

Po tem je v vodstvu KPS dozorela odločitev, da se Kocbeka politično onemogoči. Konkretni politični razgovori in obračunavanja s Kocbekom so potekali, kot se zdi, v okviru ožjega vodstva OF — nekdanjega IO OF oziroma v okviru njegove tovarišije. Zapisniki te seje ali dveh, ki bi marsikaj nadvse zanimivega in pomembnega lahko odkrili za našo boljšo zgodovinsko podobo, žal niso dostopni. Upati je, da jih bodo kdaj našli in bodo na razpolago raziskovalcem Kocbekovega življenja in naše najnovejše zgodovine, ki se bodo z njihovim koriščenjem izognili raznih enostranskih ocen, narejenih danes na osnovi spominskih pričevanj.

Zgodovina bo šele prinesla oziroma že prinaša objektivnejši odgovor na to, ali je vodilna družbena sila KPS tedaj res morala zavrniti kritično soočanje s Kocbekovimi pogledi ali pa bi bilo za slovensko družbo bolje, da bi se bila soočanje in dialog nadaljevala. Izid Kocbekovih novel *Strah in pogum*, v katerih je povsem drugače, nestereotipno razgrnil nekatere dileme osvobodilnega boja, je bil nekaterim družbenim predstavnikom dobrodošel povod za napad nanj. Očitali so mu, da se razhaja s politiko OF, da zapušča svoja nekdanja osvobodilna stališča. Nekateri literarni kritiki so kritizirali tudi samo estetsko in literarno vrednost njegovih novel (to krivico je literarna znanost že popravila). Partija Kocbeka javno ni kritizirala. Kocbek je odstopil s političnih funkcij in postal politično popolnoma neaktiven. Posvetil se je izključno literaturi, kjer je še veliko ustvaril in 1964 dobil najvišje slovensko priznanje — Prešernovo nagrado. Občasno je med njim in družbo še prihajalo do napetosti in kritike, zlasti ob njegovem intervjuju za tržaško revijo *Zaliv*, narejenem ob njegovi sedemdesetletnici.

Ob smrti je bil Kocbek deležen vseh časti in priznanja, ki ga zasluži. Veliko je bilo število ljudi, ki so se poslavljali od njega ob odprtem grobu in na seji slovenskega PEN kluba. Izrečene so bile lepe, tople in tudi globoko spoštljive besede o njegovem raznovrstnem, zlasti še o pesniškem in publicističnem delu. V imenu slovenskega družbenopolitičnega življenja se je od njega poslovil predsednik skupščine Socialistične republike Slovenije z izredno tehtnim govorom, v katerem je razčistil marsikatero neljubo oceno o pokojniku in mu dal visoko priznanje za njegovo politično delo.



Edvard Kocbek: Krščanstvo, družba, politika

S Kocbekom sem se srečal dvakrat, in to čisto na začetku dela, ki me sicer opredeljuje.

Najprej ob 29. novembru vročega 1964. leta, ko sva z Andrejem Inkretom — mislim, da to lahko rečem, kljub poznani kolektivni (ne)odgovornosti uredništva *Tribune* — on kot kulturni, jaz kot odgovorni urednik — v praznični številki študentske *Tribune* na prvi strani namesto uvod-

nika objavila odlomek iz tedaj še neobjavljenih Kocbekovih spominov s poti v Jajce. (Seveda je bila s tem odprta pot za zamenjavo v uredništvu in za prihod novih, zdravih sil na mesto odgovornega urednika . . .)

Drugič na prvem poizkusu javnega »dialoga« med marksisti in kristjani leta 1968 v Idriji, ko je prof. Janžekovič v polemiki zatrdil: »Če bi imeli vero, bi bili kocbekovec«. (Dokumentacija: »Idrijski razgledi«, 1969/1).

Naj takoj povem, da Kocbeka ne takrat ne kasneje nisem osebno poznal. Še več, tudi bral ga nisem praktično vse do priprave tega referata, in to hote. Kljub temu sem imel že v omenjenih letih v osnovnih potezah izdelano predstavo o njegovi vlogi in trdno pozitivno sodbo o njej — predstavo in sodbo, ki sem jo kasneje in zdaj ob branju njegovih tekstov razčlenil in niansiral, nikakor pa ne spremenil. Podobo sem si oblikoval že na (idrijski) gimnaziji v pogovorih s profesorji in sošolci, med katerimi je eden — prof. Tomaž Pavšič — iz svojih izkušenj vedel in znal поблиže prikazati tudi dogajanje ob *Strahu in pogumu* leta 1951. Na svoj način je k oblikovanju temeljne pozitivne podobe prispevala tudi belogardistična brošura iz vojnih let, ki je obležala doma med staro šaro in v kateri je bil Kocbek nedvoumno uvrščen med voditelje OF, in to na vidnem mestu, takoj za Kidričem. Še več, gladko so ga »razkrinkali« ne le kot komunističnega agitatorja, ampak kot člana komunistične partije že iz predvojnih let, čeprav naj bi na zunaj zastopal neko na pol protestantsko na pol komunistično krščanstvo.

Izjavo, da Kocbeka nisem bral, mi je seveda težko šteti v dobro, bo pa morda zanimiva za tistega, ki bo kdaj kasneje z distanco analiziral razmerja med krščanstvom in marksizmom pri nas. Razlog za izogibanje Kocbeku je bil predvsem v naslednjem:

Vseskozi me je zanimalo vprašanje o načinu obstoja marksizma in socializma, soočenega z religijo, krščanstvom in Cerkvijo v družbenem in kulturnem prostoru, vprašanje, katerega druga plat je seveda vprašanje o načinu obstoja religije, krščanstva, Cerkve v tem prostoru — vprašanje, ki sta v obratnem zaporedju zanimali tudi Kocbeka. To vprašanje pa sem skušal misliti, prvič, iz preloma, ki naj bi ga bili prinesli NOB in socialistična revolucija, oziroma iz NOB in socialistične revolucije, mišljene kot prelomnice, diskontinuitete in začetka nove kvalitete v slovenski zgodovini, in, drugič, v navezavi na sočasno dogajanje na osnovni smeri, še več, na konici razvoja v svetu (v evropskem marksizmu in socialističnem gibanju, v krščanstvu ob drugem vatikanskem koncilu in v sodobnih teologijah, v modernizacijskih družbenih procesih urbanizacije, sekularizacije in podobno). Navezati na Kocbeka ali na koga drugega iz slovenske zgodovine bi nasprotno, pomenilo misliti sodobnost in perspektive iz kontinuitete specifičnosti slovenske zgodovine.

Ni na meni, da presojam, koliko je bila taka usmeritev — pogojena tudi z mojo sociološko formacijo — plodna. Neko opravičilo ali napotek za raziskavo je — ne glede na znani latinski pregovor — lahko to, da je navsezadnje tudi Kocbek počel isto: svojega »pravega« krščanstva ni mislil iz obstoječe slovenske tradicije — same uradne

cerkve, pa tudi na npr. Cankarja ali Kreka — ampak iz prodorov krščanske misli v takratnem nemškem (Guardini itd.) in francoskem prostoru (Maritain, Mounier itd.). Pa vendar je kljub temu — in prek tega — ostal v orbiti slovenske zgodovine, postal je pomemben del specifične slovenske tradicije.

Splošna ocena Kocbekove zgodovinsko-politične podobe

Čeprav se bom posvetil le specifičnemu vidiku Kocbekovega dela in pomena, je prav, da takoj v začetku podam temeljno videnje in vrednotenje Kocbeka, tisto, za katerega sem že rekel, da se mi je v osnovnih potezah oblikovalo že zgodaj in vzdržalo vse do danes. Bolje bi bilo reči: prav zato, ker se bom posvetil le specifičnemu vidiku, je potrebno jasno izraziti temeljno in splošno presojo. Kocbek ni več, in tako rekoč nikdar ni bil, nevtralno ime: različnost njegove globalne podobe zato neizogibno barva, daje ton ali okvir tudi parcialnim predstavitvam in sodbam, še posebej pri obravnavi politično občutljivih vprašanj, s katerimi bomo imeli opravka.

Torej na kratko: Osnovne, neizbrisne in nezabrisljive pozitivne poteze Kocbeka kot politika in kot misleca, kot političnega misleca, bi bile po mojem naslednje:

— Kocbek se je skupaj s krščanskimi socialisti kot profiliran katoliški intelektualc od vsega začetka vključil v OF, jo sokonstituiral in s tem bistveno prispeval k idejni širini NOB;

— pri tem ga ni zadržalo dejstvo, da so bili pobudniki združevanja v Protiimperialistični oziroma Osvobodilni fronti komunisti in da je NOB od vsega začetka imela socialno-revolucionarne razsežnosti. Nasprotno: v razrednih in družbeno-revolucionarnih razsežnostih OF in NOB je videl pogoj, da sta OF in NOB res zgodovinsko gibanje narodnega preporoda — če uporabim izraz, ki ga sicer sam ne uporablja — ne pa le koalicija etabliranih strankarskih vrhov in pomožna ali rezervna formacija enega od vojnih blokov, pa čeprav pravega, to je tistega, ki ni stregel po življenju slovenskemu narodu in je omogočal geopolitično konstituiranje Slovenije in Jugoslavije;

— prav zato je videl v komunistih zgodovinsko nujno vodstvo takega narodnoosvobodilnega boja oziroma »slovenske revolucije« (kot je bil naslov revije, ki so jo krščanski socialisti izdajali leta 1943). Od sodelovanja s komunisti ga zato ni odvrnilo niti zavračanje dialektično-materialističnega svetovnega nazora z moralnim relativizmom, ki ga po njegovem nujno spremlja, niti nagnjenost (tudi) slovenskih komunistov k izključljivosti in dogmatskosti, kakor jo je opazal, niti stalinistična praksa v Sovjetski zvezi in mednarodnih odnosih, ki je bila Kocbeku in javnosti takrat dovolj znana. (Najdaljši tekst, ki ga je tik pred začetkom vojne v več številkah objavljalo Dejanje, je prav romansirani prikaz logike in prakse — z znanimi procesi vred — boljše-vizma in stalinizma izpod peresa belgijskega avtorja Charlesa Plisniera);

— Kocbek je bil vseskozi dosleden nasprotnik slovenskega katoliškega klerikalizma v vseh njegovih oblikah, te »bolezni politično nezorelih narodov«, narodov z nerazvito politično strukturo: nasprotnik

klerikalizma nasploh in njegove specifične slovenske pojavnosti še posebej;

— pri tem klerikalizma seveda ni zavračal v imenu zavračanja religije ali boja z njo, niti ne le zaradi njegovih posledic za družbeno in posebej narodno življenje, ampak tudi zaradi posledic za verujočega človeka in za navzočnost krščanstva v zgodovini;

— zavzemal se je za razumevanje krščanstva kot družbeno ne-konservativne duhovne sile, za njegovo distanciranje od kapitalizma, še več, za kritično zavračanje in obsojanje kapitalizma v njegovi teoriji in praksi; za krščanstvo, ki vidi svojo prihodnost v socializmu in zato ne zavrača ne teorije ne prakse razrednega boja (čeprav to še ne pomeni, da pristaja na *kakršnokoli* teorijo in prakso tega boja). Pri tem se ni zavzemal za kak poseben »krščanski socializem«, ampak za mesto in vlogo, naloge krščanstva v socializmu, takem, kot izhaja iz »zakonov zgodovine« in »človekovega stvariteljstva«, ki so po njegovem krščanski, pa čeprav so njihovi glavni dejavniki gibanja, ki se imajo za protikrščanska in proticerkvena:

— vseskozi in s stopnjevanim poudarkom se je zavzemal za odprtost in svobodnost slovenskega duhovnega ali kulturnega prostora v aktualnem in prihodnjem evropskem socializmu (ob vsej potrebi in po njegovem tudi možni enotnosti na tehnično-ekonomski in socialno-politični ravni).

