnine, prizanesli pa so vitezom, saj so upali, da jo bodo zanje dobili." (Elias 2000, 337). Dve lastnosti denarja pa vendarle jasno kažeta, da za ljudi vseeno ni postal le blagoslov, temveč tudi prekletstvo.

Prva težava se kaže v njegovi značilnosti, da omogoča povsem brezmejen ekspanzionizem, ki se odmakne od narave. Denar je ločen od vseh naravnih meja, kar je še posebej primerno za kopičenje in "tvorbo zaklada"

(Marx 2012, 103–107). Odvezanost denarja od naravnih meja omogoča stopnjevanje človeškega hrepenenja v neskončnost. Ta brezmejnost se danes konkretno kaže v našem uničevalnem izkoriščanju narave. Ko na primer možne objekte spora med ljudmi brezmejno povečujemo z ekspanzivnimi strategijami, kot je množična produkcija dobrin, istočasno povzročamo žrtvovanje narave v tako velikih razsežnostih, kot še nikoli poprej. Množična reja živali in množično konzumiranje mesa sta le en primer tega ekspanzionizma (prim. Eder 1988, 240). Množično klanje na sto tisoče goved je najjasnejši izraz sveta, ki je navidezno zapustil ozke meje arhaičnega žrtvovanja le zato, da bi ga nadomestil s svetom množičnega klanja (prim. Palaver 2001,181–189). Nemški tednik *Die Zeit* vidi v sedanjem masovnem klanju vrnitev "antičnih žrtvenih obredov" in je med drugimi vprašal tudi Carla Ameryja, za katerega boga naj bi danes umirale živali. Amery je v svojem odgovoru z naslovom *Za tržno ceno* (2001) opozoril na prevladujočo kapitalistično religijo, pri čemer je pri njenem tolmačenju opozoril tako na Benjaminov fragment, kakor tudi na Girardovo teorijo kulture. Množično uničevanje okolja spada v kapitalistično logiko zadolževanja z njenim nagnjenjem k rušenju bivanja.

Druga težava je povezana z distancirano obliko medčloveške konkurence, ki jo omogoča denar. Čim bolj se denar pomakne proti središču človeškega hrepenenja, tem bolj se lahko ljudje izognejo neposredni konfrontaciji. Njihov odnos do soljudi postane bolj distanciran in brezstrasten. Denar je abstrakt, sredstvo abstrakcije, ki ne zahteva neposrednega boja eden na enega, temveč dela konkurenco med ljudmi anonimno. Kot anonimna konkurenca, ki jo delitev dela omejuje na točno določena delna področja, se lahko veliko močneje kot v arhaičnih družbah uveljavlja skozi igro. Vendar ima tudi odmik od čustev v konkurenci in medčloveških odnosih s pomočjo denarja svojo ceno. Vodi namreč v danes pogosto omenjano "družbeno hladnost", ki je postala značilna za našo sodobno družbo. Georg Simmel je že na začetku 20. stoletja opozoril na "brezsrčnost denarja" (Simmel 2005, 359). Za današnji čas je ravnodušno hladnost denarja dobro opisal nemški medijski teoretik Jochen Hörisch: "Denar lahko imenujemo indiferenten in hladen, ne le zato, ker sta kovina in papir za razliko od mesa in krvi hladni snovi, temveč ker denarju kot menjalnemu sredstvu sploh ni mar za to, torej ker mu je v glavnem vseeno. Ne zanimajo ga osebe, ki menjujejo, niti kdaj se menjava vrši, niti stvari, ki jih menjujemo. Denar je dejansko in dobesedno sredstvo ekvivalence – enačenja, vendar tudi vse-enosti." (Hörisch 1999, 24) V sodobni konkurenci vlada ravnodušnost do tistih, ki v njenem boju obležijo na poti (prim. Dumouchel 1999, 255–256, 299; Thureau-Dangin 1998, 217). Denar se ne briga za poražence. Denar nas je sicer oddaljil od strastnih krvavih potokov arhaičnih žrtvenih obredov, vendar je na njegovo mesto zdaj prišel kapitalizem, ki žrtvuje ljudi na neslišen način, s svojo ravnodušnostjo, ki je imanentna sistemu. Jochen Hörisch prikriva nasilje ravnodušnosti, ko brez refleksije daje hladnosti denarja pozitivno vrednost nasproti svetu krvne daritve: "Naša kultura ... se je preusmerila od vročih, strastnih zgodb v hladne funkcijske zgodbe. Naše kulture in družbe ne držijo več skupaj tokovi krvi, ki smo jo žrtvovali za nas in ki smo jo bili pripravljeni žrtvovati, temveč denarni tokovi." (Hörisch 1999, 24)

Po Benjaminu ostaja tudi socializem – ki je le navidezen nasprotnik kapitalizma – ujet v vplivni krog kapitalizma zadolževanja. Zdi se, da želi vse svoje upanje staviti na tisto "ogorčenje", ki bo sledilo globalnemu uničenju – cilju kapitalistične logike zadolževanja (Marx 2012, 623). Po Benjaminu "iz kapitalizma, ki se ne preobrne ... nastane socializem" (Benjamin 2006, 58). Socializem ne stavi na individualno spreobrnitev človeka, temveč upa na univerzalni mehanizem grešnega kozla, ko svetovna beda množic postane tako

velika, da pride do tega, da "ljudska množica ekspropriira nekaj uzurpatorjev" (Marx 2012, 623). Poganska logika krvne daritve naj bi potem na globalni ravni še enkrat in za vselej ustvarila zemeljski raj.

Končno spadajo po Benjaminu h kapitalizmu zadolževanja tudi "skrbi: duševna bolezen" (Benjamin 2006, 59). S tem izrazom označi problematiko pomanjkanja, ki jo povzroča kapitalizem. Preseganje pomanjkanja velja za osnovo ekonomije. Ker obstajajo omejene količine dobrin, je potrebno gospodarsko ukrepanje, ki bo vsem ljudem omogočalo zadovoljitev njihovih potreb. Če bi bilo pomanjkanje v tem smislu osrednja težava človeštva, bi se moralo zaradi razmeroma manjših količin surovin kazati dosti bolj jasno ravno v arhaičnih kulturah, kot pa v moderni družbi. Dejansko pa se pokaže, da v teh družbah v nasprotju z našim sodobnim svetom ni bilo nobenega pomanjkanja. Solidarnost, ki je v teh družbah dosti bolj poudarjena, jih sili v delitev surovin življenjskega pomena. Če to ne uspe, izgine prej cela kultura, kot da bi posameznika prepustili, da umre od lakote (prim. Dumouchel 1999; Simmel 2005, 251). Medtem ko torej v primitivnih kulturah ni pomanjkanja, je za moderne družbe naravnost tipično. Moderni kapitalizem pomanjkanja ne presega, temveč nasprotno proizvaja primanjkljaj, s tem ko prebuja vedno nove potrebe, ki jih je treba čim hitreje zadovoljiti. Še posebej reklame služijo skoraj izključno tej proizvodnji občutka pomanjkanja. Kapitalizem se hrani iz duhovnega stanja družbe, ki ga oblikuje obvezno stopnjevanje "skrbi" in ki ga že Nova zaveza kritizira kot napačno skrb "poganov" in kot služenje "mamonu" (prim. Mt 6,19–34; Kierkegaard 1959; Ruster 2000, 152sl). Tudi ta stran kapitalizma spada v logiko zadolževanja: "Skrbi: duševna bolezen, lastna kapitalistični epohi. Duševna (ne materialna) brezizhodnost v revščini, vagantsko, beraško meništvo. Stanje, ki je tako brezizhodno, je okrivljeno. 'Skrbi' so indeks te zavesti o krivdi brezizhodnosti. 'Skrbi' nastanejo v tesnobi skupnostne, ne individualno-materialne brezizhodnosti." (Benjamin 2006, 59)

