

---

# BOGOSLOVNI VESTNIK

---

LETNIK 55 (1995)

ŠTEVILKA 3

---

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

---

- F. Rode, Spor in sprava  
I. Štuhec, Osebni in strukturni greh — osebna in skupna odgovornost  
M. Turnšek, Greh in krivda, priznanje in odpuščanje  
B. Dolenc, Sprava kot osebna in skupnostna naloga  
D. Ocvirk, Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe  
A. Seigfried, Božje ljudstvo kot eklezialna podoba milosti
-

# BOGOSLOVNI VESTNIK

*Theological Quarterly*

Glasiló Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana  
*Published by Theological Faculty, University of Ljubljana*

**Glavni in odgovorni urednik:** France Oražem.

**Uredniški odbor:** Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

**Lektor:** Jože Kurinčič.

**Oprema:** Tone Štrus.

**Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

**Naslov uprave:** Družina d. o. o., Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2800 SIT, posamezna številka 700 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

**Tisk:** Ljudska pravica, Ljubljana.

Franc Rode

## Spor in sprava

### Uvod

Dvajseto stoletje je zanesljivo eno najbolj tragičnih v človeški zgodovini. Nikoli poprej ni človek prizadel toliko gorja človeku kot v teh desetletjih, ki se začnejo z oktobrsko revolucijo leta 1917 in se končajo s padcem komunizma 75 let kasneje. Odkar je človek na svetu, sicer trpi zaradi bolezni, lakote in naravnih ujm, a ti pojavi so neodvisni od njegove volje, pred njimi je nemočen in domala brez obrambe. Tudi vojne s svojimi grozotami, ki so vedno spremljale človeštvo v njegovem potovanju skozi zgodovino, so zahtevale žrtve, a število padlih in pomorjenih v 20. stoletju je brez primere. Nikoli poprej človek ni tako načrtno, hladnokrvno in množično moril kot v tem strašnem stoletju, ki se izteka.

Slovenski narod je bil potegnjjen v to dogajanje in glede na geo-politični prostor, ki ga zavzema, se mu ne bi mogel povsem izogniti. A lahko bi bil zmanjšal razsežnosti tragedije, kot so to zmogli drugi evropski narodi, če ne bi bilo maloštevilne, a izredno dobro organizirane ideološko ostre komunistične partije, ki je med Slovenci zanetila spor in jim vsilila državljansko vojno.

Če hočemo razumeti, kaj se je dogajalo v Sloveniji in predvsem zakaj se je vse to dogajalo, moramo poznati novejšo evropsko zgodovino, predvsem politične prevrate v Rusiji, Italiji in Nemčiji, ki so odločilno vplivali na dogajanje pri nas.

### V senci totalitarnih ideologij

Zgodovino 20. stoletja bistveno določajo tri moderne ideologije: boljševizem, fašizem in nacizem. Lenin prevzame oblast leta 1917, Mussolini leta 1922, Hitler, ki mu prvi poskus leta 1923 spodleti, pride na krmilo nemške države deset let kasneje. Vsi ti režimi imajo svoj bližnji ali daljni izvor v prvi svetovni vojni. Ali bolje, prva svetovna vojna jim nudi priložnost, da se polastijo oblasti. Lenin izkoristi splošno demoraliziranost in izčrpanost ruske vojske, se zavzame za takojšnje premirje z Nemčijo in si s tem zagotovi podporo široke javnosti. Mussolini se predstavi kot simbol in porok italijanske istovetnosti nasproti revolucionarnim poskusom komunistov, hkrati pa se opira na občutek opeharjenosti, ki ga ima Italija, ker ji v Versaillesu niso dodelili nemških kolonij v Afriki. Hitler stavi na mistiko nemškega ljudstva — *deutsches Volk* — in na njegovo ogorčenje zaradi ponižanja in ropanja Nemčije s strani zmagovitih zaveznikov.

Politični sistem, ki ga vzpostavijo, je nekaj povsem novega v svetovni zgodovini, nekaj, kar je bilo poprej neznano. Takega sistema ne pozna niti Aristotel niti Montesquieu niti Max Weber. To je sistem, ki je načelno proti parlamentarni demokraciji, proti pravnemu redu in pravni državi. Sistem, ki si z neizprosno politično voljo in s pomočjo policije podvrže sleherni izraz družbenega življenja. Sistem, kjer ima vse vzvode oblasti v rokah ena sama stranka, v stranki pa absolutno oblast en sam človek. To je sistem brez trdnih in za vse enako veljavnih zakonov, sistem, kjer ni nihče varen, kajti policija lahko zapre in likvidira kogarkoli, razen enega. To je sistem, ki temelji na nekakšni darvinistični viziji zgodovine: le-to pojmuje kot okrutno dinamiko nasilja in boja za nadvlado enega naroda nad drugimi (nacizem), enega družbenega razreda nad drugimi (komunizem), ne pa kot dolgotrajen in naporen proces uveljavljanja pravnega reda med narodi in posamezniki. Vsi ti sistemi so neizmerno ambiciozni. Vsi obljublajo prihod nove družbe, novega človeka, nove, drugačne prihodnosti.

V skladu s svojo vizijo zgodovine ti sistemi gradijo na sovraštvu, računajo na zmožnost sovraštva v človeku, uporabljajo sovraštvo kot sredstvo za notranjo kohezijo in kot gonilo za širjenje navzven. Tudi to je novo v svetovni zgodovini. Pri Leninu je zmogljivost sovraštva videti neizčrpna, stalna, brezhibna. Vsaka njegova odločitev, vsaka beseda, vsak govor so odraz totalnega zaničevanja in mržnje do nasprotnika, ki je v njegovih očeh *kulak*, to je malo premožnejši kmet, in verni kristjan. Isti naboj sovraštva je navzoč pri Hitlerju, ko s svojim kavernoznim glasom in spazmodičnimi kretnjami ščuva proti kapitalistu in boljšešviku, poosebljenem v Židu. In s kakšno neverjetno lahkoto se potem to sovraštvo neovirano širi med ljudmi in med narodi in v nekaj letih spremeni duhovno ozračje v Evropi!

To novo, ideološko sovraštvo so pri nas kaj kmalu zasejali komunisti, in s tem do tal porušili temelje narodne enotnosti in sožitja. Ko danes beremo Kidričeva ali Kardeljeva navodila za boj proti vaškim stražam in pozneje domobrancem, osupnemo spričo hladnega, absolutnega sovraštva, ki veje iz teh smernic. Tu skoraj ni stavka, ki bi ne bil nabit s popolnim prezirom do nasprotnika, ki naj bi bil do kraja ogaben, ostuden, ničvreden, nesposoben, strahopeten in vrh vsega še izdajalski. To sovraštvo se je potem od vodstva širilo med partizane in med ljudi, ki so jim bili privrženi, in se je stopnjevalo iz leta v leto, dokler se ni sprostito v krvavi orgiji v Teharjah in Kočevskem Rogu ter drugih krajih mučenja in smrti.

Ta sovražni naboj izhaja iz pošastne volje do moči, ki ne izbira sredstev in neusmiljeno odstranjuje, gazi, zatira in uničuje vse, kar bi moglo biti ovira na poti do oblasti. V tem smislu sta Lenin in Hitler mojstra. Čeprav kot strankarska voditelja razpolagata s številčno skromnimi političnimi skupinami — Lenin je bil v svoji lastni socialnodemokratski stranki vedno v manjšini, Hitler je leta 1928 na volitvah dobil komaj 2,6 odstotka glasov — si vendar z jekleno trmo in ob ugodnih okoliščinah uklonita demokratične režime. V tem smislu lahko rečemo, da brez Lenina ne bi bilo oktobra 1917 in da bi Nemčija brez Hitlerja ubrala drugačno pot. Isto velja za Mussolinija v Italiji. Predvsem pri Leninu in Hitlerju je neka prevratniška strast, neka nagonška težnja po nasilju, popoln prezir moralnih načel. Pred to brezobzirno voljo do moči so demokratični režimi kot paralizirani in brez obrambe. »Menim, da ni zgodovinskega precédensa, ko



bi se na tako majhnem prostoru in ob istem času koncentrirala tako pošastna politična volja.«<sup>1</sup>

Ko sta na oblasti, se vedeta kot absolutna avtokrata, ki imata pred svojimi resničnimi ali namišljenimi nasprotniki to radikalno prednost, da ju ne veže nobeno moralno čustvo, noben moralni zadržek. Tako uporabljata teror ne samo kot obrambo pred političnimi nasprotniki, ampak kot vsakdanje sredstvo vladanja. S pomočjo policijskega aparata poskrbita, da se pred njima nihče ne počuti varnega, saj so vsi potencialno krivi.

Kot smo omenili, imajo vsi zelo ambiciozne družbene načrte. Izgradnja nove socialistične družbe z uničenjem zasebnega kmetijstva pri Leninu in Stalinu, organiziranje nacionalsocialistične Evrope z uničenjem Židov in zasužnjenjem Slovanov pri Hitlerju. »Oba načrta sta vsak po svoje nora, nečloveška, zločinska. Toda odločeno je, da se izpeljeta. In se izpeljeta,« pravi François Furet.

Pri uresničevanju svojega načrta jima je na poti Cerkev in vsa evropska krščanska tradicija. Spor s Cerkvijo je torej neizbežen. Hitler se bori proti krščanstvu v imenu rasne superiornosti. Ker je krščanstvo s svojim židovskim poreklom zatočišče slabotnih, ga je treba zatreti in vzpostaviti vladavino močnih. Arijevec, se razume. Lenin in Stalin imata religijo za pomirjevalno sredstvo, po katerem segajo sužnji. Boj proti religiji je torej pogoj za zmago revolucije.

Razmerje med komunisti, fašisti in nacisti je zapleteno. Če se na eni strani med seboj na smrt sovražijo, se na drugi na tihem občudujejo in drug drugega celo posnemajo. Mussolini občuduje Lenina, Hitler posnema Mussolinija in občuduje Stalina. V pogovorih s Hermannom Rauschningom spomladi leta 1934 predvideva celo, da se bo komunizem polagoma spremenil v nacionalsocializem: »Nemčija ne bo postala boljševiška, pač pa bo boljševizem vse bolj podoben nacionalsocializmu. Kajti veliko več je vezi, ki nas zблиžujejo, kot prvin, ki nas ločujejo. Predvsem obstaja pravo revolucionarno čustvo, ki je zelo živo v Rusiji, razen tam, kjer so marksistični Židje.«<sup>2</sup>

Hote ali nehoti, objektivno si med seboj tudi pomagajo. Vzemimo primer iz nemške zgodovine pred Hitlerjevim prihodom na oblast. Nemški komunisti ne storijo ničesar, da bi preprečili Hitlerjev vzpon, nasprotno, s svojo politiko mu utirajo pot do oblasti. V tem času je glavna in edina tarča nemških komunistov socialnodemokratska stranka, ki se upira nacizmu, kakor ve in zna. Namesto da bi jo komunisti v tem boju podprli, ji očitajo, da »razdvaja delavski razred«, ker se zaradi demokratičnih načel noče povezati z njimi. Komunisti podtalno rovarijo proti njej in jo hočejo na vsak način likvidirati. Tako dejansko rušijo glavno antinacistično silo. Ponujajo pa seveda svojo alternativo: ali mi ali Hitler. S tem pa objektivno pomagajo Hitlerju, ko se vse meščanske stranke zgrnejo krog njega, ker se jim zdi manjše zlo od komunistov. Oni hočejo biti središče, edina politična sila v boju proti nacizmu, zato odklanjajo vsako koalicijo z demokratičnimi strankami. V resnici se komunisti borijo manj proti Hitlerju kot za boljševiško revolucijo. In bolj ko trdijo, da je boljševistična revolucija neizbežna, bolj utrjujejo Hitlerjev položaj. Bolj kot Hitlerja sovražijo demokracijo in jo rušijo. S tem pa pripravljajo pot Hitlerju. Ta njihova politična

<sup>1</sup> F. Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris 1995, 200.

<sup>2</sup> F. Furet, n. d., 229.

igra je bila znana, a o tem se je molčalo. »To je ena najboljše varovanih tajnosti komunistične politike v 20. stoletju.«<sup>3</sup>

### Filozofski temelji totalitarizma

Italijanski fašizem, ki je miselno zelo nedodelan, bomo pustili ob strani. Poleg tega se v mnogočem močno razlikuje od boljševizma in nacizma, predvsem v svojem odnosu do krščanstva in Katoliške Cerkve, ki ima tisočletno tradicijo med italijanskim narodom. Tudi v kršenju človekovih pravic ni šel tako daleč kot komunizem in nacizem, čeprav na primer do Slovencev nikdar ni bil blag. Odslej nam izraz fašizem služi kot sinonim za nacizem, kot se je to uveljavilo že med drugo svetovno vojno.

Kje so torej temelji teh totalitarnih sistemov? Miselni svet komunizma in nemškega fašizma je svet brez Boga. Človek, ki se giblje in udejstvuje v tem svetu, je človek brez Boga, *bezbožnik*, da uporabimo rusko besedo, ki je bila tedaj v modi. Ta človek zavrača vsako višje Bitje nad seboj in s tem tudi vsak zakon, ki si ga ne postavlja sam, v skladu s svojimi cilji in svojimi interesi. V tem smislu drži, kar je dejal Dostojevski: »Če ni Boga, je vse dovoljeno.« Človek si lahko dovoli vse, kar je v njegovem interesu ali v interesu stvari, za katero se bori. Ta človek, ki zavrača transcendo, je opustil tudi misel na večnost kot skrivnostno nadaljevanje in dopolnitev bivanja v času. Zanj je bistveno v tem času in na tem svetu. Tu vidi edini smisel svojega življenja in svoje dejavnosti. Tej imanentni zavesti Marx doda še svoj delež: on pozna smisel in smer zgodovine in tudi pot, ki vodi v dopolnitev zgodovine. To so tako imenovane zgodovinske zakonitosti. Te dajejo komunistu gotovost v akciji, saj ve za cilj in za sredstva, ki vodijo do njega. Tako človek postane zgodovinski subjekt, ko uresničuje zgodovino. V tem je navsezadnje skrivnost človekovega božanstva. V tem je tudi nova univerzalnost človeka in skrivnost ideološkega uspeha boljševizma.

V tej perspektivi si komunizem ustvari novo pojmovanje politične dejavnosti. Dejansko je politika nadomestek za Boga, ki je doslej vodil človekovo usodo in usodo narodov. To zadevo je sedaj človek vzel v svoje roke. Odslej si sam ustvarja svojo usodo s politično in revolucionarno dejavnostjo. Odrešenje – se pravi svoboda in enakost – se uresničuje posled prek revolucije. Naravno je torej, da ima revolucija vse pravice in da je za njeno zmago vse dovoljeno. Kot pravi Lenin, se revolucija »direktno opira na nasilje in ni podvržena nobenemu zakonu«.<sup>4</sup>

Nacizem izhaja v bistvu iz istih metafizičnih premis kot komunizem. Tudi on zavrača transcendo, tudi on je ukinil večnost, tudi zanj se človekova usoda in usoda narodov lahko dopolnita samo v tem času in prostoru. A v nasprotju od komunizma, ki vidi udejanjenje božanskega v revoluciji in brezrazredni družbi, vidi on božansko v narodu in rasi, v vesoljni nadvladi nemškega naroda in arijske rase. V tem smislu ga komunizem s svojo univerzalnostjo daleč presega, saj je nacistično sporočilo namenjeno le germanskim narodom. Toda v bistvenem soglašata: oba sta zavrgla Boga, oba sta sovražna do krščanstva, oba prezirata

<sup>3</sup> F. Furet, n. d., 233.

<sup>4</sup> F. Furet, n. d., 81.

moralni zakon v imenu politične volje. S tem novim malikom, s to novo poganško religijo sta oba povzročila tako katastrofo, kot je zgodovina ne pomni.

### **Skrivnostni čar komunizma**

Oktobrsko revolucijo so komunisti takoj predstavili kot vzor in zgled za vse revolucije, ki naj bi ji sledile tako v Evropi kot po svetu. Francoska revolucija je stalno uhajala ljudem, ki so jo sprožili in vodili. Nikdar se je ni mogel polastiti en človek ali ena stranka. Mirabeau in Robespierre leta 1789 nista vedela, da bo iz njunega gibanja nastala revolucija. Lenin je to zmeraj vedel, saj ga je gnala ena sama ideja, ki je po njegovem znanstvena in okrog katere organizira svojo stranko: ideja revolucije. Od novembra 1917 dalje se ima komunistična partija za edino legitimno nosilko oktobrske revolucije in odgovarja za njeno usodo, saj edina pravilno razume njen pomen. Odtod tudi legitimnost partije: le-ta ima edina pravico vladati, ne zato, ker bi ji ljudstvo na volitvah dalo mandat, ampak zato, ker je izvedla revolucijo. S tem je namreč empirično dokazala, da ima višje védenje o zgodovinskih zakonitostih kot drugi in jih je edina sposobna uresničiti. Odtod njena izjemnost, ki jo ločuje od vseh drugih političnih sil in jo dviga neskončno nad druge. Ta izjemnost opravičuje njen politični monopol.

Isto miselnost nahajamo pri komunističnih partijah zunaj Sovjetske zveze. Tudi te se pripravljajo na revolucijo s povsem jasnim konceptom in brutalno odločnostjo, v prepričanju, da bodo s tem uresničile smisel zgodovine. Samo da je pri njih še posebna, živa, organska navezanost na domovino oktobrske revolucije. Biti komunist zanje ni toliko poznati marksizem kot verjeti, da se je ta uresničil v Sovjetski zvezi in da ga pravilno razlaga in uresničuje edinole Komunistična partija Sovjetske zveze.

Komunizem, najprej pod Leninovim in kmalu pod Stalinovim vodstvom, postane tako ena velikih iluzij moderne dobe: narode bo popeljal v novo, vzorno zgodovinsko obdobje. Če je za to potrebno nasilje, bo pač nasilje. Zanj je navsezadnje kriva kontrarevolucija, ki ne razume nove stvarnosti in ji nasprotuje.

S Stalinovim prihodom na oblast se podoba partije še izkristalizira in postane taka, kot jo pomni zgodovina. Tedaj se tisoči in tisoči zgrnejo okrog zmagovalca, prevzeti od absolutne oblasti, ki jim je dana. Ti ljudje, ki vse dolgujejo velikemu vodju in so mu podobni po svojem grobem mišljenju in obnašanju, se v svojem okolju vedejo kot mogotci in nenehno poudarjajo potrebo po revolucionarnem nasilju, ki da je nekaj nujnega in pozitivnega. Vsemogočni pred ljudmi so do kraja servilni pred Stalinom. Tako postane partija sama sebi namen. Vsi ji morajo služiti, vsi se ji morajo slepo pokoriti. To je prava zločinska sekta. Svojo diktaturo in svoje početje sicer odeva v visoko zveneče abstrakcije kot »proletarska revolucija« ali »izgradnja socializma« itd., a v resnici je to vladavina pokvarjenih, ciničnih povzpeticov, ki se držijo na oblasti s terorjem. »Nikdar poprej se noben režim na svetu ni spustil v tako pošastno akcijo takó ogromnih razsežnosti in s takimi obširnimi posledicami kot sovjetski, ko je dal pomoriti milijone kmetov in uničil kmečko življenje v koreninah.«<sup>5</sup> »Nikdar se nobena stranka ni tako popolnoma polastila države. Nikdar in v nobeni deželi ni tako do kraja nadzorovala življenje vseh svojih državljanov. Nobena po-

<sup>5</sup> F. Furet, n. d., 176.

litična ideologija ni nikdar igrala take vloge pri vzpostavitvi tako absolutne tiranije. Noben diktator ni imel nikdar tolikšne oblasti v imenu tako perfektne laži. In kljub temu je imela ta tako moč nad ljudmi.«<sup>6</sup>

Isto velja za nacizem. Uzurpacija oblasti, ki jo je izvedla stranka pokvarjenih avanturistov, se je zgodila v eni najbolj civiliziranih dežel Evrope, saj se je Nemčija ponašala s številno in visoko kultivirano elito. Skrivnost tega prevrata je manj v tem, kako je januarja 1933 Hitler prišel na oblast, kot v dejstvu, da si je zmožgel v nekaj mesecih podvreči celo deželo, z elito vred, in jo prisiliti v absolutno predanost, kar mu je omogočilo, da je brez glasnejših protestov izvedel genocid nad Židi, ki so bili v Nemčiji popolnoma integrirani in so ogromno prispevali k razcvetu nemške kulture.

### Dvournna zavezništva

Dvournnost odnosov med fašizmom in komunizmom se jasno pokaže med drugo svetovno vojno.

Od septembra 1939 do junija 1941 je Stalin glavni Hitlerjev zaveznik, od junija 1941 do maja 1945 njegov najhujši nasprotnik. Dne 23. avgusta 1939 zunanja ministra Ribbentrop in Molotov podpišeta sporazum o zavezništvu med Sovjetsko zvezo in nacistično Nemčijo. To ni zgolj sporazum o nenapadanju, ampak prava zaveza med državama. Kajti javni sporazum spremlja tajni protokol o ozemeljski delitvi med partnerjema. Hitler si vnaprej pridrži Litvo in zahodno Poljsko, medtem ko Estonijo, Latvijo, del Finske, Besarabijo in vzhodno polovico Poljske prepusti Stalinu. Ta kot zavezniško darilo pošlje Hitlerju nekaj ducatov nemških komunistov, ki vedrijo v Sovjetski zvezi, slednji pa jih nemudoma napoti pod plinske prhe.

Teden dni po sporazumu, dne 1. septembra 1939, nemške čete vdrejo na Poljsko. Začne se druga svetovna vojna. Potem ko Hitler zlomi odpor poljske vojske in zavzame svoj del dežele, stopi v akcijo Stalin. Dne 17. septembra sovjetske čete vkorakajo na Poljsko in zavzamejo ozemlje, ki jim po sporazumu pripada. Na obeh straneh zasedenega ozemlja se za rednimi četami takoj pojavijo posebne enote, NKVD in SS. Na vzhodu sovjetska tajna policija čisti deželo, ko likvidira ali izseli vso poljsko elito, se pravi vse, kar bi moglo tedaj ali kasneje predstavljati poljski nacionalni odpor proti okupatorju: aktivne in rezervne častnike, profesorje, advokate, zdravnike, duhovnike, časnikarje. Še huje je v baltskih deželah, kjer Stalin likvidira ali izseli milijon ljudi.

Isto počenja Gestapo v zahodni Poljski. Hitler sistematično uničuje židovsko manjšino in poljsko izobraženstvo v imenu svojega antisemitskega in antislovanskega rasizma, medtem ko Stalin razseljuje in mori v imenu socializma. Med množičnimi morišči je najbolj znano tisto v Katynu, kjer so komunisti aprila 1941 s strelom v tilnik ubili pet tisoč poljskih častnikov, medtem ko se za drugih deset tisoč še danes ne ve, kje prhnijo njihove kosti. Srečo so imeli samo tisti stotisoči, ki so bili izseljeni v Sibirijo ali Osrednjo Azijo, od koder so se po vojni mnogi vrnili domov.

Dne 28. septembra 1939 je Ribbentrop spet v Moskvi, kjer sklene sporazum o prijateljstvu in sodelovanju s Sovjetsko zvezo. Ta se obveže, da bo ostala ne-

<sup>6</sup> F. Furet, n. d., 179-180.

vtралna, medtem ko se Nemčija bori proti Franciji in Angliji. Vse komunistične partije takoj uskladijo svojo politiko s smernicami, ki prihajajo od Kominterne in vodijo hrupno kampanjo proti »imperialistični vojni«, konkretno proti Angliji, ki se edina še upira Hitlerju. Ameriški komunisti storijo vse, da Združene države ne bi priskočile na pomoč Angliji. Belgijski komunisti se navdušujejo za nevtralnost. Francoski komunisti se javljajo za prostovoljne delovne akcije v Nemčiji. Njihov dnevnik *L'Humanité* je edini, ki tedaj izhaja v Parizu. Angleški komunisti zahtevajo, da vlada sklene takojšen mir s Hitlerjem. Pri nas komunisti 27. aprila 1941 ustanovijo Protiimperialistično fronto, uperjeno proti Angliji – in to še danes praznujemo kot *dan upora!*

Zakaj je Hitler medtem sklenil, da napade Sovjetsko zvezo, ko še ni obratunal z Anglijo? Eni trdijo, da zaradi svojih uspehov na Balkanu, ki ga je imela Rusija vedno za svojo interesno sfero. Zaradi tega ni mogel več računati na Stalinovo nevtralnost. Bolje je torej udariti, preden se sovjetska vojska ne organizira in prevzame iniciativo. Drugi mislijo, da je z napadom na Sovjetsko zvezo hotel zlomiti Anglijo, saj bi ji vzal še zadnjega možnega zaveznika v Evropi, hkrati pa bi osvojil širne vzhodne planjave in si podvrigel Slované. Dejansko je naredil isto napako kot Napoleon leta 1812.

Nemški vdor v Rusijo – tako imenovana operacija *Barbarossa* – se začne 22. junija 1941 ob štirih zjutraj. Kljub vsem opozorilom tajnih služb, ki mu sporočajo dan in celo uro napada, Stalin ne verjame v Hitlerjevo prevaro in je popolnoma nepripravljen, zaradi česar Nemci bliskovito prodrejo v notranjost Sovjetske zveze. Na zasedenem ozemlju se nemška vojska v svojem preziru do Slovanov vede skrajno nečloveško: vsakršno nasilje, uničevanje imetja, ropanje, požigi in umori so na dnevnem redu.

Nemški napad na Sovjetsko zvezo ima paradokсне in dolgotrajne posledice: Stalin in njegov totalitarni komunizem se na mah znajdetata v demokratičnem taboru, na strani Anglije in Združenih držav Amerike in vseh svobodnjakov, ki se borijo proti Hitlerjevi tiraniji. V očeh zahodnih demokratov se Stalin izrablja spremenil v žrtev.

Že 12. julija 1941 Anglija in Sovjetska zveza podpišeta sporazum, s katerim se obvezujeta, da ne bosta podpisali separatnega miru s Hitlerjem. V začetku avgusta 1941 Združene države začnejo pošiljati vojaško in ekonomsko pomoč Sovjetski zvezi. Vse to ustvarja prepričanje, da je ta iskreno na strani zahodnih demokracij. Posebno še, ko Stalin ponovno vzpostavi moskovski patriarhat, odpira cerkve in svoje pravoslavne podanike nagovarja z »bratje in sestre«. V boju s Hitlerjem Stalin uporabi ves svoj propagandistični aparat in se postavi na čelo »protifašistične fronte«. Skupaj z zahodnimi demokracijami Sovjetska zveza postane zavetje svobode, garant svobode vseh podjarmljenih, predvsem malih slovenskih narodov. Komunistična propaganda predstavlja Stalina kot prvega borca za neodvisnost in enakopravnost narodov, ki jih je zaslužnjil fašizem.

Taka je uradna propaganda, tak je celo zunanji videz. V resnici je vse drugače. Po nemškem napadu Stalin spremeni svojo politiko, ne pa tudi svoje ideologije in svojega totalitarnega sistema. Nasprotno, nova situacija je še ena priložnost za utrditev tega sistema, tokrat pod krinko antifaašizma.

Med borci proti Hitlerju je bilo veliko takih, ki so verjeli, da se bo iz tega boja porodila resnična svoboda in da bo prišlo do globoke družbene preobrazbe. Ti upi se niso uresničili. Nasprotno. Zmagovalci na Stalinovi in komunistični strani so bili dejansko največji poraženci. Njihove žrtve so bile zaman, kajti s



svojo zmago so v svoji domovini utrli pot podobni tiraniji, ki so jo s svojimi napori zrušili v Berlinu. A tega niso spregledali, tudi zahodnimi zavezniki ne. Kajti Stalin govori jezik svojih novih prijateljev, jezik svobode. Vendar v ničemer ne spreminja svojih namenov: povsod, kjer je mogoče, skuša zasaditi zastavo komunizma. In kdorkoli ogroža zmago komunizma, tudi če se bori proti Hitlerju, mora biti odstranjen in uničen. Zgovoren primer tega je varšavska vstaja poleti 1944.

Julija 1944 protikomunistična *Armija krajowa* pozove na splošno vstajo v Varšavi, ker računa na pomoč sovjetskih čet, ki so pod poveljstvom maršala Rokosovskega dne 30. julija 1944 zavzele predmestje Praga na vzhodnem bregu Visle. Dne 1. avgusta general Bor-Komorowski napade Nemce in tri dni kasneje je večji del mesta osvobojen. Če posežejo vmes še Rusi, je zmaga gotova. Toda Rokosovski se ne zgane. Zakaj? Ker je Stalin ocenil varšavsko vstajo za brezglavo in nesmiselno in je celo prepovedal anglo-ameriškim letalom, ki so bombardirala nemške položaje, da bi pristajala na sovjetskih letališčih. Poljaki so se torej sami borili dva meseca s pogumom, ki je mejil na obup. Specialne nemške čete so minirale hišo za hišo in tako strle poljski odpor. Varšava je bila ena sama ruševina, žrtev na poljski strani pa dvesto tisoč.<sup>7</sup> Po poljski kapitulaciji se končno zganejo sovjetske čete, preženejo Nemce in postavijo komunistično oblast, tako imenovani *Lublinski komite*, ki ga Moskva takoj prizna.

Iz tega primera je jasno, da Sovjetom ni šlo za osvoboditev Poljske, ampak za vzpostavitev svojega režima. Ali bolje: šlo jim je za osvoboditev izpod nemškega jarma zato, da vzpostavijo svojega.

Natančno isto politiko so imeli naši komunisti, ki so takoj prevzeli poveljstvo partizanskih čet in prisilili v kapitulacijo krščanske socialiste z Dolomitsko izjavo. Poleg tega pa so neusmiljeno uničili vsak poskus boja proti okupatorju, ki ne bi bil pod njihovim nadzorstvom. Omenimo samo četnike, ki so jih pobili v Grčaricah. Tako so si priborili monopol v protifašističnem boju in razglasili za fašistično vse, kar ni bilo z njimi, tudi če se je borilo proti okupatorju.