Očitno se tako začrtane poteze zgoščajo v kritičnem obdobju novejše slovenske zgodovine, v NOB, ki tako pomeni seveda odločilno področje za oceno Kocbekove vloge. Nekateri imajo svoje izhodišče še v starejšem, predvojnem Kocbekovem obdobju, druge spet pomenijo izziv in naloge tudi za današnji in prihodnji čas.

Opredelitev vprašanja: Kocbekovo pojmovanje mesta in vloge religije, krščanstva in cerkve v družbi

Vprašanje, ki ga bom poskušal nekoliko podrobneje osvetliti, je *Kocbekovo pojmovanje »pravega« mesta in vloge religije, cerkve in krščanstva v sodobni družbi*. Če rečem »pravega«, to pomeni, da ob naši temi Kocbek ni bil le raziskovalec, ampak predvsem politični mislec, pa čeprav komajda politik oziroma slab politik v tehničnem pomenu besede (kot ga je označil že P. Kovačič v reviji »2000« - 1978/4). To pojmovanje je seveda na eni strani odvisno od Kocbekovega pojmovanja (krščanske) vere, navsezadnje od njegove lastne vere, na drugi strani od pojmovanja družbe nasploh in posebej še »sodobne družbe«, revolucije, kapitalizma, socializma itd., pa seveda od pojmovanja človeka in sodobnega človeka itd. Našega vprašanja tako ni mogoče obravnavati docela izolirano. Razumljivo je, da so se vsi, ki so razmišljali predvsem o samem Kocbekovem pojmovanju krščanske vere oziroma o Kocbekovi veri, že dotaknili tudi našega vprašanja. Prav je, da pri tem s poudarkom omenim revijo »2000«, ki se je vseskozi posvečala Kocbekovi misli, njegovi dediščini in aktualnosti; še posebej tekste Petra Kovačiča (zlasti št. 9, 10, 11 [1978], 19—20, 21—22 [1981]). Od najnovejših tekstov je tu predvsem odlična razprava J. Kosa

v Sodobnosti (1985/8—9, 12) in za zdaj še neobjavljeno diplomsko delo *Kocbekova katoliška herezija* S. Dragoša.

Stališča, ki jih bom skušal prikazati, najdemo predvsem v *središčnem obdobju Kocbekove politične angažiranosti*: prikazano s teksti, gre za obdobje revije *Dejanja*, *Pred viharjem*, *Tovarišije*, *Listine*, tekstov v *Novi poti* v prvih povojnih letih in v izboru njegovih »pričevanj« pod naslovom *Svoboda in nujnost*, izdanem ob Kocbekovi sedemdesetletnici. Treba je reči, da Kocbek v našem vprašanju sicer pozna niansiranje in manjša nihanja, toda ne izrazitih nihanj ali celo (s)preobračanj; nasprotno, razvidna je stalnost v temeljni usmeritvi v vsem njegovem življenju in delu.

Ne bom posebej govoril o Kocbekovih miselnih virih in zgledih: o francoskem personalizmu, sočasni teologiji v svetu itd. Ko danes beremo Kocbekova besedila, imamo stalno vtis, da smo to že slišali oziroma brali. Kocbek tega tudi ne skriva. Njegova ustvarjalnost in originalnost je morda prav v selektivni uporabi »tuje misli«, v posluhu, kaj izbira in zakaj. Zato ob vsem svojem napajanju iz sočasnih mislecev v svetu ostaja koherenten in zvest osnovni usmeritvi, ki je zrasla iz slovenske situacije. O tem priča svojevrsten realizem njegove politične koncepcije. Prvim svojevrsten, ker njegova koncepcija nikdar ni bila deležna večinske podpore, nasprotno, vedno jo je večina na vseh straneh odklanjala ali je vsaj ni sprejemala. Pa vendar se dobesedno vsili vsakokrat kot edino realistična, kadar skušamo očrtati stanje in perspektive z vidika interesov (narodne) celote, ne pa posebnih »strani« in njihovih (katoliških, liberalnih, marksističnih itd.) univerzalnosti.

Stalnici Kocbekove pozicije

Morda najlaže dojamemo zapleteno tkivo Kocbekovih stališč, opredelitev in argumentacij, če takoj izpostavim *dve stalnici* njegove pozicije, ki sta bili tako trdno zasidrani v njegovem osebnem in družbenem izkustvu našega prostora in časa, da sta doživeli sicer različne utemeljitve in razlage, toda spreminjali se nista.

Gre za *zavračanje klerikalizma/integralizma* in za *zavračanje zgolj zasebniške vere*.

Integralizem iz temeljnih verskih resnic in spoznanj izvaja moralne in moralistične napotke za vso človekovo dejanskost, uveljavljajoč jih s cerkveno prisilo (in ne z ljubeznijo), podrejajoč družbene institucije Cerkvi oziroma versko-moralnemu vodstvu; integralistični vernik zato in tako »zavrača sproščeno naravo in svobodno človečnost, človekovo iniciativnost in ustvarjalnost, razvoj ter naprednost,« piše Kocbek leta 1954 (SN, 154). V soočenju s *stražarji* predvojno *Dejanje* povzema opredelitev O. v. Nell-Breuninga, da hoče »integralizem kot celotnostni verski nauk oblikovati vsa življenjska področja iz katoliškega ven'; zanika ali krati tako imenovano relativno samostojnost kulturnih področij, smatra njeno priznanje za sekularizacijo, za 'kugo laicizma'; pride s tem bolj ali manj do zahteve po 'potestas directa' za Cerkev tudi glede politike, gospodarstva itd.« (Dejanje 1938, 252).

Leta 1964 dodaja k temu aktualno oznako izpod peresa Y. Congarja:

»vztrajno poudarjanje človekove pokvarjenosti, izvirnega greha in vsega kar nasprotuje človeku; nagnjenost do uporabe čvrstih pesti in avtoritarnih metod; apriorno zavračanje evolucijske misli in nezaupanje do razvoja, izkustva in življenja; odpor do vsega, kar more povečati človeški pristop h katolištvu in simpatijo do vsega, kar more zvišati ekskluzivnost katolištva... Odbijanje subjektivne resničnosti in osebnega verovanja, navezanost na sholastiko... Ekleziološko gledanje, ki pozna praktično eno samo krepost, poslušnost, in en sam greh, mesenost... (SN, 152).

Ali kot formulira sam:

»ta zloraba, ki jo imenujemo klerikalizem, ne obstaja le v neposrednem poseganju duhovne avtoritete v zgolj družbene zadeve, v izkoriščanju vere za dosego oblasti in za zaščito družbenih interesov, ki se spretno skrivajo za verskimi motivi, ampak se dogaja manj vidno in bolj posredno, zato pa nič manj nevarno v najrazličnejših oblikah duhovnega imperIALIZMA...« (Kristjan v svetu, Dejanje 1940, SN 60).

Integralizem/klerikalizem izenačuje »katoliško skupnost« s celoto posebnih katoliških institucij; v družbi, v kateri nima več institucionalnega in političnega monopola — a teži k njemu — oblikuje zaprt katoliški 'blok' in hkrati z drugimi sorodnimi integralističnimi blokci cepi narodni organizem v imenu nekih univerzalističnih načel, ogrožajoč sproščeno celovitost, avtonomijo in odgovornost različnih področij družbenega življenja in v kritičnem obdobju sam narodni obstoj itd. »Klerikalizem je v svojih posledicah krščanstvu nevarnejši od še tako protikrščanskega nazora« (T, 153). Naj bo dovolj!

Prav tako bi lahko navajali stalno Kocbekovo zavračanje vere kot nečesa zgolj notranjega, pasivnega, egoističnega in egocentričnega, ki svetopisemski izrek »kaj pomaga človeku, če si ves svet pridobi, svojo dušo pa pogubi,« razume v smislu, »kaj me briga, če se ves svet pogubi in propade, da le jaz rešim svojo dušo«. Krščanska vera je po Kocbeku dejavna in občestvena vera. »Kdor je resnično religiozen, bo z neustavljivo silo težil v inkarnacijo svoje vere, hotel bo utelesiti svojo vero v vsem svojem življenju, želel pa bo videti svojo silo uresničeno tudi v soverniku in bo tako težil v občestveno obliko religije, kajti temeljni nauk krščanstva pravi, da se človek ne more rešiti sam.« (T, 69).

Klerikalizem/integralizem in zasebnštvo vere sta lahko pojmovana kot dve nesprejemljivi alternativni, toda pojavljata se tudi v medsebojni povezanosti in pogojenosti. Značilna za slovenski meščanski svet je (bila) po Kocbeku prav egocentrična pasivna vera (ali že kar nevera) tako imenovanega duhovnega meščana, ki svojega katolicizma ne zmore drugače živeti kot v posebnih katoliških institucijah, ki delujejo formalno katoliško in po katoliških vzorcih pod cerkvenim vodstvom in tako tudi brez vere in ljubezni svojih članov na videz zagotavljajo tisto, česar taki verniki dejansko ne zmorejo, to je dejavno krščansko vero. Možna pa je tudi drugačna soodvisnost: da zunanje, pa čeprav le duhovno nasilje katoliških institucij, njihovo zlivanje s

političnimi institucijami in politiko, sili vernika v reševanje svoje vere v zgolj intimni svet. In tretje: neizogibno diskreditiranje klerikalizma spodbuja diskreditiranje družbene naravnosti krščanske vere sploh in jo omejuje na pasivnost in »notranjost«.