(4) SKRIVNI BOG KAPITALIZMA

Četrta poteza religioznega kapitalizma se po Benjaminu kaže tako, da mora njegov "Bog postati prikrit in ga je dovoljeno nagovoriti šele v zenitu njegove krivde" (Benjamin 2006, 58). V tem prikritem bogu se navsezadnje prepozna tisti človek, ki je pri Nietzscheju postal nadčlovek: "Misel o nadčloveku apokaliptičnega 'skoka' ne premesti v sprevrnitev, pokoro, očiščenje, temveč v na videz zvezno, v zadnji instanci pa eksplozivno, diskontinuirano stopnjevanje. ... Nadčlovek je historični človek, ki je dospel tja brez sprevrnitve, historični človek, ki je prerasel skozi nebo." (58) Skriti bog kapitalizma pomeni tako kot nadčlovek "preboj nebes s stopnjevano človeškostjo". Tu imamo opravka s poskusom samopobožanstvenja človeka, ki odklanja spreobrnjenje. Teološko gledano je to ponosni človek ob padcu v greh, v stanju izvirnega greha, ki se zapira pred vsako odrešitvijo. V romanu Dostojevskega z naslovom Srečelovec se pokaže, kako se za modernim malikovanjem denarja konec koncev skriva človekov ponos (prim. Girard 1997, 73–78). Zaradi ošabne tekmovalnosti z našimi soljudmi nabiramo denar, da bi naredili vtis na druge: "Ne, ni mi bilo do denarja! Hotel sem samo to, da bi jutri vsi ti Hinzeji, vsi ti glavni oskrbniki, vse te imenitne badenske gospe – da bi vsi govorili o meni, pripovedovali mojo zgodbo, se mi čudil, me hvalili in se klanjali mojemu novemu dobitku." (Dostojevski 1991, 122) Medtem ko svetopisemsko razmišljanje človeka v izvirnem grehu poziva k spreobrnitvi, manjka tako v arhaičnem poganstvu kot v religioznem kapitalizmu sodobnosti misel o spreobrnjenju. Slednje se ne razlikuje le od svetopisemske misli, temveč opusti tudi pogansko omejevanje greha, s tem ko opusti pokoro in požene fatalni beg naprej. Vendar malikovanje ponosnega človeka danes grozi z uničenjem celotnega sveta.

3. ČLOVEŠKO HREPENENJE IN RESNIČNO BOGOSLUŽJE

Antropologija si vpričo prevladujočega religioznega kapitalizma postavlja vprašanje o bistvu človeka. Religiozna stran kapitalizma kaže, da se človek tudi v času razvrednotenja Cerkve in krščanstva ne more znebiti svoje religiozne narave. Tukaj nam lahko pomaga naprej klasična krščanska antropologija. Po Avguštinu ali Tomažu Akvinskem človeka označuje neskončno hrepenenje, ki tvori korenino njegove religiozne narave (prim. Niewiadomski 2000, 68). Max Scheler je na začetku 20. stoletja povzel te antropološke uvide. Scheler identificira človeka kot "bitje, ki moli in išče boga" (Scheler 1994, 46). Ker ga žene "hrepenenje po Bogu" je človek "iskalec Boga" (51sl.). Njegova "ljubezen neskončnega bitja" meri na "neskončno dobro", ki mu lahko edino prinese mir (Scheler 2000, 88). Avguštinov klic k Bogu v Izpovedih, "nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi" (Avguštin 2003, 5) ter spoznanje Tomaža Akvinskega, da "kar je manj od Boga, ne more izpolniti srca" (1971 253; *De decem praeceptis*, a. 11), enakovredno dajeta izraz omenjeni antropološki resnici. Kjer človeku nikakor ne uspe usmeriti njegovega neskončnega poželenja na Boga samega, ga vodi njegovo neizbrisno religiozno hrepenenje k temu, da povzdiguje posvetne predmete v malike. Scheler imenuje to človeško nagnjenje "zagledanost", česar tipičen primer predstavlja malikovanje denarja, "mamonizem" (Scheler, 1968, 163, 263, 398sl.; 1994, 152, 161f; 2000, 89sl.). Ker človek svojega religioznega hrepenenja ne more enostavno odložiti, stoji nazadnje pred odločitvijo, ali bo služil Bogu ali se bo uklonil zemeljskemu maliku: "Človek bodisi veruje v boga ali pa v malika. Tretjega ni!" (Scheler 1968, 399)

Francosko-ameriški raziskovalec literature René Girard je v sedanjem času poglobil krščansko antropologijo, ki jo je povzel Scheler. Priključuje se njegovim uvidom o neizbrisni religiozni naravi človeka, ko v svoji prvi knjigi *Romantična laž in romaneskna resnica* (*Mensonge romantique et vérité romanesque*) postavlja za moto Schelerjevo tezo o neizbežni izbiri med Bogom in malikom. Toda za razliko od Schelerja, poudarja Girard – oprt na velike romane evropske tradicije – ob neskončnosti človeškega hrepenenja tudi njeno navezovanje na zgled (Girard 1999, 20–23). Za človeško hrepenenje je značilno, da izhaja iz posnemanja drugih. To posnemajoče hrepenenje spada k naravi človeka, ki omogoča kakršnokoli učenje, postane pa lahko tudi izvor uničujočih konfliktov, če pripelje do tega, da se ljudje istočasno usmerijo na isti objekt, ki ga ni moč razdeliti.

Girardovo razlago človeških konfliktov s pomočjo njegove teorije mimetičnega hrepenenja ponazarja primer zadnjih dveh zapovedi dekaloga (prim. Girard 2006, 19–22; Hauerwas 1999, 129–139). Deveta in deseta zapoved prepovedujeta željo po predmetih bližnjega (2 Mz 20,17) in ponazarjata, da lahko končno vsak njegov predmet vodi v konflikt: "Ne žêli hiše svojega bližnjega! Ne žêli žene svojega bližnjega ne njegovega hlapca in dekle, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu!" Iz stališča Girardove teorije vodi neupoštevanje te zapovedi do takšne tekmovalnosti med ljudmi, da navsezadnje lahko vodi do umora. Laž, kraja, prešuštvo ali umor lahko izhajajo iz istega hrepenenja, ki si želi prilastiti lastnino drugih. Zapovedi, ki zaključujeta dekalog, torej povzemata drugo ploščo dekaloga, ki ureja medsebojno življenje ljudi (peta do deseta zapoved), tako da razkrivata dinamiko hrepenenja, ki leži pod njimi. Kjer ljudje svoje želje usmerjajo samo na predmete svojih sosedov, je miroljubno skupno življenje nemogoče. To spoznanje se najde tudi v komentarju desetih zapovedi Tomaža Akvinskega, kjer razlaga, zakaj si naj ne bi želeli lastnine bližnjega (1971, 252–255; *De decem praeceptis*, a. 11). Ta želja šibi čut za pravičnost in ubije ljubezen do Boga in do bližnjega. Zakorenini se kot lakomnost v človeškem srcu in navsezadnje prinese vse vrste nepravičnosti.

Arhaične družbe so vedele za nevarnost mimetične želje in so omejile človeško dinamiko hrepenenja s pomočjo rigorozne verske ureditve. Stroge prepovedi so prepovedovale predmete drugih in za vse prekrške so kolektivno izvajali spravne obrede z zavestnim ponavljanjem mehanizma grešnega kozla, ki stoji na začetku človeške kulture (prim. Girard, 1987). Na red arhaičnih kultur Benjamin namiguje s "spravnimi kulti ".

Kapitalizem se je otresel vseh okovov arhaičnih kultur in poskuša rešiti težavo človeškega hrepenenja s pomočjo čezmerne produkcije dobrin. Na prvi pogled daje vtis, da je s tem presegel nasilno ozkost arhaičnih kultur. Vendar če pogledamo natančneje, se pokaže, da težava človeškega hrepenenja v resnici ni rešena, temveč le prestavljena na drugo raven. Kapitalizem, ki ga Benjamin opiše kot "kult zadolževanja", le preusmerja medčloveško nasilje na roparsko izkoriščanje narave in smrtonosno ravnodušnost do bližnjega.