Identifikacija z antifašizmom se je komunistom sijajno obnesla. Iz nje so iztržili več, kot so morebiti sami pričakovali, saj jim je podaljšala življenje za pol stoletja. Antifašizem so namreč poistovetili s svobodo in demokracijo v tem smislu: kdor se je boril proti fašizmu, se je boril za svobodo. Kar pa ni res, kajti kdor se je boril za komunizem, tudi če se je boril proti fašizmu, se ni boril za svobodo, ampak za totalitarno diktaturo, ki se ni v ničemer razlikovala od fašizma. Antifašisti? Da! Demokrati? Ne, nikakor! Ta lažna povezava med antifašizmom in demokracijo, ki jo je partija vzdrževala petdeset let in tako podaljševala svojo prevaro, se pojavlja ponekod še danes. In še danes ji mnogi nasedajo. Na temelju te lažne identifikacije se slovenska vlada pripravlja na praznovanje 50. obletnice zmage nad fašizmom, kot da je pred petdesetimi leti zmagala demokracija. Iz koga se norčujejo?

To partijsko mešanje kart z namenom, da prikrije svojo igro, se najbolj pokaže v naslednjem semantičnem preobratu: leta 1939 je Rdeča armada »okupirala« Poljsko, leta 1944 pa je ta ista armada Poljsko »osvobodila«. Ta zatemnitev pojma demokracije vsled identifikacije z antifašizmom se je razširila tudi na Zahodu, kjer so jo propagirale komunistične partije. Podlegli so ji celo politiki, med njimi najbolj ameriški predsednik Roosevelt. Tako sta on in Churchill v

<sup>7</sup> G. Castellan, *Histoire des peuples d'Europe centrale*, Fayard, Paris 1994, 423.

Jalti prve dni februarja 1945 brez ugovora ustregla Stalinu, ki je zahteval, da mu po vojni vrneta vse sovjetske državljane, ki so se vojskovali na nemški strani, ker so videli v komunizmu še večje zlo. Isto je bilo sklenjeno glede državljanov nekdanje Jugoslavije. Tako so v letih 1945 do 1947 vrnili v Sovjetsko zvezo pet milijonov ljudi. To so bili vojni ujetniki, prisilni delavci v nemških tovarnah, begunci in vojaki armade generala Vlasova. Stalin je likvidiral vse, brez razlikovanja. Tako sta Anglija in Amerika neposredno sodelovali pri Stalinovih zločinih. Anglija še pri Brozovih.

Danes težko razumemo zaslepljenost zahodnih zaveznikov, ki niso videli Stalinovega tiranskega značaja in zločinske narave njegovega režima, mu tako zlahka verjeli in ga celo občudovali. A to je bilo dejstvo in tega slovensko domobranstvo ni vzelo zadosti resno. Prepričano je bilo, da so to demokrati, ki bodo prepoznali demokrate tudi v na videz nasprotnem taboru. Ta zmota je imela, kot vemo, nadvse tragične posledice.

Po 75 letih je komunizem v Evropi razpadel sam od sebe. Milijoni komunistov, ki že dolgo niso verjeli Marxu in Leninu, so sami od sebe prešli v drug svet in se odločili za drugačen sistem: za zasebno lastnino, za tržno gospodarstvo, za demokratično državo. Od svoje prejšnje ideologije niso obdržali ničesar.

Če primerjamo Napoleona in Lenina, vidimo, da je Napoleon po porazu v Waterlooju zapustil nešteto spominov, idej in ustanov. Lenin za seboj ne zapušča ničesar. Oktobrska revolucija se je končala brez zunanega poraza. Njen poraz je notranji, saj so njeni nosilci sami zavrgli idejo, ki naj bi osvojila svet in ga preoblikovala. Zgradila je samo vojaško-industrijsko velesilo, a ni ustvarila civilizacije. Tako ostaja za njo samo praznina. Ne zapušča nam nobenih veljavnih načel, nobenega veljavnega zakonika, nobenih veljavnih ustanov. Niti zgodovine ne. Kot Nemci z nacizmom tudi Rusi ne vedo kaj početi s komunizmom in kakšen smisel dati komunističnemu obdobju. Isto velja za vse narode s komunistično preteklostjo. Lahko rečemo samo, da je bil – skupaj z nacizmom – le eno velikih totalitarnih in protidemokratičnih gibanj 20. stoletja. Človeku je obljubljal odrešenje v zgodovini in prek zgodovine. In prav zgodovina ga je postavila na laž.

### Slovenske dileme

Potem ko smo v naglih obrisih opisali uspeh, prevaro in konec dveh velikih ideologij 20. stoletja, ki sta tako brutalno posegli tudi v zgodovino slovenskega naroda, se vprašajmo, kako smo se mi sami opredeljevali in kakšna stališča smo zavzemali do njiju.

Kot drugi narodi, ki jih je oblikoval krščanski svetovni nazor in so jih vodila krščanska etična načela, je tudi slovenski narod pred boljše vizmom in nacizmom čutil instinktivni odpor in je na splošno zavračal njune ideje in moralno razvratnost. Kot številčno majhen narod se je čutil ogroženega v svojem bistvu zaradi vala sovraštva, ki je prihajal iz Berlina in Moskve. Posebno še, ker so se izklesani pristaši boljše vizma pojavljali že tudi med nami in agitirali za svetovno revolucijo. Nacizem nam je bil manj znan in med nami ni našel zagovornikov. A kmalu se je izkazalo, da nismo bili zadosti oprezni pred njim in ga nismo zadosti odločno odklanjali. Kar zadeva italijanski fašizem, ga zaradi njegove teatralnosti in nastopaštva v svoji treznosti in zdravem realizmu nismo mogli jemati resno.



Odklanjali smo ga predvsem zaradi njegove podležnosti politike do Slovencev v okupirani Primorski.

Kakšni so bili možni scenariji, po katerih bi se mogla odvijati slovenska zgodovina med vojno?

Denimo, da bi zavzeli stališče Dancev, Holandcev, Belgijcev, ki so sodili, da se usoda svetovne vojne ne bo odločala pri njih, ampak med Nemci na eni ter Angleži, Američani in Rusi na drugi strani. Njihov odpor proti okupatorju je torej pasiven. Tako se izognejo nepotrebnim žrtvam in uničenju dežele, v ničemer pa ne zakasnijo zmage zaveznikov, kot je tudi slovenski aktivni odpor ne pospeši. Je bilo tako stališče pri nas mogoče? Menim, da ne. In sicer zaradi navzočnosti komunistične partije s svojo izredno mobilizacijsko sposobnostjo, česar demokratični tabor ni sprevidel.

Vsekakor so imeli komunisti neizmerno srečo, ko je Hitler napadel Sovjetsko zvezo. S tem so se znašli na strani močnejših, ki bi morali po vseh predvidevanjih prej ali slej zmagati, posebno potem, ko so Združene države posegle v vojno. Vrh tega je bil to demokratični tabor, tabor svobode, kar je omogočilo komunistom eno najbolj kolosalnih prevar v zgodovini, to namreč, da se je mogel neki totalitarni režim predstaviti pred svetom kot demokratičen in da so mogli svoje vojaške uspehe imenovati *osvoboditev*, ko so v resnici vse, kar so »osvobodili«, podvrgli svoji diktatorski oblasti.

Ko so pri nas komunisti prevzeli iniciativo za odpor proti fašizmu – v povezavi in določeni odvisnosti od Broza, ki je organiziral odpor na jugu – je bil demokratični tabor v brezizhodnem položaju. Možnost za kakršnokoli *dobro odločitev* ali *dobro izbiro* je bila zamujena. Pridružiti se NOB, ki je bila pod popolno vojaško in politično kontrolo partije, bi bilo za demokrate nesmiselno, saj so vedeli, da boj, ki ga vodi partija, ni boj za demokracijo, ampak za vzpostavitev totalitarnega režima po stalinističnem vzorcu. Vedeli so tudi, da pravo partnerstvo s komunisti ni mogoče. Lahko se jim pridružiš, a kot pokoren služabnik, ki izvaja njihovo voljo in uresničuje njihove načrte. Usoda krščanskih socialistov je to pozneje prepričljivo pokazala.

Sicer pa so komunisti sami poskrbeli, da so postale stvari jasne. Še preden se je demokratični tabor organiziral proti njim, začnejo s »čiščenjem terena«, se pravi z likvidacijami tistih, ki bi se jim mogli v prihodnje postaviti po robu, prav tako kot so delali ruski komunisti v zasedeni Poljski leta 1939. S tem dajo razločno vedeti, da so edino središče oni in da so vse odločitve v njihovih rokah. Tisti, ki se jim pridružijo, ne bodo nikdar enakopravni partnerji, ampak samo zvesti izvrševalci njihove volje. Tisti, ki so proti, pa imajo samo eno možnost, namreč, da se obrnejo na okupatorja za pomoč v samoobrambi.

Odločitev slovenskih demokratičnih sil je bila skrajno tvegana in nevarna. Ni jim moč odrekati pravice do samoobrambe. Vsak človek, ki je v življenjski nevarnosti, ima pravico, da se brani, s sredstvi, ki so mu na voljo. Tudi, če jih dobi od okupatorja. Toda organizirana samoobramba bi morala biti samo to, brez najmanjšega znamenja kolaboracije, brez ene same besede, ki bi lahko vzbujala sum, da gre za kaj drugega kot za samoobrambo. Nisem gotov, da je domobransko vodstvo zadosti pazilo na to. Kako razlagati danes nekatere javne nastope z nemškimi četami, govore in izjave tega ali onega domobranskega voditelja? Težko je trditi, da v mislih tega ali onega ni šlo za kaj več kot za samoobrambo. Poleg tega domobransko vodstvo ni zadosti poznalo mišljenja, ki je prevladovalo v svetovni demokratični javnosti, ali pa ga zadosti ni upoštevalo.

Bolj ko se ruske čete uspešno branile pred nemškimi napadi, bolj ko se kasneje bliskovito bližale Berlinu, bolj je bila vsa svetovna javnost na strani »antifašistov«, ki jih istovetijo z demokrati, in bolj nesprijemljivo in nečastno je vse, kar zbuja sum sodelovanja z nemškim okupatorjem. S tem pa je bilo tudi vse manj verjetno kakršnokoli razumevanje Angležev do takih formacij, kot so domobranci.

Ko razmišljam o razmerah v Sloveniji med drugo svetovno vojno in o brezizhodnem položaju demokratičnih sil, ker ni bilo možnosti za dobro izbiro med nacizmom in komunizmom, se spomnim na roman Vasilija Grossmana *Življenje in usoda* (Žyzn i sudba), ki ga je ta ruski Žid končal leta 1960, objavljen pa je bil šele leta 1980 v francoskem prevodu. Grossman opisuje junaški pogum ruskega naroda med drugo svetovno vojno. Vendar tej vojni ni videti dobrega razpleta. Naj bo izid tak ali tak, zmagovalec bo vedno eden od diktatorjev: Hitler ali Stalin. Narod bo vsekakor še naprej obsojen na suženjstvo. Kaj torej storiti? Pristopiti k Hitlerju? O tem ni govora. Po tem, kar počenja nemška soldateska v Ukrajini, je še bolj jasno, da se je treba boriti proti njemu. Toda ljudje se zavedajo: ko branijo rusko zemljo, samo še utrjujejo Stalinovo oblast in mu omogočajo, da jo razširi še na druge narode. Pri Grossmanu nahajamo to tezo: ta vojna nam ne daje možnosti za dobro izbiro. Lahko se odločamo samo za manj slabo, ki pa je še vedno slaba. Ljudje bodo še naprej nesrečni v tej nesrečni deželi, ne glede na izid vojne. *Življenje in usoda*, eden velikih romanov tega stoletja in tudi eden najbolj žalostnih, je grajen na primerjavi dveh totalitarizmov, ki se borita drug proti drugemu in izključujeta možnost, da bi zmagal ruski narod, saj bo zmaga enega ali drugega poraz svobode. Če zmaga Hitler proti komunizmu, bo zaslužnil slovanske narode. Če zmaga Stalin proti nacizmu, bo njegova diktatura še hujša. V obeh primerih bo uničeno to, kar je najbolj plemenitega v človeku: svoboda.

Mar ni bil pred isto dilemo slovenski narod in v prvi vrsti slovenski partizan? Možnosti dobre izbire torej ni bilo, potem ko je partija pozvala na upor proti okupatorju in prevzela vodstvo odporniškega gibanja. Tako smo bili postavljeni pred dilemo: ali boj proti okupatorju s komunistično partijo in za komunistično diktaturo ali boj proti komunistični partiji z okupatorjem in za njegovo diktaturo. Objektivno bi to moglo izgledati tako in pri pravih komunistih je nedvomno bilo. Morda tudi pri nekaterih domobrantskih voditeljih. A ogromna večina partizanov in domobrancev se ni borila ne za komunistično ne za nacistično diktaturo. Borila se je za svobodno Slovenijo.

### Narodna sprava

Taka je torej problematika, ki jo slovenski narod po petdesetih letih še vedno doživlja zelo boleče. Zato upravičeno išče izhod v narodni spravi.

Prvi pogoj za spravo je, da si med seboj priznamo dober namen, to, da smo vsak na svoji strani »v srcu dobro mislili«. Partizani mrtvim domobrancem in njihovim svojcem, redki preživeli domobranci in njihovi svojci partizanom. Edino komunističnemu vodstvu, čigar poglavitni namen je bil revolucija in oblast partije, je to nemogoče priznati. Sicer pa je tudi zanje pot odrešenja odprta, če priznajo svojo krivdo, jo obžalujejo in popravijo, kolikor se da, storjene krivice.

Partizani morajo priznati, da je bilo domobranstvo samoobramba pred komunističnim nasiljem in da so imeli domobranci do tega pravico. Nikakor ni sprejemljiva misel, da so bili Slovenci dolžni iti v partizane za obrambo domovine, saj je bila NOB objektivno v službi partije in je polagala temelje prihodnji diktaturi. Nihče ni bil dolžan, da pri tem sodeluje. Partizani morajo priznati tudi *namen* domobrancev, da se borijo za demokratično Slovenijo in za krščansko vero proti totalitarni in ateistični ideologiji partije.

Tisti, ki so kakorkoli vezani na domobranstvo, morajo priznati, da je bila velika večina partizanov vernih in narodno zavednih in da je bil njihov *namen* braniti domovino pred okupatorjem, čeprav so objektivno pripomogli, da je partija prišla na oblast in vzpostavila svojo diktaturo. V tem smislu so bili največja žrtev partijske prevare, kar seveda ni lahko priznati.

Če si eni in drugi – in to je ogromna večina slovenskega naroda – priznamo dober namen in plemenita čustva, je sprava med nami mogoča.

To je sprava med ljudmi dobre volje. A niso vsi ljudje dobre volje. Med nami so tudi taki, ki so se že v mladih letih z vsem srcem predali nečloveški ideologiji in so v njenem imenu zagrešili zločine – pomislimo na sodelovanje pri povojnih pokolih – so v njenem imenu vladali pol stoletja in se z njo okoriščali. Nekateri danes to obžalujejo, drugi tega ne morejo storiti, češ, ne morem se odpovedati sebi, ne morem pljuniti na svojo preteklost.

Tem je treba reči: ko priznaš svojo krivdo, ne zanikaš sebe, zavržeš in obsodiš samo zlo, ki si ga storil. To pa nisi ti, kajti ti si neskončno boljši od svojih dejanj. Postaviš se pred svoja dejanja in jih znova presodiš in do njih zavzameš novo stališče. Postaviš se na stran dobrega. In v imenu dobrega, ki je v tebi, ki je Božja sled v tebi, sodiš sam sebe in zavržeš, kar je bilo zlega. To je kesanje – najvišje dejanje osebne svobode. S tem se uveljavi v tebi tisto, kar lahko spoštuješ. Zopet se lahko spoštuješ. S tem se približaš Bogu, ki te neskončno spoštuje. In v tebi se rodi možnost, da navežeš nov odnos z drugimi, tudi s tistimi, ki si jih prej sovražil, tudi s tistimi, ki si jim storil krivico, naj so živi ali mrtvi. Tvoje življenje bo kot prenovljeno. Storil si nekaj tako lepega, da se veselijo celo božji angeli v nebesih (prim. Lk 15, 10).

A sprava ima poleg osebnih tudi skupne, narodne razsežnosti. Legitimna državna oblast, ki je odgovorna za usodo slovenskega naroda, se mora tega zavedati. V tem narodu so se med vojno in po njej dogajale strašne stvari, o katerih še ni bila izrečena javna in slovesna obsodba, krivice, ki še niso bile poravnane. Državna oblast, kot nosilec in porok Pravičnosti, mora to zlo obsoditi in popraviti krivice. Enako Cerkev, kolikor je bilo zlo storjeno v njenem imenu, ali so ga zagrešili njeni predstavniki.

Tudi zunanja podoba naše dežele mora izražati idejo sprave. Za zdaj je vse naše povojno spomeništvu v znamenju zmage enih nad drugimi, v lažni dvojnosti izdajalcev in borcev za svobodo. Ti spomeniki žalijo polovico slovenskega naroda. Kolikor je mogoče, je treba s teh spomenikov odstraniti znamenja boljševiske ideologije, ki je bila večini partizanov tuja, in jih nadomestiti z znamenji njihove ljubezni do domovine. Odstraniti bi bilo treba tudi vsa znamenja lažne identifikacije komunizma in svobode, saj se to dvoje izključuje. Enostavno pa je treba podreti spomenike tistih, ki so pri nas utelešali totalitarno misel, se zanjo borili in z njo predolgo vladali. Ponosen in svoboden narod jih ne proslavlja. Ti si zaslužijo samo to, kar so stari Rimljani imenovali »*damnatio memoriae*«, iz-

bris iz spomina. S tem bi tudi zgovorno pokazali, da smo zavrgli komunizem in njegove prevare in ga dokončno delegitimirali.

### Sklep

V uvodu tega razmišljanja sem dejal, da je bilo 20. stoletje eno najbolj tragičnih v človeški zgodovini. Tudi za slovenski narod. A na koncu tega stoletja nas je nepričakovano obsijala prijazna svetloba, in sreča nas je poljubila, in Bog se nam je dobrohotno nasmehnil. Imamo svojo državo! Po davnih karantanskih letih imamo zopet svojo državo!

Ta neizmerna sreča, ta svetla zarja svobode — tokrat resnične svobode — nas navdaja s ponosom, hvaležnostjo in neznansko radostjo. V luči naše državnosti lahko gledamo tudi drugače na našo preteklost: vse naše trpljenje, trud in solze, vsa ponižanja in krivice, vse nasilne smrti dobijo v tej luči nov pomen in novo vrednost. Skrivnostni smisel zgodovine se nam vsaj delno razjasnjuje. Vse to predstavlja sedaj našo bogato in zavezujočo zgodovinsko izkušnjo. Zato bi nam morala biti tudi narodna sprava odslej lažja. Če jo uresničimo, nam je prihodnost odprta.

### Povzetek: Franc Rode, Spor in sprava

Zgodovino 20. stoletja bistveno določajo tri moderne ideologije: boljševizem, fašizem in nacizem. Vse te ideologije, ki so v svojem bistvu poganske (nacizem) ali ateistične (boljševizem), imajo v načrtu popolno preobrazbo družbe, nov svetovni red, napovedujejo novega človeka, kar naj bi se rodilo iz revolucije. Za dosego tega cilja sprejemajo sredstva: prevaro političnih nasprotnikov, pa tudi zaveznikov, krajo in uničenje premoženja, smrt milijonov ljudi. Ti režimi, ki so si v jedru zelo podobni, se po eni strani med seboj sovražijo, po drugi pa podpirajo. — Slovenska medvojnica zgodovina se je odvijala znotraj tega mednarodnega okvira: protinaravna zavezništva in prevare so bile vnesene tudi v naš prostor. Potem ko je KP prevzela iniciativo in vodstvo NOB, za Slovence ni bilo več možnosti za dobro odločitev. Vsaka odločitev — za partizane ali za domobrance — je bila slaba. — Če hočemo doseči narodno spravo, moramo najprej priznati dober namen večini partizanov in večini domobrancev: eni in drugi so se imeli namen boriti za svobodno Slovenijo. — Priznati in poravnati moramo krivice, ki so bile storjene na eni in drugi strani. — Slovenska oblast, kot pravna naslednica, mora izreči sodbo in obsodbo zločinov, ki so bili storjeni od leta 1941 do 1990.

### Summary: Franc Rode, Conflict and Reconciliation

The history of the 20th century is essentially characterized by three modern ideologies: Bolshevism, Fascism and Nazism. All three ideologies, which are basically pagan (Nazism) or atheistic (Bolshevism), plan a complete transformation of the society, a new world order, and announce a new man, which should all be born out of revolution. To this end all means are justified: deceiving political adversaries and even allies, stealing and destroying property, kil-

ling millions of people. These regimes are very similar at their core and hate each other on the one hand and support each other on the other hand. Slovenian history during the war took place within this international frame: unnatural alliances and deceptions were also brought to Slovenia. When the Communist Party had taken over the liberation and resistance movement, no good choice was left to the Slovenians. Whether they chose partisans or militia («domobranci») – either decision was a bad one. If we want to achieve national reconciliation, good intentions of most partisans as well as of most »domobranci« have to be recognized since they both intended to fight for a free Slovenia. The wrongs committed at either side have to be admitted and set right. Slovenian authorities as the legal successor have to pass judgement on the crimes committed between the years 1941 and 1990 and condemn them.

Ivan Štuhec

## Osebni in strukturni greh – osebna in skupna odgovornost

### Uvod

V letu, ko obhajamo 50. obletnico konca druge svetovne vojne, peto obletnico osamosvojitve Slovenije in ko se začnemo pripravljati na obisk svetega Očeta v Sloveniji, predviden za leto 1996, ter ko vstopamo v neposredne priprave za praznovanje 2000 letnice krščanstva, si tako vesoljna kot naša krajevna Cerkev postavlja vprašanja, ki so najtesneje povezana z zgodovinsko odgovornostjo posameznikov ali določenih skupnosti v odnosu do preteklosti. Papež v svojem apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja* našteje nekaj vidikov, ki jih mora Cerkev na novo premisliti, da bi tako lahko čista in neobremenjena stopila v tretje tisočletje. Med drugim tudi pravi, da je »drugo boleče poglavje (prvo je razkol Cerkev), h kateremu se otroci Cerkev nujno morajo vračati v duhu, odprtem za kesanje, zlasti v nekaterih stoletjih očitno sprejemanje metod nestrpnosti in celo nasilja v službi resnice«. <sup>1</sup> In dalje pravi: »Kar se tiče pričevanja Cerkev v našem času, kako ne bi čutili bolečine zaradi pomanjkanja razločevanja, ki je včasih postalo celo soglasje nemalo kristjanov s tem, da totalitarni režimi kršijo temeljne človekove pravice? Ali ni med sencami sedanjega časa obžalovanja vredna soodgovornost mnogih kristjanov v težkih oblikah nepravilnosti in odtrganosti nekaterih na rob družbe?« <sup>2</sup> Iz teh papeževih besed je mogoče razbrati določeno zavest kolektivne odgovornosti. V okrožnici *Evangelium vitae* (EV) pa papež celo govori o strukturah greha, ki so nekakšne nosilke kulture smrti. <sup>3</sup> Najnovejši dokumenti cerkvenega učiteljstva nas tako vzpodbujajo, da razmislimo o posamezni in skupni odgovornosti, oziroma, da se vprašamo, v kakšnem smislu lahko govorimo o osebnem na eni strani in družbenem, oziroma socialnem ali strukturnem grehu, na drugi strani. Prav razčiščevanje teh pojmov nam lahko v veliki meri osvetli tudi tisto zgodovinsko problematiko, s katero se soočamo ob proslavljanju 50. obletnice konca druge svetovne vojne, ko se za naš narod postavlja cela vrsta vprašanj, ki terjajo jasne odgovore.

Naša razprava tako želi najprej opredeliti pojem strukturnega greha oziroma družbenega greha, pokazati na tako imenovane grešne strukture z vidika

<sup>1</sup> Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja*, CD 58, Ljubljana 1995, 35; odslej: VZTT.

<sup>2</sup> Prim. Janez Pavel II., VZTT, 36.

<sup>3</sup> Janez Pavel II., *Evangelium vitae*, Vatikanstadt 1995, 12; odslej: EV.



## 1. Osebni in družbeni greh

V moralno-teoloških razpravah se srečamo s pojmom družbenega ali socialnega greha predvsem v odnosu do sveta in manj v odnosu do eklezialne skupnosti. To družbeno dimenzijo greha sta posebej razvijali politična teologija in teologija osvoboditve. V zadnjem času pa, kakor smo videli v uvodu, ta pojmovna zveza vse bolj pogosto nastopa v tekstih cerkvenega učiteljstva. Družbena in eklezialna razsežnost greha je dejansko nekaj, kar nastopa kot novost v pojmovanju greha, ki je predvsem pod vplivom tridentinskega koncila izrazito individualistično in osredotočeno na posamično dejanje (actus) človeka. Neosholastični avtorji so tako videli greh pod štirimi vidiki: 1. greh je dej (actus), 2. je človekov (humanus), 3. moralno slab (moraliter malus) in proti Božjemu zakonu (contra legem Dei).<sup>4</sup> Tudi razdelitev greha na smrtni, težki in lahki greh nam ne osvetli njegove družbene razsežnosti. Nekatera pokoncilna prizadevanja so pod vplivom personalistov in eksistencialistov razumela greh manj kot nekaj zunanega, bolj pa kot notranje, osebno dejanje. Pri tem pa je nastalo vprašanje odnosa med človekovo temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji, s čimer so se ukvarjali predvsem avtorji, kot je K. Rahner, J.Fuchs in tisti, ki so jima sledili.

### a. Družbena razsežnost greha v cerkvenih dokumentih

Na podlagi negativnih učinkov greha v svetu se je tudi cerkveno učiteljstvo vedno bolj začelo zavedati družbene razsežnosti vsakega greha, kot rečeno še posebej po Drugem vatikanskem koncilu. Koncilski dokument *Sacrosanctum Concilium* tako v točki 109 poleg o teološki (nasprotovanje Bogu) in eklezialni razsežnosti greha, govori eksplicitno o družbenih posledicah vsakega greha. Tudi v drugih dokumentih, kot so *Lumen gentium* (36), *Gaudium et spes* (10, 13, 25) in *Apostolicam actuositatem* (7), je koncil popolnoma sprejel družbeno dimenzijo greha, predvsem v smislu posledic posameznikovega greha za družbo, kakor tudi z vidika pritiska, ki prihaja z družbene strani na posameznika. V tem smislu posebej iztopa *Gaudium et spes*, ki našteva nekatere grehe z družbeno razsežnostjo (GS 27, 29, 66, 75).

V pokoncilskem času je škofovska sinoda leta 1983 v Rimu in za tem nastali dokument *Reconciliatio et paenitentia* poskrbel za nadaljnjo razlago družbene razsežnosti greha, s tem da je v točki 16. nekatere vidike opredelil kot neprimerne druge pa potrdil. Na splošno so teologi in cerkveno učiteljstvo prepričani, da ima greh nekakšen protidružbeni učinek. Družbene posledice greha je mogoče videti v dejstvu, da je človek družbeno bitje in da ima zato vsako njegovo dejanje tudi širši vpliv. V tem smislu je družbena razsežnost greha dejansko njegov sestavni element ali nekaj, kar je vsakemu grehu notranje, lastno (dato intrinseco al peccato in quanto peccato, GS 12). Konkretno oblike ali forme, po katerih se izraža družbenost vsakega greha, pa so lahko zelo različne. Nekatere so ekspli-

<sup>4</sup> M. Valković, *Grieh u biblijskoj i personalističkoj perspektivi*, v: BV 33 (1973), 200.



citne in direktne, kot je v primeru pohujšanja (scandalo) ali sodelovanja pri zlu drugih. Na področju ekonomije, politike in sredstev obveščanja je danes sodelovanje pri zlih dejanjih drugih še posebno aktualno.

Druge oblike greha z družbeno razsežnostjo pa so implicitne in indirektne, pojavljajo se predvsem v primeru, ko nekdo ne izpolnjuje družbenih ali skupnih dolžnosti. Seveda je tovrsten greh odvisen od stopnje ozaveščenosti posameznika o družbenih stvareh, ki pa je danes, zahvaljujoč sredstvom obveščanja, veliko večja, kot je bila v preteklosti.

Naslednji vidik, ki je pomemben za razumevanje družbene razsežnosti greha, zadeva povzročeno škodo, ki jo utrpi družba. Pri tem je potrebno upoštevati nekatere dodatne kriterije, kot je število ljudi, ki jih doseže neko dejanje, tip dejanja, ali je fizično ali moralno zlo in končno, na kakšen način je povzročeno zlo in kakšne bo imelo neposredne in posredne posledice. Rezultat je seveda situacija, v kateri se zlo objektivizira do te stopnje, da smemo govoriti o kulturnem vzdušju, nabitem z zlom ali o institucijah in sistemih, ki so krivični in zreli za reformo.<sup>5</sup>

Družbeni značaj greha *Reconciliatio et paenitentia* v točki 16. takole povzema: »Ko torej Cerkev govori o grešnih razmerah (situacijah greha) ali kadar kot družbene grehe žigosa določena stanja (situacije) ali določeno kolektivno vedenje bolj ali manj širokih družbenih skupin ali naravnost celih narodov ali blokov narodov, ve in naglašča, da so taki primeri družbenega (socialnega) greha sad številnih osebnih grehov.«

## b. Teološka razpravljanja o družbenem ali strukturnem grehu

Dejstvo, da ima vsak greh svojo družbeno razsežnost, seveda ni sporno. Veliko težje in bolj zapleteno pa je vprašanje, ali je mogoče govoriti o grehu, ki ga je povzročila družba kot taka, ali neka institucija oziroma struktura. V vsakdanjem jeziku ljudje pogosto dejanja drugih ali svoja opravičujemo z besedami: Takšne so pač družbene razmere. Je mogoče govoriti o grehu kot o kolektivni odgovornosti?