Takoj je opazno, da pri iskanju in opredeljevanju pravega mesta krščanstva v družbi Kocbek zelo malo govori o Cerkvi. Odgovora ne išče v razmišljanju »o cerkvi«, ampak v razmišljanju o »krščanstvu« in »kristjanih«, pri čemer je (vsaj v obdobju, ki je v središču našega zanimanja) ključnega pomena pojem »krščanskega (svetovnega) nazora«.

V čem vidi težišče krščanstva in kako je s »krščanskim svetovnim nazorom«?

Kocbekovo inkarnacijsko (krščansko) verovanje

Že iz načelnega zavračanja zasebniške vere, iz izrecnih refleksij in formulacij in ne nazadnje iz njegove poezije je razvidno, da je za Kocbeka »osrednji dogodek krščanstva inkarnacija,« kot je zapisal v Listini (288). Lahko opazimo — kot je nedavno tudi že J. Kos v Sodobnosti — da je Kocbeku blizu tisto razumevanje krščanstva, ki posebej naglaša inkarnacijo, (mistično) Kristusovo utelešenje v človeku in svetu. Znano je, da krščanstvo od vsega začetka pozna notranjo napetost, ki jo teologi osmišljajo kot razmerje med »teologijo inkarnacije« in »teologijo križa«, teologijo dopolnjevanja in teologijo zavračanja sveta, teologijo blagoslova ali greha, boga kot imanentnega ali transcendentnega svetu. Krščanstvo ostaja krščanstvo le, če ohranja napetost oziroma oba pola. Odprava enega pomeni za krščanstvo nevdržan dualizem in totalno zavračanje sveta, odprava drugega pomeni konec koncev neopaganizem, monizem, sakralizacijo sveta.

Napetost pa je tako velika, da razen v abstrakciji, v teoloških traktatih, razrešitev ali uravnoteženje ni mogoče; v konkretnem verovanju se težišče neizogibno premika proti enemu ali proti drugemu polu. Kocbekova vera očitno teži k utelešenjski veri: to pa pomeni k zemeljskemu optimizmu in krščanski odprtosti za svet, k razumevanju odrešenja tudi kot odrešenja sveta ali vsaj človeške skupnosti in človeka v skupnosti; k razumevanju odrešenja kot napredujočega procesa v zgodovini oziroma zgodovine kot zgodovine odrešenja, pomeni nasprotovanje nihilizmu, spiritualizmu oziroma idealizmu, individualizmu itd. Mislim, da so vse te značilnosti Kocbekovega krščanstva dovolj razvidne iz različnih področij njegovega dela. (Kos išče njegove osnove v baročnem krščanstvu Kocbekovega otroškega okolja, kar je seveda smiselna hipoteza, čeprav ima Kocbekova opredelitev gotovo širše ozadje).

Le nekaj citatov:

»objektivno napredovanje v zgodovini je ... vedno tudi subjektivno napredovanje človeškosti ... proces dialektike je blizu ideje krščanske inkarnacije.« (O marksistični morali 1958, SN 193). »Versko odrešenje nam je preoblikovanje navzočega življenja, skrb za nadnaravo že vključuje skrb

za preoblikovanje zemlje.« »Kristus je poveličal človekovo telo in snovno veselje.« (L, 288—289).

»Kristjan veruje, da Bog resnično in popolnoma vlada nad svetom. In to spoznanje ni predvsem statična resnica, temveč dinamično prepričanje, dejavnost, s katero se udeležuje spreminjanja sveta in preobrazbe človeštva. Odrešenjskemu nauku je bistveno, da se aktualizira, aktualizira pa se tako, da dejansko odrešuje snovni svet in ga posvečuje.« (1960, Sodobni misleci, Celje 1981, 169).

Tako razumevanje in doživljanje krščanstva je več kot očitno nezdružljivo z zasebniško, egocentrično, zgolj notranjo religioznostjo. Kocbekov problem je bil v tem, da tako verovanje ni nujno nezdružljivo z integralizmom/klerikalizmom: slednji se lahko predstavlja prav kot udejanjanje takega razumevanja krščanstva. Treba je sicer reči, da je taka integralistična interpretacija inkarnacijske vere možna, ne pa nujna, in da jo Kocbek vehementno zavrača kot tudi mnogi drugi »inkarnacionisti« (glej zgornji Congarjev citat). Njihov osnovni refren je, da klerikalizem diskreditira in v bistvu zanika utelešenje, ker žoži Kristusovo Cerkev na meje cerkveno-organizacijskih oblik, krščanstvo na katolicizem in slednjega na katoliške institucije in organizacije: prezre, skratka, nevidnost meja Kristusa in Cerkve, misterij utelešenja. *Pojem »krščanskega svetovnega nazora«: uporaba in konsekvence za družbenopolitično koncepcijo*

Pojem, ki ga Kocbek največ uporablja pri opredeljevanju mesta in vloge krščanstva v svetu, je gotovo »krščanski (svetovni) nazor«. Če je inkarnacijska vera navzoča bolj implicitno kot eksplicitno, je »svetovni nazor« tudi sam predmet in ne le sredstvo analize in opredeljevanja. Najdemo ga na primer že v naslovu enega ključnih tekstov (Osvobodilni boj in svetovni nazor).

»Svetovni nazor se je v evropskem kulturnem krogu začel javljati tisti hip, ko je začela popuščati enotna koncepcija sveta, kakor jo je zgradil krščanski srednji vek... Javila se je človekova duševna potreba, da si zaokroži svoje znanje in z njim odgovori na zadnje skrivnosti, posebno na vprašanje o svetu, človeku in Bogu. Tako je svetovni nazor postal živa potreba razvitega človeka, ki si z enotnega in sistematičnega vidika ustvari veljavno pojmovanje in razlaganje sveta in življenja ter si tako prikroji jasno življenjsko vodilo... Celostno gledanje je v tem, da smo zmožni v vsakem delu zajeti veselje pojavov z enotnega temeljnega vidika in obratno... Od določenega trenutka človeškega razvoja dalje je postal svetovni nazor nova oblika metafizičnega teženja po osnovni enoti vseh sil in oblik, hkrati pa doživljaj te enotne podobe, duhovno zadržanje, ki pripravlja človeka do odločitev...« (Osvobodilni boj in svetovni nazor, 1945, SN 95).

Konstitutivni elementi svetovnega nazora so tako celostnost, totalnost, izključljivost, nezdružljivost z drugimi nazori. Izključljivost je tako rekoč definatorična, saj gre, kot smo videli, za celostno gledanje z enotnega in sistematičnega vidika, z enega gledišča.

Še več: tudi »Celostnost svetovnih nazorov je naravna. Trditi smemo, da se razvijemo v osebo šele takrat, kadar vse svoje misli in dejanja povežemo

v enotnost enega samega smotra. Življenje nam potrjuje, da zgodovinski učinek nazorskega izživljanja izhaja predvsem iz prizadevanja po enotnosti resnice« (Kristjan v svetu, 1940, SN 54).

Kot kaže že zadnji citat, Kocbeku pri nazoru ne gre le za celotno zrenje z enega vidika/izhodišča, ampak tudi za *mišljenje in ravnanje, povezano v enoten smoter* (ki je seveda spet izhodišče zrenja na posamezne pojave). Treba je reči, da je Kocbek bolj precizen pri opredelitvi samega pojma in bistva svetovnega nazora kot pa pri specificiranju gledišča in smotra *krščanskega* (svetovnega) nazora.

»Krščanski nazor je *versko manj in hkrati družbeno več* od religije. Manj je zato, ker je posredni izraz krščanskega razodetja, več pa zato, ker je življenjsko zelo razčlenjena transpozicija verske resnice. Nazor je posredovalec med religijo in življenjem — je osebno transponiranje vere v družbi . . . tako, da jo *aktualizira kot osrednje izhodišče za razlago sveta* . . . doseči hoče moralno in kulturno učinkovitost tam, kjer je verovanje doseglo osebno odrešensko uspešnost« (L, 383).

Ta nepreciznost seveda ni le Kocbekova osebna nejasnost: utemeljena je v »nejasnosti«, širini, odprtosti njegovega razumevanja krščanske vere same, v središčnosti utelešenja v Kocbekovem razumevanju krščanstva:

»Središčna skrivnost krščanstva je skrivnost o utelešenju, o učlovečevanju, o spajanju človeka in sveta v dialektični enotnosti s prvim Bitjem, o takšnem ljubezenskem spajanju z njim, ki izenačuje razločke v biti. Odrešenja torej ne moremo imeti za zemeljsko nekaj učinkovitega, kajti krščanstvo je napredovanje iz nič v bit, premagovanje zla z ljubeznijo. Vendar je odrešenje najbolj nepreračunljiv pojav med pojavi. Nad njim je razgrnjena dvojna skrivnost, skrivnost človekove svobode in skrivnost božje svobode. Nikoli ne moremo računati s tem, kdaj bo na zemlji nastopilo božje kraljestvo, niti s tem, kako se bo razodelo. Pač pa se more posamezni živi kristjan že tu in zdaj oplemenititi z božjo milostjo in je nikoli, niti z največjim grehom ne more dokončno izgubiti ali zapraviti, kajti kadar si jo z grehom oddalji, jo more vedno znova tudi vrniti . . .« (Krščanstvo) poudarja, da je s posvečevanjem in odreševanjem mogoče vneto podpreti človekovo naraščajočo voljo po spreminjanju in izpopolnjevanju . . . Od nekristjanov se kristjani razločujejo le po tem, da s posebnim optimističnim žarom izžarevajo upanje v končno odrešitev in da s posebno pozornostjo izražajo ljubezen od celotnega življenja.« (L, 164—166).

Neizogibno »nejasnost« »točke zrenja« Kocbekovega svetovnega nazora sem predstavil z daljšim citatom ne le zato, da bi ilustriral njegovo optimistično inkarnacijsko verovanje, pa tudi hkratno previdnost, da ne bi na račun svojega poudarka opustil bistvenih koordinat krščanskega verovanja, ki ohranjuje njegovo notranjo napetost. Navedel sem ga, da nam bi bila bolj razvidna Kocbekova zadrega, da ne rečem stiska, pri uporabi pojma svetovnega nazora.