Oba odgovora, tako arhaična religija kot kapitalizem, zgrešita svetopisemski vpogled v človeško hrepenenje. Ta ne vidi človeški naravi primernega odgovora na njegovo neizmerno hrepenenje niti v krvavih žrtvenih obredih niti v kapitalistični logiki zadolževanja. V svetopisemskem pogledu je vredno prepoznati tesno povezavo med malikovanjem in obsedenostjo s predmeti bližnjega. Ta povezava je v dekalogu izražena s tem, da se prva zapoved, ki zahteva popolno zavrnitev malikovanja – "Ne imej drugih bogov poleg mene!" (2 Mz 20,3) – izkaže kot pogoj možnosti izpolnjevanja devete in desete zapovedi in s tem cele druge plošče dekaloga (peta do deseta zapoved). Le če je naše neizmerno hrepenenje usmerjeno na edinega resničnega Boga, lahko uidemo samomalikovanju in iz njega izhajajočega malikovanja naših sosedov, ki bi nas neizogibno sililo k prisvajanju njihovih dobrin. Prva in zadnja zapoved popolnoma zaobjameta dekalog. Zmožnost ljubezni do sebe in bližnjega priteka iz resnične ljubezni do Boga. Ko Nova zaveza povzema dekalog, izrecno poudarja omenjeno povezavo: "Prva je: Poslušaj, Izrael, Gospod, naš Bog, je edini Gospod. Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo. Druga pa je tale: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Večja od teh dveh ni nobena druga zapoved." (Mr 12,29–31)

V središču krščanske tradicije vedno znova srečamo spoznanje, da samo usmeritev človeškega hrepenenja proti edinemu Bogu preprečuje, da bi zašli v nasilne konflikte s soljudmi. Avguštin pozna tesno razmerje med posnemanjem in religijo. Jedro vsega religioznega je zanj v posnemanju tega, kar častimo (prim. Avguštin, *De civitate Dei* VIII, 17), zato postavlja nasproti vsakemu nepravilnemu posnemanju in malikovanju ljubezen do Boga ponižno in resnično posnemanje, ki nas varuje pred prepiri za posvetne dobrine s soljudmi (prim. prav tam XIV, 28). Naše želje naj bodo zatorej vedno najprej usmerjene na Boga, čigar večne dobrine so namenjene le za naše "uživanje" (*frui*), medtem ko se vse zemeljske dobrine lahko le "uporabljajo" (*uti*) zavoljo poslednjega cilja (prim. XIX, 13.17). Grabežljivost ali ljubezen do denarja je bila za Avguština primer za napačno usmeritev človeškega hrepenenja. Zanj so sprevrženi tisti, ki "želijo v denarju uživati, Boga pa uporabiti, s tem ko denarja ne porabijo za Boga, temveč častijo Boga zavoljo denarja" (XI, 25). Razlikoval je med poganskimi malikovalci, ki so svojemu najvišjemu bogu Jupitru dali tudi vzdevek *pecunia* – denar –, da bi s tem svoji ljubezni do denarja dali najvišjo božansko posvečenje, in kristjani, ki iz ljubezni do Boga denar uporabljajo samo za najvišje dobro (prim. VII, 12).

Še jasneje kot Avguštin je skušnjavo čaščenja mamona na dan prinesel Luter ob koncu srednjega veka (prim. Ruster 2000, 154–165). Ko v svojem *Velikem katekizmu* razlaga prvo zapoved ("Ne imej drugih bogov"), nemudoma opozori na malikovanje denarja kot jasen primer za njeno kršenje. Tudi za Lutra je človeško hrepenenje usmerjeno bodisi k Bogu

bodisi k maliku: "Na kar privežeš svoje srce in čemur ga zaupaš, to je pravzaprav tvoj Bog." Luter vidi v češčenju mamona napačen način potešitve človeškega hrepenenja po Bogu: "Prenekateri misli, da ima Boga in vsega dovolj, če ima denar in lastnino, in se na to tako trdno in z gotovostjo zanaša in se s tem baha, da mu ni mar za nič drugega. Glej, ta ima tudi Boga, imenuje se mamon (Mt 6,24), to je denar in lastnina, na katerega stavi vse svoje srce in ki je najbolj običajen malik na zemlji."

Avguštinov in Lutrov primer nam lahko osvetli, zakaj nas samo zavrnitev malikovanja zavaruje pred konflikti s soljudmi. Če svojega hrepenenja ne usmerimo na resničnega Boga, ostanemo usmerjeni na naše bližnje in njihovo lastnino ter končamo v notranjem boju proti vsem. Prva plošča dekaloga (prva do četrta zapoved), ki ureja naš odnos do Boga, tvori temelje, na katerih gradi druga plošča, kjer so pravila za skupno življenje s soljudmi (prim. Long 2000, 236–238). Na tem ozadju postane viden dejanski pomen judovskega obhajanja sobote ali krščanske nedelje. Tretja zapoved spada k prvi plošči in služi za usmerjanje našega hrepenenja k resničnemu Bogu. V nedeljskem praznovanju evharistije izkusimo dar vnaprejšnjega okušanja "večne blaženosti in trajnega sobotnega počitka Božjega mesta" (Avguštin, *De civitate Dei*, XXII, 30). Niti v "spravnih obredih" arhaičnih religij niti v kapitalističnem "kultu zadolževanja" človeško hrepenenje ne pride do svojega cilja, ker je "končni cilj našega hrepenenja" Bog sam, ki nam vsako nedeljo daje čutiti, da je on za nas vse, po čem s pravico hrepenimo: "življenje, zdravje, hrana, bogastvo, slava, čast, mir in vse dobrine" (XXII, 30). Ker je on tisto "eno", ki je edino "potrebno" (Lk 10,42), je praznovanje nedeljskega bogoslužja odpoved religioznemu kapitalizmu z njegovimi "skrbmi" brez konca. Resnično bogoslužje ureja človeško hrepenenje na tako temeljit način, da lahko postane zarodna celica ekonomije in politike, ki ne ostaneta odvisni niti od krvave žrtve arhaičnih religij, niti nista obsojeni na neslišno ubijanje religioznega kapitalizma (prim. Long 2000, 234–237).

Prevedel: Tomas Kolenko

LITERATURA:

Amery, Carl. 2001. "Für den Marktpreis". V: *Die Zeit*, št. 6 (1. februar 2001).

Augustinus, Aurelius. 1996. *Bekenntnisse*, ur. Kurt F. in B. Mojsisch. Stuttgart: Reclam, 1996). Navedek po slov. prevodu: Avguštin, Avrelij. 2003. *Izpovedi*, prev. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.

Augustinus, Aurelius. 1985. *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, 2 zv., München.

Benjamin, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften*, ur. R. Tiedemann in H. Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991). Navedki po sl. prevodu: Benjamin, Walter. 2006. "Kapitalizem kot religija", prev. Tadej Troha. V: *Problemi*, 44, št. 5–6: 57–60.

Bieber, Christoph. 2000. *Sneaker - Story. Der Zweikampf von Adidas und Nike*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Binswanger, Hans Christoph. 1998. *Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen. Essays zur Kultur der Wirtschaft*. München: Gerling-Akademie-Verlag.

Bolz, Norbert. 1993. "Kapitalistische Religion - die Antike in Walter Benjamins Moderne", v: *Die berechnende Vernunft. Über das Ökonomische in allen Lebenslagen*, ur. W. Müller-Funk. Wien: Picus Verlag, 253–269.

Chesterton, Gilbert Keith. 2000. *Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen*. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag. Navedek po sl. prevodu: Chesterton, Gilbert Keith. 2001. *Pravovernost*. Celje: Mohorjeva družba.

Dostojewski, Fjodor M. 1996. *Der Spieler. Späte Romane und Novellen*. München: Piper. Navedek po slov. prevodu: Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1991. *Srečelovec*, prev. Drago Bajt. Ljubljana: Založništvo slovenske knjige.

Dumouchel, Paul. 1999. "Die Ambivalenz der Knappheit", v: Dumouchel, P./Dupuy, J.-P., *Die Hölle der Dinge. René Girard und die Logik der Ökonomie*. Münster: Thaur, 175–308.

Eder, Klaus. 1988. *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elias, Norbert. 1969. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. München 1969. Navedek po slov. prevodu: Elias, Norbert. 2000. *O procesu civiliziranja: sociogenetske in psihogenetske raziskave*. Ljubljana: Založba /*cf.

Girard, René. 1999. *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*. Thaur: Münster.

Girard, René. 1997. *Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky*. New York: Cross-road Publishing.

Girard, René. 1987. *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich: Benziger.

Girard, René. 1983. *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Freiburg: Verlag Herder.

Girard, René. 2001. *I See Satan Fall Like Lightning*. Maryknoll, NY: Orbis Books. Sl. prevod: Girard, René. 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, prev. Vesna Velkovrh Bukilica. Ljubljana: KUD Logos.