Več zgodovinskih dogodkov je vplivalo na teološke razprave glede kolektivne odgovornosti. To vprašanje se je postavljalo že ob Jezusovem procesu, in sicer o kolektivni odgovornosti Judov. V novejši zgodovini se postavlja podobno vprašanje o nemški krivdi za drugo svetovno vojno. V času po koncilu pa mnogo o strukturnem grehu govorijo teologi osvoboditve. V primeru Nemčije so namreč v Nürnbergu razsodili, da je bila organizacija SS kriminalna. To pomeni, da se vsi posamezniki ali skupine, ki so bili člani te organizacije, prištevajo k soavtorjem vseh kriminalnih dejanj, ki so jih te enote storile, razen če dokažejo, da so bili prisiljeni pristopiti v enoto, oziroma, da pri kriminalnih dejanjih niso bili soudeleženi. Ta razsodba je dala možnost zmagovalcem druge svetovne vojne, da so lahko vsakega posameznika, ki je pripadal tej skupini, obdolžili in obsodili za dejanja vojnega zločina. Takoj po vojni se je sprožila na to temo diskusija, ki je za B. Häringa zaradi nenatančnega razlikovanja pomanjkljiva. Po njegovem je potrebno razlikovati med religiozno-moralno krivdo in odgovornostjo ter pravno odgovornostjo.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Prim. M. Flick – Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Brescia 1972, 260.

<sup>6</sup> Prim. B. Häring, *La legge di Cristo I.*, Brescia 1969, 122.

S pravnega vidika pravi Häring, je mogoče govoriti o krivdi samo v primeru, ko je bilo kaznivo dejanje storjeno svobodno ali s strani posameznika ali skupine, ki se je o tem predhodno dogovorila. Samo svobodni in učinkoviti sodelavci lahko zapadejo pod pravni pojem krivde. O tem je večkrat govoril papež Pij XII. v svojih radijskih govorih in ob drugih priložnostih. Njegovo stališče je bilo, da bi v primeru obsodbe in kazni, ki bi zadela določeno skupnost, to pomenilo prekršitev tistih norm, ki bi morale biti vodilo vsake človeške sodbe. Namreč, da se skuša določiti odgovornost resničnih krivcev in da se razlikuje med njimi in celotnim ljudstvom, ki mu pripadajo.<sup>7</sup>

V primeru kolektivnega dejanja, ki je bilo storjeno v imenu določene pravne osebe ali določene skupine ljudi, se postavlja vprašanje različne stopnje krivde. Takšno dejanje je storil posameznik, ki se svojega početja zaveda, lahko pa ne; lahko je bil zanj določen ad hoc. Dejanje je seveda potem storjeno v imenu vseh. Tisti, ki dejanje storijo kot »organi« celotnega kolektiva, storijo s konkretnimi dejanji. Ta dejanja se tudi njim moralno prištevajo kot osebam. Ostalim članom celotnega kolektiva pa se odgovornost prištevava v skladu z njihovo vpletenostjo v stvar. Krivda se, kakor vidimo, lahko pokaže zelo različna in smo v tak greh vpleteni na različne načine, na primer tako, da smo sodelovali pri volitvah nepoštenih predstavnikov, da smo molčali, ko bi morali povedati resnico, da nismo nudili ustreznega odpora, da smo sledili sumljivim poveljem itd. Kot vedno pa se človek lahko pri tem opravičuje, da ni mogel predvideti posledic, da ga je bilo strah, da je moral računati s posledicami zase ali za bližnje itd. Skratka, potrebno je poudariti, da krivda pripadnosti skupini ali narodu, kjer se je odločalo o zlih dejanjih, ne izvira iz fizične, rasne, politične ali zgodovinske pripadnosti. Pripadnost, ki nas lahko naredi tudi krive, je lahko samo moralna pripadnost, tista, ki je storjena na podlagi zavestne, hotene in svobodne odločitve.

Pravna odgovornost zato ne more zaobiti moralne odgovornosti, na kateri končno tudi vedno pristane. Zato je seveda glavni in odločilni problem predvsem moralni. Večina moralnih teologov je zato prepričana, da skupinske krivde ni, kajti moralna krivda je vedno formalno in dejansko samo osebna. Moralnost je odvisna od osebnega spoznanja in svobodne odločitve. Ali kakor pravi Häring: »Kolektiv kot tak nič ne spozna in nič ne odloča. Kajti samo posameznik lahko odloča moralno, dela dobro ali slabo, si nabira zasluge ali krivde. Ko govorimo o tem, da je neka skupnost delovala slabo ali dobro, smemo to reči samo z vidika predpostavke, da so posamezniki, iz katerih je sestavljena ta skupnost, pred tem delovali svobodno in potem hote in svobodno potrdili predlagano rešitev. Konec koncev pa je odločitev vedno nekaj, kar spada in pripada posamezniku.«<sup>8</sup>

Teologija osvoboditve je najsodobnejši odgovor na strukturni greh. Njena temeljna predpostavka pravi, da obstaja med odrešenjsko zgodovino in družbeno-osvoboditveno zgodovino najtesnejša soodvisnost ali celo enakost. Leonardo Boff tako zastopa mnenje, da kvalitete dejanj ne določa samo in neposredno namen posameznika, ampak temeljni načrt, ki nastopa pred dejanji in jih tudi pogojuje. Temeljni načrt pa je strukturalno določen po kulturi, ki vpliva na živ-

<sup>7</sup> Pij XII., Radijski govor, v: ASS 37 (1945), 21.

<sup>8</sup> Prim. B. Häring, n. d., 125; Y. Congar, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, v: *Vie Intellectuelle* 18 (1950); F. König, *Kollektivschuld und Erbschuld*, v: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 72 (1950).

ljenjski stil in osebne izbire, vse tja do človekove podzavesti. Kultura, ki jo enodimenzionalno določa ekonomski vidik, ki usmerja politiko in se dopolni v ideologiji, je kraj srečanja med individualnimi nameni in globalnimi pogoji neke družbe. Ta determinizem prevladujoče družbene strukture posameznika vključuje v kolektivno krivdo. Družbene strukture ga prisilijo, da nezavedno sprejme vrednote sistema. Konkretno to v moderni družbi pomeni, da je znanje moč, in moč je obvladovanje nad stvarmi in drugimi subjekti.

Greh je zato mogoče premagati v počasnem in dosledno načrtovanem<sup>9</sup> projektu novega človeka, novega smisla življenja, ki sovпада s procesom osvoboditve na vseh ravneh človekovega družbenega življenja. Neločljivost dobrega in zla, ki v času tega procesa osvoboditve predstavlja celoto, ustreza temu, kar je tradicionalna teologija imenovala »concupiscenca« in to tudi razlikovala od »greh«, ker je razmišljala v individualističnem in statičnem okviru. Ker pa je osebno neločljivo povezano z družbenim, in ker je stvarnost bistveno zgodovinska, je tridentinski nauk opisal »concupiscenco« (poželjivost) s človekovim stalnim stanjem, ki je vedno »simul justus et peccator«.

V primeru judovske krivde pa je pomembna deklaracija *Nostra aetate*, kjer je rečeno: »Čeprav so hebrejske oblasti s svojimi podaniki bile vpletene v smrtno obsodbo Jezusa Kristusa, tega, kar se je dogajalo v času njegovega trpljenja, ne moremo pripisati vsem Judom, ki so takrat živeli, niti judom našega časa« (4). Pozorne študije razprav koncilskih očetov na Drugem vatikanskem koncilu pa tudi pokažejo, kako so bili očetje pazljivi, da bi izključili vsako kolektivno krivdo.<sup>10</sup>

Na podlagi vseh teh primerov lahko zaključimo, da je Cerkev dosledno vztrajala pri osebni odgovornosti posameznika, ko gre za vprašanje greha.

Ko Cerkev govori o grešni situaciji, ali ko razkriva določene situacije kot družbeni greh, ko razkriva določene države skupin, narodov ali cele skupine narodov, se zaveda in ve, da so to vedno sadovi posameznih grešnih dejanj, da gre za koncentracijo in segregacijo zla. Zato določena situacija ali institucija, oziroma struktura ali družba ne morejo biti subjekt slabih dejanj in tako tudi ne same po sebi slabe. Okrožnica *Sollicitudo rei socialis*, ki zelo obširno govori o strukturnem grehu, tako ugotavlja, »če je treba sedanje stanje pripisovati vzrokem različne narave, ni odveč govoriti o grešnih strukturah, ki imajo, kot smo pokazali v apostolski spodbudi *O spravi in pokori*, izvor v osebnem grehu, in so torej vedno v povezavi s konkretnimi osebnimi dejanji, ki vanje vodijo, jih utrjujejo in so vzrok, da jih je težko ukiniti.«<sup>11</sup>

Moralni teolog Dionigi Tettamanzi skuša na svoj način opredeliti problem družbenega greha, zato govori o razlikovanju med družbenim grehom v širšem in ožjem pomenu besede. Družbeni greh v širšem pomenu je zanj protidružbena naravnost vsakega greha. Se pravi, koliko vsak greh vpliva na širšo eklesialno ali družbeno resničnost. Ta protidružbena naravnost vsakega greha je posebej prisotna v tistih dejanjih, ki so naperjena zoper posameznika, oziroma proti ljubezni do bližnjega. Gre tako za dejanja, katerih predmet delovanja je bližnji s tem pa tudi Bog.

<sup>9</sup> Prim. L. Boff, *Teologia della cattivita e della liberazione*, Brescia 1977.

<sup>10</sup> A. Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia 1966.

<sup>11</sup> Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, CD 37, Ljubljana 1988, 36.

Družbeni greh v ožjem pomenu besede pa izhaja iz subjekta, ki dejanje stori. Pri tem se ne misli na posameznika, ampak je lahko subjekt delovanja tudi več oseb, združenje ali cel narod. Subjekt je mišljen kot odgovorni subjekt in ne kot posamezni človek oziroma oseba. Družbeni greh v ožjem pomenu besede je družba kot taka s kolektivno moralno odgovornostjo.

Dalje je mogoče razlikovati med družbenim grehom v strogem pomenu besede kot dejanjem in družbenim grehom kot stanjem oziroma med negativnim zadržanjem družbe in stalnimi posledicami takšnega zadržanja. Prav v tem zadnjem smislu lahko govorimo o grešnih strukturah ali o grešni situaciji. Dogaja se namreč, da se pojem grešne strukture in pojem strukturalni greh med seboj mešata. Vendar pri tem ne smemo pozabiti na problem, ki ga predstavlja dejstvo, da je neko dejanje posledica človeka ali človeške skupnosti ali pa posledica neke stvarnosti, ki ni človeška, kot je na primer institucija, sistem in struktura ali situacija. Tako na primer lahko beremo v tekstu brazilske škofovske konference, ki ga je izdala za post leta 1983: »Družbeni greh se ne da zreducirati na vsoto posameznih individualnih dejanj, katerih posledica naj bi bil tak greh. Ampak gre za greh, katerega dejavnik je struktura sama, ki proizvaja greh, kot so korupcija, moralna perversnost in nasilje.«<sup>12</sup>

Z antropološko-teološkega vidika si tako Tettamanzi postavi dalje vprašanje, ali je res mogoče govoriti o grehu, za katerega je odgovorna družba kot taka. Najprej je potrebno videti odnos med grehom in človekovo svobodo. Če greh ne pomeni nekakšnega splošnega zla, zmote, omejenosti, nereda, nepravične situacije, ampak je nekaj, kar na poseben način spada v človeško moralnost in se zato lahko nanaša samo na človeka kot človeka, potem je dejansko stvar človeka kot človeka, njegovega delovanja in dejanja (*operatio o/e actio*) ali v sholastični terminologiji, je *actus humanus* za razliko od *actus hominis* (človekovo dejanje in ne človeško dejanje). Opredelitev človečnosti človeka pa pomeni njegovo razumnost in voljo. Se pravi njegovo spoznanje in njegovo svobodno voljo. Zato lahko samo oseba kot individuum, ki je obdarjen s spoznanjem in svobodno voljo, stori odgovorno dejanje, ki je tudi moralno dejanje in je tako lahko odgovorni subjekt grešnega dejanja. Greh je zato bistveno *actus personae*.<sup>13</sup>

Svoboda in greh sta med seboj najtesneje povezana. Kjer je svoboda, tam je lahko greh, kjer pa te ni, tam tudi greh ni možen. Zato seveda ne moremo govoriti o grehu v tem osebnostnem smislu, ko govorimo o strukturnem ali institucionalnem ali situacijskem grehu.

Drugi antropološko-teološki vidik pa izhaja iz odnosne (relacijske) razsežnosti človekove osebe. Človekova svoboda kot vir in merilo človekove odgovornosti je razumljiva samo, če je konkretna, materialna in ne samo abstraktna in formalna. Svoboda je sestavni del osebe in šele kot takšna se lahko uresniči kot izraz človekove osebe (GS 17). Podobno je tudi s človekovo socialno dimenzijo, z njegovo odnosnostjo. Človek je v svojem bistvu družbeno, relacijsko bitje, odprt drug do drugega. V tem smislu lahko rečemo, da se človekova svoboda lahko uresničuje samo v odnosnosti, oziroma v odnosih med osebami. Med svobodnimi osebami zato ne morejo biti odnosi, ki bi delovali po principu vzrok — učinek. V smislu, da svoboda ene osebe lahko povzroči svobodo druge osebe, ki

<sup>12</sup> D. Tettamanzi, *Verita e Libertà*, Cassale Monferrato 1993, 587.

<sup>13</sup> Prim. D. Tettamanzi, n. d., 588.

bi v našem kontekstu bila prisiljena grešiti. Če bi bilo tako, bi seveda povzročena svoboda ne bila upoštevana v svoji danosti, zato tudi ne bi mogli govoriti o odgovornosti in zavestni odločitvi subjekta. Prisiljena svoboda pa bi tudi ne mogla dojeti vzročne svobode kot svobode. Svoboda, ki je bistveno relacijska svoboda, je dejansko tista, ki povzroča in je povzročena. Moja svoboda ne more pustiti ravnodušne svobode drugega, kakor tudi ne more ne-reagirati na svobodo drugega. S teologom Schonenbergom tako lahko rečemo, da »moje svobodno delovanje vedno drugega postavi v situacijo, v kateri je izzvan, da se odzove na dobro ali slabo, v kateri se mu pomaga ali oteži njegovo ravnanje, v kateri se mu predstavijo vrednote ali pa se ga od njih odvrne. Takšna situacija določa njegovo svobodo ne v smislu, da je dolžan storiti nekaj dobrega ali slabega, ampak ga zavezuje, da odgovori, pa naj bo dobro ali slabo. Torej to kar jaz povzročim, ni reakcija drugega ampak situacija, v kateri on mora reagirati v moči svoje lastne svobode.«<sup>14</sup> V tem smislu Tettamanzi uporablja pojem bližnje priložnosti in pohujšanja kot dva primera, v katerih svoboda ene osebe vpliva na svobodo druge tako, da jo pospešuje ali pa ovira.

Pri vsem tem ostaja nesporno dejstvo, da je greh vedno stvar osebe in njene celovite angažiranosti, ki pa seveda vključuje družbeno dimenzijo do te mere, da v primeru, ko določenih oseb ni več, njihova dejanja še vedno določajo strukture, institucije, družbo ali drugo skupnost.

## 2. Demokracija in strukturni greh

V najnovjšem dokumentu Janeza Pavla II. *Evangelium vitae* je vprašanje strukturnega greha temeljito obdelano predvsem glede na zakonodaje v demokratičnih in pluralističnih deželah, ki so legalizirale pravico do splava in evtanazije. Prav ob teh dveh primerih skuša papež pokazati na vso problematiko sodobnega demokratičnega sveta, kolikor si je ta privzel za svoje edino merilo načelo večine in pragmatičnosti tudi v vprašanjih, ki zadevajo predvsem etiko oziroma moralo in njeno mesto v pravnem redu. Obširni dokument je razdeljen na štiri poglavja in v prvem, ki je predvsem analitične narave, ter v tretjem, ki je naslovljen z zapovedjo »Ne ubijaj«, se papež ukvarja s problemi demokratičnih družb.

### a. Človekovo življenje je temeljna in absolutna dobrina

Nezamenljiva vrednost človekove osebe se kaže v tem, da je človek poklican k nadnaravnemu življenju, »kajti življenje v času je temeljni predpogoj, je trenutek vstopa in sestavni del integralnega, celovitega in poenotenega procesa človekovega življenja« (EV 2). Nadnaravnost življenja pa hkrati kaže na relativnost in končnost življenja. Zemeljsko življenje je predzadnja in ne zadnja resničnost. »Vsak človek, ki je odprt za resnico in dobro, lahko v še tako težki in negotovi situaciji spozna sveto vrednost življenja od začetka do konca, v moči razuma in ne brez skrivnostne moči milosti. Spozna naravni zakon, ki je zapisan v človekovo srce (prim. Rim 2, 14-15), in tako spoštuje pravico vsakega človeka do življenja, da je ta njegova temeljna in najbolj važna dobrina v največji meri

<sup>14</sup> P. Schonenberg, *La potenza del peccato*, Brescia 1970.



spoštovana. Sobivanje ljudi in politično skupno dobro temelji na priznanju te pravice« (EV 2). Evangelij Božje ljubezni do človeka, evangelij o dostojanstvu človekove osebe in evangelij življenja so eden in nedeljiv evangelij. Papež se sklicuje na 27. točko *Gaudium et spes*, kjer je rečeno, »vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboju, rododomori, splavi, evtanazija in tudi radovoljni samomor; vse, kar rani neokrnjenost človeške osebe, kakor pohabljanje, telesno ali duševno mučenje, psihično prisiljevanje; vse, kar ponižuje človeško dostojanstvo, kakor npr. življenje v človeka nevrednih razmerah, samovoljno zapiranje, nasilno preseljevanje, suženjstvo, prostitucija, trgovina z ženskami in mladoletniki; tudi sramotne delovne razmere, ko z delavci ravnajo, kakor da so le orodje za dobiček in ne svobodne ter odgovorne osebe — vse to in drugo, kar je še temu podobno, je v resnici sramota; in ko okužuje človeško kulturo, omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kakor tiste, ki trpe krivico; hkrati pa kar najhuje nasprotuje Stvarnikovi časti« (GS 27).

Široke plasti javnega mnenja opravičujejo marsikateri napad na človekovo življenje v imenu individualnih pravic in svoboščin. Pri tem se ne zahteva samo oprostitev od vsake kazni, ampak se celo terjajo od države, da zakonsko omogoči absolutno svobodo in brezplačno sodelovanje državnih zdravstvenih ustanov pri dejanjih, kot sta splav in evtanazija (EV 4; 11). »Okoliščine, v katerih je zakonodaja številnih dežel celo taka, da ni niti v soglasju s temeljnimi principi, zapisanimi v ustavi, ampak da odobrava brez vsakih sankcij prakso, ki je naperjena zoper življenje, je zaskrbljujoč simptom in nikakršen postranski vzrok težkega moralnega propadanja« (EV 4).

Razlog za tako stanje, ki ga okrožnica označuje kot »kulturo smrti«, je mogoče videti v globoki kulturni krizi, katere pokazatelj je dvom v človekovo sposobnost, da spozna etične zakone, smisel svojega življenja in pravice ter dolžnosti, ki iz tega izhajajo. K temu je potrebno dodati številna eksistencialna vprašanja in probleme, ki nastajajo v medosebnih odnosih. Ti so zaostreni z dejstvom kompleksne družbe, v kateri pogosto posameznik, partnerja in družina ostanejo sami sebi prepuščeni na milost in nemilost (prim. EV 11). Našteti vidiki lahko tudi zmanjšajo odgovornost posameznika. Vendar pa to ne spremeni dejstva, da človeško družbo obvladuje mentaliteta protisolidarnosti in da se soočamo s pravo kulturo smrti (prim. EV 12). S tega vidika papež govori o vojni močnejših proti šibkim. Ljudje, ki se počutijo v svojem udobju in blagostanju ter v svoji svobodi ogrožene od nerojenih ali starih in bolnih ljudi, pristajajo na mentaliteto, da je drugi sovražnik, ki ga je potrebno odstraniti ali vsaj izolirati.

Človekove pravice se tako znajdejo v protislovni situaciji: »V času, ko se slovesno razglašajo nedotakljivost človekovih pravic in se v javnosti uveljavlja vrednost človekovega življenja, je ta ista pravica do življenja, predvsem z vidika najpomembnejšega življenjskega trenutka, ki ga predstavlja rojstvo in smrt, praktično zanikana in zatirana,« zatrdi papež (EV 18).

V ozadju celotne problematike je subjektivistično pojmovanje človekove avtonomije brez vsake vezanosti in odgovornosti. Teorija o človekovih pravicah temelji dejansko na predpostavki »da človek za razliko od živali in stvari ni podvržen gospodstvu nikogar izven sebe« (19). Pri tem pa papež opozori na tisto logiko, ki osebno dostojanstvo človeka presoja in določa z vidika človekovih komunikacijskih sposobnosti, kar nujno pomeni, da na svetu ni prostora za tistega, ki te sposobnosti nima in lahko govori samo z jezikom molka. Tako je odločilna le moč in sposobnost človekovega delovanja, tako v medosebnih odnosih kakor

v družbi. To pa je ravno obratno od tega, na čemer temelji pravna država, ki se je zgodovinsko legitimirala tako, da je na mesto pravice močnejšega stopila moč pravice.

Svoboda brez solidarnosti, svoboda, ki ni pripravljena sprejeti drugega in se tudi ni pripravljena postaviti v službo drugega, je napačna. Končno to vodi v svobodo močnega nad svobodo šibkega. V tem smislu lahko razumemo Kajnovе besede, »sem mar jaz varuh svojega brata«? Svoboda, ki ni razumljena znotraj nujnosti odnosov, je samovolja. Če svoboda svoje bistvene povezanosti z resnico ne sprejme, če jo zanika, potem zataji sama sebe, uničuje sebe in se pripravlja za uničenje drugega.

Pri takšnem pojmovanju svobode je družbeno sožitje globoko spačeno. Če so zahteve lastnega jaza razumljene kot absolutna avtonomija, pridemo neizogibno do zanikanja drugega, ki ga začnemo doživljati kot sovražnika in proti njemu se je potrebno boriti in braniti. Na ta način bi se družba spremenila v skupnost individuumov, ki se nahajajo eden poleg drugega, nimajo pa nobenega medosebnega odnosa. Vsak se želi neodvisno od drugega uresničiti, svojim lastnim interesom ustvariti absolutne možnosti in prednosti. V primeru ko nastopijo enaki interesi, je potrebno od svojih delno odstopiti in skleniti kompromis, če želimo, da vsakemu v družbi zagotovimo čim večjo možno svobodo. Tako seveda ni več nobene skupne vrednote in za vse zavezujoče resnice, je le svoboda in kompromis. Družbeno življenje je tako izpostavljeno nevarnosti, da zdrkne v popolni relativizem, kjer se lahko o vsem pogajamo in dogovarjamo, tudi o prvi temeljni pravici, pravici do življenja.

To se potem dejansko dogaja na politično-državnem področju: izvorna, nedotujljiva pravica do življenja je na podlagi parlamentarnega glasovanja ali na podlagi enega dela prebivalstva (referendum), ki je lahko tudi večinski del, postavljena pod vprašaj. Takšen je izid relativizma, ko pravica neha biti pravica, ker ne temelji več na nedotakljivem dostojanstvu človeka, ampak je podvržena volji močnejšega. Na ta način stopi demokracija, ki ne upošteva lastnega pravila o temeljni enakosti, na pot totalitarizma. Država ni več skupna hiša, v kateri lahko vsi živijo na podlagi bistvene enakosti, ampak se spremeni v tiransko državo, ki se v imenu koristi enim postavlja nad življenja šibkih in nezaščitenih, vse od nerojenih otrok do starih ljudi, misleč, da sme z njimi razpolagati, pri čemer ne gre za nič drugega kakor za interese enim na račun drugih.

Vse to pa se dogaja legalno, vsaj tam, kjer so bili sprejeti zakoni o svobodni odločitvi za splav ali evtanazijo po tako imenovanih demokratičnih pravilih. Vendar je taka legalnost tragična, kajti s takimi zakoni, ki ne temeljijo na spoštovanju in varovanju vsake človeške osebe, je v svojem bistvu izdan demokratični ideal. Kako naj govorimo o dostojanstvu vsake človeške osebe, če je dopuščeno ubijanje najšibkejših in najnedolžnejših bitij. V imenu katere pravičnosti se med ljudmi dogaja največja diskriminacija, v kateri se ene opredeli za primerne, da jih branimo, drugim pa to dostojanstvo odrekamo, se sprašuje papež v okrožnici. Ko nastopijo te okoliščine, so sproženi mehanizmi, ki peljejo nujno v smeri propada in razpada pravega človeškega sožitja in razdirajo državno skupnost.

Prizadevanje za pravico do splava, za ubijanje otrok in evtanazijo, zakonska legalizacija tega, pomeni, da smo človekovi svobodi pripisali absolutno moč in nadmoč enega nad drugim in enega proti drugemu. Ampak to je smrt prave svobode.



Najgloblji vzrok kulture smrti pa za papeža niti ni takšno pojmovanje svobode. Bistveni vzrok sodobne drame vidi v zasenčenju verskega čuta, ki je značilen za sodobno sekularizirano socialno in kulturno okolje. »Kdor izgubi čut za Boga, kmalu izgubi tudi čut za človeka, za njegovo dostojanstvo in njegovo življenje; sistematično kršenje moralnih zakonov, posebej kar zadeva spoštovanje človekovega življenja in njegovega dostojanstva, povzroča nekakšno stalno zaslepljenost tistih sposobnosti, ki nam omogočajo, da bi Boga stvarnika in odrešenika lahko vzeli zares« (EV 21). Človek se v takem primeru ne doživlja več kot skrivnostno bitje, ki je različno od drugih živih bitij, ampak se razume kot eden od številnih živih organizmov, ki je v najboljšem primeru dosegel zelo visoko stopnjo razvoja. Zaprt v zoženo obzorje svoje telesnosti postane človek na nek način stvar in ne upošteva več presežnega značaja svojega bivanja. Na življenje ne gleda več kot na veličastno Božje darilo, kot na sveto resničnost, ki se zaupa svojemu najvišjemu varuhu in mu je predan v češčenju. Človek človeku postane stvar, nad katero terja izključno, popolnoma obvladljivo in za manipulacijo primerno lastništvo.

Tako se ne sprašuje več po smislu svojega življenja, ker odločilne trenutke življenja jemlje v svoje lastne svobodne roke. Zanima se za to, kar lahko stori in s pomočjo katerih vrst tehnologije lahko načrtuje, kontrolira in obvladuje rojstvo in smrt. Rojstvo in smrt postaneta stvari, ki ju lahko posedujemo ali odklonimo.

Tako tudi narava ni več mati, ampak materija, ki je na voljo za vse vrste manipulacij. Takšen odnos do sveta zanika Boga stvarnika in njegov načrt. Seveda pa na drugi strani tudi ni sprejemljiva tista ideologija, ki v vsakem posegu v naravo vidi napad na njene zakonitosti, kajti s tem se narava pobožanstvi. Danes se tako srečujemo z dvema skrajnostima, s »svobodo brez zakona« in »zakonom brez svobode« (EV 22).

Pri zasenčenju verskega čuta pa ne gre samo za notranjo temo posameznega človeka, ampak lahko govorimo o določeni moralni vesti družbe. Ta je odgovorna, ne samo zato, ker dopušča in podpira držo, ki so naravnane proti življenju, ampak tudi zato, ker podpira ustvarjanje in utrjevanje grešnih struktur, ki proti kulturi življenja terjajo kulturo smrti (prim. EV 23).

Najstarejši zunajbiblični tekst Didahe pravi: »Dve poti sta, ena je pot življenja, druga je pot smrti; Po predpisih nauka ne smeš ubijati... ne smeš otroka ne odpraviti niti novorojenega ubiti... Kajti pot smrti je sledeča... oni nimajo nobenega sočutja z ubogimi, ne trpijo s trpečimi, ne priznajo svojega stvarnika, ubijajo svoje otroke in s splavom od Boga ustvarjena bitja odpravljajo; potrebnega odslovijo, zatirajo trpečega, so zagovorniki bogatih in krivičnih sodnikov, so polni greha. Dajte o sinovi, varujte se vseh teh pregreh« (EV 54). Tako papež svoj nauk naveže na prvo krščansko skupnost, pokaže na kontinuiteto tega nauka in na doslednost argumentiranja na tem moralnem področju.

## **b. O pravni legitimnosti na področju splava in evtanazije**

Nekateri mislijo, da jim mora država zakonsko omogočiti možnost splava in evtanazije in poskrbeti za ustrezno zdravniško in zdravstveno pomoč. Pogosto se misli, da je življenje nerojenega in oslabelega človeka zgolj relativna dobrina. Ustrezno običajnemu tehtanju med različnimi dobrinami bi tudi v primeru

življenja morali hladno pretehtati za in proti. Pri tem pa se tudi predpostavlja, da lahko pravilno in moralno korektno presoja samo tisti, ki je v dejanje vpleten. »Država zato mora v interesu civilnega sobivanja ljudi in v smislu socialne sloge takšno odločitev upoštevati in končno splav in evtanazijo dopustiti« (EV 68).

Legalizacija splava in evtanazije se skuša utemeljevati z večih vidikov: 1. vsi državljani ne morejo živeti na enaki moralni ravni, zato mora biti zakon tak, da je primeren za največje možno število ljudi; 2. prepoved bi povzročila, da bi se stvari počele na črno in zdravstveno nekontrolirano; 3. v moderni in pluralni družbi je potrebno zagotoviti popolno avtonomijo posamezniku, da odloča o lastnem življenju in življenju nerojenega (prim. EV 68).

V demokratični kulturi našega časa je razširjeno mnenje, na podlagi katerega se pravni red neke družbe mora omejiti na to, kar je sprejemljivo za prepiranje večine in kar večina tudi sprejema. Zato lahko družba gradi na tem, kar je za večino moralno. Javno mnenje je kriterij moralnosti. Mnenje, da je splošna in objektivna resnica nesprejemljiva in nedokazljiva, zato zahteva spoštovanje državljanove svobode, ki je edini suveren v demokratičnem sistemu. Na ravni zakonodaje je zato mogoče samo tako spoštovati avtonomijo posameznikove vesti, da se pri sprejetju norm, ki so nujno potrebne za družbeno sožitje, posameznikovo vest podredi volji večine, katerekoli vrste že. Zato ima nekdo v imenu svoje svobode za edino možno in pravilno stališče, da je država dolžna njegovi svobodi ustreči, pri tem pa je vseeno, kaj to pomeni za svobodo nekoga, ki je v nasprotju s svobodo prvega, npr. zdravnika ali medicinske sestre, ki ne želi sodelovati pri splavu ali evtanaziji, ki jo nekdo drugi zahteva v imenu svoje svobode.