Kocbek namreč tega pojma ni uporabljal sam. Nasprotno, predvojni čas je bil »čas svetovnih nazorov«. Iz tega časa odmeva še do danes sintagma »dialektično-materialistični svetovni nazor«. Ne pozabimo, da se je na primer tudi nacionalsocializem sočasno izrecno predstavljal kot Weltanschauung. Tudi »krščanskega svetovnega nazora« in

sklicevanja nanj ni manjkalo, na primer in zlasti pri Kocbekovih najostrejših nasprotnikih, klerikalnih »mladcih« in »stražarjih«. Za ilustracijo citat iz njihovega teksta, ki ga je ponatisnilo Dejanje v razpravi o integralizmu:

»Nobenega dvoma ni, da so vsi svetovni nazori totalitarni. Ne zadovolje se s tem, da bi samo v nekaterih stvareh odločujoče vplivali na človeka. Celotnega človeka zahtevajo zase z vsemi njegovimi sposobnostmi in vsem njegovem ravnanju in nehanju, saj že samo ime pove, da je svetovni nazor enoten pogled na svet in dogajanje v njem kot celoti. Tudi katoliška vera, ki jo je Bog sam razodel, je totalitarna . . . Zase zahteva celega človeka . . . Emancipacija, avtonomija — zvočni besedi za beg pred obveznostjo nravnih zakonov, kadar je človek znanstvenik, politik, umetnik in konec koncev tudi kadar je zasebnik, sta privedli vse življenje v kaos subjektivizma, samovolje in relativnosti (Straža v viharju, št. 25, Dejanje 1938, 251).

Kocbek tako prevzema in uporablja pojem (krščanskega) svetovnega nazora, ki s svojo konstitutivno celovitostjo, totalnostjo, nezdružljivostjo (z drugimi) obremenjuje njegovo nasprotovanje integralizmu in klerikalizmu in njegovo (kasnejše) prizadevanje za sodelovanje, povezovanje in dialog z marksizmom in komunisti. Uporaba »svetovnega nazora« nosi s seboj možnost, če že ne nujnost, takega uresničevanja krščanske navzočnosti v svetu, proti kateremu se je Kocbek sicer zavestno in dosledno boril tako iz narodnega kot iz verskega interesa. Še več, pojem se je dejansko uporabljal prav za utemeljevanje in opravičevanje klerikalno-integralistične navzočnosti katoliške vere in cerkve na Slovenskem in širše. (Kasneje in vse do danes pa je bil prav pojem »dialektično-materialističnega svetovnega nazora« bojovita formulacija za soočanje marksizma z religijo in cerkvijo.) Od tod Kocbekov stalen napor, da bi krščanski svetovni nazor razumel tako, da ne bi vodil v integralizem/klerikalizem z vsemi njegovimi nasledki, napor, da bi omogočil medsebojno sodelovanje in odprtost ob siceršnji celostnosti in načelni izključljivosti svetovno nazorske usmerjenosti ljudi.

Izhod se je kazal Kocbeku v več med seboj povezanih smereh.

Najprej že v širokem pojmovanju izhodišča, točke zrenja krščanskega svetovnega nazora. Nasproti ozkemu pojmovanju inkarnacije, ki ni imuno za klerikalistično in ekskluzivistično udejanjanje, se zavzema za širše. Ozko pojmovanje (ki teži navsezadnje k dualizmu med svetom in cerkvijo oziroma je od njega ravno toliko oddaljeno, da še klerikalistično utemeljuje zemeljske interese cerkve), je seveda v tem, da vidi božje utelešenje v Kristusu, Kristusovo utelešenje v Cerkvi, Cerkev pa ne glede na drugačno retoriko v njenih institucionalnih strukturah: njihovi nosilci, cerkvena hierarhija, odrešujejo ljudi tako, da jih »vodijo k zveličanju« z administriranjem milosti preko monopola nad zakramenti in s predpisovanjem moralnih norm kot konkretnih norm obnašanja na vseh področjih človekovega življenja. Širše pojmovanje vidi v utelešenju skrivnost, ki se preko Kristusa nevidno dogaja tudi v svetu, v svetu narave in zgodovine, v katerem dela Kristus »vse novo«.

Kristus ni navzoč le v cerkvi kot cerkveni organizaciji, meje njegove Cerkve niso identične z mejami cerkvene institucije, niti z izrecno

verujočimi. »Samo Bog pozna resnične obrise svoje Cerkve« (Kristjan v svetu 1940, SN 57). Cerkev sama navsezadnje deli ljudi na svetnike in grešnike, ne na verujoče in neverujoče. Izrecni nekristjani so lahko nosilci krščanskih zahtev in naravnosti na utelešenje in odrešenje: »v (sodobnem) človeštvu postaja skrivnostno območje hkratne vere in nevere vedno bolj homogeno in rodovitno« (Marx in religija, 1956, SN 183).

Skratka: krščanski svetovni nazor, katerega središče in izhodišče je zaresno vzeta *skrivnost* utelešenja, ne more zares služiti za uveljavljanje katoliškega ekskluzivizma, strankarske in klerikalno-integralistične usmerjenosti.

Drugi izhod je iskal v *omejevanju totalnosti nazorov*, ki »sega predaleč«, kot je zapisal že v Dejanju leta 1940: »Totalni svetovni nazori so načelno prezahtevni, ker skušajo reševati z religiozno-metafizičnim odgovorom prav vsa življenjska vprašanja — tudi tista, ki imajo svojo lastno avtonomnost, s čemer vnašajo v zgolj tehnična vprašanja gospodarske, socialne in politične narave nepotrebno nazorsko vrednotenje.« (SN, 54). Uveljaviti je treba »pravično razmerje med duhovnim in družbeno-političnim redom«.

»Družbeno-politično območje, ki se tiče človeka kot družbenega bitja, se bo osamosvojilo od duhovnega območja, ki zadeva človeka kot duhovno bitje. Nato pa se bo v družbeno-političnem območju uveljavila njegova avtonomna narava, ki teži za enotnostjo zgodovinskega delovanja, medtem ko bo v duhovnem območju nastopilo načelo svobode in tolerance v vsem obsegu. V družbeno-političnem območju bodo družbeno sodelovali kristjani in nekristjani. Ljudi bo družila ali razdruževala družbeno-politična snov sama po sebi brez nazorskih predznakov. Sodelovanje kristjanov in nekristjanov ne bo le lažje, temveč naravnost nujno, kajti ne bo se razvijalo več na temelju prisilnih skupnosti naprednih družbeno-političnih spoznav.«

»Zato ne bomo smeli pridobivati novih kristjanov z nobenim sredstvom izven verskega ali etičnega območja, niti ne bomo smeli stremeti za tem, da bi združili človeštvo na temelju nekega minimalnega obstoja verskih ali filozofskih resnic, ki bi z njimi uvedli v življenje novo duhovno in politično povprečnost.« (Kristjan v novem redu, 1943, SN, 109, 108).

Po vojni je k temu še dodal:

»Dosedanje spoznave se ne stekajo le v potrebo po avtonomiziranju indiferentnega območja življenja, ampak tudi ugotovitev, da v tej indiferentni in avtonomni sferi potrebujemo enoten koncept. Ta koncept bi moral biti manj od svetovnonazorske vizije in več od politično-družbenega programa, saj bi moral družbena, politična in ostala tehnična spoznanja vendarle dopolnjevati s skupnimi in potrebnimi moralnimi in splošno kulturnimi spoznanji o človekovem smislu in narodovi usodi. Stvarne naloge naroda, odprta družbena borba, politična vzgoja posameznika, preoblikovanje in organiziranje javnosti — vse to zahteva od današnjega Slovenca, da ima jasno predstavo ne samo o svoji osebni resnici... ampak tudi o celotnem življenju, ki je vanj vključen... Zdi se mi, da bi tej konceptiji lahko rekli življenjski nazor.« (Osvobodilni boj in svetovni nazor, 1945, SN, 102).

Tako koncepcijo, ki predpostavlja razlikovanje med materialno, družbeno-politično sfero na eni in osebno, duhovno sfero na drugi strani, je po Kocbeku bistveno potrdilo izkustvo NOB.

Tretji izhod vidi oziroma išče Kocbek v *načinu vplivanja* svetovnega nazora. Kljub zgornji praktično-politični omejitvi, detotalizaciji svetovnonazorskega delovanja, se Kocbek pojmu svetovnega nazora ne odpove, s tem pa tudi ne implikacijam svetovnonazorskega integralizma in celostnosti. Ostane mu le, da integralnost ustrezno interpretira: integralnost in celostnost svetovnega nazora (naj) ne obstaja kot »sistemsko in dogmatsko izdelano vodilo za dnevno življenje,« ampak v tem, da je »svetovni nazor le orientacija k glavnemu cilju, vizionaren pogled na celoto bitja, neposredno zrenje sveta, duhovno zadržanje, ki postavlja človeka pred zadnje odločitve.«

Tudi tak, »pravilno pojmovan svetovni nazor« ima »brez dvoma sposobnost in pravico vplivanja na stvarno življenje, toda ta svoj vpliv naj izvaja *posredno, neslišno, zaupljivo, organsko.*«

»Upam, da bomo le s takim pojmovanjem nazorskega življenja dosegli na Slovenskem višjo stopnjo, kajti le svobodni ljudje imajo urejeno nazorsko življenje. Predvsem pa upam, da se pri nas nikoli ne bodo ponovili časi banalnega nazorskega dualizma ali celo trializma, ki sta narodovo življenje pod nazorskim vidikom iz najvišjih duhovnih sfer vse do praktičnih ustanov delila tako ostro in dosledno vertikalno, da nismo imeli le nazorsko ločenih duhovnih ved, slovstev in znanosti, ampak smo pod vidikom nazora ločevali ves praktični prostor življenja in samostojno organizirali dvoje, troje ali še več narodnih politik in gospodarstev. Povojna doba podaljšuje osvobodilni boj v drugi, nekrvavi obliki... To pa bomo uspešno vršili le takrat, kadar bomo obvezno disciplino v političnodružbeni sferi znali spravljati v sklad s svobodo nazorskega življenja.« (Osvobodilni boj in svetovni nazor, SN, 102, 101).