Goethe, Johann Wolfgang von. 1998. *Werke*, ur. E. Trunz. München: C. H. Beck, 1998. Navedek po slov. prevodu: Goethe, Johann Wolfgang von. 1998. *Učna leta Wilhelma Meistra*, prev. Štefan Vevar. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Hauerwas, Stanley. 1999. *The Truth About God: The Ten Commandments in Christian Life.* Nashville: Abingdon.

Hörisch, Jochen. 1999. *Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kafka, Franz. 1976. *Sämtliche Erzählungen*, ur. P. Raabe. Frankfurt am Main: Fischer. Navedek po slov. prevodu: Kafka, Franz. 2008. *Preobrazba in druge zgodbe*, prev., Štefan Vevar. Ljubljana: Študentska založba.

Kierkegaard, Sören. 1959. "Die Sorgen der Heiden", v: *Christliche Reden 1848*. Düsseldorf, 3–96.

Laum, Bernhard. 1924. *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes.* Tübingen: Mohr.

Long, D. Stephen. 2000. *Divine Economy: Theology and the Market*. London: Routledge.

Marx, Karl. 1998. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz Verlag, 1998). Navedki po slovenskem prevodu: Marx, Karl. 2012. *Kapital: kritika politične ekonomije*, prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Sophia.

Niewiadomski, Józef. 2000. "Die betrogenen Götter. Religion und Wirtschaft im Zeitalter des Neuheidentums", v: *Christliche Pädagogische Blätter* 113: 66–69.

Palaver, Wolfgang. 1999. "Mimesis and Nemesis: The Economy as a Theological Problem", v: *Telos* 117 (jesen): 79–112.

Palaver, Wolfgang. 2001. "Globalisierung und Opfer. Carl Schmitts Lehre vom Nomos", v: *Das Opfer - aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Deutsch-Italienische Fachtagung der Guardini Stiftung in der Villa Vigoni 18.–22. Oktober 1999.* Münster: Thaur, 181–206.

Pasolini, Pier Paolo. 1978. *Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*. ur. A. Haag. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

Rauterberg, Hanno. 1999. "Glaube, Liebe, Auspuff. Der VW-Konzern baut sich eine eigene Stadt - und verklärt den Autokult zur Religion." v: *Die Zeit*, št. 36 (2. september 1999).

Rauterberg, Hanno. 2001. "Ganz große Fragen am Fließband." v: *Die Zeit*, št.. 51 (13. december 2001): 42.

Rüstow, Alexander. 2001a. *Die Religion der Marktwirtschaft*. Münster: LIT Verlag.

Rüstow, Alexander. 2001b. *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus,* 3. izdaja. Marburg: Metropolis Verlag.

Ruster, Thomas. 2000. *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg.

Scheler, Max. 1968. *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke*, Bd. 5, ur. Maria Scheler. München.

Scheler, Max. 1994. *Schriften zur Anthropologie*, ur. M. Arndt. Stuttgart: Reclam.

Scheler, Max. 1999. *Ethik und Kapitalismus. Zum Problem des kapitalistischen Geistes*, ur. K. Lichtblau. Berlin: Philo.

Scheler, Max. 2000. *Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik*, ur. P. Good. München: Deutscher Taschenbuchverlag.

Schubert, Gerald. *Die tägliche Schöpfung. Realität und Macht als Medienkonstruktion*, neobjavljen rokopis.

Simmel, Georg. 1996. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Navedka po slov prevod: Simmel, Georg. 2005. *Filozofija denarja*, prev. Marija Javornik. Ljubljana: Študentska založba.

Smith, Adam. 1994. *Theorie der ethischen Gefühle*, ur. W. Eckstein. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Smith, Adam. 1999. *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen.* München. Slov. prevod: Smith, Adam. 2010. *Bogastvo narodov: raziskava o naravi in vzrokih bogastva narodov*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Sölle, Dorothee. 1980. *Wählt das Leben*. Stuttgart: Kreuz.

Sölle, Dorothee. 1981. *Sympathie. Theologisch-politische Traktate.* Stuttgart: Kreuz.

Steiner, Uwe. 1998. "Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins." v: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 72/1 (marec): 147–171.

Thiessen, Rudolf. 1994. "Kapitalismus als Religion", v: *PROKLA* 24/3: 400–418.

Thomas von Aquin. 1971. *Katechismus des hl. Thomas von Aquin oder Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vater unser, Ave Maria und der zehn Gebote Gottes.* Kirchen: Petrus Verlag.

Thureau-Dangin, Philippe. 1998. *Die Ellenbogen-Gesellschaft. Vom zerstörerischen Wesen der Konkurrenz*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Wagner, Falk. 1985. *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Weber, Max. 1996. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, ur. K. Lichtblau in J. Wei. Weinheim: Beltz, Athenäum. Slov. prevod: Weber, Max. 2002. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Žižek, Slavoj. 1998. *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen Verlag.

---

1. Wolfgang Palaver je avstrijski teolog in dekan Katoliške teološke fakultete Univerze v Innsbrucku. Vodi raziskovalno skupino z naslovom "Religija - politika - nasilje".
2. Wolfgang Palaver, *Kapitalismus als Religion*, dostopno na: http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/283.html.

General Rudolf Maister je s svojim pogumom in znanjem vodil odločilni boj za severno mejo in s tem omogočil, da je Maribor ostal slovenski, posledično se je s tem določila severna meja takratne države.

Foto: Janez Oblonšek

MOJCA POLONA VAUPOTIČ

Prerafaeliti in njihov estetski misticizem

"Lepota med seboj povezanih delov prepusti mesto sublimni sledi lepote, ki se odtisne v umetnikovi duši in v duši tistega, ki kontemplira umetnino. Umetnost se nas dotakne in nas dvigne proti dostojanstvu naše človeške narave. Tako je vzvišenost umetnosti odvisna od tega, kakšno težnjo izraža umetniško delo, od tega, ali poudarja najbolj grobi ali najbolj plemeniti del človeka, naj gre za občutke, čustva ali misli." (Miguel Angel Padilla)

Angleško kulturno sceno je sredi 19. stoletja obvladovala umetniška duša Johna Ruskina.[1] Ta se je vedno znova s precejšnjo nejevoljo odzival na neprijazno nepoetičnost tedanjega industrijskega sveta ter pozival k povratku k ljubečemu, potrpežljivemu obrtništvu srednjega veka in družbe 15. stoletja. Pravi vidik Ruskinovega ustvarjanja, ki nas še posebej pritegne, je njegov goreči misticizem ter razpršena religioznost, ki prežema vsa njegova razmišljanja o lepoti. Ljubezen do te je spoštljiv odnos do čudeža narave in sledov Božje navzočnosti vsepovsod v njej; narava nam v najobičajnejših predmetih kaže *"prilike globokih reči, analogije božanskega"*. "Platonska" težnja k transcendentalni lepoti, čut za skrivnostno, sklicevanje na srednjeveško umetnost ter umetnost pred Rafaelom – to so glavne točke Ruskinovega nauka, s katerim se obrača na tedanje angleške slikarje in pesnike, zlasti na tiste, združene v *prerafaelitski bratovščini*, ki jo je leta 1848 ustanovil Dante Gabriel Rossetti.