Zaradi tega nekateri mislijo, da mora vsak politik pri svojem delu ločiti med področjem privatnega in javnega zadržanja.

Tako lahko vidimo dve med seboj diametralno nasprotni težnji. Na eni strani si posamezniki lastijo popolno avtonomijo na področju moralnosti. Pri tem naj se država ne vmešava in naj omogoči čim širši prostor svobode. Upošteva naj edino omejitev, da se posameznikova svoboda ne krši, saj ima do te kot državljan vso pravico. Na drugi strani pa se zagovarja mnenje, da je pri izvrševanju poklicnih in javnih služb potrebno spoštovati svobodo odločanja drugega, zato je od svojega prepričanja potrebno odstopiti in se postaviti v službo državljanu. Edini moralni kriterij pri tem je, da se podredimo zakonu, ki predpisuje določeno delovanje. V takih okoliščinah je odpoved lastnemu prepričanju, vsaj kar zadeva javno življenje, prepuščena ali preložena na raven državnega zakona, ki je posledica večinske volje (prim. EV 69). Ker zakon nekaj predpisuje in ker je bil sprejet v zakonodajalnem telesu, ga je državljan dolžan izpolniti, četudi je proti njegovemu prepričanju.

Skupni vzrok teh problemov je v etičnem relativizmu. Mnogi so mnenja, da je ta relativizem predpogoj za demokracijo, ki lahko deluje samo tako, da se posamezniki medsebojno spoštujejo in se ravnaajo po odločitvah večine, kajti objektivno zavezujoče norme bi nujno vodile v avtoritarnost in netolerantnost (prim. EV 70).

Res se je v zgodovini marsikaj dogajalo pod krinko in v imenu resnice, a nič manj pod imenom svobode in relativnosti. Ali ni recimo parlamentarna odločitev večine poslancev ali družbena večina na referendumu tiranska, če pod določenimi pogoji sprejme zakon, s katerim je mogoče legitimirati umor nedolžnega.

Svetovna vest je upravičeno reagirala na zločine, ki so se dogajali v našem stoletju. Ali potem takšna zla dejanja niso zločin, če jih pač ne naredi neki tiran ampak izhajajo iz volje ljudstva, se sprašuje papež.

Kakor hitro razumemo demokracijo kot nadomestek za moralnost ali kot splošno zdravilo proti vsem nemoralnostim, jo spremenimo v mit. Po svojem bistvu je demokracija red, ureditev in kot taka sredstvo in ne cilj. Njen moralni značaj ni avtomatično dan, ampak je odvisen od sozvočja z moralnimi zakoni. Kajti tako kot vsako človekovo zadržanje je tudi demokracija podvržena moralnemu zakonu. To pomeni, da je vse odvisno od moralnosti ciljev, ki jim demokracija sledi in sredstev, ki se jih pri tem poslužuje. Če je danes mogoče govoriti o splošnem soglasju o primernosti demokracije in če jo cerkveno učiteljstvo opredeljuje kot znamenje časa, pa vendarle njena vrednost stoji in pade z vrednotami, ki jih uteleša in pospešuje. Neizogibna in temeljna vrednota je prav spoštovanje človekovega življenja in človekove osebe, spoštovanje njenih neodtujljivih pravic, kakor tudi sprejetje skupnega dobrega kot cilja in urejevalnega kriterija za politično življenje.

Temelja teh vrednot ne more predstavljati menjajoča se večina v parlamentu, ampak samo sprejetje in priznanje objektivnih moralnih zakonov, v človekovo srce zapisani naravni zakon, ki je referenčna točka državne zakonodaje. Če se z vidika skepticizma dvomi v temeljne principe moralnega reda, je demokratični red v svojih temeljih zamajan in se lahko spremeni v goli mehanizem empiričnih pravil za usklajevanje različnih in nasprotujočih si interesov. Nekateri so sicer prepričani, da če ni drugega in boljšega temelja za demokracijo, kot je ohranjanje socialnega miru, se smemo že s tem zadovoljiti. Tudi če je v tem del resnice pa mora biti jasno, da demokracije brez vrednot ni. Demokratično življenje in sistemi vladanja usklajujejo interese, kar je pogosto v prid močnejšemu. Pri tem pa je potrebno vedeti, da vlade ne obvladujejo le vzvodov oblasti ampak usmerjajo in vodijo tudi javno mnenje. V takšni situaciji je demokracija lahko hitro prazna beseda (prim. EV 70).

S pogledom na prihodnost in na razvoj zdrave demokracije je zato nujno potrebno ponovno odkriti navzočnost bistvenih, izvornih človeških in moralnih vrednot, ki izhajajo iz resnice človekovega bistva in ki izražajo dostojanstvo človekove osebe ter ga tudi varujejo. Vrednote torej, ki jih ne postavlja in ne ustvarja noben posameznik, nobena večina, ki jih ne spreminja ali odpravlja država, ampak jih mora le-ta sprejeti, spoštovati in pospeševati.

V tem smislu je potrebno ponovno oživiti pogled na odnos med državnimi in moralnimi zakoni, kar predlaga Cerkev. Vendar imamo pri tem opraviti z veliko pravno tradicijo človeštva. Gotovo je naloga državne zakonodaje druga kot moralne, vendar pa noben državni zakon ne more zaobiti vesti in nobena norma ne more predpisati stvari, ki presegajo njeno pristojnost. Njena pristojnost pa je v tem, da zagotavlja skupno dobro ljudi s pomočjo priznanja in varovanja temeljnih pravic, s pospeševanjem miru in javne morale. Naloga državne zakonodaje je, da zavaruje urejeno družbeno življenje v resnični pravičnosti, da tako vsi ljudje nemoteno in mirno lahko živijo. Ravno zato mora državni zakon za vse ljudi zagotoviti temeljno pravico, ki je lastna človeku kot osebi, ki jo mora vsak pozitivni zakon priznati in zagotoviti. Prva in temeljna pravica vseh pravic je pravica do življenja vsakega človeka. Četudi se kdaj mora javna avtoriteta delno odreči kakšni vrednoti, da bi ljudi zavarovala pred še večjimi škodami, se v primeru temeljne človekove dobrine to ne sme nikoli zgoditi pa če tudi bi to

večina prebivalstva hotela. Zato se zakonsko toleriranje splava in evtanazije ne da sklicevati na spoštovanje vesti drugega, kajti družba ima pravice in dolžnosti, da varuje pred zlorabami, ki lahko nastopijo pod pretvezo svobode vesti in svobode kot take (prim. EV 71). Tako že znamenita okrožnica *Pacem in terris* pravi: »Če potemtakem svetni vladarji izdajajo postave ali kaj ukazujejo zoper ta red in torej zoper Božjo voljo ali postavo, ne morejo take uredbe vezati v vesti, zakaj 'Boga je potrebno bolj poslušati kakor ljudi'. Še več, v takem primeru oblast preneha biti oblast in se izrodi v nasilje, kakor uči Tomaž Akvinski: 'K drugemu je treba reči, da ima človeška postava značaj postave le toliko, kolikor se sklada z zdravim razumom; od tod je torej jasno, da imajo svojo veljavo iz božje postave. Kolikor pa se loči od razuma, se postava imenuje krivična, in torej nima veljavnosti postave, marveč nekakega nasilja'« (*Pacem in terris* 50).

### 3. Strukturni greh slovenske zavesti

Vse dileme, ki se odpirajo ob praznovanju petdesetletnice konca druge svetovne vojne, dovolj jasno pričajo o dejstvu družbenega ali strukturnega greha. Ko bi se generacij, ki niso bile udeležene v drugi svetovni vojni, takratni dogodki nič ne dotikali, bi seveda ne imelo nobenega smisla, da se jih spominjamo, niti kot zmagovalci niti kot poražanci. Tako vsi izkušamo, kako se dejanja preteklosti na novo oživljajo v naši zavesti in kako se prav ta iz te preteklosti tudi oblikuje. Našo zgodovinsko zavest pa je desetletja oblikovala perspektiva tistega, ki je imel moč in oblast, ki je odločal tudi o tem, kaj je v zgodovini bilo dobro in kaj slabo. Takoj po odpravi enopartijskega družbenega reda pa se je ponudila možnost tudi drugi strani, tisti, ki je bila zamolčana ali pa stigmatizirana, da poda svoj pogled na zgodovino. Mnogi so tako dobili vtis, češ, prej smo imeli eno zgodovino, sedaj pa bomo imeli drugo. Najbrž pa se bomo morali dokopati do tretje, do tiste, ki bo črpala iz virov obeh protagonistov žalostnih dogodkov druge svetovne vojne in časa po njej.

V prvem delu naše razprave smo govorili o kolektivni krivdi Nemcev, Judov ali določenega sloja bogatih v južni Ameriki. Tudi pri nas se je s strani komunistične partije pripisovala kolektivna krivda vsem, ki so bili proti njenim revolucionarnim metodam. Tako so bili zaznamovani tako tisti, ki so se borili v domobranskih vrstah, kakor vsi katoličani in z njimi uradna Cerkev. Na drugi strani pa je seveda podobna šablona veljala za vse partizane, ki so bili s strani nasprotnikov opredeljeni za komuniste in revolucionarje. Razlikovanje med osvobodilnim bojem proti okupatorju in družbeno revolucijo je zadnji čas prispevalo k temu, da se je tudi kolektivna odgovornost začela drugače obravnavati. Udeleženci odpora proti okupatorju v partizanskih vrstah so se v veliki večini odločali za odpor do tujca, ki je posegel po človekovi svobodi in lastnini. Velika večina se odločala tako, kakor jim je narekovala narodna zavest. Nejasnost revolucionarnih namenov in ciljev komunistov je dodatno prikrivala OF, v kateri so bili tudi pripadniki drugih nazorskih usmeritev. Predstavniki teh drugih skupin s Kocbekom na čelu so seveda svojo koalicijsko vlogo izgubili, s tem pa vse rodoljube hočeš nočeš potisnili v vlogo revolucionarjev. Kocbekova odgovornost je zato predvsem na politično-vojaški ravni odločilna. Njegova moralna odgovornost je prav v tem, da ni upošteval zakonitosti politike in vojne, ni upošteval stroke, danes bi rekli avtonomije zemeljskih stvarnosti. Jasno oprede-

ljena politična in vojaška koalicija, ki bi bila tudi dosledno izpeljana, bi lahko preprečila najbolj tragične dogodke med vojno in po njej. Ta pazljivost bi bila toliko bolj nujna zato, ker se je takrat že jasno vedelo, da so komunisti v Rusiji in Španiji imeli podobno taktiko. Zato je seveda tudi povsem jasno, da so vodstveni kadri partije točno vedeli, da je čas vojne samo najugodnejši trenutek za revolucionarni prihod na oblast. Pri tem je tako šlo za zlorabo vseh tistih ljudi, ki so se boja proti okupatorju udeležili iz drugih motivov. Poleg tega so komunisti znotraj svoje organizacije imeli vedno specialne enote, ki so bile zadolžene za posebne operacije. Njihova identiteta ni bila nikoli prozorna, ne v času prvih likvidacij političnih nasprotnikov ne v času zloglasne UDBE. Te tajne formacije so seveda znotraj svojih vrst točno vedele, kaj delajo. Vpletenost posameznikov v zločinske dogodke je zato potrebno presojati diferencirano. Predstavnike tajnih političnih ali policijskih oziroma vojaških enot pa bi bilo potrebno za njihove zločine javno obsoditi, da bi se vedelo, da takšen način boja za oblast nima nobenega mesta v nobenih zgodovinskih okoliščinah.

Za domobranstvo je danes že dokaj jasno, da je nastalo iz samoobrambnih motivov in da ni šlo za nobene narodne izdajalce. Kvečjemu so videli obrambo narodnih interesov drugače kakor pa njihovi idejni nasprotniki. Odločili so se tudi za drugačno strategijo do okupatorja. In v tej strategiji so bili manj učinkoviti in uspešni kakor komunisti. To pomeni, da tudi oni tako kot Kocbek niso dovolj upoštevali logike politike in vojne. Kakor se je Kocbek zanašal na moralnost svojih partnerjev, tako so se tudi domobranski voditelji, ki niti v Vetrinju niso verjeli, da so jih Angleži izdali, verjeli moralnosti zaveznikov in njihovemu antikomunizmu. Njihova moralna odgovornost je zato v naivnosti in ta je botrovala tudi pri zaprisegi Tretjemu rajhu. Njihova moralna odgovornost je v tem, da so politično in vojaško situacijo slabo ocenili, da so odpovedali na ravni stroke, bi dejali danes. Tako se nam pravzaprav celotni katoliški tabor kaže moralno nesporen v namenih in vprašljiv pri izbiri sredstev, ki pa so bila za drugo stran ključnega pomena. Poleg neenotnosti v lastnih vrstah, ko je šlo za usodne odločitve, kristjani niso bili dovolj večji ne v politični ne v vojaški »stroki«. Osebne zamere in ideološka pripadnost so prevladale nad treznim strateškim delovanjem z jasnim ciljem in izbranimi sredstvi. Seveda nam je z današnjega obzorja to lažje presojati, vendar se tudi v današnjem političnem življenju kristjanov ponavlja ta stara napaka: nesposobnost dogovarjanja, osebne zamere in pomanjkaje jasne vizije, dosegljive s primernimi sredstvi. V tem smislu lahko govorimo, da tega strukturnega greha nismo premagali.

Kar zadeva vlogo Cerkve, predvsem njene hierarhije, je potrebno najprej ugotoviti, da so škofije delovale zelo različno in tudi nepovezano. Zametki slovenske škofovske konference segajo v osemdeseta leta. Politični položaj je bil na ozemlju vseh treh sedanjih škofij različen. Najtežjo in najbolj usodno vlogo je seveda imel ljubljanski škof Rožman. Imel je opraviti ne samo z različnimi političnimi strujami liberalnega porekla, ampak tudi z močnimi sredobežnimi silami znotraj katoliških krogov. Vsaka skupina pa je iskala potrditev s strani hierarhije. Škofovo vlogo, ki je tudi posrednik za mir in vez edinosti, seveda lahko velikokrat napačno razumejo in tudi politično zlorabijo. Temu se tudi Rožman ni mogel izogniti. Nobenega dvoma ni, da je s svojim posredovanjem reševal življenja ljudi, ne glede na njihovo politično pripadnost. To kar pa ostaja nerazjasnjeno in pravzaprav usodno, je njegov odhod na Koroško. Vsi doseđani argumenti za to dejanje niso prepričljivi. Če je bil žrtev drugih, je seveda



znamenje, da ni obvladal položaja. Gotovo je bil v nevarnosti, da ga kakšni podivjani krvniki likvidirajo, zaporu se gotovo ne bi izognil. Nihče nima pravice od drugega zahtevati herojskih dejanj, a na kolektivno zavest bi moč pričevanja bistveno drugače vplivala, kot je odločitev, ki je ponujala nove možne obtožbe. Katoliška Cerkev v Sloveniji tako skozi svojo zgodovino ni uspela razviti simbolnega lika edinosti v bistvenih stvareh in to se ji vedno znova ponavlja, predvsem v odnosu do družbenega dogajanja. Zato bi lahko rekli, da v njeni eklezialni strukturi manjka pomemben element temeljne edinosti na horizontalni ravni, na ravni petrinsko-pavlinske karizme, ne na ravni vertikalne povezanosti s Kristusom. Pri tem gre morda predvsem za greh opustitve, ki ima posledice na ravni eklezialne strukture. To seveda ne zadeva samo Rožmanovega primera, ampak vsakega člana tega živega organizma.

Še bolj pa se mi zdi pomembno, da bi se zavedali škodljivosti poceni argumentacij, ki so za krščansko občestvo v pluralni in demokratični družbi pogubne, ker mu jemljejo vsako verodostojnost. Nepriznavanje napak s slabo argumentacijo pa je seveda lahko strukturni greh, ker se uveljavi kot moralno sporen vedenjski vzorec.

**Povzetek: Ivan Štuhec, Osebni in strukturni greh, osebna in skupna odgovornost**

V zadnjih dokumentih cerkvenega učiteljstva zasledimo pojem »strukturni greh«. Še pred nekaj leti so bili tako nekateri teologi kakor cerkveno učiteljstvo do pojma strukturni greh zelo zadržani. Obstajal je strah, da se s takšnim pojmom izgubi vidik osebne odgovornosti. Zato je potrebno najprej opredeliti odnos med osebno in skupno odgovornostjo. Izhajajoč iz problematike strukturnega greha avtor v drugem delu analizira encikliko *Evangelium vitae* predvsem z vidika njenega pojmovanja demokracije in sodobne nevarnosti totalitarnosti, ki se skriva pod demokratičnim plaščem. V zadnjem delu pa pokaže na problem strukturnega greha v sodobnih slovenskih družbenih razmerah, ki niso imune pred nevarnostjo totalitarizma kljub formalno in dejansko zagotovljeni demokraciji parlamentarnega reda.

**Summary: Ivan Štuhec, Personal and Structural Sin, Personal and Common Responsibility**

In the latest documents of the church teaching the concept »structural sin« can be found. Some years ago, several theologians as well as the teaching office in the Church were rather reserved in connection with this concept. They were afraid that the aspect of personal responsibility might get lost thereby. Hence it is first necessary to define the relation of the personal and the common responsibility. On the basis of the problems of structural sin, the author further analyzes the encyclical *Evangelium vitae* primarily from the aspect of its view of democracy and the modern danger of totalitarianism hiding under the mantle of democracy and plurality. In the last part of the treatise the author shows the problem of structural sin in modern Slovenian circumstances, which are not immune to totalitarianism though parliamentary democracy is formally and really guaranteed.





Marjan Turnšek

## Greh in krivda, priznanje in odpuščanje

Slovenska narodna sprava v perspektivi zgodovine odrešenja

### Uvod

Slovinci smo ob letošnjih obletnicah izzvani, da se z vso vnemo lotimo katarzične refleksije o svoji lastni polpretekli zgodovini. Doslej je totalitarni način vladanja takšno refleksijo na skupnostni ravni onemogočal. Postkomunistična miselnost, kjer ostaja še prisotna, zavira to refleksijo, in to z onemogočanjem prejetja zakonskih aktov in s propagando na ideološko-politični ravni. Zato je naša skupna naloga, da te ovire premagamo v imenu resnice in pravičnosti. Brez resnične katarze slovenski narod nima nobene prave prihodnosti.

Narodna sprava je proces, ki se dogaja med osebami. Vključuje različne subjekte: žrtev, storilca in Boga. Velikega pomena za naš narod je, da proces ne obtiči v slepi ulici. To se lahko zgodi, če se bo dogajal zunaj velikega pravnega procesa med človeštvom in Bogom, ki je zgodovinsko uresničen v življenju in smrti Jezusa Kristusa. Sprava v našem narodu ne sme biti nekaj zgolj zunanje-ga, površinskega; voditi mora v spreobrnjenje krivičnih napadalcev in vrniti dobro ime krivično prizadetim. Tako bo pripeljala do kvalitetnejših medsebojnih odnosov, ki bodo sposobni prerasti razdeljenost med »naše« in »vaše« in graditi skupno prihodnost ne »na račun« enih ali drugih. Resnica nas bo osvobodila. Slovenski greh kliče po slovenski spravi. Sadovi tega dogajanja bi morali biti vidni na vseh področjih javnega življenja (v politiki, gospodarstvu, kulturi, socialni), sicer bo naša sprava »hiša iz kart«.

Ker ima v krščanstvu zakrament sprave v procesu katarze celotnega človeštva in vsakega posameznika posebno simbolno mesto in pomen, želim v tej razpravi narediti »sinopso« med zakramentom sprave in katarzičnim procesom sprave v slovenskem narodu, in to s teološkega vidika.

### I. Greh in krivda

Zgodovina odrešenja nam jasno govori o grehu, ki je neodrešena situacija človeka v odnosu do Boga. Greh je ovira v tem odnosu, ki je zaradi spoštovanja človekove svobode Bog ne more odstraniti, saj pomeni zavestno razbijanje medosebnega odnosa z Bogom, ki je ljubezen. Gre torej za nepokorščino, za za-

vrnitev ljubezni in zakrknjenost v laži. Vse to hkrati pomeni nenehno maličenje človekove bogopodobnosti in s tem bistva človeka. Od izvirnega greha naprej je človek razpet med živim odnosom z Bogom in neresničnim življenjem, ki se kaže v zanikanju postave in zaveze ter se izteče v smrt. Greh pomeni objektivni nered v redu stvarstva.<sup>1</sup>

Največja škoda, ki jo povzroči greh, npr. žalitev, je v tem, da uniči v človeku svobodo, da bi bil to, kar je. Greh sprosti notranjo jezo in agresivnost, ki začelnjata človeka od znotraj obvladovati, in človek postaja to, kar noče biti. Usodna razsežnost greha je v tem, da uspe žrtev spremeniti v grešnika in ga vključiti v spiralo nasilja. Notranje rane srca postanejo neke vrste »duhovni rak«, ki poruša življenje žrtve.<sup>2</sup> Človeka vleče prav v nasprotno smer, kot mu jo je začrtal Stvarnik. In to je trajno nasprotje v človeku, ki želi biti sam sebi zadosten, s tem izgublja svojo identiteto. Tako se človek z grehom opredeli kot bitje za smrt, se izogiba odnosom, ki bi ga vzdrževali kot človeka duhovno gledano, vedno bolj vegetira oziroma umira. Greh edino Jezusa ni uspel zapeljati, da bi grešil. To pomeni, da ni dopustil, da bi žalitev postala izhodišče njegovega odnosa do ljudi in tako na tem mestu zamenjala ljubezen. Evangelist Luka nazorno prikaže, kako Jezus na križu ne prosi, da bi bil rešen iz brezizhodnega položaja, ampak prosi za odpuščanje tistim, ki so ga ubijali.<sup>3</sup> Prav zato ker je žrtev, lahko odpušča drugim. S takim ravnanjem, ki je šlo preko logike maščevanja, se je uresničilo razodetje Boga in se je gradilo Božje kraljestvo. V Jezusu Kristusu se je Božje odpuščanje vpisalo v človeško zgodovino.<sup>4</sup> S tem je bil krogotok zla v zgodovini premagan, in to enkrat za vselej. Kristusova spravna žrtev, v kateri se je daroval in zadostil »enkrat za vselej« za naše grehe, je izhodišče za vsako spravo med ljudmi. V tem moremo tudi slovenski kristjani videti temeljni razlog za smiselnost sprave, tudi če je v stvarnosti še ni videti.

## II. Odpuščanje v luči krščanske antropologije

Odpuščanje je eden izmed »močnih« načinov za doseg »raz-krivdenja«, to je spremembe tistega stanja, ki ga globoko v človeku povzroča greh. Svoj izvor ima v srcu prizadetega človeka (žrtve) in pomeni hoteno odvrnitev od kaznovanja prestopka ali žalitve. Latinski izraz »per-donare« izhaja iz korena »dati«, »po-dar-iti«. Kdor odpusti, pravzaprav podari – nekaj dá. Odpuščanje ima kot nasprotje zadolženosti, žalitve ali greha v medosebnih odnosih jasno opredeljeno vlogo. Njegova vrednost je predvsem v tem, da spreminja (transformira) medosebne odnose, v osebnem procesu dozorevanja pa odkriva v človeku bistvene kreposti. Kot takšno je odpuščanje temeljnega pomena za napredek

<sup>1</sup> O grehu na splošno in o njegovem uničujočem delovanju na osebo in družbo glej: AA. VV., *Massa e Meriba: Itinerari di fede nella storia delle comunità di base*, Torino 1980; O. Abel (dirigé par), *Le pardon: Briser la dette et l'oubli*, Paris 1991; P. Dacquino, *Peccato originale e redenzione secondo la Bibbia: La nostra misteriosa solidarietà con il primo e il secondo Adamo*, Torino 1970; K. H. Neufeld, *Fortschritt durch Umkehr. Zu Karl Rahners bussgeschichtlichen Arbeiten*, v: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), 274-281; P. Schoonenberg, *La potenza del peccato*, Brescia 1970; A. Seigfried, *Pomirbeni značaj sakramenta pokore*, v: *Bogoslovna Smotra* 60 (1990), 1-2, 10-29; A. Vanneste, *The Dogma of Original Sin*, Louvain 1971.

<sup>2</sup> Prim. V. Elizondo, *Perdono, ma non dimentico*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 95-96.

<sup>3</sup> Prim. Lk 23, 34; Apd 7, 60; 3, 17.

<sup>4</sup> Prim. C. Duquoc, *Il perdono di Dio*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 54-55.

krščanskega življenja, saj se z njim razodeva »izvirno Božje obličje«, ki ga je mogoče prepoznati na obličju odpuščajočega človeka.<sup>5</sup> Kajti svetopisemsko »Božje obličje« se najprej razodene kot usmiljeno.

### A. Odpuščanje ustvarja nove odnose

Odpuščanje je vedno odnos med posameznimi osebami, oziroma med Bogom in vernikom. Zato je prav doživetje odpuščanja zelo temeljno za normalen razvoj človeka v človečnosti in tudi za njegov razvoj v veri. Morda bi bilo pravilno pritegniti pogosti ugotovitvi, da živimo pravo pomanjkanje izkušnje odpuščanja. Brez izkušnje, da je človeku odpuščeno, se težko prične proces odpuščanja, ki je osnova za duhovnost odpuščanja. Različne vede o človeku nam kažejo, da je občutljivost za krivdo in greh vedno manjša. Iz tega pa izhaja logičen sklep, da je zato vedno manjša tudi potreba po odpuščanju. Kajti če nekdo ne čuti svoje krivde ali svoje grešnosti, ne bo iskal odpuščanja in zato tudi ne bo imel izkušnje, da mu je odpuščeno. Posledica tega je, da v naših medsebojnih odnosih primanjkuje te izkušnje. »Odpuščeno mi je bilo« človek ne doživlja več kot duhovno izkušnjo, ki ga osvobaja in mu hkrati vrača temeljno dostojanstvo, ki ga je z grešnim dejanjem zapravil.<sup>6</sup> S tem pa se omeji tudi potreba po odpuščanju drugemu, kar je sposobnost, ki je velikega pomena za človeka, saj se z njo približamo Bogu, ki odpušča prvi. Sposobnost odpuščati je znamenje zrele osebnosti. V tem kontekstu je še lažje uvideti pomembnost zakramenta sprave, v katerem se vedno znova doživlja izkušnja »odpuščeno mi je«.

Izkušnja, da ti je nekaj odpuščeno, je torej primarna izkušnja, ki nosi v sebi ustvarjalno moč. Odpuščanje krivde je evangeljska zapoved. Stvariteljski značaj izkušnje odpuščanja je v tem, da odpira pot prijateljstvu, dobrohotnosti in sodelovanju tam, kjer je bila prej nepremostljiva blokada, da vzpostavlja odnos tam, kjer je bil prej ne-odnos; tja, kjer je smrt, prinaša življenje.<sup>7</sup> Daje čutiti, da v resnično avtentičnem odnosu, kakor izhaja iz teološke – trinitarične določitve odnosa, ni prostora za rivalstvo, za negativne odnose, za zanikanje. Pred zločinom je zares učinkovito le odpuščanje kot pozitivno dejanje, ker vzpostavlja nekaj, kar gola juridična pravica ne more.<sup>8</sup> Tisti, ki odpušča, omogoča odnos, v katerem posameznik vedno bolj postaja on sam, postaja avtonomen v kritični svobodi in doživlja, da ni odveč, da ima pravico biti prisoten, ne pa, da je zgolj toleriran. Prej kot filozofski in teološki pojem je odpuščanje nujno zgodovinsko

<sup>5</sup> Prim. C. Floristán – C. Duquoc, *Il perdono*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 13.

<sup>6</sup> Prim. J. Peters, *La funzione del perdono nelle relazioni sociali*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 17-21.

<sup>7</sup> Ali ni morda visoko število samomorov v Sloveniji tudi znak pomanjkanja izkušnje odpuščanja; prim. J. Peters, n. d., 22.

<sup>8</sup> Prim. A. Abecassis, *L'acte de mémoire*, v: O. Abel, *Le pardon: Briser la dette et l'oubli*, Paris 1991, 146: »Mais alors quel est le fondement du pardon? Celui-ci est un acte positif : ce n'est pas un oubli. Son soutien n'est point l'excuse socratique ni l'insensibilité stoïcienne. Sur quoi repose-t-il? Pourquoi pardonnons-nous ? Il faut répondre : pour rien. Quand le crime est un crime, seul le pardon est efficace. Le pardon est en dehors de la sphère du juridique. Il relève d'un monde de la relation qui ne tombe pas sous les sens, qui ne rapporte rien ses participants, qui est même utopique quand on le compare au monde de la réalité quotidienne ; il est, comme nous disons, métaphysique ; d'autres l'appellent religieux. Ce monde est celui que la Bible fait reposer sur le simple principe de l'amour du prochain comme soi-même et qui va au-delà de la loi et de la justice quand, bien sur, la loi et la justice sont enfin respectées. Il en va du pardon comme de l'amour adulte.«

dejstvo.<sup>9</sup> Prav v tej izkušnji, da mu je odpuščeno, posameznik odkrije, da ni sam stvarnik življenja: življenje mu je darovano. Z zavestjo te obdarovanosti pa se ob izkušnji odpuščanja že odpira v religiozni svet. Beseda odpuščanja ni in ne more biti nikoli avtoritarna beseda, ni je mogoče zapovedati z oblastjo, ampak je »performativna«, kar pomeni, da je kljub temu, da ni oblastniška, polna notranje moči, ki je sposobna graditi na novo.<sup>10</sup> Podobno kot za posameznike velja tudi za razrede, skupnosti, narode, manjšine – vrednost svojega obstoja doživijo ob odpuščanju s strani drugih razredov, skupin, manjšin ali narodov. Zato ima prošnja v očenašu »odpusti nam naše dolge« enako socialno razsežnost kot prošnja za vsakdanji kruh. Ker se počutimo kot skupnost grešnikov v odnosu do Boga in do bratov ter sester, je kruh našega življenja tudi medsebojno odpuščanje in usmiljenje. V tej perspektivi odpuščanje ni znamenje bolezn, ampak pomeni sposobnost preseči vse človeške meje, kar omogoča izkušnjo presežnosti. Zato ni čudno, da vsi mistiki močno poudarjajo vrednost odpuščanja. Iz tega lahko zaključimo, da če ni potrebe po odpuščanju in po tem, da bi doživeli odpuščanje, je nekaj močno narobe.