Družbenopolitično je Kocbek tako oblikoval dovolj jasen koncept: v ekonomski in družbeno politični sferi deli in povezuje ljudi »snov sama«, *sámo* življenje. To je bilo v revoluciji in po njej v Sloveniji *táko*, da je združevalo ljudi širše, kot bi jih lahko svetovni nazor, združevalo jih je v »napreden življenjski nazor«, ki se lahko nasproti parcialnim interesom uveljavlja tudi z avtoriteto in celo s prisilo, če je potrebno v skupnem naporu. Ta »življenjski nazor« je, »manj od svetovnonazorske vizije in več od političnodružbenega programa« in je hkrati »dopolnilo in pogoj« svetovnih nazorov. (Pojem življenjskega nazora je blizu koncepciji »vladajoče ideologije«, ki se izrecno odpoveduje totalnosti in specifičnim svetovnonazorskim opredelitvam, ali pojmu »civilne religije«.) (O slednjem v razpravi o nacionalni ideologiji in religiji, Anthropos, 1985/V—VI.)

Onkraj tega je prostor možne in nujne svobode človekovega duha, »različnosti religij, svetovnih nazorov in osebnih prepričanj«, kjer »novi družbeni red ne bo smel dati nobenemu duhovnemu pojmovanju prednosti pred drugim, dokler bodo ta pojmovanja izpovedovala tudi idejo novega družbenega reda in njegovo resničnost«. (Torej ne bodo nasprotovale prevladi naprednega *življenjskega nazora*). Tako Kocbek leta 1943 (SN, 108). Še bolj izrecen je v programatskem tekstu iz leta 1941

Temelji osvobodilnega sodelovanja, ko govori »o skupnem in obveznem življenjskem konceptu«, katerega jedro v danih slovenskih razmerah tvori marksizem-leninizem kot družbena doktrina in metoda, ki pa ravno zato ne sme prerasti v absoluten, »akritičen, mitičen, dogmatično-racionalen sistem, ki bi nad razumljivo obveznostjo na družbeno-političnem področju hotel vzpostaviti tudi duhovno obveznost« in se »oktroirati kot duhovni koncept« (SN, 83).

Taka interpretacija pojma svetovnega nazora omogoča avtonomijo različnih področij, onemogoča oblikovanje integralistično-klerikalnih blokov znotraj naroda ali celo znotraj verujočih, onemogoča duhovni monopol in omogoča svetovnonazorski pluralizem. Vprašanje pa je, koliko lahko tako razumljen in uporabljen pojem svetovnega nazora vzdrži v konkurenci z drugimi, saj od njegove definitorične celostnosti in nezdružljivosti z drugimi nazori ni dosti ostalo. Ostane navsezadnje le »vizionaren pogled na celoto bitja, orientacijo h glavnemu cilju ... duhovno zadržanje«, za kar ni potrebno uporabljati izraza svetovni nazor z njegovo totalnostjo in bojovito naravnostjo. Če je že pred vojno zapisal, da ima T. Furlan, »prav ko pravi, da svetovni nazori predstavljajo voljo do oblasti«, (Pred viharjem, 37), je videti, da to v svojih poznih letih vedno jasneje spoznava: »Svetovni nazori so se razgalili kot preveč interesni ali celo utilitarni projekti (kljub Kocbekovemu naporu po njihovem drugačnem razumevanju in uporabi — M. K.). Krščanski svetovni nazor je povrh zelo banalno težil v univerzalizem ali v klerikalizem.« Zato se Kocbek zdaj raje opredeljuje za teologijo »v smislu krščanskega verovanja v stanju samorefleksije« (torej v stanju, ki je ,nekaj več in nekaj manj od samega verovanja' — kot je nekoč opredelil tudi razmerje med krščanskim svetovnim nazorom in verovanjem). (Pesnik kristjan, 1970, SN, 233.)

Kocbekovo izkustvo s »svetovnimi nazori« seveda ni samo njegovo. Umik svetovnih nazorov iz sodobnega religijskega pa tudi siceršnjega ideološkega in političnega slovarja je danes opazen tudi v našem prostoru, kjer je bil svetovni nazor toliko uporabljan in zlorabljan.

Cerkev in način njene družbene navzočnosti

Že iz doslej povedanega je očitno, da je Kocbekovo razmišljanje o mestu religije in cerkve v družbi osredotočeno na razmišljanje o krščanskem angažmaju v sodobnem svetu. V razgovoru leta 1941 sta Kidrič in Kocbek soglašala, da se katolicizem pojavlja vsaj v štirih oblikah: »V političnem jeziku rečeno moramo računati s katolicizmom kot življenjsko tradicijo, kot cerkveno organizacijo, kot osebno religijo in kot tvornim počelom v kulturi« (T, 45). Osrednja Kocbekova skrb — izražena skozi razmišljanja o krščanskem svetovnem nazoru — je bila posvečena »osebni religiji« in »religiji (katolicizmu) kot tvornemu počelu v kulturi«. O katolicizmu kot življenjski tradiciji (o tradicionalni ljudski religioznosti) Kocbek praktično ne piše, čeprav je — zanimivo — v zgornji »politični« razčlenitvi postavljena na prvo mesto. Več piše neposredno o cerkvi, čeprav relativno malo v primerjavi z osrednjo temo. Kocbek večkrat poudarja, da osnovna dogmatska in zakramentalna

vsebina cerkvenega delovanja zanj ni vprašljiva in tudi cerkvena organiziranost ne, kolikor je povezana s to vsebino (cerkveno učiteljstvo, hierarhija v cerkvi, duhovniški stan). Ne le sporen, ampak izrecno neustrezen, zaostal in škodljiv — za krščanstvo in družbo — pa mu je aktualni klerikalni način cerkvene navzočnosti v družbi, ujet med geto posebne »katoliške skupnosti« s katoliškimi gospodarskimi, političnimi in kulturnimi institucijami in (iluzorne) pretenzije po cerkveno klerikalnem obvladovanju in reglementiranju celotnega družbenega življenja. Enako kot Mounier vidi prihodnost Cerkev kot posebne oblike organiziranja v njenem osredinjanju na bistveno, na zakramentalno občestvo, medtem ko naj kristjani delujejo in sodelujejo z drugimi v družbenem življenju kot kristjani, a brez posebne cerkvene ali paracerkvene strankarske organiziranosti.

Zanimivo in pomembno je v tej zvezi, da se Kocbek in krščanski socialisti med NOB ne odrekajo le statusa (bodoče) politične stranke, ampak da zavračajo, da bi jih imeli za versko skupino, (»ki bi obliko Cerkev obnavljala v malem«) (T, 359). Taka oblika bi jih postavljala na isto raven s cerkvijo. Izraz »nazorska skupina« naj bi ravno označeval avtonomni status kristjanovega oziroma krščanskega delovanja na zgodovinsko-političnem področju, a tudi neodvisnost cerkve od delovanja raznih krščanskih nazorskih skupin.

S Kocbekovo resignacijo nad »krščanskim svetovnim nazorom« kot modusom navzočnosti krščanstva v socialistični družbi in ob napredovanju sekularizacijskih procesov v svetu in pri nas, ponovno pridobi na teži tudi cerkev in možnost njene nove podobe in novega načina navzočnosti v družbi in zgodovini. Z odpravo klerikalno-integralističnih družbenih oblik in prizadevanj — izsiljeno od zunaj in spoznano kot smotrno od znotraj — lahko Cerkev sama postane »odprt, prožen in vsestransko darežljiv duhovni činitelj... na čelu duhovnega razvoja«.

»Katolištvo mora čimprej izgubiti značaj podrobno izdelane konfesije, s poganstvom prefinjene religije, verske družbe z avtoritarno strukturo, triumfalne in privilegirane organizacije, kajti vse to je bilo naklonjeno duhovnemu udobju, lenobi, sterilnemu moralizmu, rutinskemu vseznanju, pomirljivi korektnosti in kar naprej samo deklarativnemu krščanstvu, verovanju brez prepričanja, brez ljubezni do bližnjika in brez dobrih del... »Cerkev je to dolžna storiti svojim izvidnicam med obema vojnama in v zadnji vojni, dolžna pa je to storiti predvsem svojemu bistvu, ki so ga klerikalni, paternalistični in pozitivistični vplivi dolga desetletja pogansko pačili...«

Cerkev naj se preobrazi v apostolsko bratstvo, v polnokrvno verujoče občestvo, v dejavno medčloveško pričevanje, v prepričljivo ljubezensko skupnost. Med vsemi radikalnimi spremembami pa gre posebno mesto ustvarjanju nove krščanske govornice pred oltarjem in na prižnici, v obredih in v posredovanju krščanskih resnic... Izoblikovati moramo vernike, ki bo ljubezen do Boga za njih identična z ljubeznijo do bližnjika in obratno.« (Odgovori na anketna vprašanja o sinodi 1969, SN, 254—255).

Tudi tokrat ostaja taka Cerkev za Kocbeka šele upanje in projekcija, toda vendarle. Že to, da se spet pojavlja kot program, kaže na pre-

mik glede na čas, ko je Kocbeku med cerkvijo kot družbeno institucijo in pravo vlogo krščanstva v sodobni družbi in zgodovini, zija nepremostljiv prepad.

Mimogrede: Kocbekovo mnenje o slovenskih duhovnikih je bilo bolj ali manj vseskozi v večini negativno, vsekakor pa v obravnavanem kritičnem obdobju. V mentaliteti in ravnanju duhovnikov nasploh in v posameznih primerih, o katerih piše, naj bi se uničujoče kazala nevzdržna družbena pozicija cerkvene organizacije: mešanica udobne odmaknjenosti od sveta in težnje po gospodovanju nad njim, če ne drugače vsaj z moralno-moralistične pozicije. Posebno »Tovarišija« je polna takih vtisov: »Znova sem spoznal, da se duhovniki po veliki večini na Slovenskem vedejo nedozorelo, otročje, kakor izpovedovalcem tako starega, modernega in preizkušenelega nazora ne bi mogel prisoditi.« (T, 31, podobno 100—102, 201, 153, 343, 351 ali L 108, 315).

Če še enkrat povzamemo: pravi način navzočnosti krščanstva v svetu je krščanstvo kot osebna vera, toda taka vera, ki verujoče odpira nasproti soljudem, svetu in zgodovini in jih usmerja k dejavni odgovornosti za soljudi, svet in zgodovino. Kot taka je edinole lahko »tvoren dejavnik v kulturi«. Med osnovnimi značilnostmi *vere, krščanskim življenjem za druge* in *angažiranjem v zgodovini* ni nasprotja, ampak nujna zveza.