Ruskin je družbi predstavljal razumna dognanja o življenju rastlin, strukturah skal, oblakov, gora, z željo, da bi dokazal, kako narava deluje po določenih načelih. A to niso pravila, ki so si jih postavila človeška bitja zase. Sam pravi tako: *"Sili, ki povzroča, da si razni deli rastlin pomagajo med seboj, pravimo življenje. Intenzivnost življenja je tudi intenzivnost medsebojne pomoči. Ko se ta pomoč neha, pride tisto, čemur pravimo razkroj."* To daje misliti, da je iz svojih opažanj dobil moralo, ki je vsaj toliko prepričljiva, kot večina tistih, ki jih je mogoče dobiti iz Svetega pisma. Zato lažje razumemo tudi to, zakaj je Ruskin petdeset let po izidu svojih *Modernih slikarjev* veljal za enega glavnih prerokov svojega časa. Vsi vidiki nove vere v naravo so se srečevali in mešali tam, kjer so imele tudi stare vere žarišče svojih prizadevanj: na nebu. Le da

John Ruskin, Skale in rastlinje

se častilci narave niso usmerjali k vplivom gibanja planetov ali v privide nebeškega mesta, temveč k oblakom. Tudi Ruskin je bil "občutljiv" nanje, a je obupal nad svojim prizadevanjem. O oblakih je namreč že splošno znano, da so nestanovitni in tako je nebo za tisti čas bolj kot ljudi analitičnega duha privlačilo oboževalce narave, ki so se predajali bolj rousseaujevskemu čutnemu sanjarjenju. *"Ves duh"*, pravi eden tistih, ki so prvi pisali o romantiki, *"lahko na koncu postane nekakšna polobla z oblaki, prizorišče, po katerem se ves čas premika vrsta spreminjajočih in zlivajočih se oblik."*

Ideja lepote pa ni odvisna zgolj od določenega zgodovinskega obdobja. Tudi znotraj nekega dogajanja in celo v isti deželi lahko soobstaja več estetskih idealov hkrati. Tako se je porajala in razvijala v polnem razcvetu ideja lepote tudi tam, kjer so ji nadeli ime "viktorijanska". Čas, ki je segal od revolucij leta 1848 do gospodarske krize ob koncu stoletja, zgodovinarji opredeljujejo tudi kot "obdobje meščanstva". Dolgo obdobje vladanja kraljice Viktorije (1837–1901)[2] je v britanski zgodovini dala ime celotni eri, imenovani po monarhinji, torej *viktorijanska doba*. To je bil za Britance čas miru, gospodarske in kolonialne trdnosti, vsestranskega napredka ter oblikovanja nacionalnega ponosa. Hkrati je bilo to obdobje z velikimi družbenimi spremembami, ki pa so povzročale vse večje socialne napetosti. Na novo so se oblikovale moralne vrednote, ki so temeljile na etiki, podprti z religijo, in so vzpostavljale duhovno okolje rastočega srednjega sloja. To obdobje bi lahko v naši zgodovini primerjali z bidermajerjem in njegovim trdoživim nadaljevanjem. Tako se je torej v podobnih časovnih okvirih, ekonomskih in družbenih razmerah v Britaniji in tudi pri nas razcvetela umetnostna produkcija, težišče pa se je umaknilo v sfero meščanske kulture. V Angliji gre za primer sloga, ki ga je Ervin Panofsky[3] imenoval *"ikonologija"* oziroma *"problem notranjega problema"*. Osredotoča se na *"tista temeljna načela, ki razkrivajo osnovna stališča kakšnega naroda, obdobja, razreda, verskega ali filozofskega prepričanja – kot jih priredi ena osebnost in jih zgosti v umetnini."*[4] Po Panofskem na teh osnovnih načelih temeljita tako izbira in predstavitev stvarnih motivov kot tudi ustvarjanje in interpretacija podob, zgodb ter alegorij. Umetniška klima v Angliji je bila tedaj pod močnim vplivom *Kraljeve akademije (Royal Academy od Arts)* in je dajala glavni poudarek sledenju zreli italijanski renesančni tradiciji, težila je h klasičnim idejam, kot so popolna lepota, ki jo je mogoče najti le v naravi, vendar je dostopna zgolj skozi umetniško ustvarjanje s skrbno izbiro in izboljševanjem. Akademija je bila ustanovljena pod kraljevim pokroviteljstvom leta 1768. Tako kot vse evropske akademije je intelektualno temeljila ne hierarhični estetski ideologiji. Britansko verzijo te ideologije je v svojem delu *Discourses* zelo učinkovito formiral prvi predsednik te ustanove Joshua Reynolds. Posveča se razmišljanju, kako naj bi likovna umetnost izpolnjevala svoj najvišji potencial ter dosegla raven zgodovine in filozofije, kadar uresničuje "veliki slog". To pomeni, da gre pri ustvarjanju za popolno stanje narave, ki ga umetnik imenuje idealna

lepota in je véliko vodilno načelo, ki usmerja nastajanje genialnih del.

Skupina študentov Kraljeve akademije, mladih upornih slikarjev, pesnikov in kritikov, pa je leta 1848 v Londonu ustanovila društvo z imenom *prerafaeliti* ali *bratovščina prerafaelitov* (*Pre-Raphaelite Brotherhood*) s ciljem ustvarjati drugačno umetnost. Ustanovitelji in prvi člani društva so bili William Holam Hunt, John Everet Millais in Dante Gabriel Rossetti. Najstarejši med njimi je bil Hunt, ki je imel le 21 let. Tej trojici ustanoviteljev so se kmalu pridružili še William Michael Rossetti, James Collinson, Frederic George Stephens, John William Waterhouse in kipar Thomas Woolner. Rossetti, glavni zagovornik bratovščine, je organiziral, da je društvo izdalo revijo *The Germ*. V prevodu bi lahko temu rekli kalček ali nekaj, kar na novo vzklije. V reviji se je Rosetti javnosti predstavil tudi kot pesnik, hkrati pa je zagovarjal teorijo, da sta slikarstvo in poezija sestrski umetnosti, ki imata bolj ali manj enak namen, saj besedilo lahko ilustrira sliko in obratno. Prerafaeliti so prenehali z omenjenim slikarskim slogom akademije, saj je za njih predstavljal "slab okus in nečimrnost časa". Njih je povezovala naslednja vizija: prvič, da premorejo pristne ideje, ki jih bodo izrazili; drugič, da pozorno opazujejo naravo in se iz tega naučijo, kako jo izraziti; tretjič, da sprejmejo, kar je bilo v predhodni umetnosti neposredno, resno in iskreno, razen tistega, kar je konvencionalno, samo sebi v posmeh in mehanično priučeno; in četrtič, najpomembnejše – da ustvarjajo absolutno dobre slike in kipe.

Pri svojem ustvarjanju so izzvali skoraj vse umetniške konvencije, od klasičnih kompozicij, do poigravanja svetlob ter barvnih tonov. Eksperimentirali so s piramidalnimi kompozicijami slik, z močnejšimi ali milejšimi izvori svetlobe, z globokimi sencami ter gladkimi barvnimi nanosi. Svetlobo so dosegali z uporabo običajnega belega ozadja, preko katerega so nanašali tanke glazure pigmenta, z namenom, da bi na ta način barve zadržale prozornost in jasnost. Izmed barv iz platen

Dante Gabriel Rossetti, Nevesta

Dante Gabriel Rossetti, Beatrix

zelo vidno "kričita" skorajda neonsko roza ter električno modra, elementi upodobitev pa so maksimalno izostreni. Svetloba je marsikje fotografska in vse slike projicirajo pravilno naglašeno nadrealistično zaznavanje upodobljenega. Nekatere slike imajo toliko vitalne energije, kot da bi bile ravnokar naslikane pod

Edward B. Jones, Angel igra na piščal

Edward B. Jones, Nadangel Gabrijel

vplivom Warholovih[5] del, druge pa so tako direktne in intenzivne, da nas asociirajo celo na izzivalne portrete Kehinda Wileya[6].

Prerafaeliti so razvili tudi močan program s tem, ko so dognali, kako je "potrebno slikati po novem": brez razlikovanja med pomembnim in nepomembnim, pretiravali so celo do te mere, do so postali tisto, kar so hoteli sami izriniti – *manieristi nove vrste*. Kljub temu pa je jasno, da prerafaeliti v vsej svoji gorečnosti niso naredili novega zgodovinskega reza. Bolj so namreč testirali, kako se njihove nove ideje odražajo na starejših ikonografskih temah in pravilih. Pravo revolucijo so pustili tistim, ki so prišli za njimi: Picassu, Van Goghu ter ostalim, ki so z velikim zanimanjem ter entuziazmom preučevali prav prerafaelitska dela.