Ali je torej v delu našega narodnega telesa nekaj močno narobe? Nekateri namreč ne čutijo prevelike potrebe po resnični spravi.

## B. Spominjaj se in odpusti

V zgoraj predstavljeni viziji se odpuščanje pokaže kot ustvarjalni dej, ki osebo osvobaja iz železnega objema preteklosti in jo iz jetnika preteklosti spreminja v človeka, ki je pomirjen s preteklostjo.<sup>11</sup> Samo zrela osebnost je sposobna odpuščati drugim in sebi, ker uspe z empatijo<sup>12</sup> gledati na določeno situacijo, ko se je spominja, in se zaveda lastnih nepopolnosti. To pa pomeni, da si je pridobila moralno avtonomno držo, ki je posamezni čustveni vzgibi ne morejo premetavati sem in tja. V tem procesu je izrednega pomena prav spominjanje, ki ne sme izpustiti iz procesa odpuščanja in sprave. K odpuščanju, v katerem se na žalitev odgovori z ljubeznijo, spadajo naslednji elementi:

– Priznanje situacije, ki zahteva odpuščanje: odpuščanje je pozitiven odgovor na trpljenje, ki ti ga je nekdo zadal; najprej pa si je potrebno seveda priznati, da trpiš, nato pa se odločiti, ali boš gojil užaljenost in prizadetost ali pa odpustil.

– Namen in odločitev odpustiti: odpuščanje zahteva pogum in pripravljenost ponavljati dejanja volje, ki konkretizirajo odpuščanje.

– Odpuščanje kot dejanje spominjanja: odpustiti pomeni, spominjati se preteklosti, jo vključiti v svoje življenje in jo sprejeti za del osebne zgodovine; žalitve ne smemo ohranjati v spominu na tak način, da spomin nanjo budi v človeku zahtevo po kazni, ampak se je potrebno dvigniti nad žalitev in užaljenost;

<sup>9</sup> Prim. A. Abecassis, n. d., 139: »Avant de se présenter comme une notion philosophique ou théologique, le pardon est une exigence historique, urgente et indubitable.«

<sup>10</sup> Performativen je tisti način govorjenja, ki to, kar pomensko vsebuje, tudi uresničuje. Spominimo se na primer besed terapevta, ki pomagajo posamezniku premagati občutek krivde; ali na Jezusove besede tistim, ki so potrebovali odpuščanje.

<sup>11</sup> O psihološki razsežnosti spominjanja v odpuščanju prim. R. Studzinski, *Ricorda e perdona: Dimensioni psicologiche del perdono*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 25-38. Bog uresničuje svoj načrt odrešenja tudi s pomočjo psiholoških zakonitosti v človeku, saj so tudi le-te sad njegove stvariteljske modrosti.

<sup>12</sup> Kar pomeni, gledati na drugega z vidika dobrega za njega.

pri tem gre za pozitivno ustvarjalno spominjanje preteklosti, ki jo želimo v odpuščanju »predelati«; ne gre za obnavljanje krivice in bolečine, ki je bila zadana v preteklosti, ampak za spreminjanje negativne preteklosti izkušnje s pozitivno čustveno energijo; boleče spominjanje na preteklost zapira in vedno bolj omejuje, proces odpuščanja v spominjanju pa osvobaja.

– Odpustiti najprej sebi: nekateri ne morejo odpustiti drugim, zato ker ne morejo odpustiti sebi, da so dovolili, da jih je kdo užalil; užaljenost je bolj notranje dejanje užaljenega kot dejanje »od zunaj«; stvariteljska vloga odpuščanja se kaže v tem, da lahko vodi v kesanje in temeljito spreminjanje mišljenja in srca obeh.

– Sprejetje drugega in sprava: odpuščanje se nazadnje pokaže tudi kot oblika ljubezni, v kateri se medsebojno sprejema in omogoča spravo; sprava je vrh odpuščanja – začetek novega odnosa, ki se razvija obojestransko: žrtev odpusti tistemu, ki jo je žalil ali prizadel, napadalec (grešnik) pa prosi za spravo tiste, ki jih je žalil; oboje skupaj pa je predpogoj za krščansko molitev in kult (zakrament).

### C. Krščanska posebnost odpuščanja

V krščanski perspektivi je odpuščanje krepost, nekaj zelo dragocenega, a zato tudi nekaj ne preveč splošnega, nič kaj rutinskega. Humus, iz katerega raste krepost odpuščanja, je bolečina in zmaga nad samim seboj. Kot takšno nam omogoča preseganje samega sebe, nas dvigne nad nas same in postane most do Absolutnega. Zato ni nič čudnega, da nas vsakodnevna izkušnja uči, da tam, kjer je odpuščanje, vlada veselje – sreča. Morda nekaj togosti in nesproščenosti pri nas Slovencih izhaja tudi iz tega, da ne zmoremo dovolj odpuščati in zato nam manjka pravega življenjskega veselja. Kristjan je rojen iz Božje dobrote in zanjo. Čeprav je Bog vedno prvi protagonist odpuščanja, pa vanj vključuje tudi človeka. V odpuščanju sovpadata dar in naloga, nujnost milosti in možnost sodelovanja.

Odpuščanje je vedno dogodek usmiljenja: Bog nam po Kristusu odpušča grehe, ko se nam v njem usmiljeno podarja. Pravzaprav lahko v resnici odpusti samo Bog, ki je sposoben stvarjenja, kajti odpuščanje greha je stvariteljsko dejanje. Božji dar odpuščanja pa je pogojen z našo pripravljenostjo odpustiti soljudem (očenaš – prim. Lk 11, 1-4). Odpuščanje se v tej zvezi na vseh nivojih pokaže kot dejanje ljubezni, ki pomaga drugemu sprejeti vso svojo odgovornost in vse svoje dostojanstvo v zgodovini. Kdor odpušča, priznava, da je drugi sposoben obnoviti v sebi izvorno Božjo podobo; da se je sposoben vrniti pod okrilje dobrega. To pa v duhovnem pomenu predstavlja vstajenje in vrnitev v pravo življenje.<sup>13</sup>

Jezus je sprostil dinamičen proces spreobrnjenja človeka, ki je bil ujet v ve-rige neodrešenosti. Njegovo srečanje z grešnikom je vsebovalo odpuščanje, ki vsebuje kot stvariteljsko dejanje moč, da pritegne celotno osebo; seveda tako,

<sup>13</sup> Prim. A. Abecassis, n. d., 155: »Que le jour de Kippour soit encore le temps du face à face avec Dieu signifie que le pardon est la médiation première avec l'Absolu. Il est en effet l'acte d'amour qui permet autrui de reprendre sa responsabilité et sa dignité dans l'histoire. Il est affirmation d'autrui comme un tre capable toujours de reconquérir son image divine. Il est reconnaissance d'autrui comme liberté toujours vierge d'entrer dans l'alliance avec le bien. Il est vie et résurrection.«



da upošteva njeno svobodo. Usposobi jo za vrnitev k avtentičnim odnosom do same sebe, do drugih, do sveta in do Boga.<sup>14</sup> Resnično spreobrnjenje je nujen pogoj pripadnosti skupini okoli Jezusa. To pa pomeni, da spreobrnjenje samo ni zgolj posameznikova drža, ampak ima posledice tudi za socialno držo človeka. Jezus je bil prav v želji, da bi uvedel novo »odnosno logiko«, najmanj sprejet. Zakon močnejšega ali v najboljšem primeru zakon recipročnosti sta bila in sta še vedno najbolj v veljavi. Njegova Božje-človeška logika pa je logika »preobilja usmiljenja«: namesto povračila odpuščanje, namesto sklicevanja na pravice sprava. In v tem Jezus ne postavlja nobene meje.

Kdor nosi v sebi izkušnjo, da mu je Bog brezpogojno vse odpustil, doživi tudi, da je ta dar odpuščanja zanj življenjska naloga.<sup>15</sup> Pasivno izkušnjo, da mi je bilo odpuščeno, je potrebno prevesti v aktivno izkušnjo odpuščanja drugim. Krščanska krepost odpuščanja je prav v živem doživljanju in uresničevanju te naloge. V usmiljenju in odpuščanju postaja kristjan »nova stvar« po Božji podobi in sličnosti. Kristjan (Cerkev) postane pričevalec Božjega odpuščanja, ko ustvarja okoli sebe prostor uresničenega usmiljenja: notranja novost postane drža v odnosu do ljudi. S tem pa postane Cerkev (kot tudi posamezni kristjani) služabnica sprave: živo in učinkovito znamenje odpuščanja na način in v imenu Jezusa Kristusa.<sup>16</sup>

Višek tega procesa pa je gotovo v ljubezni do tistega, ki te sovraži (prim. Mt 5, 43-47): v krščanski veseli vesti je ljubezen do sovražnikov najvišja oblika odpuščanja.<sup>17</sup> To je resnični vrh Kristusovega programa spreminjanja odnosov z bližnjimi in glavna »sekira«, ki jo je krščanstvo nastavilo na korenine greha in zla. Ta program izhaja iz preobilja Kristusove vstajenjske moči, ne iz psiholoških in socialnih rezerv človeka. Prve krščanske občine so se v ozračju preganja nja odločile za način življenja, ki ga določa nenasilje. Cilj tega spreminjanja odnosov je ponovno vzpostavljena lestevica vrednot tako v antropološkem, etičnem kot socialnem redu, in to na osnovi razodetja. V tem sistemu pa ne velja več »etika recipročnosti«, ampak jo nujno zamenja »etika zastonjskosti«.

Ta načrt, ki sloni najprej na spreobrnjenem posamezniku, nosi v sebi tudi družbeni značaj in »utopičen projekt« spreminjanja družbe na osnovi odpuščanja. S področja medosebnih odnosov se ta logika lahko prenese na ekonomsko-družbeno-moralne odnose znotraj manjših skupin (gibanja, redovi, sorodstva...). Mnoge skupnosti v zgodovini Cerkve so dokazale, da je ta »utopija« možna. V evangeliju Jezusa Kristusa pa je zaslediti še korak naprej: odpuščanje vključuje tudi družbeni projekt širših dimenzij. Takšen odnos do drugih je nasproten ideologiji nekaterih drugih skupin (esen, razne militantne skupine, totalitarni režimi), ob katerih so kristjani v zgodovini sobivali. Na osnovi lastnega

<sup>14</sup> Prim. M. Rubio, *La virtù cristiana del perdono*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 114.

<sup>15</sup> M. Rubio, n. d., 115: »L'esperienza cristiana del perdono non si esaurisce nel vissuto della sua gratuità. Perdonare non è soltanto un dono ricevuto, ma, a sua volta, un compito da svolgere. In fondo si tratta di tradurre l'esperienza prioritariamente passiva dell'«essere-perdonato» come vissuto all'esperienza primordialmente attiva della 'prassi-del-perdono' come impegno. Detta esperienza del perdono come impegno costituisce la virtù cristiana del perdono.«

<sup>16</sup> Iz svetega pisma NZ je povsem razvidno, da je takšna praksa bila izredno poudarjena v prvih krščanskih skupnostih, celo do te mere, da so se te skupnosti prav po tem znamenju ločile od drugih. Gre torej za razpoznavno znamenje krščanske skupnosti. Na sintetičen način je to izraženo v Mt 18.

<sup>17</sup> Biblični nauk o ljubezni do sovražnikov dobro prikaže W. Klassen, *Love of Enemies*, Philadelphia 1984; prim. M. Rubio, n. d., 116-119.



spreobrnjenja lahko krščanska krepost odpuščanja postane osnova za politično etiko.<sup>18</sup> Kajti kristjan tudi kot subjekt družbe deluje po načelih evangelija.

Odpuščanje spada v Božjo pedagogiko, s katero vodi človeka v »polnost starosti Kristusove«. Poglejmo to pedagoško-teološko pot.<sup>19</sup> Bog nam v svojem usmiljenju odpušča (drugače se ljudje ne moremo zveličati), da bi tudi mi tako ravnali. Iz te zavesti lahko začrtamo teološke koordinate kristjanovega bivanja:

a) V ospredje je postavljena krščanska krepost odpuščanja, na katero vedno bolj opozarja cerkveno učiteljstvo (drugi vatikanski koncil, Pavel VI., Janez Pavel II. in življenje mnogih kristjanov). Preveč smo bili zagledani le v izpolnitev obreda zakramenta sprave in manj v držo odprtosti in razpoložljivosti za odpuščanje in spravo; krščanska krepost odpuščanja predstavlja predpogoj, ki omogoča zakramentalni obred, ki je (po opredelitvi) izraz in uresničitev odpuščanja.

b) Krščanska krepost odpuščanja ima »teo-logalni« izvor: temelj, motivacija in moč vsakega odpuščanja je v zavesti, da je Bog v Jezusu Kristusu usmiljen z nami, nas sprejema in nas kliče k spravi; to je mogoče dojeti samo na osnovi osebe-besed-dejanj Jezusa Kristusa, ki je za človeka razodetje usmiljenega Božjega obličja; Božje odpuščanje je sprožilo spiralno gibanje in povzroča nove možnosti odpuščanja v vseh, še tako brezizhodnih zgodovinskih situacijah.

c) Avtentičnost krščanske kreposti odpuščanja se vedno preverja v občestvu Cerkve, kateremu kristjan pripada, in je vedno tudi Cerkev grešnikov – prav zato je potrebna sprave.

d) Cilj krščanske kreposti odpuščanja so antro-po-loški, saj uvedejo človeka v dialoški proces, v katerem se izmenjujeta dar in odgovor; to enovito spiralno gibanje ima naslednje prvine: Bog nam odpušča – mi odpuščamo najprej sami sebi – nato odпустimo drugim. Odpuščanje lahko sprejmemo samo, če ga damo, in ga lahko podarimo le, ker smo ga sprejeli. Antropološko gledano je cilj te kreposti »novi človek«, oblikovan po Jezusovem stilu človeka; ta antropološki pomen odpuščanja se nanaša na »novo stvar«, ki se poraja iz Božjega odpuščanja in je usmerjena v »novo stvarstvo«, ki izhaja iz sprave. Ta »nova stvar« uresničuje dobro-hoteti in dobro-delati v medosebnih odnosih, kar postane oblika »kulture ljubezni« (Pavel VI., Janez Pavel II.). Kot takšen pa je »novi človek« sposoben dati začetni vzgon »novemu stvarstvu«: kajti iz istega studenca usmiljenja izhajata pripravljenost za spravo in krščanska dolžnost sprave s seboj in z drugimi tako na individualni kot na kolektivni ravni. Krščanska krepost odpuščanja predpostavlja realnost človeške krhkosti. Dejstvo je, da je odpuščanje človeško gledano težko, na osnovi vere pa se lahko človek sprejme takšnega, kot je (človek, ki je spravljen s seboj, lahko dá ali pa sprejme odpuščanje), in to omogoča sprejetje drugega takšnega, kot je. Vsekakor pa odpuščanje predpostavlja tudi optimizem glede človekove veličine (sovražnika je sposoben spremeniti v brata). Krščanska krepost odpuščanja ne vzpodbuja duhovnosti, ki bi bila obsedena od greha, marveč greh prizna kot resničnost in ga s tem prese-

<sup>18</sup> To se zgodi v prvotnem krščanstvu (prim. M. Rubio, n. d., 120-121), pa tudi kasneje. Mahatma Gandhi je izdelal na temelju aktivnega odpuščanja do sedaj najbolj konkretno in učinkovito metodo politike odpuščanja. Vse bolj kaže, da je to upanje za prihodnost sveta, ki je vedno bolj poln nasilja in vedno manj pripravljen odpuščati: samo spirala aktivnega odpuščanja je sposobna razdreti spiralo nasilja. Verjetno je tudi za Slovenijo nenasilno odkrivanje resnice o naši skupni preteklosti edino sprejemljiva pot. Prim. tudi G. Soares-Prabhu, 'Come noi perdoniamo ai nostri debitori': *Il perdono interumano nell'insegnamento di Gesù*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 92.

<sup>19</sup> Osnovne elemente povzemam po M. Rubio, n. d., 121-126.

že, saj prav s tem poglubi zavest svobode, čustvo zaupanja v Boga, ki napolnjuje kristjana z veseljem in ga kliče k odgovornosti. Odpuščanje ne pomeni sprejetje greha ali toleriranje zla, ampak zmago nad njim, saj vodi v preoblikovanje grešnika ter ga pripelje v kesanje. Če do tega ne pride, pomeni, da je ta spirala počila: ali naše odpuščanje ni avtentično ali pa drugi ne želi odpuščanja in sprave.<sup>20</sup>

### III. Simbolna struktura zakramentalnega odpuščanja

Posebnost zakramentalnega odpuščanja je njegova simbolna kvaliteta. V njem se istočasno izrazi in uresničuje Božje odpuščanje, odpuščanje Cerkve in odpuščanje človeka. Preko tega zakramentalnega dogajanja najde svoj izraz večrazsežnostno odpuščanje: nevidno se razodeva na viden način, prej neuresničljivo hrepenenje se doživi kot uresničeno, življenje, po katerem hrepenimo, se uresničuje v sedanjosti.

Vsebinsko gledano je zakrament sprave proces spreobrnjenja, h kateremu spada sprava kot pomemben sestavni del, svoj višek pa doseže v odpuščanju grehov. Ta proces vedno predpostavlja med seboj različne posege človeka grešnika, Cerkve kot posrednika med Bogom in človekom ter usmiljenega Boga. Preglejmo osnovne elemente simbolizma zakramenta sprave.

#### 1. Spreobrnjenje in kesanje

Spreobrnjenje s kesanjem je torišče in središče zakramenta sprave. Iz spreobrnjenja izvira avtentičnost priznanja grehov in zakramentalnega zadoščevanja zanje.<sup>21</sup> Priznanje grehov in zadoščevanje sta za spreobrnjenca »telesnost« spreobrnjenja. V spreobrnjenju se ne izgubita, ampak ga omogočata in uresničujeta.

#### 2. Sprava

V spreobrnjenje se vključuje »celota« spokornika, seveda pa te »celote« sámo notranje spreobrnjenje ne more v polnosti izraziti. Zato mora biti spreobrnjenje združeno z ostalimi bistvenimi elementi; konkretno z vsem, kar je označeno z besedo »sprava«. Sprava s Cerkvijo je središčni pomen in osnova strukture zakramenta sprave. Bog je vezal odpuščanje grehov na spravo s Cerkvijo – občestvom (preko zastopnika ali skupine). V horizontalni spravi (med ljudmi) se uresniči odpuščanje grehov in krivde kot stvarjenjski poseg (med človekom in Bogom). A predpostavlja resnično spravo med ljudmi (nekatero strukturo zakramenta to bolje izrazijo: npr. odveza po opravljeni pokori, ki vključuje spremembo življenja).<sup>22</sup> Tudi če gre istočasno za spravo z Bogom in s Cerkvijo, je vedno poudarjen tudi cerkvenostni vidik. Gotovo lahko ločimo različne raz-

<sup>20</sup> Prim. G. Soares-Prabhu, n d., 84.89-92.

<sup>21</sup> *Ordo paenitentiae*, 6a: »Ex hac ergo cordis contritione pendet paenitentiae veritas«; 6c: »vera conversio per culparum satisfactionem... completur«; 6b: »confessio, quae ex vera sui cognitione coram Deo et peccatorum contritione procedit«. Prim. tudi *Reconciliatio et Paenitentia* 31.

<sup>22</sup> Prim. D. Borobio, *Il perdono sacramentale dei peccati*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 127-150.

sežnosti sprave: spravo z Bogom, s Cerkvijo, med brati in sestrami ter s celotnim stvarstvom.<sup>23</sup>

### 3. Odpuščanje in odveza

Notranje spreobrnjenje in sprava sta dve pomenski središči zakramenta sprave. Da bi pa resničnost zakramenta prišla polno do veljave, je potrebno dodati še tretji element: odpuščanje. Sprava in odpuščanje sta dva različna vidika ene in iste resničnosti, ki ju ni mogoče zamenjati niti ločiti, a tudi ne pomešati. Sta dve središči elipse resničnega spravnega procesa. Najpomembnejše razlike med njima so naslednje: sprava je bolj »horizontalna« razsežnost, odpuščanje pa bolj »vertikalna«; pri prvi sta bolj udeleženi obe strani, odpuščanje pa je nasprotno odvisno bolj od ene strani; sprava predpostavlja korespondenco med obema, odpuščanje si je možno predstavljati tudi brez nje. Da bi sprava ne ostala samo na nivoju formalnega dogovora in poravnave na polju pravičnosti, mora vključevati odpuščanje. Samo to uspe zlomiti začarani krog nezadostnosti in nasilja. A tudi odpuščanje potrebuje spravo, da ne ostane nekakšna nepremična dobrota, pasivno sprejeta obdarovanost. V odvezi je uresničeno in izraženo Božje odpuščanje kot temelj novim odvezam med ljudmi.

### 4. Spominjanje in izpoved grehov

Odpuščanja nikakor ne gre zamenjati s pozabljenjem.<sup>24</sup> Bistveni del zakramentalne sprave je prav spominjanje (*anamnesis*, *zikkaron* je temeljna sestavina vsakega zakramenta). Prav znotraj spominjanja je človek deležen velikonočne skrivnosti. Tudi pri zakramentu sprave gre za spominjanje velikonočne skrivnosti in človekovega greha, ki ga to zakramentalno spominjanje spreminja (spremenjenje, primerjava z evharistijo – »To delajte v moj spomin!«). Kdor pozabi greh, izgubi možnost za odpuščanje in sprave zanj, kar pomeni trajno neodrešenost, ki ima nujno tudi bivanjske posledice, saj je greh kruto realno dejstvo s konkretnim destruktivnim delovanjem. Edini, ki ima pravico greh pozabiti, je Bog. On s tem, ko se naših grehov več ne spominja, odpušča krivdo za greh in greh kot zlo izniči. Nasprotno pa je vsak zakrament Božje Spominjanje, ki pomeni življenje, bivanje posameznika kljub grešnosti. Božje Spominjanje pomeni namreč ohranjanje zaveze, delovanje Boga, njegovo aktivno prisotnost in soudeleženo pri dogajanju v sedanjem trenutku, torej ustvarjanje bolj trdne-

<sup>23</sup> Glede pomembnosti cerkvenostnega (eklezialnega) vidika zakramenta sprave prim. P. Adnes, *Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II*, v: René Latourelle (uredil), *Vaticano II: venticinque anni dopo (1962-1987) I*, Assisi 1987, 687-704.

<sup>24</sup> Prim. A. Abecassis, n. d., 140: »Ce n'est donc pas parce que j'oublie que j'ai raison d'oublier. La justice, l'égalité, le droit, le respect de l'homme ne sont pas sous la dépendance du temps. Un crime reste un crime quel que soit l'affaiblissement du souvenir que l'on en garde. Ce n'est pas parce qu'on oublie l'offense qu'elle perd son caractère d'offense. Pardonner n'est donc pas oublier, et oublier n'est pas pardonner.« Prim. V. Elizondo, n. d., 94: »Ma è possibile perdonare senza dimenticare? D'improvviso mi resi conto che la vera virtù consisteva nel perdonare proprio ricordando. Se avessi potuto dimenticare, non avrei dovuto perdonare... non sarebbe necessario. Ma ricordando fin troppo bene l'offesa avrei potuto perdonare di tutto cuore. E' questo il vero e proprio punto riguardo al perdono. Poiché perdonare non significa dimenticare, ma essere liberati dall'ira interiore, dal risentimento e dalla ricerca di vendetta che consumma ogni fibra del mio essere.«

ga in globljega odnosa s spominjano stvarjo in tistim, ki se spominja. Bog v pravem pomenu sploh ne more pozabiti, saj bi to pomenilo prelomitev večne zaveze. Pri spominjanju gre za hebrejski pojem spominjanja (*»zikkaron«*), ki je v Svetem pismu močno prisoten in ima odločilno vlogo. Gre za spominjanje, ki ni golo psihološko spominjanje na preteklost, ki ni zgolj spominjanje preteklosti (to bi bil beg pred resničnostjo). Spominjamo se najprej odrešenjskega dogodka, ki se je zgodil v Jezusu Kristusu in je nadčasovna resničnost. Torej gre za spominjanje, v katerem sovpade človeško spominjanje in Božje Spominjanje. Ko se človek spominja, naredi človeško potrebni prostor, v katerem se Bog spominja na človeku zaznaten način: ko pa se Bog spominja, je prisoten, je dejaven v trenutku. Ko so se Izraelci spominjali, se niso spominjali tako, kot smo se mi pred leti spominjali 29. novembra, ampak so se spominjali zato, da je v tistem trenutku Bog odrešenjsko posegal v njihovo zgodovino, to je *»zikkaron«*. S spominjanjem so Izraelci naredili duhovno-psihološko-telesni prostor, v katerem je Bog uresničil dano obljubo, da bo vedno z njimi in to je temeljno zakramentalno dejanje. »To delajte v moj spomin« je močno človeško dejanje, dejanje Cerkve, kjer se uresničuje, kar je Bog obljubil. Brez takega spominjanja ni evharistije in ni zakramenta sprave. Kako pomembno je, da se spominjamo svojega življenja tudi v zakramentih in da prinašamo tudi svoj spomin vanje, kajti znotraj tega zakramentalnega spominjanja se nas Bog spominja in nas s tem spreminja v to, kar naj bi postali. Koliko škode naredi v ljudeh prav trpljenje, ki ga niso sposobni sprejeti in ga darovati? Koliko žalosti, koliko tudi greha je med njimi na področju spominjanja? In v zakramentih se dogaja spremenjenje prav tam, kjer so ljudje sami nemočni. Zato je potrebno poglobljati v ljudeh zavest o veličini spomina in spominjanja, ki ga pojmujejo vse preveč kot samo zgodovinski spomin, spominjanje na neke dogodke v preteklosti, ne pa nekaj, kar omogoči Bogu, da odrešenjsko poseže v mnenje, doživljanje in odločanje posameznika v sedanjem trenutku.

## 5. Zadoščevanje

V zgodovini zakramenta sprave je imelo zadoščevanje s popravilom škode različno vlogo in zato tudi različno mesto znotraj samega obreda. Zadoščevanje in uresničenje sprave pred odvezo je pomenilo duhovni prostor odpuščanja grehov in je poudarilo bolj cerkvenostno-družbeni značaj zakramenta sprave. Odpuščanje grehov namreč predpostavlja konkretno spreobrnjenje grešnika v odnosih, ne zgolj dobre volje za to spreminjanje. Pozitivna izkušnja spremenjenega delovanja posameznika potrди na poti njegovega prizadevanja, mu vlije prave samozavesti in mu pomaga do večje gotovosti, da se lahko resnično spremeni, da se ne vrти vedno v začaranem krogu. Hkrati pa je to poseben »dokaz« tudi za soljudi, da s spreobrnjenjem misli resno.

Druga možnost, zadoščevanje s popravilom škode po odvezi, pa bolj poudarja zastojni vidik zakramenta sprave, ki je izraz Božjega usmiljenja. A ko gre za zakrament, ne smemo pozabiti, da morata biti v njem nujno oba elementa: Božji in človeški. Morda bi ta pluralnost oblike, ki jo poznamo iz zgodovine zakramenta sprave, bila dobrodošla tudi danes, ker bi prinesla več edinstvenosti v posamezno obhajanje zakramenta sprave, ki jo zahteva posebnost in neponovljivost vsakega spokornika.<sup>25</sup>

#### IV. Duhovnost odpuščanja v življenju posameznika in naroda: Slovenski narod pri »zakramentu sprave«

Na spravo v slovenskem narodu lahko pogledamo kot na slovenski narod, ki čaka v vrsti na »spoved«. Ker želimo gledati na skrivnost sprave s teološkega vidika, ne želimo soditi in opredeljevati, s katere »strani« kdo prihaja. Pomembna je zavest grešnosti, ki se v narodu prebudi preko prebujene zavesti v posameznikih. »Slovenski greh« kliče po slovenski spravi. Spravi med živimi in med Slovenci in Bogom, spravi, ki je nihče ne more uresničiti namesto nas. Seveda pa to čakanje »v vrsti« predpostavlja že nek proces očiščevanja v posameznikih. Slovenija je bila in je prostor velikega greha, osebnega in strukturnega.<sup>26</sup> Zgodovinsko vedno vlada napetost med težnjo po izkoreninjenju greha (sovražiti greh) in odpuščanjem grešniku (ljubiti grešnika). Morda je zaradi čustvene nabitosti prav to zadnje pri nas najtežje doseči. Kajti v človekovem psihološkem doživljanju se pogosto to dvojje pomeša in se prične sovražiti tudi grešnika. S tem pa se direktno zoperstavi Bogu, ki tudi grešnika ljubi brez omejitev, saj je poslal svojega Sina za nas, ko smo bili še grešniki. A prav na osnovi Božje zvestobe je mogoče tudi v velikem grehu zagledati veličino velikega odpuščanja in sprave, ki postane razodetje usmiljenega Božjega obličja. Poglejmo zdaj, kako so elementi zakramenta sprave, ki smo jih zgoraj osvetlili in so zgovorni ob petdeseti obletnici konca druge svetovne vojne, potrebni slovenskemu narodu.

##### 1. Odpuščanje v slovenskem narodu

Odpuščanje je dejanje ljubezni do grešnika (ljubezen do sovražnikov), ne iskanje svojega prav. Za pravo odpuščanje so potrebne tri temeljne postavke: osvoboditev slovenske resničnosti od greha in njegovih posledic, rehabilitacija prizadetih (povrnitev dobrega imena in drugih oropanih dobrin v okviru možnosti) in duhovna humanizacija tistih, ki so izvajali nasilje, kajti le-ti so od greha najbolj prizadeti (gre za antropo-teološko rehabilitacijo).