»Najstvarnejša krščanska transcendenca (je) prav v dejavnem življenju za druge, za svetopisemskega bližnjika. Ljubezen do bližnjega pa ni razlagati le s posamičnimi darežljivimi dejanji do sočloveka, temveč z vestnim in polnim soudeleževanjem na napredovanju človeka in njegovega sveta. Ideja o progresivnem razvoju izhaja neposredno iz bistva krščanstva... Tako v svetu kot pri posamezniku je krščanski Bog tisti, ki ga svet ne more povzeti in hkrati tisti, ki je intimnejši od človeka samega...« »Ni dvoma, da so poleg notranjega razvoja v krščanstvu tudi zgodovinske katastrofe in socialistična ideja veliko pripomogle k temu, da se počlovečeni Bog približuje zgodovini kot transcendentni medij v medčloveških odnosih. Zato sem prepričan, da je prihodnost socializma v preroditvi krščanstva, prihodnost krščanstva pa v stvarnem medosebnem razmerju, kakor ga bo vzpostavil socializem.« (Kdo sem, 1965, SN 285).

Kocbekov poziv h krščanskemu angažiranju je tako radikalen, da enako kot Mounier poudarja:

»Kristjan je dolžan sodelovati z drugimi člani kolektiva za njegov blagor, pa naj bo položaj vere in verskega občestva v tem kolektivu ugoden ali neugoden... Javnega delovanja ne moremo sprejemati ali odklanjati iz razlogov verskega značaja, kajti javno delovanje je avtonomno delovanje, temeljna pravica in dolžnost človeka kot družbenega in političnega bitja. Pač pa je važno vedeti, kako naj kristjan te dolžnosti izpolnjuje, da ne bodo omejevale njegove osebne resnice ali se izpridile v nov klekizem.« (T, 350).

Morda je prav, da na tem mestu prikažem Kocbekove pogoje oziroma omejitve takega zavzemanja in sodelovanja:

»Kristjani ne morejo sodelovati v akcijah, ki v javnem in zasebnem življenju izpodkopujejo tla krščanskemu apostolatu; do sodelovanja z nekrstjani ne sme priti nikjer tam, kjer gre za obrambo preživelih ali splošni človeški morali nasprotujočih družbenih naziranj in njihovih časnih položajev, bodisi gospodarskega ali kulturnega značaja. Kristjani so doslej izrabljali časno oblast tako, da so jo postavljali v službo določenemu sociološkemu in političnemu konceptu — največkrat seveda nazadnjaškemu in s tem povzročali istenje verskih smotrov z zgolj človeškimi interesi.« (Kristjan v svetu, 1940, SN, 60).

Skupaj s prej navedenim pomeni to koherentno politično usmeritev: za vernika-kristjana — ne za Cerkev v njeni dogmatsko-zakramentalni vsebini in z njo povezanimi družbenimi institucionalnimi strukturami!

Krščanstvo in marksizem

Že z vsebinsko usmerjenostjo krščanskega angažmaja k napredku, se od zgolj formalne strani razmišljanja o mestu in načinu navzočnosti religije v družbi premaknemo na teren zgodovine, konkretnega obstoja krščanstva v slovenskem prostoru Kocbekovega časa, s tem pa k njegovemu soočenju s komunizmom oziroma marksizmom. To razmerje že samo po sebi zasluži posebno obravnavo. V njegovem konkretnem zgodovinsko-političnem poteku bo gotovo predmet analize oziroma je že bilo zlasti v knjigi J. Prunka *Pot krščanskih socialistov v OF*. Sam bi se bežno ustavil le pri konceptualni razsežnosti tega razmerja; zgolj zato, da ne pozabimo, kako je Kocbekovo razmišljanje o krščanski navzočnosti v našem prostoru in času vseskozi nerazdružno povezano z vprašanjem o vsebini te navzočnosti z ozirom na komunistični/marksistični ateizem kot — tudi po Kocbeku — bistveno določilo epohe.

O odnosu do marksizma je Kocbek napisal nekaj odličnih tekstov, ki toliko bolj izstopajo glede na to, da so bili pisani v gluhih časih za tovrstna razmišljanja pri nas, torej v petdesetih letih. (Gre za razprave v Novi poti: O ateizmu, Marx in religija, O marksistični morali; objavljene kasneje v zborniku *Svoboda in nujnost*.) Če bi nekoliko razčlenili kompleksno in subtilno Kocbekovo razmerje do marksizma, bi lahko očrtali tako skico:

Marksizem je najprej *dedič* ali sodobno udejanjanje (ob cerkveno-krščanskem zaostajanju za svetom) bistveno *krščanske težnje* po napredku, »novem nebu in novi zemlji«, »božjem kraljestvu na zemlji«, pravičnosti, svobodi, bratstvu, ljubezni med občestveno povezanimi ljudmi; je udejanjanje bistveno krščanskega delovnega usmerjanja v svet. Glede na to morajo kristjani sodelovati z marksisti v skupnem (razrednem) boju proti kapitalizmu. V teh prizadevanjih so marksisti nezavedni nosilci teženj po transcendenci in absolutnosti. Na kristjanih je, da to težnjo naredijo eksplicitno in hkrati opozorijo na neizogibno relativnost in omejenost uresničevanja tovrstnega človekovega prizadevanja (ne zato, da bi odvrčali od njega, temveč zato, da ga ne bi mitizirali). Človek na zemlji nikdar ne more uresničiti božjega kraljestva, čeprav si mora prizadevati zanj.

Marksizem je *materializem*: kot tak je upravičena kritika in korekcija nekrščanskega spiritualizma in dualizma; upravičeno opozarja na snovni temelj človekove osvoboditve. Toda s svojo hoteno gluhostjo za transcenco podlega materialno-potrošniški samozadostnosti: s svojo redukcijo stvarnosti na materialnost ali celo le na družbeno-zgodovinsko materialnost, zanemarja osebnostno-duhovne (in tudi planetarno-kozmične) razsežnosti človekovega ustvarjanja novega sveta. Navivno veruje, da je že spreminjanje materialnih pogojev in družbene stvarnosti zadosti za ustvarjanje novega človeka in da je socializem kot pot in kot cilj možen brez ljudi kot razvitih, zrelih oseb. Materializem vleče marksizem v moralni relativizem ali dogmatizem (kot neučinkovito obrambo pred relativizmom). Krščanstvo ima priložnost in obveznost, da prispeva k napredku in socializmu s krščanskim dopolnjevanjem materialistične samozadostnosti; krščanstvo kliče v zavest duhovno, transcendentno razsežnost človekovega delovanja v svetu in zgodovini, ki ji materializem ni kos oziroma ji hote ne da do besede. V povezavi s prvo značilnostjo marksizma, njegovo navezanostjo na krščansko dediščino, je logičen Kocbekov sklep: »Zato sem trdno prepričan, da je prihodnost socializma v preroditvi krščanstva, prihodnost krščanstva pa v stvarnem medosebnem razmerju, kakor ga bo vzpostavil socializem.« (SN, 285).

Marksizem je *ateizem*: in to ne le v svojem materialističnem redukcionizmu in gluhosti za transcenco. Je tudi antiteizem. Marksizem je sodobni borilec z bogom, sodobna podoba biblijskega Jakoba. Po Kocbeku sta tako ateizem kot teistično verovanje izvorni človekovi drži, izvorni človeški možnosti, »nista le element družbenega in zgodovinskega človeka« (T, 156). Tudi krščanstvo vsebuje na specifičen način obe. Kocbeku so blizu tisti avtorji, ki vidijo v ateizmu čistilo uspavane in poganizirane krščanske zavesti. Podobno kot K. Barth sodi, da so tisti, ki Boga zanikajo, večkrat bliže Bogu kot tisti, ki ga kličejo. Anti-teistična opredelitev je za Kocbeka ravno tako religiozna kot teistična. V razgovoru s Kidričem daje moralno in človeško prednost Leninovi »ateistični agresivnosti« pred Kidričevim taktičnim in posrednim ateizmom (v smislu: religija bo odmrla, ko bodo zreli družbeni pogoji za to ipd.) (L, 150).

Kljub temu Kocbek ateizem zavrača: brez vere v boga je človek navsezadnje ogrožen. Ateizem na primer ne more dati človeku zadnjega odgovora na vprašanje o smrti. Marksistični odgovori se stekajo v zmagoslavje narave nad človekom. Ateizem onemogoča optimistični pogled na naravo samo in njeno mesto v zgodovini odrešenja. Vendar spet: opredeljevanje med ateizmom in teizmom ni istovetno z opredeljevanjem med vernikom in neverujočim: osebno so mu ateisti kot ljudje večkrat bližji od vernikov (T, 202).

Kocbek vidi marksizem v njegovi kompleksnosti in notranji napetosti, na primer med metafizično opredelitvijo in znanstveno metodo, eshatološko usmerjenostjo in politično taktiko, absolutno predanostjo »stvari« in moralnim relativizmom, s težnjami po redukcionizmu in absolutizaciji različnih vrst. Razmerje marksizma in krščanstva — evangelijskega in zgodovinskega, »pravega« in faktičnega — je zato kompleksno, raznovrstno in raznoplastno. Vsebuje tudi težnjo po »kle-

rikalizmu« oziroma integralizmu v širšem pomenu besede, ki ga Kocbek od vsega začetka opaža kot nevarnost tudi pri marksizmu in marksistih. Vse povedano o nevarnosti svetovnonazorskega totalitarizma, avtonomiji različnih sfer in tako dalje, velja s poudarkom tudi za marksistični svetovni nazor. Še več, stoletni slovenski katoliški klerikalizem je po Kocbeku okužil tudi liberalni antiklerikalizem in kasnejši marksistični ateizem, da težita k enako klerikalnemu samorazumevanju in ravnanju.

Ob svetovnonazorski podobnosti marksizma in krščanstva, z njunima težnjama po celovitosti in ekskluzivnosti vred, ugotavlja tudi različnost ravni, na katerih imata svoji težišči:

»Krščanstva in komunizma ni mogoče primerjati na isti ravnini, ker imata različno naravo in različne smotre. Smoter krščanske blagovesti je v tem, da uredi dušo in ji da končni ter celotni smisel, smisel komunizma pa je v tem, da izpolni zgodovinskega človeka v določeni razvojni fazi in to tako, da ustvari varne razmere za njegovo utelešenje. Od krščanstva kot religije ni mogoče pričakovati političnega in družbenega delovanja, kakor ga na primer komunizem izpolnjuje po svoji neposredni politični in družbeni naravi. Od komunizma pa spet ni mogoče pričakovati, da bi se povsem veljavno posvetil človekovim duhovnim težnjam in potrebam, ki presegajo čas in prostor (T, 287).