Kritik John Ruskin, ki je bil njihov zagovornik, jih je bodril z besedami "*Pojdite v naravo z neobremenjenim srcem, ne zavračajte ničesar in ne prezirajte ničesar.*" Prerafaeliti so pogosto izbirali biblijske ikonografske motive, prav tako so bili navdahnjeni z drugimi umetniki, pisatelji, pesniki; simbolizem pa je bil še posebej pomemben del njihovih upodobitev in idej samih. Njihova dela torej, na prvi pogled realistična, predstavljajo ozračje in zgodbe, prepolne simbolov. V strogem klasicističnem okolju, ki je zahtevalo enostavnost in objektivnost, so *prerafaeliti* ponovno oživili mistično preteklost v simboličnih interpretacijah. Čeprav so na samem začetku svojega nastajanja naleteli na posmeh s strani publike, pa so se prav zaradi Ruskinovega prizadevanja kmalu srečali s pristaši in zaščitniki, še posebej med bogatejšim srednjim slojem. Sčasoma so pričeli svoja dela širiti tudi na uporabno umetnost, kot so denimo vitraji, freske, pohištvo, tekstil, nakit ter stenske obloge. Prerafaelitska bratovščina se šteje za eno izmed angleških avtentičnih slikarskih poti. Ni sicer izpolnjevala pogojev za avantgardno gibanje, temveč je s svojo zahtevo po nadrobnem opazovanju narave samo radikalizirala z nekaterimi aktualnimi težnjami v štiridesetih letih 19. stoletja. S tem je prispevala k

oblikovanju časovnega sloga za snovi, ki so bile namenjene zgodovinskemu slikarstvu. Podobno so John Constable, William Turner in teoretsko Ruskin manjvredno krajino dvignili v pomemben žanr meščanske kulture. Čeprav je njihovo obdobje trajalo zgolj kratek čas, so dali pobudo in novo smer tedanji umetnosti na njihovih tleh, vse dokler so se umetniški ideali menjali in so njihova dela zgubila vrednost. Vendar pa so v drugi polovici 20. stoletja marsikje njihova dela ponovno revitalizirana z nizom razstav, katerim smo lahko priča tudi v današnjem času.

Umetniško ustvarjanje s podobno filozofijo se je v drugačni različici razvilo tudi drugod po Evropi.[7] Nemška bratovščina *nazarencev*, ki je delovala v Rimu od leta 1810 do okoli 1830, ponekod tudi dlje, je pristopila k svetopisemskim in sorodnim temam na način, ki je daleč presegal akademske norme zgodovinskega slikarstva. Peter von Cornelius je bil najpomembnejši v tej bratovščini. Ime *nazarenci* so dobili zaradi valovitih las in meniškega videza, živeli pa so v samostanu sv. Izidorja v Pinciu. Njihov princip ustvarjanja je bil prav tako naravnan proti akademskim načelom tistega časa, obnovili so namreč slikarstvo, zvesto idealu preprostosti in iskrenosti. Obnovili so staro nabožno umetnost z izbranimi barvami in linijami, ki so jih navdihovale pri Beatu Angelicu, zgodnjih delih Rafaela in starih severnih mojstrov od van Eyckov in Dürerja.

Za prerafaelite je znano, da se njihova slikarska vsebina deli na različne tematske sklope – v teh pa se predstavljata dve generaciji bratovščine, in sicer Ruskinova doktrina in njeni krajinarski zagovorniki, klasična tradicija, nekateri akademski žanri, ki jih je viktorijansko obdobje preobrazilo s prvinami ter tistimi, pridržanimi samo za žanrsko slikarstvo.

Umetnost, ki v najširšem pomenu zadosti vsem tem zahtevam, je *žanr*. Žanrska umetnost prikazuje prizore iz vsakdanjega življenja in literature, pa tudi galantne prizore. V najširšem pomenu je žanr slikarstvo družbene in materialne navzočnosti. Prikazani so

Edward B. Jones, Nebeško stopnišče

vsakdanji dogodki in dejavnosti – olepšani, a ne s pomočjo idealizacije, temveč s tem, da jim je podeljeno "življenje". To pomeni, da gre za dela – gledano primerjalno – bolj "realistična" ali "naturalistična", kot pri opuščenih slikarskih delih, saj ta nova prikazujejo "resnične ljudi", ki doživljajo "resnična čustva".

Tako imenovani prerafaelitski žanr je pri tem še posebej jasen. Glede na to, da je

William H. Hunt, Najeti pastir

William H. Hunt, Pogled iz Mersina na gorovje v Turčiji

bratovščina vztrajala pri izjemni vlogi narave, ima to močan vidik. Navezuje se na obravnavanje organske narave, kar se kaže na primer v skrajnih pozornostih: pri upodabljanju nadrobnosti listja, krajin in temu sorodnega v ozadjih prizorišč, kjer se lahko prav tako dogaja likovna pripoved; tako kot na primer pri Millaisovi *Ofeliji* in pri Najetem pastirju Holmana Hunta.

Kljub temu, da se ob skupnem prerafaelitskem slogu "*hočemo polnejšo naravo*" slikarji med seboj razlikujejo v izbiri zgodb in v kompozicijskih strukturah, pa so v oljnem slikarstvu vsi enako zavzeto predstavljali polno materialno navzočnost človeške pojavnosti. Njihovo upodabljanje zgodovinskih ali svetopisemskih vsebin je pri tem še posebej spodbudno. Takšni prizori nam ponujajo veliko več likovnega užitka – v smislu dramatičnih kretenj protagonistov, slikovitih kostumov, dekorja, arhitekturnih prizorišč itd. – kot ga je na razpolago pri sočasnih slikarjih drugačnih umetniških slogov. Svetopisemske teme, ki se po tradiciji štejejo za zgodovinsko slikarstvo, so prerafaeliti obravnavali na povsem žanrski način.

Dante Gabriel Rossetti se je teme *Oznanjenja* (*Ecce Ancilla Domini*) lotil s psihološkega vidika mladega viktorijanskega dekleta, h kateri pristopi Božji sel in ji pove, da bo brezmadežno spočela. Šok, strah, nezaupanje in stiskanje k steni tako postanejo smiselni v luči njegove poezije, ki je prav tako polna dvomov v Boga, kot je njegova Marija v danem trenutku polna dvomov vase. Motiv *Oznanjenja* so predhodniki Rossettija interpretirali kot mističen dogodek in temu primerno sta bila upodobljena tudi Marija in nadangel Gabriel, po navadi postavljena v bogat meščanski interier ali urejen vrt, medtem ko ju je Rossetti postavil v skromno opremljeno sobo. Njuni obleki sta preprosti, pri nadangelu Gabrielu pod preprosto tuniko vidimo njegovo mišičasto telo. Namesto kril, ki so označevala Božjega sla, je upodobljen s plameni okrog gležnjev. Marija ni naslikana pri branju misala ali zatopljena v kontemplativno razmišljanje, temveč se boječe stiska k steni. Deluje ranljivo in krhko, pokrčeni nogi lahko interpretiramo kot strah. Njena fizična nedolžnost se odraža v samosvojem razmišljanju. Na sliki nikjer ne opazimo knjige, ki je obvezen element pri *Oznanjenju*, saj Marijo predstavlja kot učeno žensko, ki samovoljno bere in razume teološka dela. Prav zaradi tega je bila Marija ob branju knjige skozi stoletja vzor za krepostno žensko. Namesto knjige je v prvem planu slike zloženo stojalo za vezenje s tremi belimi lilijami. Zaradi priljubljenosti motiva je bilo pred tem očitno kulturno sprejemljivo, da ženska zna brati oziroma mora znati brati, če zeli posnemati Marijo. Rossetti pa je namesto knjige upodobil vezenje, kar si lahko razlagamo kot odsev viktorijanske dobe in vlogo ženske, ki je bila deležna skromne izobrazbe, in od katere se je pričakovalo, da se popolnoma posveti možu in družini. V primerjavi z zgodnjerenesančnimi scenami *Oznanjenj* se je Rossetti tukaj omejil tudi na barvno paleto in formo.

Posebno pomembno vlogo so v tem obdobju odigrali osnutki za slikana okna. Ključni umetniki v tej zvrsti so bili Dante Gabriel Rossetti, Ford Madox Brown, William Morris, Edward Poynter, Henry Holiday ter Edward Burne-Jones. V večini njihovih načrtov je močno poudarjena popolnost človeške pojave in okolja, zlasti v smislu individualiziranih izrazov in kretenj, samega telesa in draperije. Tržišče za takšna dela pa se je odprlo, ker so z rastjo prebivalstva v mestih začeli graditi nove cerkve. Eno izmed del Edwarda Burne-Jonesa, naslikano s kemičnim svinčnikom na grafit, se imenuje *Sv. Cecilija poučuje svojega moža*. Tukaj gre ponovno za zgodovinski motiv, osredotočen na legendo o svetnici, ki je bila rojena v plemeniti rimski krščanski družini, a so jo poročili z Valerijanom, poganom plemenitega rodu. Med poročnim obredom, ko so igrale orgle, je na skrivaj molila k Bogu, da bi lahko ohranila svojo deviškost. Likovna upodobitev Burne-Jonesa uprizarja trenutek, kako sv. Cecilija razlaga možu Valerijanu svojo zvezo z angelom; drugo pa kaže Valerijanovo vrnitev v domačo sobo po tem, ko je bil že krščen in je postal kristjan. Odgrne zaveso in vidi, da nanj čakata Cecilija in angel, ki drži kroni. Skupaj sta veliko pretrpela in nazadnje umrla mučeniške smrti.