– »Odpustiti« resničnosti – jo osvoboditi oprijema zla, ki ga je povzročil greh – pomeni izrupati greh iz konkretne zgodovinske resničnosti. Ta boj proti grehu vključuje v prvi vrsti razglasitev greha kot greha – priznati ga; to pa dejansko pomeni omogočiti, da se sliši glas prizadetih. Greh namreč vedno teži za tem, da bi se skrnil in ostal navzven neopazen ali celo zamaskiran pod krinko dobrega (NOB in socialistična revolucija, maščevanje in kontrarevolucija).

– Odpuščanje grešniku: v slovenskem prostoru je grešnik tisti, ki povzroča smrt. Odpustiti grešniku pa pomeni radikalno izkoreninjenje grešnika kot grešnika. Berdjajev pravi, da je greh »fizično zlo« za prizadetega in »moralno zlo« za tistega, ki prizadeva. Ker pa je samo moralno zlo res zlo v pravem pomenu besede, so napadalci v teološko veliko težjem položaju in najbolj potrebni odrešenja. Odpuščanje pa želi grešnika rešiti tega zla, saj mu ponuja (vsaj) možnost spreobrnjenja. Žrtev z odpuščanjem daje grešniku možnost ozdravitve: da se ta v kesanju odpre Bogu, ki edini lahko ta proces odpuščanja privede do konca in preoblikuje grešnika. Odpuščanje, ki je zastonjsko, je eno najbolj ganljivih

<sup>25</sup> Vlogo različne simbolne strukture zakramenta sprave v zgodovini in danes dobro predstavi D. Borobio, n. d., 142-150.



človeških izkušenj in drugega povsem razoroži. Proti njemu ni argumentov in orožja (Kristus na križu). Pravo odpuščanje med nami nima namena le rešiti grešnika krivde, ampak doseči skupnost z njim (pozitivna sprava), za kar pa je seveda potreben pozitiven odgovor tudi z druge strani, sicer proces sprave obstane na pol poti.

Pravi vzrok za odpuščanje je ljubezen, in sicer Božja ljubezen, ki smo je vsi deležni. Iz ljubezni, ki deleži na Božji ljubezni, bomo sposobni drug drugega sprejeti in tako onemogočili razosebljajoče sadove greha ne-spravljenosti za druge (žrtve) in za grešnika samega. Zgled nam je dal sam Jezus, ko se je družil z grešniki.

Slovenci moramo vzpostaviti prostor ljubezni. Odpustiti pomeni na eni strani osvoboditi žrtve iz posledic greha; ljubiti tiste, ki so to stanje povzročili, pa pomeni sprejeti jih in jih kot grešnike uničiti, kar pomeni zanje resnično osvoboditev. Kajti največja nesvoboda je živeti v grehu, v zlu; četudi se tega ne bi zavedali. Za takšno osvobajanje drugih pa so potrebni osvobojeni ljudje; in tisti, ki so osvobojeni sami sebe, so najbolj pripravi za osvobajanje drugih. Takšna duhovnost odpuščanja goji odpuščanje kot učinkovito in zastojno ljubezen (iz zgodovine imamo kar nekaj primerov: Gandi, škof Romero, papež Janez Pavel II.).

## 2. Spreobrnjenje s kesanjem

Ker odpuščanje ni odobravanje greha, ampak njegovo izkoreninjenje v moči ljubezni, lahko že samo pristno odpuščanje s strani žrtev sproži v grešniku spreobrnjenje. Noben zakon sam na sebi ne vodi v kesanje in priznanje ter v narodno spravo, zato resnična rešitev za Slovence ni zgolj politična. Napadalca, krivec mora iskreno želeti, da se spreobrne, kesa in prizna krivdo. Žrtev pa mora odpustiti in pričakovati čudež (milostni Božji poseg) spreobrnjenja in sprave pri nasprotniku. Če do tega ne pride, to pomeni, da med Slovenci odpuščanja še ni, še ni prave želje po spravi. To pa pomeni, da smo kot narod še duhovno mrtvi; ali vsaj še neprebujeni. Kdor nosi v sebi krivdo in si je ne upa priznati, ne živi, ampak živetari. Kajti krivda človeka teži, dokler obstaja njen izvor in dokler niso popravljene vse njegove bistvene posledice.

## 3. Sprava med »stranema« slovenskega naroda

Odpuščanje prihaja s strani žrtve, želja po spravi pa s strani napadalca, storilca krivice, grešnika. Sprava kot proces nosi v sebi dve resničnosti: ozdravljenje krivde<sup>27</sup> in popravo krivic. Ozdravljanje krivde prinaša olajšanje in novo življenje tako povzročitelju kot tudi žrtvam, saj »ni maščevanje, ampak preobrazba zla v dobro, dejanje poguma, s katerim se človek vnovič odpre nezadržnemu

<sup>26</sup> V zadnjih dokumentih cerkvenega učiteljstva je močno prisotna misel o strukturnem grehu. Podrobno o tem glej razpravo prof. dr. Ivana Štuhec v tej isti številki.

<sup>27</sup> Prim. B. Ivanc, *Petdeset let zgodovinskega somraka*, v: *Tretji dan* 24 (1995), 4, 34. Krivda je »osebna zavest o lastnem dejanju zoper svete vrednote, zavest, ki osebo zaznamuje z občutki nevrednosti in nedostojnosti še naprej živeti po prekršenih vrednotah. Gre za stanje, ki ga oseba doživlja kot padec lastnega dostojanstva, saj se je hkrati pregrešila zoper svoje lastno ter dostojanstvo bližnjega.«



toku svobode in ljubezni do bližnjega. Sprava vzpostavlja odnose, za katere smo mislili, da so izgubljeni za vedno... je civilizacijsko dejanje par excellence!<sup>28</sup> Resnična sprava ne izključuje materialne poravnave krivic in vrnitev dobrega imena. Oboje pa ne sme biti izsiljena resničnost, če želimo, da bo narodna sprava nekaj resničnega in ne zgolj navideznega.

#### 4. Spominjanje in izpoved slovenskega naroda

Greh teži za tem, da bi bil skrit, zamolčan, zato Slovenci ne smemo pristati na logiko zamolčevanja, molka in potiskanja odkrivanja zgodovinske resničnosti v negotovo prihodnost. To ni dobro ne za žrtve ne za povzročitelje. Povzročitelji trpljenja in krivic so storili krivico ljudem in Bogu; s tem so se ločili od Boga. Samo Bog jih je lahko po spravi žrtvi Jezusa Kristusa oprostil, jih rešil greha in smrti. Za resnično spreobrnjenje je potrebno resnico priznati in tudi svojo krivdo, ne pa vse zapisati pozabi. V spominjanju in izpovedi se storilci krivic in zla osvobajajo, ker postajajo sposobni sprejemati odpuščanje, brez katerega ne morejo resnično živeti v polnosti. Naj potrebnost spominjanja izrazim z besedami prof. Moltmanna: »Resnica je, da imajo storilci kratek, žrtve pa dolg spomin, zato je za storilce pomembno, da prisluhnejo spominom žrtev... Oni (žrtve) morajo to zgodovino Auschwitza vedno znova pripovedovati, samo tako jo bomo mogli mi preboleti in doseči novo prihodnost, v kateri bomo mogli skupaj z žrtvami začeti novo življenje. Kdor pa tega noče in ohranja kratek spomin, zavrača dejstva in pozablja, potem začne opravičevati, češ, vse to je laž, tega spoh ni bilo... Tako prihaja do velikih laži. Samo če svojo zgodovino trpljenja pripovedujemo, jo moremo tudi prerasti. Izhajam iz globokega prepričanja, da so tam, kjer vlada pozabljenje, mrtvi še enkrat usmrčeni. Spominjanje, pa naj bo še tako boleče, ohranja upanje in pospešuje odrešenje.«<sup>30</sup> Spominjanje se tako pokaže tudi za Slovence kot nujni pogoj za spoznanje resnice, ki osvobaja grešne preteklosti, saj je v spominjanju ustvarjen primeren prostor ne samo za človeško spravo, ampak tudi za spreobrnjenje, kar pa je končni cilj vsakega procesa sprave, tudi slovenske.

V odpuščanju ne bomo pozabili preteklosti, bomo pa sprejeli tveganje drugačne prihodnosti, kot sledi iz zgodovinske znotrajsvetne logike, ki jo določa nespremenljiva preteklost. Spominjanje naše slovenske polpreteklosti mora postati prostor Božjega spominjanja, ki pomeni hkratnost Božjega poseganja v zgodovino. Zločini, ki smo jih naredili nad brati in sestrami, so ne-življenje, ki ga edinole Bog lahko spremeni v življenje. Spominjanje ustvarja tisti intimni prostor, v katerem se po Božjem posegu lahko obnovi odnos med tistim, ki se spominja in tistim, ki se ga nekdo spominja. To pa je nujno povsem osebni svet, v katerem osebe ali dogodki živijo prav zato, ker so objekt spominjanja (N)nekoga. Jezus Kristus je kot Bog in človek »večni spomin«: v svojem spominu združuje praznovno Božjo idejo ob stvarjenju tudi o Slovencih in o naši konkretni uresničenosti tudi v bratomorni vojni in zločinih po njej. Za naš narod se bo »zakramentalno očiščenje« dogodilo takrat, ko se bo naš spomin potopil v njegovo večno spominjanje. Takrat bo mogel v posameznikih in preko njih v

<sup>28</sup> B. Ivanc, n. d., 34.

<sup>30</sup> J. Moltmann, *Žrtev in napadalec se morata srečati pod križem* (intervju: pogovarjal se je Ciril Sorč), v: *Sobotno branje (Slovenec)* 79 (1995), 77, 32.

narodu na novo preustvariti notranjost posameznikov in kolektivno narodovo notranjost. V tej luči je jasno, da je sprava možna in smiselna samo za časa življenja. »Izguba spomina« pri nekaterih protagonistih naše narodne tragedije je bolj tragična zanje kot za druge, saj se z njo izolirajo ne le v odnosu do sonarodnjakov in onemogočajo normalno in vedno bolj kvalitetno življenje naroda, ampak vztrajno zavračajo možnost sprave z Bogom, ki bi zanje pomenila dokončno osvoboditev vseh mor in krivd, ki visijo nad njimi kot Damoklejev meč.

## 5. Zadoščevanje slovenskega naroda

Pri naši narodni spravi pomeni »zadoščevanje« predvsem iskreno željo in voljo popraviti nastale krivice, kolikor jih je seveda mogoče. Priznanju krivde (*confessio oris*) in iskrenemu kesanju (*contritio cordis*) je potrebno dodati še prizadevanje, da nastalo škodo popravimo (*satisfactio operum*), če želimo, da je zakrament resničen. Jasno je, da umorjenih ni mogoče obuditi, je pa mogoče javno priznati svoj greh in svojem povrniti z dobrim. Nenazadnje imamo primere tega v vsej zgodovini: najdemo jih med nacisti in fašisti, med mafijci v Italiji (*pentiti*), med komunisti in domobranci... Tudi zunanje slovesnosti imajo lahko svoj pomen, a morajo biti realni simboli, ne fatamorgana. To, kar izražajo, mora biti v življenju uresničeno (vsaj delno) in hkrati iskrena želja za prihodnost, podprta s konkretnimi potezami na vseh plasteh družbenega življenja, ki se ne izgubi v vetru.<sup>31</sup> Seveda pa za človeka ni dovolj popoln sistem, marveč potrebuje (N)nekoga oziroma določeno (S)skupino, ki ga osvobodi pritiskov in strahov, kjer se lahko uresniči. Sprava se zato ne more dogoditi samo na formalni ravni, ampak je formalna sprava lahko le izraz sprave na medosebni, odnosni ravni. Seveda pa ne smemo spregledati, da je to dolgotrajen proces, ki ima vzajemno učinkovitost in ga zato ni mogoče enostavno programirati.

## Zaključek

V simbolni strukturi zakramenta sprave, ki je Božje-človeško delo, moremo odkriti vse bistvene elemente, brez katerih ni mogoče izpeljati resnične sprave, ne na individualni ne na narodni ravni. Samo narod, ki je sposoben in dozorel »pogledati sebi v oči«, in se ne izmika zgodovinski odgovornosti, ima pred seboj pozitivno prihodnost, kakor jo ima edinole tisti vernik, ki se v zakramentu sprave pred Božjim obličjem sreča s svojim resničnim obličjem. Vsa pozitivna prizadevanja med Slovenci v tej smeri lahko postanejo »materija« za »zakrament

<sup>31</sup> Na tem mestu lahko potegnemo še eno vzporednico z zakramentom sprave. Ta zakrament povzroča že nekaj časa mnogim velike probleme. K tej krizi je pripomogla tudi simbolna izpraznitev zakramenta. Za mnoge nima nič več skupnega z avtentičnim spreobrnjenjem, ni simbol uresnične sprave, nič več ni odrešujoči izraz odpuščanja. Za te ljudi šteje le notranje spreobrnjenje, samo sprava z brati, ki je uspeh zgolj njihove popolnosti. Kajti zanje ni ideal »klečeči človek« (človek adoracije), ampak učinkoviti in samozadostni človek. Razumljivo je, da takšni ljudje ne iščejo nasveta spovednika oz. duhovnega človeka, ampak se zatekajo v psihološke terapije in zaupajo diagnozi informatike. Zanimivo je, da Solovjev v svojem kratkem spisu »Antikrist« predstavi Antikrista kot popolnega človeka. Morda je sprava med Slovenci tako težavna tudi zato, ker je med posamezniki in med skupinami mnogo takih, ki se ne zmorejo sprijazniti s svojo nepopolnostjo in grešnostjo ter ostajajo ujeti v idealistično predstavo svoje popolnosti.

sprave« slovenskega naroda, ki je v tem, da bi naša zgodovina bila privzeta v odrešenjsko zgodovino, ki jo je pričel Jezus Kristus v svoji velikonočni skrivnosti. Odpuščanje in sprava sta tudi v slovenskem prostoru drzno dejanje, dejanje tveganja, a brez njega nima naša zgodovina nobene možnosti izhoda. Tveganje je zato, ker tisti, ki odpušča, nima nobenega zagotovila, da bo njegovo odpuščanje začetek procesa sprave tudi na drugi strani. A to tveganje moramo sprejeti, sicer ostajamo v zaprtem krogu brez izhoda. Bog z vstajenjem sprejme za svoje odpuščanje, ki ga je Jezus pred smrtjo uresničil, in s tem pokaže, da nima nasilje zadnje besede, ampak da preko odpuščanja dobi zadnjo besedo novo stvarjenje – vstajenje žrtve in povzročitelja, ki se rodi iz odpuščanja (Božjega in človeškega), priznanja in sprave. Gre za vstajenje novega odnosa.

Takšno odpuščanje in sprava sta zastojnska; Bog ne zahteva povračila, odpre pa novo dobo. V tem smislu mora postati tudi slovenska narodna sprava razodetje Božjega odpuščanja, razodetje Boga, ki je solidaren z žrtvami v zgodovini, a ne na način zamenjavanja vlog (žrtve postanejo napadalci), ampak z ustvarjanjem novih odnosov med žrtvami in napadalci. Ti novi odnosi pa so že skrivnostno uresničevanje Božjega kraljestva na zemlji.

### **Povzetek: Marjan Turnšek, Greh in krivda, priznanje in odpuščanje**

Narodna sprava je proces, ki se dogaja med osebami. Vključuje različne subjekte: žrtve, storilce in Boga. Za naš narod je velikega pomena, da ta proces narodne sprave ne obtiči v slepi ulici. To se lahko zgodi samo, če se ne bo dogajal zunaj velikega spravnega procesa med človeštvom in Bogom, ki je zgodovinsko uresničen v življenju in smrti Jezusa Kristusa. Sprava v našem narodu ne more biti nekaj zgolj zunanjega, ampak mora voditi v spreobrnjenje krivičnih napadalcev, rehabilitacijo krivično prizadetih in tako pripeljati do kvalitetnejših medsebojnih odnosov, ki bodo sposobni prerasti razdeljenost med »naše« in »vaše« in graditi skupno bodočnost ne »na račun« »enih« ali »drugih«. Resnica nas bo osvobodila. Slovenski greh kliče po slovenski spravi. Sadovi tega procesa pa morajo biti vidni na vseh področjih javnega življenja, sicer bo naša sprava »hiša iz kart«. Kristus je za grešnike pripravil zakrament sprave kot svojo zmago. Prepričan sem, da zakramentalna struktura sprave odkriva vse bistvene elemente, brez katerih ni mogoče izpeljati resnične sprave, ne na individualni ne na narodni ravni. Takšno odpuščanje in sprava sta zastojnska; Bog ne zahteva povračila, odpre pa dobo novih odnosov med žrtvami in napadalci. Ti novi odnosi pa so že skrivnostno uresničevanje Božjega kraljestva na zemlji.

### **Summary: Marjan Turnšek, Sin and Guilt, Confession and Forgiveness**

National reconciliation is a process taking place between persons. It includes several subjects: victims, culprits and God. It is of great importance for our people that this process of national reconciliation does not lead up a blind alley. This will not happen if it takes place within the great reconciliatory process between God and mankind, which is historically realized in the life and death of Jesus Christ. The reconciliation within our people cannot be just something superficial but must lead to a conversion of unjust aggressors and rehabilitation of the wronged, thus leading to better mutual relations that will be able to outgrow

the division into »ours« and »yours« and to build a common future without anyone feeling »cheated«. The truth will make us free. Slovenian sin calls for Slovenian reconciliation. The fruit of this process should be visible in all areas of public life or else our reconciliation will be just a house of cards. For a sinful situation Jesus Christ prepared the sacrament of reconciliation as his victory. The sacramental structure of reconciliation shows all essential elements that have to be present if real reconciliation is to be effected either at the individual or at the national level. Such forgiveness and reconciliation are free; God does not require any repayment but he opens a new era of novel relations between the victims and the aggressors. These new relations are already a mystical realization of the Kingdom of God on earth.

Bogdan Dolenc

## Sprava kot osebna in skupnostna naloga

### I. Človekova potreba po spravi

Ruski pisatelj Vladimir F. Tendrjakov<sup>1</sup> je napisal psihološko novelo z naslovom *Raspláta* (Obračun). V središču zgodbe je 16-letni učenec Kolja Korjakin, ki odrašča v nadvse težkih razmerah. Oče je nepopravljiv pijanec, ki že leta in leta surovo maltretira svojo ženo. Kolja nekega večera prinese od nekod puško in očeta ustrelji.

Ali je šlo za dejanje obrambe ali pa za naklepen in podrobno pripravljen umor? Za junaštvo ali obsodbe vreden zločin? Za protagoniste novele je dogodek sprva nerazumljiv, polagoma pa se izkaže kot tragičen preplet povsem običajnih, vsakdanjih vzrokov in učinkov, v katere so ujeti Kolja Korjakin in druge osebe novele. Zdi se, da so vsi krivi, obenem pa, da nihče ni kriv.<sup>2</sup>

Preiskovalni sodnik, ki se ukvarja z zadevo, takole razmišlja: »Tu je cela vrsta ljudi, ki so si v teku let nakopali malenkostne krivde. Krivda se je kopičila vse do trenutka, ko je bil zločin popoln... Nikogar od njih ne bi mogli obsoditi in kaznovati, saj se niso zavedali svojih dejanj. Obtoževati jih bi bilo enako absurdno kot obtoževati strela, da je zažgala hišo, ali nevihto, da je potopila čoln, ali plaz, da je zasul planince. Gre za povsem naravne dogodke. Edinole nesrečni fant je moral pred sodišče in prevzeti nase krivdo vseh ostalih!«<sup>3</sup>

Pustimo za nekaj časa zgodbo ob strani in povzemimo iz nje nekaj spoznanj za našo temo.

1. Najprej se zdi, da zgodba potrjuje naslednje: to, kar sami doživljamo ali drugim pripisujemo kot *osebno krivdo in individualen prestop*, se ob podrobnejšem pogledu često izkaže kot nujen in domala neizogiben učinek družbenih zakonov ter bioloških in psiholoških naravnih. Šlo naj bi za kompleksen preplet bioloških in kulturnih odnosov.

Zato ljudje radi pravijo: za vse je neka razlaga, vse se da razložiti, kar pomeni: vse je opravičljivo. Kdo bi si še upal govoriti o osebni, posameznikovi

<sup>1</sup> Vladimir Fjodorovič Tendrjakov (r. 1923) se je udeležil vojne, nato študiral na Literarnem inštitutu Gorkega. V svojih novelah, povestih in romanih predstavlja psihološke, predvsem moralno-etične probleme junakov ob družbeno pomembnih spopadih v omejenih okoljih, npr. povesti *Trojka, sedmica, as* (1960), *Sodišče*, roman *Srečanje z Nofretete* (1965).

<sup>2</sup> Pri analizi zgodbe se naslanjam na razpravo: K.-H. Bieritz, *L'homme et son besoin de réconciliation*, v: *La Maison-Dieu* 172 (1987), 7-27, od koder so vzeti tudi navedki iz izvirne novele.

<sup>3</sup> Prim. K.-H. Bieritz, n. d., 8.

krivdi, ko pa znanosti, ki razlagajo človekovo ravnanje, tako jasno in neizpodbitno kažejo na biološke, psihološke in socialne mehanizme, ki navsezadnje določajo to ravnanje? Ostanajo kvečjemu še *občutki krivde* kot nadležne in škodljive sledi vesti, ki jo je izkrivila vzgoja. Takšna zmanipulirana vest meni, da mora še vedno prevzemati odgovornost za svoja dejanja in drže, ko pa so vendar samo proizvod okolja in bioloških dispozicij.

2. Teorije, ki pojasnjujejo človekovo ravnanje, postanejo s tem hkrati *teorije opraviče(va)nja*. Na neki način prevzemajo tisto vlogo, ki so jo v preteklosti imele verska dejanja in sistemi. Prilaščajo si moč, da človeka spravijo s seboj, z drugimi, s svetom in življenjem. Tam, kjer so nekoč verski sistemi oznanjali in naklanjali odpuščanje krivde, se danes kar gnete bolj ali manj prepričljivih teorij, ki razlagajo grešniku in njegovim tožnikom vzvode njegovega ravnanja in ga odvezujejo od poslednje odgovornosti za njegova dejanja.

3. Omenjenim »spravnim teorijam« ustrezajo številne terapevtske prakse (prijem) pri katerih si izkušeni terapevti ali terapevtska skupina sama privzemajo in prilaščajo »službo (Amt) sprave«. Skoraj vse takšne oblike zdravljenja si zastavljajo cilj pomagati človeku, da bo od odklanjanja samega sebe napravil korak do *sprejemanja sebe*. Takšna sprava z lastnim bitjem je po eni strani pogoj za spravo z drugimi, z življenjem in svetom nasploh. Kdor ne živi v harmoniji s seboj, ne more ustvarjati uravnoveženih odnosov z drugimi ljudmi. Svoje notranje konflikte in zanikanje sebe prenaša v odnose navzven in jih s svojim sovraštvom zastruplja. Po drugi strani pa velja: samo tisti, ki se sam čuti sprejetega, more tudi druge sprejemati. Tega koraka pa ne more napraviti brez terapevta ali skupine, ob katerih končno doživi to temeljno sprejetost.

4. *Notranja zveza med sprejemanjem sebe in sprejetostjo s strani drugih* ima vzporednice (korelacije) tudi v teologiji. Temeljna prvina krščanske zavesti in prakse je prepričanje, da sem najprej sprejet: sprave si ne morem sam nakloniti, grehov si ne morem sam odpustiti. Pogoj medsebojnega sprejemanja in njen začetni zagon je dejstvo sprejetosti (to je le druga beseda za milost), ki prehitava vsakršno sprejemanje sebe in drugega. Neodtujljiva prvina v krščanskih Cerkvah so služabniki sprave, ki so »poslani v Kristusovem imenu« (prim. 2 Kor 5, 18-20), da kličejo k spravi, posredujejo odpuščanje in znova sprejemajo v cerkveno občestvo. Druga važna prvina je dejstvo, da Bog s svojo milostjo prehitava vsakršno prizadevanje za spravo, bodisi da gre za spravo s seboj, z drugimi ali z Bogom.

A tudi druga sestavina - važnost sprejemanja sebe - ima svojo vzporednico v teologiji. V sebi raztrgan in s seboj nespravljjen človek ne more živeti v ljubezni in miru z drugimi. Odklanjanje sebe ali celo sovraštvo do sebe nista nikakršni krščanski kreposti. Božji »DA« človeku je usmerjen k temu, da bi tudi človek sebi pritrnil in se sprejel.

5. Omenjene teološke vzporednice najdejo svoje dopolnilo tudi na področju obredne prakse: *vsaka terapija namreč izoblikuje tudi svoje obrede*. Le-ti se lahko omejujejo na besede, ki izražajo spravo in ki se zelo približujejo liturgični odvezi (»Ego te absolvo...«). V drugih primerih se obredne prvine zgostijo v skoraj »liturgična« besedila. V skupinah za zdravljenje alkoholikov srečujemo ritualizirana dejanja spovedi in sprave, ki se odvijajo po ustaljeni shemi in s pomočjo predpisanih obrazcev. Gre za pravo liturgično terapijo ali, če hočete, za terapevtsko liturgijo. Nedvomno je to pojav, ki daje misliti.

6. Nekatere terapevtske oblike in skupine gredo še korak naprej od »besednega bogoslužja«, od verbaliziranih obredov in simbolov. Sprejemanje in



sprava nista samo razglašena in nakazana, ampak tudi izražena in podeljena v obliki *terapevtskih stikov* (kontaktov). Govorijo o »zdravilnih in poživljajočih energijah, ki se posredujejo z dotikom«. Na glavo pacienta polagajo roke, pri čemer naj bi se prek rok na drugo osebo pretakala življenjska energija. Ne le posameznik, ampak tudi celotna terapevtska skupina lahko pacientu s telesnim stikom, npr. s polaganjem rok, naklanja pomoč ali zdravje. Gre za kretnjo, ki velja v krščanstvu za starodaven način posredovanja Božje moči.

Jasno je in avtorji to tudi priznavajo, da so takšni prijemi posneti po obredni praksi krščanskih Cerkva. Polaganje rok, maziljenje, dotiki in objemi, sveti poljubi in pozdravi so od vsega začetka sestavni deli krščanskih liturgij.<sup>4</sup> Tu omenimo samo zunanje izraze sprejema novokrščenca, penitenta ali novomašnika. Pri sedanji obliki odveze je polaganje rok le nakazano. Ti zunanji izrazi povedo, da ne gre le za sprejem človekove volje, spreobrnjenja, življenjske odločitve, ampak vedno za sprejemanje *celega človeka v enoti duše in telesa*. Med obhajanjem evharistije si verniki izmenjamo bratski pozdrav (stisk roke ali objem) v znamenje sprejemanja in odpuščanja, miru in sprave.

Pomen opisanih znamenj sega onkraj medosebnega področja. Ne označujejo le medčloveškega sprejemanja, sprave in ozdravljanja, ampak kličejo tudi Svetega Duha (epikleza), ki je duh ozdravljanja in sprave, Duha, ki odpušča grehe, zedinja, kar je razdeljeno in vodi nazaj, kar je izgubljeno. Ta liturgična znamenja v vseh svojih razsežnostih jasno kažejo, da je *sprava dogajanje, ki zajema celega človeka in zadeva preustvaritev (rekreacijo) njegove celovitosti in neokrnjenosti*. Nespravljene človek torej ni raztrgan in razdeljen le sam v sebi in ločen od Boga in ljudi, ampak je odtrgan tudi od temeljev svoje osebnosti. Same besede ne zadoštujejo za to, da bi mu oznanili in naklonili spravo. Da bi doživel, da je v celoti sprejet, mora spravo doživeti na celovit način, to pa vključuje telo in dušo.

7. Ugotovili smo sodnosnost med naukom in prakso krščanske sprave ter metodami in načini, s katerimi želijo današnje terapije odpomoči človekovi potrebi po spravi. Vse te teorije in terapevtski naporji slonijo na izkustvu potrebe po spravi. Le čemu bi bili terapevti in terapije, če ne bi bilo ničesar, kar bi bilo treba ozdraviti, povezati in ponovno zgraditi? Skupna točka je tudi spoznanje, da obstaja tesna zveza med človekovim samouničevanjem in rušenjem vezi z drugimi, s svetom, z življenjem.

8. Omenjene terapevtske teorije in praksa zelo resno jemljejo rušilne sile, ki ogrožajo naše življenje ter neprizanesljivo bičajo socialne in kulturne vzroke in njihove pogubne posledice za vsakršno življenje. Vprašljive pa postanejo, ko prevzemajo vlogo opravičevanja. To se dogaja takrat, ko z osvetljevanjem določujočih silnic razbremenjujejo posameznika odgovornosti za njegovo ravnanje, rekoč: »Ti, osebno, nisi kriv za to in to. Odgovornost nosijo druge prvine, drugi ljudje. Morda tvoji starši, ki so ti nudili premalo - ali pa preveč - ljubezni. Ali pa socialni razred, v katerem si se rodil in od katerega si moral prevzeti lestvico vrednot in načine obnašanja. Ali pa socialne strukture, ki so te pehale v neuspehe. Ali tvoja podzavest ('id') s svojimi vzgibi, ki prihaja v konflikt s tvojim 'nadjazom'. Ali biološka narava, ki si jo prejel in ki ima svoj nepreklicno določen genetski zapis.« Če spet uporabimo izraz preiskovalnega sodnika iz Tendrjakove zgodbe, bi rekli: Kdo bo obtoževal strelo, ki je zažgala hišo, ali nevihto, ki je potopila čoln?

<sup>4</sup> Prim. F. Oražem, *Svet bogoslužnih znamenj*, DSSDB, Ljubljana 1985, 32-54.

Razlaga se zdi jasna in neizpodbitna. Ob vsem tem pa se nas polašča neprijeten občutek, da vse te *razlage načenjajo tudi del naše človeškosti*. Kolikor namreč uporabljamo te razlagalne teorije z namenom samoopravičevanja, se izkaže, da nam ne »odjemljejo« le naših napak in grehov, ampak *nam odrekajo tudi našo svobodo*. Kjer se ne govori več o osebni, individualni, lastni krivdi - ker naj bi se pač dalo vse razložiti in opravičiti -, se razblini v nič tudi možnost odgovornega odločanja. Determinizem teh »teorij opravičenja« torej docela zožuje prostor človekove svobode.