Od tod tudi različna ost Kocbekove kritike katoliškega in marksističnega »klerikalizma«: Katoliški klerikalizem hoče iz metafizike ven na silo poenotiti družbeno-politični prostor, čeprav za to nima ustreznih spoznanj in izhodišč itd. Marksizem-leninizem nasprotno pomeni predvsem družbeno doktrino, »ki prizadeva vse napredne ljudi« in je kot znanost in metoda družbene analize potrebna vsem naprednim ljudem. Prav zato pa ne sme prerasti v absolutiziran sistem, ki bi na ekskluziven način obstajal v duhovnem prostoru. Naloga naprednih kristjanov je, da ob svojem sodelovanju v procesu slovenskega osvobajanja opozarjajo na nevarnosti pred zapiranjem duhovnega prostora in novega klerikalizma, ki bi ob zmagi revolucije nadomestil starega (Temelji osvobodilnega sodelovanja, 1941). Da ne bo nesporazuma: kljub zavračanju ateizma je za Kocbeka le-ta izvirna in legitimna sestavina pluralističnega duhovnega oziroma kulturnega prostora. Neklerikalizem (tudi kot nasprotovanje slehernemu monopolu na duhovnost, pa čeprav krščansko) ostaja za Kocbeka *conditio sine qua non* zgodovinske vloge krščanstva in socialistične prihodnosti slovenskega naroda.

Komentar: problematičnost povezovanja religioznega in političnega mišljenja — nujnost a-teizma za »pluralistično družbo«

Na koncu se nekoliko dalj ustavimo pri nevrvalgičnih točkah Kocbekovega *povezovanja* političnega in religioznega/krščanskega mišljenja.

Taka nevrvalgična točka je razmerje med *avtonomijo* (družbenih oziroma življenjskih področij) in Kocbekovim *inkarnacijsko naglašnim razumevanjem krščanstva*.

Videli smo, kako se Kocbek zavzema za avtonomijo ekonomije in politike nasproti svetovnonazorski instanci. Govori celo o družbenih

vprašanih tehnične narave, ki da jih svetovnonazorski posegi le deformirajo itd. S tako koncepcijo začrta koordinate ekonomskega in družbenopolitičnega sodelovanja ali celo enotnosti sicer svetovnonazorsko različno usmerjenih ljudi, ob hkratnem spoštovanju svetovnonazorske raznolikosti in svobode v duhovni sferi. Znano je, da je taka usmeritev z naglašanjem »avtonomije zemeljskih stvarnosti« kasneje doživela afirmacijo na II. vatikanskem koncilu in ob njem. Lahko tudi rečemo, da je nedvomno moderna, v smislu meščansko-modernega, kot pričata tako Luckmann kot Luhmann (da navedemo dva sicer nesoglasna analitika sodobnih družb in religij v njih), ko razpravljata o avtonomiji družbenih podsistemov ali različnih družbenih realnosti, njihovih notranjih zakonitostih in ciljih, ki jih ni mogoče podrediti nobenim univerzalnim družbenim ciljem ali smislom in ki zato tudi ne morejo univerzalno in celovito osmišljati človekovega delovanja v njih, pa zato kličejo po posebni sferi smisla ali sistemu vrednot, po posebnih religijskih temah, v katerih in skozi katere svobodno iščejo smisel svojega obstoja sodobni ljudje kot posamezniki ali skupine, ker jim ga delovanje v družbenem življenju samo ne more dati ipd.

Lahko bi tudi rekli, da je Kocbekovo pojmovanje avtonomije vendarle združljivo z marksističnim pojmovanjem, čeprav je na prvi pogled videti drugače. Združljivo je z marksizmom vsaj v tem smislu, da marksizem ekonomskih, socialnih in političnih interesov in opredelitev navsezadnje nima za posledico predhodnih, abstraktno vzetih svetovnonazorskih opredelitev (med materializmom in idealizmom, metafiziko in dialektiko, teizmom in ateizmom itd.). Ali drugače rečeno: ekonomska, socialna in družbeno-politična vprašanja in opredelitve za marksizem sicer niso »tehnično« nevtralna, ampak so neizogibno povezana s temeljnimi ideološkimi (razrednimi) usmeritvami (»življenjskim nazorom« po Kocbeku?), niso pa nujno povezana z abstraktno vzetimimi svetovnonazorskimi opcijami.

Pač pa je avtonomija v izrazito protislovnem ali vsaj dvoumnem odnosu z utelešenjskim krščanskim verovanjem, ki ga in kot ga izpričuje Kocbek. Za utelešenjsko verovanje svet — vsekakor pa svet zgodovine — v principu ni nekaj nevtralnega, temveč je in naj bi bil vključen v odrešitveni proces. Utelešenjska vera, kot smo že videli tudi pri Kocbeku, nujno navaja na aktiven odnos do sveta. Medtem ko vera v božje stvarjenje sveta lahko ostane zgolj pri (konservativnem) sprejemanju božjega stvarstva in božjega reda v naravi in družbi, pa vera v Kristusovo utelešenje in v Kristusa kot vladarja zgodovine nosi s seboj kristjanovo obveznost nasproti svetu in zgodovini. Utelešenjska vera nosi s seboj vizijo in nalogo »božjega kraljestva na zemlji« ob vseh siceršnjih krščansko obveznih omejitvah: da ta naloga ni zgolj v človeški moči, da ne odpravlja potrebe in možnosti odreševanja posameznikove duše zdaj in tukaj.

Od tu dalje se pota v razumevanje Kristusovega utelešenja razhajajo in s tem tudi razmerje do zemeljskih stvarnosti. Na enem polu je pojmovanje, ki vidi Kristusovo utelešenje zgolj v cerkveni instituciji ali celo v organizaciji: ta dela za božje kraljestvo na zemlji tako, da preko povezave z zemeljsko oblastjo reglementira človekovo (družbeno) življenje z (božjimi) zakoni, ki da jih pozna in uveljavlja v celoti in

neposredno le Cerkev sama. Skratka, pojmovanje, ki je na robu utelešenjskega verovanja, saj razume božje kraljestvo (statično) kot poslušnost od Boga danim — cerkvenim in posvetnim — oblastem in spoštovanje naravnih/božjih zakonov obstoječega (družbenega) sveta. Nosilec takega pojmovanja ni bila po naključju praviloma cerkvena organizacija kot eden od stebrov obstoječe družbe. Prav zato so se drugačna utelešenjska verovanja običajno (heretično) usmerjala tudi proti njej v imenu preoblikovanja družbe v skladu s tako ali drugače pojmovanimi krščanskimi načeli in vrednotami (občestvenost, bratstvo, enakost, svoboda, vse do vesoljne in vesoljske ljubezni in harmonije).

Nasproti takemu nastopanju proti svetu v imenu *posebnih* krščanskih načel in zahtev poznamo drugi pol, ki naj bi bil tudi po Kocbeku značilen za sodobni čas: da je Kristus (mistično) že navzoč v procesu narave in zgodovine, v zakonih in procesih, ki vodijo v dvig osebe, v humanizacijo, v občestvenost. Kristjan se skupaj z drugimi vključuje v te procese in s tem sodeluje v nadnaravni razvojni težnji. »Ideja božjega kraljestva na zemlji ostaja bistvena krščanska predpodoba«, izjavlja Kocbek, čeprav »vodilna misel kristjanov, ki se kot družbena bitja udeležujejo družbenega zgodovinskega procesa (danes) ni več ideja božjega kraljestva na zemlji, ampak iskanje človekove svobode«. »Ideja božjega kraljestva zgublja dosedanjo politično neposrednost« — toda, kot rečeno, ne izgine. »Današnji kristjan naj torej teži za tem, da z vsemi ljudmi pripravljene volje uredi že tisočletja viseče vprašanje o družbenem in političnem zavarovanju življenja, kajti s tem bo pospešil javljanje medčloveške ljubezni, ki človeka najodločneje vodi do smisla in Boga.« (SN, 107)

Videli smo, da so Kocbekove opredelitve previdne in upoštevajo zadržke brez katerih pojmovanje utelešenja in božjega kraljestva prekorači krščanske okvire. Toda pozna tudi formulacije — in trenutke — ko ti zadržki in dopolnitve odpadejo in stopi z vso silo v ospredje zavest ob primatu odrešenjske zgodovine, zgodovinskih zakonitosti samih, ki zahtevajo od človeka kristjana, da se tvorno vključi vanje, da se jim preda. (»Zvestoba zgodovinskim zakonom je v odločilnih dobah primarna človeška obveznost.«) (T, 154)

Ob taki — drugi — usmeritvi je zveza med avtonomijo in utelešenjskim verovanjem možna. Družbeno življenje je lahko avtonomno od posebnih svetovnonazorskih ali celo cerkveno-religioznih zahtev; družbeno delovanje in zgodovinske zakonitosti imajo svojo avtonomijo zato, ker so že kot taki — brez posebnega cerkvenega uravnavanja ali nazor-skih pobud — vključeni v utelešenjsko-odrešitveni proces (vsaj kot materialna predpostavka osvobajanja).

Utelešenjsko verovanje ne nosi torej s seboj le možnosti klerikalnega nasilja ali sektantske ljudsko-heretične nestrpnosti do nasprotnikov Kristusa in Kristusovega kraljestva. V specifični konstelaciji je združljivo tudi z »avtonomijo zemeljskih stvarnosti«, ki v tem primeru za vernike dobijo le dodatno religiozno razsežnost oziroma pomen, in to take, kot so oziroma kot se dogajajo. Kadar so taka dogajanja ali procesi obče sprejeti, to pomeni le dodatno specifično notranjo držo nasproti njim, le dodatno religiozno energijo, ki jo taka dejanja ali

človeška razmerja dobijo. Toda v dejanskih družbenih razhajanjih in nasprotjih, kjer je komajda kaj obče sprejeto, pomeni vključevanje dogajanja v svetu v odrešensko-utelešensjske okvire dodatno versko obeleženje in obremenitev *nekaterih* procesov (dogajanj, ravnanj) ob hkratnem versko negativnem obeleženju drugih: sanktificiranje določenih dogajanj in demonizacijo drugih, v skrajnih konsekvencah. Pomeni — spet v skrajnih primerih — transcendiranje obstoječih socialnih in političnih nasprotij in obračunavanj z razsežnostjo »verske vojne«.