Priljubljena zvrst žanra, ki jo je spodbujal viktorijanski svet, je bila tudi *literarna različica*, torej motivi iz proze in poezije.[8] Tukaj je igrala glavno vlogo čustvenost oziroma vloga emocionalnih interakcij med junaki, hkrati pa tudi bralčev odziv. S pomočjo doživljajev in dogodkov poskuša določena zgodba poudariti ljubezen, prevaro, nežnost, žalost ter druge občutke, ali vse, kar botruje pri izmenjavi čustev med ljudmi. Ključno je, da je takšna literatura zelo važen vir tudi za vizualno imaginacijo.

Prerafaeliti so kot slikarji literarnih del marsikdaj uporabljali slikarstvo tudi za izražanje svojih idej v času boja med religijo in znanostjo. John William Waterhouse je bil na začetku prav tako študent Kraljeve akademije. Naslanjal se je na biblijske in

William H. Hunt, Vrh Penyrhelgi nad jezerom Flynnon v Walesu

William H. Hunt, Shalottova dama

mitološke, še posebej grške teme, vezane na legende iz Arturjevega obdobja. Njegova platna so prav tako polna tem iz književnosti oziroma poezije Johna Keatsa in italijanskega pesnika Giovannija Boccaccia. Po širini tem, ki jih je obdeloval, kot tudi po stilu slikanja, je bil eklektik: poleg prerafaelitskega stila v njegovi umetnosti najdemo tudi elemente klasicizma in romantike. Waterhause v svojih delih zelo rad upodablja ogledala in prizore, ki so povezani z njimi. Z barvami zna idealno zadeti značaj oseb, ki jih obravnava, npr. s temno modro in vijoličasto upodablja ženske močnega značaja, roza ter svetlejše barve pa uporablja za krhke dame in tiste z vedrejšim razpoloženjem. Tisto, kar Waterhause poudarja skupaj z ostalimi prerafaeliti, je to, da mora imeti umetnost svoj globlji značaj.

John E. Millais, Odločanje

John E. Millais, Poplava

Njegove umetnine so prepoznavne po lepoti in istočasno nas povedejo v arhetipski svet mitov in legend. Čeprav so nekatere njegove vsebine vezane na herojstvo moških likov, pa je v prvi plan postavljal ženske figure, ki so povezane s posebnimi trenutki v naravi. Še posebej se je posvetil obrisom dam tragičnih usod, kot sta na primer sliki *Shalottova dama* in *Ofelija*, ki ju je naslikal v več inačicah. Likovno delo *Shalottova dama* temelji na pesmi Lorda Alfreda Tennysona,[9] ki ga je inspirirala legenda kralja Arturja. *Shalottova dama* živi začarana na dvoru otoka, iz katerega ne sme oditi, niti pogledati v zunanji svet, ki ga vidi le v ogledalu. Kar vidi v njem, ustvarja v tapiserije. Nekega dne zagleda v ogledalu Lancelota, enega izmed vitezov okrogle mize, ki ji je ugrabil srce, nakar se sama odloči preizkusiti lastno srečo. Zapusti dvorec, v tem trenutku pa ogledalo poči in s tem se ustvari prekletstvo. Z barko poskuša prepluti jezero in pristati ob gradu Camelota, a umre, preden pristane na obali. Legenda pravi, da je njena smrt sprožila padec Camelota. Bistvo upodobitve je v tem, kako *Shalottova dama* preživlja in doživlja svoje poslednje trenutke življenja, ko se v obupu želi rešiti.

Serija njegovih del prikazuje tudi dame v vetrovnih pejsažih v različnih starostnih obdobjih. Ena izmed dam nosi ime *Bores,* tako kot se imenuje severni veter v grški mitologiji. Slikar jo predstavlja kot mlado dekle v temno modrih barvnih tonih, ki se v poletnem pejsažu bori z vetrom. Medtem ko je že vsa narava v stanju pred nevihto, nam daje ona občutek, kot da se je nepremično ustavila v svojih spominih.

Sveto pismo in klasična dela so običajno ponujala spodbudno moralnovzgojno gradivo, književniki tega obdobja pa se ukvarjajo s človeškimi vprašanji na neposreden in oseben način. S takšnimi prizori so umetniki lahko ponudili tematiko, ki je bila občinstvu srednjega razreda poznana in privlačna. Kot veliki žanr se je prav tako razvilo *viktorijansko krajinarstvo*. Pred omenjenim obdobjem so tovrstno slikarstvo obvladovali klišeji, izpeljani iz arkadijskega pristopa do rimske Kampanije Clauda Lorraina ali Nicolasa Poussina. Veliko občudovanja sta prav tako poželi vitalnost in spontanost v Constablovih najboljših delih. Poudarek je dajal študiju narave in tako vplival na mlajše umetnike. Sicer pa je bilo ne glede na akademske predsodke krajinarstvo izredno popularno pri viktorijanskih kupcih umetniških del.

V teku viktorijanske dobe so se pojavile številne različice krajin. John Millais in Holman Hunt sta napravila nekaj izjemnih slik in skic na to temo. Pod očitnim vplivom prerafaelitov in Ruskina je vrsta krajinarjev v petdesetih letih 19. stoletja uveljavila tipičen sebi lasten prepoznavni slog. V tehniki je očitna izjemna pozornost do nadrobnosti iz sveta rastlinstva, do oblik kamnin, videza neba oziroma morja, kar močno presega vse, karkoli so kadarkoli poskušali krajinarji akademiki. Kot tipičen

primer takšne stvaritve nas ob tem nagovarja Huntovo delo *Pogled Mersina na gorovje Taurus v Turčiji*. Opisal ga je takole: *"Res je, da zaradi pomanjkanja časa ne moremo na kopno, a s krova je očarljiv razgled, ravnica in prva veriga hribov, ki sta močno v senci, z zaveso zgoraj, ki pa ravno še dopušča pogled na daljne, visoke, s snegom pokrite verige, osvetljene s soncem. Hočem skicirati, toda čakam, da bi gore pozneje postale bolje vidne, izgubim to dragoceno posebnost z oblaki, ki se razgrinjajo nad njimi. Zanimivo je opazovati, kako popolnoma drugačna je narava v tem kraju od predela, ki smo ga zapustili, z visokimi mizastimi gorami namesto zaobljenih ali ostrih vrhov."*[10]

Za okvirno predstavljeni angleški žanr bi lahko povzeli, da je izredno vsestranski, saj vključuje družabno zgodovinsko, literarno, portretno, krajinsko, mitološko in morda celo pravljično slikarstvo. Prav tako obvladuje likovno polnost žanra – v smislu detajlov, teksture, tonske modelacije in njegovega nadrobnega navajanja človeških likov. To daje prerafaelitski "polnejši naravi" tudi splošnejšo posebnost. Viktorijanska skupina ustvarjalcev si v preteklosti ni iskala vzorca za posnemanje, temveč kraj, kjer imajo ljudje enake izkustvene probleme kot prebivalci sedanjosti. Videz klasičnih in akademskih umetniških del jih postavlja v neki drug čas, pri viktorijanskem žanru pa sta noša in prizorišče iz zgodovinske preteklosti videti bolj kot gledališki rekviziti oziroma kulise, s pomočjo katerih se pripoved, ki se tiče preteklosti, odigra v sedanjosti in v korist sedanjosti ali rečeno po modernih potrebah. Tako torej viktorijanski žanr upodablja in simbolično poseduje preteklost na osnovi sodobnosti. Njen razcvet se je končal okrog leta 1890, to pa se približno ujema s spremembami okusa in prerazporeditvijo moči na umetnostni sceni kot tudi širše na tržišču. Ob koncu vladanja kraljice Viktorije leta 1901 je viktorijanski slog postal dokaj izumetničen, saj v njem pogosto najdemo čudno zapletene kompozicije, mrakoben kolorizem ter množico nadrobnosti. Polnost pojavnosti v slikarstvu prerafaelitov

John E. Millais, Kristus v hiši svojih staršev

John E. Millais, Ofelija

W. Morris, Oznanjenje, vitraj

je prignala do takšne preobloženosti, da je postal že skoraj preigračkast. Viktorijanski svet je sicer preživel vse do dvajsetih let

prejšnjega stoletja, a ni več predstavljal napredne umetniške sile.