Na tem mestu se vrnimo k noveli Tendrakova. V njej nastopa cela vrsta ljudi, ki s pomočjo povsem prepričljivih razlag opravičujejo Kolja Korjakina: njegova mati, neka njegova sošolka in prijateljica, njegov profesor in celo preiskovalni sodnik. Toda Kolja ne sprejema teh opravičil. Odklanja vse razlage, ki bi ga mogle razbremeniti za storjeno dejanje. Zatrjuje, da je kriv. Še več, brezupno se bojuje proti naporom drugih, da bi mu odvzeli greh. Ker ga nihče noče razglasiti za krivega, se sodi in obsodi sam. Njegovo sovraštvo do sebe, ki ga omeinja v razgovoru z materjo in s prijateljico, je izraz in uresničenje te samoobsodbe: »Kako drugače naj bi popravil strašno, nepopravljivo dejanje, kakor s tem, da zasovraži sam sebe...?« Vpričo vseh razlag in vseh poskusov pomiritve, vpričo tistih, ki ga hočejo prepričati o nasprotnem in njegova dejanja razglasiti za junaštva, vztrajno postavlja en sam razlog: »Videl sem njegovo kri - le kako bi jo mogel pozabiti?«

1. »*Videl sem njegovo kri*«. Ta kri na tleh, ki je nihče ne more izmiti iz njegovih oči in duha, postane za Kolja simbol njegove nepopravljive pregrehe. A ne le simbol tega določenega dejanja, ampak vseh oblik samouničevanja pri drugih vpletenih osebah; znamenje uničujočih, razkrojevalnih odnosov, v katerih so živeli in še živijo. Znamenje podedovane krivde, strupa, ki se prenaša prek celih generacij.

Ob tem se bralcu vsiljujejo asociacije: kri, ki vpije do neba in kliče po zadoščenju; kri, ki je ni mogoče oprati drugače kot s krvjo; Kristusova kri, za nas prelita... Najbrž ni naključje, da v tej zgodbi o očetomoru kri na tleh postane osrednja metafora neke resničnosti, ki je ni mogoče izbrisati in razložiti z nobeno razlago in ne ozdraviti z nobeno terapijo. To je resničnost krivde, podobne bolezni, ki človeka razjeda, izbruhne in naposled vodi v smrt.

Kje najti kri, ki bi izbrisala to kri na zemlji? Preiskovalni sodnik razmišlja: »Mar ne bo vsaka kazen, ki bi jo naložili Kolji Korjakinu, danes ali jutri porodila nov zločin, novo destrukcijo?«

2. »*Navsezadnje sem to storil jaz!*« pravi Kolja. To pomeni: vsa krivda je na meni. Tu in sedaj sprejemam nase vso odgovornost, odgovornost za slabost svoje matere in tudi za zavoženo in pogubno življenje svojega očeta. *Kriv sem*. Ko izrečem ta stavek, izstopim iz neskončne verige vzrokov in učinkov in to verigo prekinem za trenutek, ki pa je kakor večnost. Kljub okoliščinam in kljub vsemu, kar je utegnilo povzročiti moje dejanje, sem kriv *jaz*. Če to izrečem, zahtevam zase del svobode, del človeškosti, del, ki ga ni mogoče deducirati iz mojih dejanj.

Ta lekcija daje misliti!

Kdor odreka človeku možnost, da se ima in se tudi izreka za osebno in nezamenljivo krivega, napada dostojanstvo njegove človeškosti.

*Biti človek pomeni biti sposoben reči: Kriv sem*. Kljub vsem razlagam, ki me skušajo opravičevati, kljub vsem teoretskim pristopom k vzroku mojih dejanj. V tem je velik kos človekovega dostojanstva in človeškosti. Nobeno drugo živo

bitje ni sposobno na tak način čutiti krivde. Biti človek, biti človeški pomeni sposobnost, da v priznanju čisto osebne krivde pometem z vsemi silami, ki me določajo. Pomeni prevzeti odgovornost sredi prepletanja anonimnih, neizogibnih in nujnih vzrokov in učinkov in vstopati v prostor svobode onkraj teh vpletenosti.<sup>5</sup>

3. Dogajanje v noveli seveda ni kakšna terapija v zgoraj opisanem pomenu. Pogovori s Koljo in vsi poskusi, da bi ga ozdravili njegovih občutkov krivde, mu jo iztepli iz glave, ga opravičili z zagotavljanjem skupne krivde: vse to zadeva ob nepopustljivost, s katero fant zatrjuje, da je kriv. Niti to sprejemanje in brezpogojna ljubezen, ki mu jo nudijo, ga ne odrešita od sovraštva, ki ga čuti do sebe. Kolja Korjakin ostaja nespravljen.

Tu ne gre za nikakršen obred ali liturgijo. Vendar obstajajo korelacije med tem dogajanjem in med *simboli v obredih spovedi in pokore*. »Jaz sam sem to storil«. Ta stavek, ki se ga Kolja oklepa kot obsedenec, je v bistvu *confessio*, izpoved (spoved) osebne in določne krivde in izhaja iz volje prevzeti nase celotno odgovornost.

V spokornih obredih Cerkve je nadvse jasno ohranjeno védenje, da vsaka sprava predpostavlja takšno *confessio*. Razpršene, a razločne sledi tega védenja najdemo v terapevtskih praktikah, ki v svojih programih predvidevajo izrečno soočenje in spoprijem s preteklostjo. Kajti pretekle izkušnje, ki jih nismo asimilirali in »predelali«, se vsiljujejo v naše sedanje življenje in delujejo kot breme, zavora in rušilna sila. Če hočemo nevtralizirati njihovo rušilno moč, jih moramo v spominu obnoviti, razgraditi in jim napraviti konec. Terapije zahtevajo takšna soočenja s preteklostjo in jih vključujejo v različna obredna dejanja *spominjanja, ponavljanja, obdelovanja*. Takšna terapevtska *confessio* nikoli ni le stvar razuma ali besed, ampak v obliki igre (prizora) ali dialoga dobesečno obnavlja in ponavzočuje, kar se je zgodilo. To ponavzočenje meri na ponovno in celovito soočenje, ki zajema tudi telo in čute.

Tudi Kolja Korjakin se ne izogiba takšnemu soočenju s preteklostjo. Pred dokončnim propadom, pred padcem v nič, ga obvaruje - poleg spominjanja, repetitije in dela na samem sebi - predvsem možnost priznati svoj greh v prostovoljni izpovedi (*confessio*): »Jaz sem to storil.« Vzporednost s tradicionalnimi obredi sprave je tu še bolj na dlani, kakor smo to videli pri terapevtskih oblikah.

Ko je Kolja v zaporu sam v svoji celici, se spominja očeta. Težko je čakal na to samoto, da bi se v duhu srečal z njim, da bi bil sam z njim. Sprva so se pojavljale strašne slike: puška, strel, očetova roka, skrčena v smrtnem boju, kri na tleh. A Kolja se čudi temu, kar sledi: v njem ni več sovraštva do očeta, niti trohice sovraštva... V spomin prihajajo prijaznejše slike, ki obdajo in prekrijejo strašno dejanje. Kolja dojame: ljubil je in še vedno ljubi svojega očeta. V razgovoru z materjo vpije: »Ljubil me je in tudi jaz sem ga ljubil. Šele sedaj mi je to jasno!« Pojavi se beseda *odpuščanje*: s svojo ljubeznijo hoče Kolja doseči odpuščanje od očeta. Tedaj zve, da mu je oče že davno odpustil.

Težišče dogajanja se zdaj polagoma prenaša z zunanosti na notranjo raven. Kolja obiše pokojni oče, ki mu reče: »Sedaj je vse minilo, sedaj se ti ni treba ničesar več bati.« In nadaljuje: »Vse, kar moraš storiti, je: ljubiti, samo ljubiti. To je vse. Mene imaš spet rad in vidiš, kako te to osrečuje.«

<sup>5</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, Mohorjeva družba, Celje 1988, 48-56; 517-532 ter: A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, Katehetski center, Ljubljana 1988, 49-51.

1. Končno je Kolja Korjakin spravljen. Sporočilo zgodbe je: *v ljubezni do očeta Kolja spet najde mir*. Sovrašтво do sebe, ki ga je razjedalo in s katerim se je hotel sam kaznovati in zadostiti za krivdo, mu ni prineslo sprave. Kesanje (*contritio*), »dušna žalost in stud nad storjenim grehom«, je naravno spremstvo vsake *confessio*, a ni samo še dovolj, da bi do sprave prišlo.

»Samo ljubiti - to je vse«. Ta očetov stavek je obenem pisateljevo sporočilo: možno je odpraviti, razvozlati in razgraditi usodnost greha. Možno je razbiti začarani (bolje: zakleti) krog krivde in večnega opravičevanja. To se ne zgodi zgolj s tem, da si nekdo upa reči »Kriv sem«, ampak predvsem zato, ker nekdo odkrije, kar je odkril Kolja: »Ljubil me je, in tudi jaz sem ga ljubil«. Človek more zaslutiti to ljubezen onkraj vsega sovrašstva, onkraj medsebojnih žalitev, celo onkraj krvi in smrti. Celó smrt izgubi svojo zadnjo moč ločitve. V ljubezni do očeta tudi Kolja prekorači to mejo. Pripoved ne pove ničesar o tem, kje pisatelj vidi izvir in vzrok te osvobajajoče in pravne sile, te zmagovite ljubezni. Eno pa je jasno razvidno: Kolja ne »proizvede« sam te resničnosti, ampak jo odkrije, leta mu pride naproti in ga zajame.

»Samo ljubiti - to je vse«. Če ta stavek osamimo, se zdi kot oznanilo samoodrešenja. Toda znotraj celotne zgodbe ga smemo razlagati v luči krščanskega razumevanja sprave. Kolja se v vsej jasnosti izkazuje kot tip *človeka, ki potrebuje sprave*.

Zidovi, ki ga obdajajo in pomenijo njegovo ječo, niso samo zidovi zapora, v katerem se sedaj nahaja. Zidovi so ga obdajali že davno prej in so se kamen za kamnom višali. Sedaj ga povsem ločujejo od drugih. Mati in prijateljica, ki ga obiskujeta, govorita v prazno, do pravega srečanja ne pride, njuna čustva se ga ne dotaknejo.

Fant išče spravo in po njej hrepeni po drugi poti. Čaka. Molči. Upa proti upanju.

»Kolja je ležal na postelji. Bil je strt in ravnodušen. Zdelo se je, da spi, a v resnici je pridrževal dih in čakal: čakal, da se ON vrne. Trdno je verjel: ON bo prišel, ne bo me razočaral. Hkrati se je bal, da bi GA odgnal. ON je neslišno vstopil in sedel k vznožju postelje...«

Beseda je o Koljinem očetu. A morda ni naključje, da pisatelj tu zaimek »on« dosledno piše z velikimi črkami, kot imamo kristjani navado delati, ko omenjamo Boga ali Kristusa.

2. Na koncu je Kolja spravljen. Sprava se uresniči znotraj nenavadnega srečanja. Na eni strani je nekdo, ki si želi tega srečanja, čaka na to *besedo sprave* in ves živi v tej želji. Na drugi strani pa je nekdo, ki mu pride naproti, ki ga celo prehití. Nekdo, ki niti ne pričakuje, da bi ga kdo prosil odpuščanja, nekdo, ki je že davno odpustil: oče.

Tendrjakovova pripoved se na tem mestu pretresljivo približa evangeljski priliki o izgubljenem sinu (prim. Lk 15,11-32). Ta prilika je neprekosljiv vzorec za to, kaj naj bi sprava pomenila med kristjani. Na eni strani je sin, ki se loči od očeta, ga užali in zapusti, ki pa vendarle išče spravo z očetom in bratom. Na drugi strani pa je oče, ki ni nikoli prenehal ljubiti sina, oče, ki mu priteče naproti in prehití njegovo *confessio*: »Ko je bil še daleč, ga je oče zagledal. Ves ganjen je pritekel sinu naproti, ga objel in poljubil« (Lk 15, 20b).

Težko je reči, ali je Tendrjakov imel v mislih to priliko. Med podobo očeta pri Luku in podobo Koljinega očeta so pomembne razlike. Kljub temu je značilno, da se v tej zgodbi, v kateri je Bog čisto ob strani in se pojavlja samo v

retoriki in kletvinah in kjer ni nobene omembe krščanskega izročila ali prakse, s takšno jasnostjo razodeva *zavest potrebe po spravi*. To védenje se tesno približuje verski zavesti kristjanov.

Smemo izhajati iz dejstva, da tu prihaja na dan neka *skupna človeška zavest*, namreč potreba po spravi, hrepenenje po spravljenem bivanju. Gre za izkustveno védenje, v katero se je pisatelj poglobil, ga izmeril in zaostрил do tiste mere, ko so možne samo rešitve, ki presegajo vsakršno človeško izkustvo.

V zgodbi opisano fantastično, sanjsko doživetje, ko pokojni oče obišče sina, lahko pojmuje kot »nezaključen oklepaj«, »nedokončan stavek«, zasilno rešitev, ki kliče po drugačni rešitvi, rekli bi, po teološki rešitvi.

3. Na koncu je Kolja spravljen. Pri tem je igral pomembno vlogo *spomin (memoria, anamneza)*. Najprej so prihajale moreče slike: puška, kri, umirajoči oče. Potrebno je bilo, da se Kolja ponovno sreča s temi slikami, jih obnovi v spominu, se jim izpostavi in jih ne zatre. A zgolj to še ne prinese sprave. Pot sprave se odpre, ko se nenadoma - pravzaprav se ne ve, zakaj in odkod - pojavijo drugačne podobe, se prebudijo drugačni spomini, ki prikazujejo očeta v drugačni vlogi: kot tistega, ki je skrbel za družino in je bil sposoben tudi prijateljstva in nežnosti.

Tudi tu so korelacije na dlani. Do sprave pride le tam, kjer oživi spomin na ljubezen, kjer se ponavzročijo podobe ljubezni. To se izraža tudi v liturgiji. Jedro in središče krščanske liturgije, tudi liturgije sprave, je spomin (memoria). Spomin je povezan s slavljenjem in zahvalo za zgodovino Božje ljubezni, predvsem za njegovo pravno dejanje v Jezusu Kristusu. »Bogoslužno leto ... je skupek odrešenjskih dogodkov, ki jih Cerkev slavi predvsem v evharistiji kot 'spominjanje' dogodkov, s katerimi je bila Kristusova skrivnost izvršena v zgodovini.«<sup>6</sup>

Današnja miselnost zaznamuje neka usodna pozabljivost in kratkovidnost, ki se izraža v takšnih in podobnih vprašanjih: Čemu gledati v preteklost, ko je vendar sedanost tako zanimiva in zahtevna, prihodnost tako pomembna in veličastna. Ne izgublajmo časa z večerajšnjim dnevom, ampak vse sile posvetimo današnjemu in jutrišnjemu dnevu.

Tudi iz ust najodgovornejših ljudi pri nas neprestano poslušamo besede: »Pozabimo preteklost in glejmo naprej. Nehajmo preštrevati kosti. Pustimo, kar nas deli in ločuje!« Čeprav se takšni pozivi zdijo dobronamerni, skrivajo v sebi usodno zmoto in zavajanje. Za človeka ali narod je namreč usodno in samomorilsko, če začne pozabljati svojo zgodovino, če je noče razčiščevati, presoditi in oceniti in se iz nje učiti.

Kot je pozabljanje pri posamezniku neke vrste bolezenski pojav (amnezija), tako je nekaj bolezenskega tudi kolektivno pozabljanje, ko narod kot celota izgubi spomin.

Poleti 1994 sem bil navzoč pri odkritju neke spominske plošče zamolčanim žrtvam komunističnega nasilja med vojno in po njej. Pri žalnem spominu je imel prof. Justin Stanovnik pretresljivo in nadvse dragoceno razmišljanje, ki ga je Družina objavila pod naslovom *Spomina ne smemo izgubiti*.<sup>7</sup> Takole je govoril:

»Zakaj je tako važno, da o tem (tj. o zablodah preteklosti) govorimo? Zato, ker nam tisti čas dramatično dopoveduje, da se človek lahko izgubi. Človek lahko pozabi samega sebe, lahko pozabi stara besedila, ki jih je poslušal v šoli in v

<sup>6</sup> F. Oražem, *Leto Kristusove skrivnosti*, Družina, Ljubljana 1989, 5.

<sup>7</sup> *Družina*, 30.10.1994, 7.



cerkvi, lahko pozabi stare zgodbe, ki vse govorijo o tem, kaj je človek. Zato moramo o tem govoriti, ker nam tisti čas naroča, da moramo pozorno živeti. ... Zato, ker je tisti čas dokazal, da človek lahko postane pošast. In če je postal nekoč, lahko postane spet.

Petdeset let je že od tistega časa in stvari so iz tolike daljave videti v drugih razmerjih. Tudi niso za večino več tako boleče. V nekem smislu jih je sprejela vase zgodovina. A to še ne pomeni, da niso naša stvar.

Danes slišite na vsakem vogalu govoriti agitatorje, da je treba prepustiti preteklost preteklosti. Tisti, ki jih pošiljajo, bi želeli, da ostanemo brez spomina. Narod brez spomina! Zbegano ljudstvo, ki ne ve ne kod ne kam. Toda, samo če bomo vedeli, kaj se je z nami dogajalo, bomo vedeli, kaj smo. In samo, če bomo vedeli, kaj smo, bomo vedeli, kaj hočemo. Spomina za nobeno ceno ne smemo izgubiti. To ne pomeni, da nismo dolžni odpustiti. Odpustiti moramo... A to ne izključuje spomina, preprosto zato ne, ker brez spomina ne more živeti ne posameznik ne narod.«

4. Ko se Cerkev s svojim oznanjevanjem in bogoslužjem obrača na človeka, ki potrebuje sprave, ni njen namen samo to, da bi ga prepričala o obstoju takšne potrebe. Pač pa mu govori o izkustvu in zavesti, ki mu pripada že prej, preden prejme to oznanilo, in ki je del njegove *conditio humana*. Ko Cerkev v bogoslužju sprave vzame resno to potrebo, jo formulira in nanjo odgovori, si v veliki meri prisvoji strukture, ki so vpisane v to *conditio humana*. Gre za strukture, ki smo jih srečali v raznih terapevtskih modelih in ki prihajajo na površje v vsakdanjem človeškem izkustvu, kot je razvidno iz opisane zgodbe. Ta zavest vsepovsod, kjer se pojavi, teži k simboličnemu izražanju. Priložnost za takšno izražanje je lahko literarno delo,<sup>8</sup> ki se spoprijema s to zavestjo, ali pa tudi obredne prvine, ki jih srečujemo v omenjenih terapijah.

Nekaj podobnega se dogaja, ko Cerkev v svojem bogoslužju obhaja spravo. Ob sorodnih prvinah in vzporednostih zunaj bogoslužja pa prihaja tudi do »ponaredb« in sprevrženj. Najbolj je to očitno tam, kjer današnje terapije razlago izkoristijo za to, da iščejo le opravičila in skušajo ljudem odvzeti vsako breme krivde. S tem jim hkrati odrekajo tudi odgovornost in svobodo. Zdi se, da je ruski ateistični pisatelj bolje poznal človeka kot marsikateri terapevt. Njegova zgodba razodeva različne vzporednosti s krščanskim pojmovanjem sprave in pokaže naslednjo rešitev: sprava je možna le po ljubezni, ki jo v spominu obnavljamo in anticipiramo; ta ljubezen je resničnost, ki nas prehiteva, obdaja in presega človeške moči. Kristjani vemo tudi za ime te resničnosti in poznamo zgodovino, ki je povezana s tem imenom. V tem imenu in v tej zgodovini prepoznavamo zadnji odgovor na človekovo potrebo po spravi.<sup>9</sup>

## II. Sprava kot oznanilo, dar in naloga Cerkve

Cerkev izvršuje službo sprave, ki jo je prejela od Kristusa. Kot takšna je prejela milost in naročilo, da spravo preroško oznanja, jo v življenju in zakra-

<sup>8</sup> Tudi v slovenski literaturi bi se našlo dovolj primerov obdelave vprašanja krivde in sprave. Na misel mi prihaja samo Cankarjeva črtica *Skodelica kave*, v kateri pisatelj na koncu opiše neizmerno bolečino, ker ni nikoli prosil matere odpuščenja za besedo, s katero je bil nekoč ranil njeno ljubezen. Čudovit prizor sprave med sosedoma - zgodi se pred vaško cerkvijo po nedeljski maši - je opisan tudi v Tavčarjevi povesti *Cvetje v jeseni*.

<sup>9</sup> Prim. K.-H. Bieritz, n. d., 7-27.



mentu sprave obhaja, daje pričevanje spravljenega življenja in dela za spravo na različnih področjih osebnega in družbenega življenja.

V nadaljnjem se bomo kratko ustavili pri nekaterih omenjenih nalogah.

## 1. Sprava in pokora sta predmet oznanjevanja Cerkve

Govorjenje o spravi je aktualno tako znotraj Cerkve kot zunaj nje. Odkar je papež Pavel VI. leta 1975 predložil spravo kot vodilno misel svetega leta, je ta tema znotraj Cerkve vedno znova v ospredju. Sedanji papež jo je izčrpnje obravnaval v okrožnicah *Človekov Odrešenik* (Redemptor hominis, 1979)<sup>10</sup>, *O Božjem usmiljenju* (Dives in misericordia, 1980)<sup>11</sup>, v apostolskem pismu *Odprite vrata Odrešeniku* (Aperite portas Redemptori, 1983)<sup>12</sup> ob jubilejnem letu odrešenja, najboljširneje pa v apostolski spodbudi *O spravi in pokori* (Reconciliatio et paenitentia, 1984)<sup>13</sup>. V svetovni družbeno-politični javnosti je klic po miru in spravi med narodi, verstvi, in veroizpovedmi vse nujnejši in glasnejši. Pri nas pa je ob 50-letnici konca 2. svetovne vojne in začetka komunističnega totalitarnega sistema sprava postala ena najbolj vročih tem.

Ali je krščansko oznanilo o spravi odgovor na hrepenenja človeštva po miru? Ali je mir uresničljiv prek spreobrnjenja, spremembe mišljenja, prek sprave in pokore? Če je odgovor na to vprašanje pritrdilen, potem je »služba sprave« odločilen prispevek kristjanov k miru v svetu.

Ena glavnih nalog pastorage je, da človeštvo, ki je v sebi in z Bogom needino, po delovanju Cerkve spet najde izgubljeno edinost. To perspektivo je naglasil 2. vat. koncil, ko že v prvem odstavku Dogmatične konstitucije o Cerkvi pravi o njej, da je »v Kristusu nekaj zakrament, to je znamenje in orodje za notranje zedinjenje z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1; prim. tudi 9, 48, 59 ter B 26; CS 42, 45). Cerkev, ki je »zakrament Duha« (W. Kasper), mora uresničevati zadnji namen vse človeške zgodovine, namreč da oznanja in uresničuje edinost in mir med ljudmi in ljudstvi prek edinosti z Bogom.

To velja za vse njeno pastoralno delo, še posebej pa za »službo sprave«, ki jo je Kristus kot nadaljevanje svojega pravega delovanja naložil Cerkvi. Sprava, pokora in zakrament sprave spadajo k bistvu krščanstva, k bistvu vsakega krščanskega občestva in k bistvu Cerkve. Kardinal J. Ratzinger je zapisal: »Z oblastjo zavezovanja in razvezovanja (Mt 16, 19 ter 18, 15-18; prim. Jn 20, 23) je v jedru mišljeno odpuščanje grehov. To se mi zdi nekaj zelo pomembnega: v osrčju novega naročila, ki jemlje moč silam uničenja, je milost odpuščanja. Ta milost vzpostavlja Cerkev. Cerkev temelji na odpuščanju... Po svojem bistvu je kraj odpuščanja, in tako je iz nje pregnan kaos. Odpuščanje ohranja Cerkev skupaj...; ta ni skupnost popolnih, ampak skupnost grešnikov, ki potrebujejo in iščejo odpuščanje... Ključni nebeškega kraljestva so besede odpuščanja, ki jih seveda noben človek ne more izgovarjati sam iz sebe, ampak jih dovoljuje samo Božja moč«.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> *Cerkveni dokumenti* 1, Ljubljana 1979.

<sup>11</sup> *Cerkveni dokumenti* 10, Ljubljana 1981.

<sup>12</sup> *Cerkveni dokumenti* 17, Ljubljana 1983.

<sup>13</sup> *Cerkveni dokumenti* 25, Ljubljana 1985.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Poklicani v občestvo*, Marijina kongregacija slovenskih duhovnikov in bogoslovcev, Ljubljana 1993, 51.

Takšno »občestvo spravljenih in za spravo pripravljenih ljudi« more in mora postati model in živo vabilo na poti k spravljenemu človeštvu. To pa zahteva stalno prenavo mišljenja in spreobračanje vseh udov Cerkve.

### a. Sprava in pokora - dve véliki temi razodetja

Spravljenost, pripravljenost za spravo in odpuščanje sta bila za človeka vedno trd oreh. Naravnano je tako, da so mu mnogo bližji nepopustljivost, nespravljenost in preganjanje domnevnega ali dejanskega nasprotnika in sovražnika. Glede na to je sporočilo Nove zaveze velik izziv. Pri tem pa ne gre najprej za neki človeku od Boga naložen nраво-moralni napor, ampak najprej gre za Božji nagovor in njegovo ponudbo. Sicer je nedvoumno povedano, da ni mogoče človeško sožitje brez pripravljenosti za spravo in odpuščanje, hkrati pa je jasno izraženo, da je človek najprej brezpogojno potreben sprave z Bogom in Božjega odpuščanja za svoje zgrešeno delovanje. Vsaka človekova hudobija v odnosu do soljudi namreč vzpostavlja neprimerljivo globlji konflikt: konflikt med človekom in Bogom. Zato je tudi razumljivo, da človek ne more sam obvladati svojega položaja neodrešenosti. Kljub temu pa njegov položaj ni brezupen. Čim bolj to grešno stanje ruši njegov odnos do Boga, sveta in soljudi, toliko večja je Božja pripravljenost za spravo in odpuščanje. To dvojje je brezpogojen in nepreklicen predjem Boga v odnosu do človekovega zgrešenega ravnanja.<sup>15</sup>

»Evangelij miru« - to je kratek povzetek Jezusovega oznanila (prim. Ef 6, 15). Sprava ljudi z Bogom in med seboj po Jezusovi besedi in življenju, smrti in vstajenju pa je bistvena vsebina tega oznanila. Poslanstvo Cerkve je potemtakem vabiti ljudi, da to spravo sprejmejo in se oklenejo življenja spokornosti (prim. 2 Kor 5, 18-20). V Pavlovih govorih v Apd in v njegovih pismih vedno znova srečujemo te bistvene vidike oznanjevanja. Sprava z Bogom po Jezusu Kristusu je tista prvenstvena resničnost, pokora in spreobrnjenje pa sta odgovora na Božje zveličavno dejanje. »Sprava po Bogu v Kristusu« je velika tema pavlinske teologije. »Smrt njegovega Sina nas je spravila z Bogom... Ponašamo se v Bogu po našem Gospodu Jezusu Kristusu, po katerem smo sedaj dosegli spravo« (Rim 5, 10 sl.). »Če je kdo v Kristusu, je nova stvar. ... Bog nas je po Kristusu spravil s seboj, nam pa naložil službo sprave. Vsekakor pa je v Kristusu spravil svet s seboj..., nam pa naložil, da oznanimo besedo sprave. V Kristusovem imenu smo torej poslani, kakor če bi Bog opominjal po nas: v Kristusovem imenu vas prosimo, spravite se z Bogom« (2 Kor 5, 17- 20). Podobna izvajanja srečujemo v Ef 2, 16; Kol 1, 20,22; Heb 2, 17; 1 Jn 2, 2; 4, 10.

Kdor je tako v Kristusu in po njem spravljen z Bogom, je usposobljen in dolžan odvrniti se od »malikov« (1 Tes 1, 9), od »mrtvih del« (Heb 6, 1), »del teme« (Rim 13, 12) in se obrniti k Bogu (Apd 14, 14), »k pastirju in varuhu svojih duš« (1 Pt 2, 25). Spreobrnjenje mora vključevati tudi drugačen odnos do soljudi; to je pogoj za udeležbo pri bogoslužju (prim. Mt 5, 24). Naklonjenost do njih je nujna posledica Božje naklonjenosti do nas (prim. 1 Jn 3, 10; 4, 11).

»Spreobrnite se in delajte pokoro!« - to je Jezusovo oznanilo v evangeliju in oznanilo apostolov v prvi Cerkvi. S svojim vabilom k spreobrnjenju in pokori

<sup>15</sup> Prim. C. Schütz (ur.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Herder, Freiburg i. Br. 1992, 1364-1367.

stoji Jezus znotraj velike tradicije starozaveznih prerokov, ki so v Božjem imenu klicali: »Vrnite se k meni, govori Gospod..., in tudi jaz se vrnem k vam« (Zah 1, 3); »Obrnite se k meni in dajte se rešiti« (Iz 45, 22).

V skladu s tem evangelijskim oznanilom sta sprava in pokora tudi stalnici na vseh stopnjah kateheze.

### b. Sprava in pokora v okrožnicah Janeza Pavla II.

Odločilne spodbude za to, da bi Cerkev sredi razdvojenega sveta postala znamenje in orodje edinosti in sprave, dajeta že papeževi okrožnici *Redemptor hominis* (RH) in *Dives in misericordia* (DM).

Človek je na tem svetu popotnik, ki je poklican k stalnemu spreobračanju. Živi »in statu conversionis«, v stanju spreobračanja; prav to stanje pa pomeni najglobljo sestavino zemeljskega romanja slehernega človeka »in statu viatoris«, v stanju popotovanja« (DM 13). Kdor je spoznal Boga kot Boga usmiljenja in dobrohotne ljubezni, ne more drugače kot živeti v neprestanem spreobračanju k njemu. »V Cerkvi ... mora biti živa praksa pokore, bodisi kot zakrament bodisi kot krepost spokornosti. ... Cerkev novega adventa mora biti Cerkev eharistije in pokore« (RH 20).