Širina in raznorodnost narodnoosvobodilne in socialnerevolucionarne usmerjenosti NOB in revolucije, konkretni pluralizem Osvobodilne fronte, Kocbekova osebna širina in politični realizem, ne nazadnje blagodejni vpliv francoskih krščanskih personalistov — vse to je vplivalo, da Kocbeka njegova religiozna usmeritev ni potegnila v versko vojno. Glavni generatorji sicer v osnovi neuspelega prizadevanja po transsubstanciaciji NOB in revolucije (oziroma: kolaboracije in kontra-revolucije) v versko vojno, so bili na drugi strani (kot je opazal tudi Kocbek sam). Naj spomnim na njegovo oceno, da belogardisti vlečejo politiko v religijo, delajo iz politike religiozno dejavnost (v nasprotju s tradicionalnim klerikalizmom, ki je iz religije delal politiko) (T, 255, L, 403). Ali na boleče opažanje verskega fanatizma med kmečkim prebivalstvom na Dolenjskem, katerega žrtve so bili tudi krščanskosocialistični aktivisti kljub izpričani in celo poudarjeni katoliški veri (T, 153). Kot žrtve verskega fanatizma so padali tako »brezbožni komunisti« kot verujoči krščanski socialisti. Povsem logično, kajti fantazma skupnosti: »skupnih kotlov, skupnosti žena, zemlje, dobrin in nedela«, ki so jo iz socialnih in religiozних motivov slikali in zavračali v imenu avtoritete, privatne lastnine in dela, seveda ni razlikovala abstraktno vzetih ateistov in kristjanov, saj je navsezadnje bila (zavržena) dediščina heretično-krščanskega komunističnega sektantstva (ki jo je Marxov socializem tudi sam že od vsega začetka zavračal).

Kocbeka njegovo pojmovanje krščanske vere ni potegnilo v versko vojno, toda vleko ga je. Zanimivo je, kako je Kidrič vztrajal, da Kocbek pridobiva duhovnike za OF zgolj s politično argumentacijo, medtem ko se je Kocbek zavzemal, da bi jih tudi z versko, in to utemeljeval s celovitostjo človeka in vernika oziroma z nujnostjo angažiranja vseh, tudi religiozних potencialov v OF (L, 147). Govori o revolucionarnosti kot »svetem razpoloženju«, o tem, da »čuti potrebo po religioznem utemeljevanju revolucije« (T, 165, 90). Hitlerjevo ravnanje je na primer označil kot demonsko in to ne le v prisposodbi: »Demonsko zaničanje našega (slovenskega) obstoja in smisla pomeni, da ima naša usoda nedoumno globino, posebno zgodovinsko metafiziko, nenavadno Arhimedovo točko, skrito očem drugih narodov.« »Z nami ima Bog posebne načrte.« (Kdo sem, 1965, SN, 276).

Jasno je, da kritična distanca do utelešensko-odrešilnega pojmovanja krščanstva ne pomeni, da lahko damo ali celo moramo dati prednost nasprotnemu polu krščanskega samorazumevanja, tistemu, ki vidi odrešitev v odrešitvi posameznika od sveta, ki poudarja nasprotje med svetom in bogom, med svetom in odrešenim človekom, med zemeljsko in božjo državo in ki v principu zavrača predstavo o božjem kraljestvu na zemlji. Usmeritev s takimi poudarki nosi s seboj (kot možnost, ne

kot nujnost) težnjo k odvrtačanju vernikov od sveta, družbe in zgodovine, ali težnjo k nihilističnemu odnosu do zemeljskih stvarnosti, s človekom v njegovi zemeljskosti in telesnosti vred (tak nihilizem je lahko osnova za specifičen cerkveno-religiozni makiavelizem itd.).

Gre za spoznanje — če smo pri političnem komentarju, ki ga Kocbek kot (tudi) politični mislec zasluži — da se v dejanskem družbenem dogajanju, kakršno je na primer narodnoosvobodilno in socialistično gibanje, povezujejo ljudje s svojimi konkretnimi moralnimi in družbeno-političnimi usmeritvami, ne pa abstraktno vzete koncepcije, v našem primeru različne koncepcije pravega razumevanja pravega krščanstva in pravega marksizma. Razumevanje in doživljanje krščanstva je neizogibno raznovrstno, že zaradi notranjih napetosti, ki so mu lastna: pri različnih ljudeh, v različnih okoljih, v raznih obdobjih. Še več, poznamo tako rekoč zakonita nihanja med poli, ki sem jih nakazal (in drugimi).

Tudi socializem — ne v svojem nastanku, ne v obstoju, razvoju in prihodnosti — ni nekaj, kar bi spodbujalo, potrebovalo ali se enoznačno vezalo zgolj z določenim pravilnim razumevanjem pravega krščanstva, čeprav se zdi, da je bil Kocbek prej nasprotnega prepričanja (vsaj v obdobju, o katerem predvsem govorimo).

Za to govori tudi njegovo razumevanje oziroma nerazumevanje ateizma. Kocbek vidi predvsem dva tipa in dve naravnosti ateizma: prometejsko, humanistično, in materialistično, površno.

Podobno kot drugi katoliški misleci pa ne zaznava tretjega načina obstoja (in učinkovanja) ateizma. Gre za ateizem, ki se ne bori z Bogom in ki ni zaprt v imanenco danosti; za ateizem, ki je a-teizem v tem smislu, da se vzdržuje izjavljanja o Bogu; ateizem, ki vztraja v a-teistični drži, da ne bi zašel v pro- ali anti-teizem, ker ima obe poziciji za nevzdržni glede na Boga — če že je kakšen; ateizem, ki ne zatrjuje, da Boga ni, pa tudi ne izhaja iz predpostavke, da ni mogoče spoznanje, ali Bog je ali ga ni. Gre za ateistično držo, ki se odreka religioznemu načinu prisvajanja sveta in se odloča za vztrajanje iz oči v oči z odprtim svetom; za ateizem, ki živi iz prepričanja: če je že kakšen zaresen bog, potem je le tak, ki ne dopušča, da bi ga ljudje vključevali v svoje načrte.

Tak ateizem seveda ni za vsakega (kot ni za vsakogar tudi nobena od znanih religij ali religijskih interpretacij in doživljanj sveta). Tudi če ne bi bil osebno skoraj za nikogar, pa bi bil oziroma je perspektiven za družbeno življenje ljudi. Le striktni a-teizem kot vzdržni ateizem, le pozicija, ki ne vključuje nikakršnega boga — ne v afirmativnem ne v zanikovalnem smislu — ne izključuje nikogar glede na njegovo vero ali nevero. Le tak ateizem je lahko osnova za religijsko (in ateistično) pluralistično družbo.

Ne naključno lahko pri tem parafraziramo znano Marxovo oceno, da je skupni prostor obstoja različnih monarhistov (podpornikov različnih dinastij) — in republikancev seveda — lahko le republika. Konkretna monarhija ne izključuje le republikancev, ampak tudi druge in drugačne monarhiste. Nobena »prava religija«, pravo verovanje v »pravega Boga, ki je ljubezen« ali »ki je Človek«, nobeno »pravo krščanstvo«

ali »pravi humanizem« ne zmorejo te vloge, tudi »pravi krščanski« ali »pravi socialistični humanizem« ne.

Na tako zadržanost nas navaja tudi Kocbekovo pojmovanje svetovnega nazora. Kakorkoli ga je omejeval na področje osebe in svobode, se ne znebi predstave o »obvladovanju človeka«, o nujnosti »duhovnega preoblikovanja slovenskega človeka«, ki naj bi ga izvedla revolucija, predstave o eliti, ki bi to lahko storila, razmišlja celo o nekakem (laičnem) redu, ki bi bil najprimernejša družbena organizacijska oblika za tako nalogo in podobno (Pred viharjem, 22, 48, 110, 121); kritizira komuniste oziroma marksiste, da v svojem nazoru nimajo ustreznih sredstev za to, ker zreducirajo človeka na družbeno in materialno razsežnost in naivno pričakujejo spreminjanje človeka od sprememb v sami družbeni bazi. »Ne gre le za obvladovanje sil zgodovine, družbe in narave, ampak za obvladovanje celotnega in resničnega človeka, za oblikovanje njegovega svobodnega jaza in za potrditev njegove duhovne resničnosti.« (Človek proti človeku, Dejanje 1940, 375).

Spet: ali ni prav v očitani pomanjkljivosti marksističnega socializma, v njegovem redukcijonizmu na materialno, družbeno in politično razsežnost mogoče videti prednost, če jo namreč razumemo kot marksistično zadržanost na ravni duhovne sfere in njej lastne svobode in če v tej zadržanosti ne vidimo podcenjevanja, ampak spoštovanje specifične svobode te sfere. Te svobode navsezadnje ne ogrožajo le in predvsem grobo materialni posegi vanjo (s sredstvi državne prisile in podobno); v njenem bistvu jo lahko ogroze šele prizadevanja po »duhovnem obvladovanju«, ki jih logika »celostnosti svetovnih nazorov«, še posebej tistih bolj poduhovljene narave, slej ali prej prikljče na dan.

Dovolj je znano, da je univerzalno versko nestrpnost prikljčalo na dan šele krščanstvo s svojim univerzalnim poslanstvom ljubezni.

Najmanj, kar lahko rečemo, je, da ni utemeljenega razloga, da bi se imeli za imune pred logiko, ki jo je Marx prikazal že v Okrožnici proti Kriegerju in po kateri so nasprotniki stranke ali države, ki razglašala religijo ljubezni ali religijo človeka, neizogibno spremenjeni v sovražnike človeštva, v *grešnike* proti Ljubezni in proti Človeku, ne glede na to, v čem in zakaj sicer nasprotujejo stranki ali državi (Marx, Engels, Lenin: O religiji in cerkvi, Ljubljana 1980, str. 156). Prav zato marksizem nasprotuje vsaki religiji, ki bi se predstavljala za edino socialistično, in vsakemu socializmu, ki bi se imel za pravo religijo in pravo krščanstvo. Mislim, da vse to velja še danes, pa čeprav nj več po modi sklicevati se na Marxa, in kakorkoli je morda bolj kot kdaj prej potrebna povezanost marksistov z ljudmi, ki so v temeljih in konkretnih družbenih vprašanjih socialistično usmerjeni tudi iz versko-krščanskih pobud, kot je bil Edvard Kocbek.

Opomba:

Najpogostejši viri:

- T — Tovarišija, Obzorja, Maribor 1967 (Dnevniški zapiski od 17. 5. 1942 do 1. 5. 1943), I. izd. 1949.
 SN — E. Kocbek, Svoboda in nujnost (Pričevanja) Mohorjeva družba, Celje 1974.
 L — Listina, Slovenska matica, Ljubljana 1967 (Dnevniški zapiski od 3. 5. do 2. 10. 1943).