"Očitno je, da vsi nimamo enakih okusov niti enake dovzetnosti za to, kar nas obkroža. Dejavniki, ki vplivajo na naše razlike, so lahko številni, vsekakor pa je pri oblikovanju čuta za lepoto zelo pomembna naša kultiviranost v širšem in globljem pomenu.

Da bi lahko prepoznali lepoto, nas mora osvetljevati notranji ogenj. Če se umetniško delo ne dotakne tankočutnega in prebujenega človeka s prefinjenim čutom za lepoto, mu ne bo sporočalo ničesar in v njem ne bo ničesar takšnega, kar bi ga nagovorilo." (Miguel Angel Padilla.)

LITERATURA

Lucia Impelluso, *Nature and its symbols*, Los Angeles, 2004.

Timothy Hilton, *The Pre-Raphaelites*, London, 1995.

Paul Crowther, Prebujanje lepote, *Zbirka Crowther–Oblak–viktorijanska umetnost*, Narodna galerija, Ljubljana, 2014.

Renato Barilli, Mensili d'arte: *I Preraffaelliti, Fratelli Fabri,* Milano, 1967.

Elizabeth Prette John, *The art of the Pre-Raphaelites*, London, 2007.

Timothy Hilton, *The Pre-Raphaelites*, London, 1995.

David G. Riede, *Dante Gabriel Rossetti and the limits of Victorian vision*, London, 1983.

1. *John Ruskin* (1819–1900) je bil angleški kritik v viktorijanskem obdobju, pokrovitelj umetnikov, grafik, akvarelist, prominenten družbeni mislec in filantropist. Napisal je veliko različnih tem o geologiji, arhitekturi, mitih, ornitologiji, literaturi, botaniki ter politični ekonomiji. Njegov stil pisanja in literarne forme so bile izredno pestre. Pisal je eseje in traktate, poezije in predavanja, vodnike za potovanja in celo pravljice. V vseh svojih delih pa bazira na tesni povezavi med naravo, umetnostjo in družbo. V ta namen je prav tako izdelal natančne skice in slike skal, rastlin, ptic, pokrajin, arhitekture ter ornamentov.
2. *Kraljica Viktorija* (Alexandrina Victoria) (1819–1901) je bila kraljica Združenega kraljestva Velike Britanije in Irske od 20. junija 1837 in cesarica Indije od 1. januarja 1877 do smrti. Njena vladavina je trajala več kot 63 let, kar je bil rekord med britanskimi monarhi, do leta 2015, ko jo je po dolžini staža presegla njena prapravnukinja Elizabeta II.. Viktorija je bila zadnja vladarica iz hiše Hanoverancev, njen naslednik Edvard VII. je pripadal hiši Saxe-Coburg-Gotha. Obdobje Viktorijine vladavine je bilo zaznamovano z veliko širitvijo britanskega imperija. Njeno obdobje, imenovano tudi *viktorijanska doba*, je predstavljalo vrh industrijske revolucije, čas velikih socialnih, ekonomskih in tehnoloških sprememb.
3. *Ervin Panofsky* (1892–1968) je bil nemški umetnostni zgodovinar, svojo akademsko kariero pa je izpolnjeval večinoma v ZDA po vzponu nacističnega režima. Strokovna dela Panofskega predstavljajo visok pomen modernega akademskega študija *ikonografije*, ki ga je predstavil v svojem vplivnem delu, "majhni knjižici" *Renesansa in renesansa v Zahodni umetnosti* in v svojem vrhunskem delu *Zgodnje nizozemsko slikarstvo.* Njegove ideje so imele močan intelektualni zgodovinski vpliv na splošno, še posebej v njegovih zgodovinskih pravilih, kako interpretirati likovna dela in obratno.
4. Panofsky, 1994, p. 42
5. *Andy Warhol* (1928–19879) ameriški slikar, filmski ustvarjalec, komercialni ilustrator in pisatelj. Andy Warhol je eden izmed utemeljiteljev umetnostnega gibanja *pop art*. V svojem delu je izražal vrednote kapitalistične potrošniške družbe, kot so blišč, slava in uspeh. Prebiral je dela Josef Albersa in Moholy-Nagyja ter se tako seznanil z oblikovalskim delom nemškega Bauhausa, šole sodobnega oblikovanja. V petdesetih letih je hitro postal uspešen in dobro plačan reklamni slikar, vendar je hrepenel po širšem priznanju in umetniški slavi. V New Yorku je imel številne razstave, a je prodal le malo del. Globoko potrt zaradi premajhnega umetniškega priznanja je kljub temu, da je bil še naprej uspešen kot reklamni slikar (za kar je dobil veliko pomembnih priznanj) – ali pa morda prav zaradi tega – ob koncu leta 1961 ugotovil, da je svet "lepih umetnosti" zavrnil njegovo umetnost kot staromodno in nepomembno. V začetku šestdesetih je Warhol postal zelo uspešen komercialni ilustrator. Ni pa bil pomemben le kot slikar, temveč tudi kot mecen in sponzor. V svojem ateljeju, imenovanem Factory, je rad zbiral okoli sebe ljudi, ki so ga navdihovali. Kasneje se je preobrazil iz slikarja v oblikovalca slik. Warhol je v času svoje ustvarjalne poti uporabil številne različne tehnike in izrazna sredstva, še več – isti motiv je ustvaril v različnih izraznih sredstvih in z različnimi tehnikami. V vseh primerih ne moremo natančno ugotoviti, kako je dosegel končni učinek, toda v glavnem je pred letom 1962 uporabljal barvo – akril in olje – ter svinčnik tudi na ponovljenih serijah podob, npr. *pločevinkah juh Campbell*. Po letu 1962 je uporabljal različice fotomehaničnega sitotiska.
6. *Kehinde Wiley* (rojen leta 1977) je newyorški portretist, znan po svojih izrazito naturalističnih upodobitvah temnopoltih ljudi (tudi sam je temne rase) v junaških pozah. Njegov slikarski slog kritiki primerjajo s tradicionalnimi portreti Reynoldsa, Gainsborougha, Tiziana ter Ingresa. *Columbs Museum of art*, kjer je bil leta 2007 s svojimi deli na gostovanju, ga je predstavil takole: *"Kehinde Wiley je požel pohvale s svojimi junaškimi portreti in si s tem pridobil status mladega afro-ameriškega ustvarjalca v sočasni kulturi."*
7. Proti akademskim normam so v približno enakem času kot *prerafaeliti* in *nazarenci* ustvarjali še *italijanski puristi*, v zavračanju *chiaroscura*, ter *francoski primitivisti*, ki so v svojih delih želeli oživeti srednjeveški slog ter ikonografijo.
8. Motivi iz proze in poezije; takšno poudarjanje čustev je mogoče najti v vélikih dosežkih britanske poezije in proze ter v romanih Charlesa Dickensa, v poeziji Williama Wordswortha in Johna Keatsa ali v romanih Walterja Scotta. Tudi trajni pomen Shakespeara je pomemben kot vir, ki prepleta močne čustvene zgodbe s krepko individualno karakterizacijo.
9. [...] *Samo žanjci, ki rano žanjejo ječmen, slišijo pesem, ki veselo odmeva ob vijugasti reki spodaj ob stolpu nevarnega Camelota; in ko pade mrak, utrujeni žanjec, ki zlaga snope na vetrovnem hribu, sliši šepet: to je vila, Shalottova dama* [...] *(Lord Alfred Tennyson)*
10. Rokopisni dnevnik, John Rylands Library, University of Manchester, Eng. objavljeno v Bronkhurst 2006, p. 80.