Iz kristjanovega odpiranja Božjemu usmiljenju nastaja nov slog življenja. Ta »obstaja v nenehnem odkrivanju in stanovitnem uresničevanju usmiljene ljubezni« (DM 14), ki daje dušo medčloveškim odnosom, skratka, v »kulturi ljubezni« (Pavel VI.). V duhu usmiljenja bodo prizadevanja za bolj človeški svet obrodila sadove: »Svet ljudi bo mogel postajati 'vedno bolj človeški' samo tedaj, če bomo v vse medsebojne odnose, ki oblikujejo njegov duhovni obraz, vnesli novo potezo - odpuščanje, ki je za evangelij tako bistveno. *Odpuščanje priča, da živi v svetu ljubezen, ki je močnejša od greha.* Razen tega je odpuščanje prvi pogoj sprave, ne le v odnosih Boga do človeka, temveč tudi v odnosih med ljudmi. Svet, ki ne bi poznal odpuščanja, bi bil svet hladne in nespoštljive pravičnosti, v imenu katere bi vsakdo od drugih zahteval le svoje pravice.« »Pravo usmiljenje je tako rekoč najgloblji vir pravičnosti« (DM 14).

Ko Cerkev oznanja in naklanja Božje usmiljenje, ji pri tem gre najprej za spreobrnjenje in zveličanje posameznika in njegov življenjski slog. Poleg tega pa gre tudi za bistveno dejavnost Cerkve: ona »živi pristno življenje, kadar izpoveduje in oznanja usmiljenje« (DM 13). To oblikuje njen pravi »duhovni profil«, to je cilj njenega delovanja: »oznanjati in v življenju uresničevati skrivnost usmiljenja, ki nam sije v Kristusu«.

Cerkev prekaša svetne strukture, ki skrbijo za pravičnost in enakost, s krščanskim usmiljenjem, ki je »najpopolneje utelešena 'enakost' med ljudmi, zato tudi najpopolneje utelešena pravičnost. ... Usmiljenje postaja nepogrešljiva prvina pri oblikovanju medčloveških odnosov v duhu velikega spoštovanja vsega človeškega in medsebojnega bratstva« (DM 14). Jezus Kristus je za ljudi »vzor usmiljene ljubezni do drugih« (DM 3).

Usmiljenje je po eni strani možno samo na temelju pravičnosti: »Zahteve pravičnosti je nujno uresničiti predvsem zato, da ljubezen lahko pokaže svoj pravi obraz« (DM 14). Po drugi strani pa ima usmiljenje »moč, da daje pravičnosti novo vsebino, ki se najbolj preprosto in popolno pokaže v odpuščanju. Odpuščanje dejansko kaže, da je poleg 'povračila' in 'premirja', ki ju

zahteva pravičnost, potrebna tudi ljubezen, če naj bo človek zares človek« (DM 14).

Oznanjati in uresničevati Božje usmiljenje je »poslanstvo, ki ga ima Cerkev kot Božje ljudstvo, poslanstvo, ki ima delež pri Kristusovem mesijanskem poslanstvu in ga nekako nadaljuje« (DM 13). Povzetek mesijanskega oznanila je ravno usmiljena Božja ljubezen. »Svet ljudi bo mogel postajati vedno bolj človeški samo tedaj, če bomo v mnogostransko razsežnost medsebojnih in družbenih odnosov hkrati s pravičnostjo vnesli tudi tisto 'usmiljeno ljubezen', ki sestavlja mesijansko oznanilo evangelija« (DM 14).

Od uresničevanja usmiljenja si papež obeta tudi izpolnitev ekumenske naloge, namreč »združiti vse tiste, ki verujejo v Kristusa«. V priznavanju Božjega usmiljenja in v veri v »ljubezen, ki je močnejša od slabosti človeških razdorov« (DM 13) Cerkev upa uresničiti tisto edinost, za katero je Kristus tako prosil svojega Očeta.

Nekaj več pozornosti je na tem mestu potrebno posvetiti *Apostolski spodbudi o spravi in pokori* (Reconciliatio et paenitentia, RP). V tem dragocenem in bogatem dokumentu, ki je nastal na temelju škofovske sinode jeseni 1983, podaja papež oznanilo pokore in sprave, ki je oznanilo miru, po katerem svet tako hrepeni.

Papežev pogled na današnjega človeka in današnji svet je »zaskrbljeni, pa vendar upanja polni pogled pastirja«, ki opaža med različnimi značilnostmi sveta in človeštva »številne, globoke in boleče razklanosti« (RP 1). Išče vzroke za razdrobljeni svet, za spore »med posamezniki in skupinami, pa tudi na ravni širših skupnosti« in našteva raznovrstne elemente, ki porajajo razdvojenost. »Silovita moč te razdeljenosti spreminja svet, ki v njem živimo, v svet, ki je do svojih temeljev razklan.«

Papež nadaljuje: »Cerkev se ne istoveti s svetom in ni od sveta; vendar pa živi v svetu in je v dialogu s svetom. Zato pa se z druge strani ni čuditi, če je tudi v njeni notranjosti opaziti odmeve in znamenja razdeljenosti, ki jo trpi človeška družba. Cerkev doživlja danes poleg razkolov med krščanskimi občestvi, ki zaradi njih že stoletja trpi, tu in tam razdvojenost v svoji sredi, med svojimi lastnimi sestavnimi prvinami. Le-to povzročajo različni pogledi in izbire na področju nauka in pastorage. Tudi te razdvojenosti se lahko včasih zde neozdravljive.«

Korenino te raztrganosti lahko »ugotovimo le, če pogledamo v globino: najdemo jo v rani, ki je zadela človekovo srce. V luči vere jo imenujemo greh: začenši z izvornim grehom, ki ga vsakdo nosi že od rojstva kot od naših prvih staršev prejeto dediščino, do greha, ki ga vsakdo stori, ko zlorabi svojo svobodo« (RP 2).

Ob vsem tem zaznavamo pri ljudeh dobre volje in pri mnogih kristjanih »neprimerljivo željo po odpravi razklanosti in po zacetitvi ran, da bi spet prišlo do bistvene edinosti. Ta želja je pri mnogih združena s pravim domotožjem po spravi.« Teženje po iskreni in trajni spravi je »temeljno gibalno naše družbe, nekakšen odsev neuklonljive volje po miru«.

»Vendar sprava ne more biti manj globoka, kot je razdvojenost. Domotožje po spravi in sprava sama bosta toliko celostni in uspešni, kolikor bosta prodrli v tisto izvorno razklanost, ki je korenina vseh drugih, to je v greh, z namenom, da to razklanost ozdravita« (RP 3).

Cerkev »skuša iz družbe skrbno in pazljivo razbrati ob znamenjih razdvojenosti tudi nič manj zgovorna in pomenljiva znamenja iskanja sprave.« Njeno po-

slanstvo je, »da oznanja pravi, globoko verski smisel ter integralne (celostne) razsežnosti sprave«

Zadnji papeži vztrajno oznanjajo spravo in vabijo k njej vse človeštvo. Tudi Janez Pavel II. je hotel postaviti v žarišče predmet sprave: najprej tako, da je sklical 6. generalno zasedanje škofovske sinode, ki je bila posvečena spravi in pokori; nato s tem, da je dal jubilejnemu letu ob 1950-letnici odrešenja (1983) za osrednjo misel spravo.

V *Predgovoru* k spodbudi papež razvije glavne misli o spravi, ki se mi zdijo primerne, da jih na tem mestu izčrpnje navajam.

Povezava pojmov »sprava« in »pokora« v apostolski spodbudi ni samovoljna, saj je pokora tesno povezana s spravo. »Sprava z Bogom, s samim seboj in z drugimi zahteva, da se odstrani radikalni razdor, to je greh; do tega pride samo po notranjem preoblikovanju ali spreobrnjenju, ki v življenju prinaša sadove z dejanji pokore« (RP 4).

Karizma in izvirnost Cerkev glede sprave je v dejstvu, »da gre vedno nazaj do izvira sprave« in poišče »skrito korenino, izvir sprave, ki deluje v srcu in v vesti človeka«. »V moči svojega bistvenega poslanstva Cerkev namreč čuti dolžnost prodreti prav do korenin prvotne razklanosti, nastale z grehom, da tam poskrbi za ozdravljenje in tam obnovi tako rekoč prvotno spravo, ki naj bo učinkovit začetek vsake resnične sprave.«

»O tej spravi govori Sveto pismo in nas vabi, naj naredimo zanjo vse, kar moremo; pravi pa tudi, da je sprava predvsem dar Božjega usmiljenja človeku. Zgodovina odrešenja ... je čudovita zgodovina sprave: to je sprave, s katero je Bog, ki je Oče, s krvjo in križem svojega Sina, ki je postal človek, s seboj spravil svet in tako poklical v življenje novo družino spravljenih.

Sprava je postala potrebna, ker je greh povzročil razklanost, iz katerega izhajajo vse druge oblike razklanosti v notranjosti človeka in okrog njega. Da bi bila sprava celotna, se mora človek nujno rešiti od greha, ki naj ga zavrača do najglobljih korenin. Zato tesna notranja vez povezuje spreobrnjenje in spravo: teh dveh stvarnosti ni mogoče ločiti drugo od druge ali govoriti o eni, o drugi pa molčati...

Edinost med ljudmi ni možna brez notranje spremembe vsakega posameznika. Osebno spreobrnjenje je nujna pot do sloge med osebami. Ko Cerkev oznanja veselo novico o spravi..., opravlja resnično preroško vlogo, ko ... kaže na korenino razdorov in vliva upanje na možno zmago nad napetostmi in spori, da bi prišlo do bratstva, sloge in miru na vseh ravneh in v vseh slojih človeške družbe. Cerkev spreminja zgodovinsko stanje sovraštva in nasilja v civilizacijo ljubezni« (RP 4).

Papež nato v prvem delu govori o Cerkvi, kako izvršuje svoje poslanstvo sprave in spreobrača srca, »da bi se spet objela človek in Bog, človek in njegov brat, človek in vse stvarstvo«. V drugem delu je nakazan radikalni vzrok vsake razklanosti ali razdvojenosti med ljudmi, v prvi vrsti pa z Bogom: greh. Končno navaja tista sredstva, ki dajejo Cerkvi možnost, da pospešuje in prebujajo popolno spravo ljudi z Bogom, na podlagi tega pa tudi ljudi med seboj.

## 2. Pričevanje življenja v spravi in prizadevanje za spravo

Tudi za ljudi, ki hočejo zavestno živeti v krščanskem duhu, so sprava, prošnja za odpuščanje in naklanjanje odpuščanja trd oreh. V oznanjevanju je premalo v ospredju buditev in poglobljanje pripravljenosti za spravo in



odpuščanje. Brez tega namreč tudi zakrament sprave ali pokore izgubi smisel. Neodtujljiva vsebina življenja Cerkve in s tem tudi vsakega kristjana je: dajati pričevanje spravljenega življenja in delati za spravo na različnih področjih osebnega in družbenega življenja.<sup>16</sup>

### a. Dajati pričevanje življenja v ozračju sprave

Kot kristjani verujemo naslednje: samo zato moremo sprejeti sami sebe z vsemi svojimi neuspehi, slabostmi in krivdami, ker *smo najprej od Boga sprejeti*. Pri tem nikakor ne gre za to, da bi omalovaževali greh in krivdo. Sprejemanje sebe z vsemi brezni in sencami meri namreč na izročitev Bogu - v vernem zaupanju in trdnem upanju, da je on »večji od našega srca in ve vse« (1 Jn 3, 20). Samo toliko, kolikor se bomo izvili iz krčevitosti moralnega prizadevanja in se povsem izročili Božjemu usmiljenju, bo v nas in s tem tudi okoli nas nastajalo vzdušje sprave.

*Odpuščanje in sprava ne smeta ostati na površini ali tudi ne biti pre nagljena.* Kjer ne pride do pristnega spoprijema z žalostjo, kjer ni pogovora in vpogleda ter vživetja v lastno ali tuje doživetje prejetih ali drugemu zadanih ran, tam ostane odpuščanje na površini in ne pride do globinske ozdravitve. Le če je doseženo takšno razumevanje, padejo meje med ranjenim in tistim, ki je rane zadal in roki se skleneta prek prepada. Tedaj se začno rane blesteti kakor na poveličanem Gospodovem telesu in postanejo dragocene. Odtlej pripadajo skupni zgodovini ljudi-sopotnikov. Oboji so obogateni s čudovito izkušnjo: kljub začasnemu prelomu - ali pa prav zaradi njega - so si na kraju še bližji.

Naslednja rabinska zgodba lepo osvetljuje gornjo trditev. »Vsak od nas je z nitko povezan z Bogom. Z grehom se nit pretрга, ko pa se pokesamo, Bog ponovno zveže nit. Pri tem pa se nit nujno nekoliko skrajša in zato smo na koncu Bogu bližje, kot smo bili prej.«

Isto velja tudi za odtujitve in ponovne sprave med ljudmi: prek krivde in sprave si postanejo še bližji.

*Nosilni temelj procesa sprave je za nas kristjane Bog*, ki se nas je v Jezusu Kristusu usmilil in nas sprejel. V tej moči moremo uresničevati spravo, jo nuditi in sprejemati. Očetova ljubezen nas sprejema takšne, kakršni smo. Zato se moremo spraviti s svojo krivdo in slabostjo, neuspehi in trpljenjem, z lastno življenjsko zgodovino, z okoljem in soljudmi. V moči Božje naklonjenosti in usmiljenja, ki ju doživljamo, se moremo tudi sami v duhu sprave obračati k ljudem.

Najtežja je takšna naklonjenost v odnosu do sovražnika, zlasti še, če ta odklanja spravo. Jezusovo naročilo v govoru na gori »Spravi se hitro s svojim nasprotnikom, dokler si z njim še na poti« (Mt 5, 24) zahteva veliko. Navadno rečemo: »Saj nimam nič proti njemu, naj on napravi prvi korak k spravi.« Toda s tem ostane vse pri starem. *Jaz moram napraviti prvi korak, jaz moram prvi ponuditi roko sprave.* Judovski teolog Pinchas Lapide imenuje takšno ljubezen »Ent-Feindungs-Liebe« - ljubezen, ki »raztaplja« in »razgrajuje« sovražstvo. Pomeni pa, da se ne pustim napraviti za sovražnika, ampak napravim drugemu nekaj dobrega. »Ti mene s kamnom, jaz tebe s kruhom«, pravi pregovor. Tudi če -

<sup>16</sup> Prim. K. Baumgartner, *Versöhnung und Busse als Gabe und Auftrag der Kirche*, v: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 132 (1984), 5-11, 129-132, 235-240, 351-355.



oziroma prav zato, ker mi je nekdo prizadel krivico, mu bom storil dobro. Samo tako izpolnim Pavlovo načelo: »Ne daj se premagati hudemu, temveč premaguj hudo z dobrim« (Rim 12,21).

Veliko je tako zavozlanih položajev, da sprte stranke same ne morejo iz njih: to velja v odnosih med starši in otroki, med sosedi, političnimi in vojaškimi nasprotniki in tudi med veroizpovedmi. Potrebujejo *posrednika sprave in miru*. Mar ne pristoji takšno spravno posredovanje, takšna posredniška in mirovna naloga na poseben način ravno kristjanom in Cerkvi? Pri tem mislim tudi na posredovanja svetega sedeža pri mednarodnih sporih.<sup>17</sup> Samo tisti, ki so doživeli spravo, jo lahko posredujejo naprej; samo tisti, ki živijo v miru, lahko delajo za mir. V tem je pričevanje spravljenega človeka, to je pogoj, da smo kristjani prepričljivi: če smo sami pripravljeni za spravo in sposobni tudi druge vanjo pritegniti.<sup>18</sup>

## b. Zavzemanje za spravo

Brat Frančišek Asiški je postal za mnoge današnje ljudi, zlasti za mlade kristjane, simbolična postava in zgled, kako uresničevati spravo in mir. Njegovo prizadevanje je prepričljivo opisano v legendi o srečanju z volkom iz Gubbio: Frančišek in njegovi prijatelji dosežejo, da se krvoločni volk, ki je sejal strah po mestu, spremeni v jagnje, »volk-sovražnik« postane »volk-brat«. Frančišek tu izpolnjuje Jezusovo naročilo: »Pojdite! Pošiljam vas kakor jagnjeta med volkove« (Lk 10,3) - to je nezavarovane, brez obrambe in nasilja. »Nenasilni bodo na koncu nasilneže spreobrnilo k nenasilju,« je zapisal H. Spaemann. To zahteva, da z *Jezusovo močjo najprej v samem sebi premagam nasilno naravo*. Zahteva tudi, da se zavedam tveganja: kar se je zgodilo Jezusu, Božjemu Jagnjetu, ki so ga v tem volčjem svetu raztrgali, se lahko zgodi tudi meni.

Velik blagoslov za svet so ljudje, ki v moči takšne vere delajo za spravo, čeprav ni videti dosti izgledov za uspeh. Kristjani in duhovniki, ki smo obenem v zakramentu sprave delivci Božjega odpuščanja, smo k temu še toliko nujneje poklicani.

K temu posredništvu spada poslušanje in vživljanje v ljudi, a tudi to, da *nedvoumno predstavimo krščansko zahtevo glede sprave*. Pomembna je tudi molitev za sprte stranke in če je mogoče, skupaj z njimi. Pri tem se navadno izkaže naslednje: kdor se sam postavlja za temelj in merilo svojega ravnanja in nehanja, se bo zapiral vsakršnemu povabilu k spravi. Za resnični in zadnji temelj pripravljenosti za spravo se izkaže vera v odpuščajočega Boga, ki ga potrebujem tudi jaz in ki mi odpušča le toliko, kolikor sem tudi sam pripravljen odpuščati.

Gotovo je kdaj hudo trpljenje, ki je bilo komu prizadeto, tako visok prag, da ga leta in leta ne more prestopiti. Obstaja pa tudi popolna zaprtost in zakrknjenje, trmasto vztrajanje pri svojem, odklanjanje roke, ki je iztegnjena v spravo in zavračanje posrednika pri spravi. Kjer se to zgodi, imamo opraviti z nevero, z *odklanjanjem odrešenja*. Kako bi namreč mogel upati v usmiljenega Boga, če pa sam odklanjam usmiljenje? Trdota srca je zakrknjenje in *odklanjanje daru Božjega Duha*. Navsezadnje je Sveti Duh tisti, ki »deluje v srcih ljudi, da se sovražniki spravijo, si nasprotniki podajo roke in se sprti narodi odločijo za

<sup>17</sup> Prim. *Apostolska spodbuda o spravi in pokori*, v: *Cerkveni dokumenti* 25, 43.

<sup>18</sup> Prim. K. Baumgartner, n. d., 351-353.

sodelovanje«. Božje delo je, »če sporazumevanje prevladuje nad vojskovanjem, če odpuščanje zmaguje nad maščevalnostjo in ljubezen premaguje sovraštvo« (evharistična molitev za spravo).

Cerkev dela za spravo in mir na več ravneh. Za ta cilj si z molitvijo, obveščanjem in dejavnostmi prizadeva npr. mednarodno mirovno gibanje *Pax Christi* (Kristusov mir). Od srede 60. let se trudi zlasti za spravo med nemškim in poljskim ljudstvom. L. 1984 je skupina mladih iz tega gibanja romala v nekdanji Stalingrad in tamkajšnjemu škofu izročila svečo kot simbol pripravljenosti za spravo. Karmeličanke, ki so se naselile na kraju nekdanjega koncentracijskega taborišča Dachau, so iz barake, kjer so bili zaprti Rusi, ponesle nekaj grud zemlje in jo izročile pravoslavnim redovnicam v Kijevu ter jih prosile za povezanost v molitvi. Pri vseh srečanjih z rusko Cerkvijo so naletele na izjemno odprtost za spravo.

Vendar niso vedno potrebna takšna velikopotezna dejanja. Molitev in dobrohotno posredovanje more tudi v okviru župnije, naselja, občine ali škofije graditi mostove sprave.

*Taizejska skupnost* v jugovzhodni Franciji se je vse od svojega nastanka pod vodstvom Rogerja Schutz postavila v službo sprave. Ta burgundska vasica je postala kraj dialoga, kontemplacije in skupne molitve, ki presegajo meje veroizpovedi in narodnosti. Neprestano išče nove odgovore in nove poti do njih in se hrani iz skupnega življenja v navzočnosti Kristusa. Cilj njihovega prizadevanja sta predvsem ekumenizem, to je zблиžanje in končna edinost Cerkev ter socialna pravičnost. Pri ekumenizmu gre za več kot le za teološko soglasje med krščanskimi Cerkvami. Gre za ponovno osvojitve tega, kar je za krščanstvo temeljno in za spravo med vsemi ljudmi. K temu cilju so služila velika srečanja mladih v letih od 1970 do 1978 pod imenom »koncil mladih« in vsakoletna srečanja oz. romanja mladih od l. 1979 naprej.

Ustanovitelj gibanja Roger Schutz napiše vsako leto poslanico mladim. Za božič l. 1982 je po nekajtedenskem bivanju v Rimu naslovil na svetovno javnost *Pismo iz katakomb*, ki prinaša tudi pretresljiv poziv krščanskim Cerkvam. To besedilo je dokument časa in govori iz duše nešteti ljudi, ki so jim pri srcu prenova, mir in sprava. Takole pravi:

»Cerkev, postani to, kar ti narekuje tvoje najgloblje bistvo: pokrajina živih, prostor sprave, dežela preprostosti. Cerkev, dežela živih, odgovori na naša pričakovanja. Odpri vrata upanja, zaupanja in veselja. Cerkev, bodi prostor sprave. Evangelij vabi kristjane, da bi bili resnični udje na Kristusovem telesu, ne pa pristaši, somišljeniki ali celo gorečniki za lastno veroizpoved. Vidna sprava med kristjani ne trpi nobenega odlašanja več. Le tako bodo mogli biti kvas miru in zaupanja sredi vseh narodov. Cerkev, postani dežela preprostosti. Namesto da bi spravljala na kup, zberi pogum za delitev. Beda in revščina ne prihajata od Boga. Krivična razdelitev dobrin na zemlji je eden od vzrokov za oborožene spore. V Kristusovem imenu prosim: ne več vojne. Cerkev, bodi dežela medsebojne delitve in tako postani tudi dežela miru.«

Za nas vse je še posebej pomemben naslednji stavek iz tega pisma iz katakomb: »Pomisli, da se mir začenja graditi tudi v tebi. Razširjaj ga okoli sebe, ne teoretično, ampak v oprijemljivih dejanjih.«. Sprava in mir se začneta znotraj naših štirih zidov in pred lastnimi hišnimi in cerkvenimi vrati.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Prim. K. Baumgartner, n. d., 353-355.

Leta 1989 je bilo v Baslu v Švici veliko ekumensko zborovanje pod geslom *Mir v pravičnosti*. Trdijo, da je bil to najpomembnejši ekumenski dogodek, odkar je prišlo do razkola v Cerkvi po reformaciji. Zborovanje sta v enaki odgovornosti in zavzetosti pripravljali Katoliška in nekatoliške Cerkve.

To je bila javna in slovesna potrditev, da se kristjani zavedamo svoje odgovornosti in hočemo z vsemi močmi sodelovati v prizadevanju za pravičnost in mir in za ohranitev stvarstva, in to v ekumenski in mednarodni obliki v preseganju vseh ločitev in meja.

Na zborovanju so bili tudi slovenski zastopniki: dr. Drago Klemenčič kot član pripravljalnega odbora in prof. dr. France Bučar kot član uredniške skupine sklepne listine. Z nekaj najbolj tehtnimi odlomki, ki zadevajo našo temo, sklepam svoje razmišljanje:

»V Kristusu, križanem in vstalem, se je človeštvu odprla pot do miru z Bogom in med seboj... Sprava v Jezusu Kristusu nam je odprla vrata v večno življenje.

Sprava z Bogom je bistvo evangelija miru (Rim 5,1) in Cerkev je poklicana, naj priča za to spravo. Kakor je Kristus nam prinesel spravo, moramo biti tudi mi znanilci sprave svetu... Milostljiva Božja ljubezen, ki odpušča grešnemu človeštvu, je temelj naše ljubezni do prijateljev in sovražnikov... Jezusovo izrečno odklanjanje vsakršnega nasilja nas navaja k ljubezni, ki si prizadeva prepričati tudi sovražnika, naj preseže sovraštvo in nasilje. Ljubezen je pripravljena potrpeti. Ljubezen obsoja nasilje kot krivično dejanje in tudi z nasilnežem vzpostavi odnos miru...

Naš Gospod Jezus Kristus je porušil zidove razdeljenosti. Kristusovo skrivnostno telo je v najglobljem pomenu besede 'preseženo sovraštvo', zato želimo, da bi bilo ekumensko gibanje v Evropi gibanje sprave.«<sup>20</sup>

### **Povzetek: Bogdan Dolenc, Sprava kot osebna in skupnostna naloga**

Potreba po spravi je bistvena prvina človekove »conditio humana« in trajen del njegove zavesti. Deterministične teorije in terapije sicer odkrivajo socialne in kulturne vzroke zla, obenem pa skušajo posameznika razbremeniti odgovornosti za lastna dejanja. S tem zanikajo njegovo svobodo in človeško dostojanstvo. Bistveno vlogo pri spravi - tako na človeški kot na religiozni ravni - igra anamneza (spominjanje).

Cerkev je v današnjem razdvojenem svetu poklicana, da spravo preroško oznanja, da jo v zakramentu sprave obhaja, da daje pričevanje spravljenega življenja in dela za spravo na vseh ravneh življenja. Nosilni temelj procesa sprave je za kristjane Bog, ki nas je v Jezusu Kristusu spravil s seboj. V njegovi moči je kristjan sposoben in dolžan spravo nuditi (prositi za odpuščanje) in jo sprejemati (odpuščati). V skladu z molitvijo očenaša in z govorom na gori mora prvi odpuščati in ljubiti tudi sovražnike.

<sup>20</sup> *Mir v pravičnosti, Sklepna listina evropskega ekumenskega zborovanja KEK in CCEE, Basel - Švica, od 15. do 21. maja 1989, v: Cerkveni dokumenti 42, Ljubljana 1989, členi 26, 27, 32, 65.*

---

Summary: **Bogdan Dolenc, Reconciliation as Personal and Community Task**

The need for reconciliation is an essential element of »conditio humana« and a permanent part of human consciousness. Deterministic theories and therapies discover social and cultural causes of evil, yet at the same time they try to clear the individual of any responsibility for his own deeds. Thereby his freedom and human dignity are negated. An essential role at reconciliation - at the human as well as at the the religious level - is played by anamnesis (remembering).

In today's divided world the Church is called upon to prophetically announce reconciliation, to celebrate it in the sacrament of reconciliation, to bear witness of reconciled life and to work for reconciliation at all levels of life. The fundamental basis of reconciliation for the Christians is God, who reconciled us with himself in Jesus Christ. In his power the Christian is able and required to offer reconciliation (ask for forgiveness) and to accept it (forgive). In accordance with the Lord's prayer and the Sermon on the Mount, he must forgive first and also love his enemies.

Drago Ocvirk

## Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe

*Kakor sem jaz vas ljubil, tako tudi vi  
ljubite drug drugega! Po tem bodo vsi  
spoznali, da ste moji učenci, če boste  
ljubili drug drugega  
(Jn 13, 34-35)*

Toleranca ali strpnost, ki ji je posvečeno letošnje leto, je eden od osnovnih idealov novega veka. To je toliko bolj upravičeno, ker je Evropi dejansko omogočila, da je preživela razkroj zahodnega krščanstva. To jo je vse od Konstantina dalje združevalo in navdihovalo, zaradi spopada med katoličani in protestanti pa je začelo ogrožati njen obstoj. »Strpnost dobi vlogo kreposti šele od 16. stoletja dalje. Zato je bil potreben najprej tak razkol v verski skupnosti, da je imela dve teologiji za nespravljivi. Potrebna pa je bila tudi krepitev politične oblasti, zaradi katere se je ohranitev držav pokazala kot zaželena, ne glede na konfesionalne delitve. V majhnih državah je tradicionalna povezava med vero in državno ureditvijo vodila k načelu cuius regio eius religio, (čigar oblast, tistega vera); v večjih enotah, kjer sta se tekmovalni Cerkvi prepletali, pa je bilo treba to klasično načelo opustiti in na njegovo mesto postaviti načelo sožitja.«<sup>1</sup>

Tako je Evropa prešla iz tradicionalne idejno enotne, a v sebi pestre in razvejane, hierarhično urejene družbe v moderno, idejno pluralno, a egalitarno družbo. Strpnost se je izkazala kot edini možen izhod iz krize, ki je grozila obstoju Evrope, ko so se v imenu pravovernosti med sabo neusmiljeno spopadali Kristusovi učenci. Morije v obliki »verskega čiščenja« ni bilo mogoče zaustaviti drugače, kakor da so se pripadniki različnih veroizpovedi sprijaznili s strpnim sožitjem v isti družbi. To seveda ne pomeni, da so se ljudje odpovedali svojim prepričanjem, pogledom ali veri, ampak da tudi drugim dopuščajo pravico do lastnega prepričanja, pogledov ali vere.

Potreba po strpnosti se je dodatno pokazala v našem stoletju, ko se je moderna družba uresničila v svoji najslabši možni obliki: v totalitarizmu fašističnega, nacističnega in komunističnega tipa. Slovenci smo bili ujeti v vse tri totalitarizme (najdlje v komunističnega), ki so uničevali življenje in zatirali njegovo pestrost. V demokratično Evropo vstopamo tako s polstoletno zamudo,

<sup>1</sup> B. Guillemain, *Idée de tolérance*, v: *Encyclopaedia universalis*, Supplément, Le savoir, Paris 1990, 1875-1878.

usodno zaznamovani s skrajno nestrpnostjo, ki jo je v imenu razrednega boja izvajala komunistična partija proti vsem drugače mislečim.

Ker je navada železna srajca in se ni mogoče čez noč sprebrniti iz nestrpnega človeka v strpnega, kaj šele spremeniti kolektivno zavest, gojijo nosilci totalitarizma in tisti, ki so se z njim okoristili, svojo nestrpnost do drugače mislečih, še zlasti katoličanov, tudi v pokomunizmu. Preveč je dejanj in kazalcev, ki neovrgljivo razodevajo skrajno nestrpnost do vsega, kar je povezano s katolištvom, da bi jih posebej omenjali. Naj za primer navedem le diskriminacijo kristajnov v šoli, ki se izvaja v imenu nekakšne nevtralnosti šolskega prostora. Dejansko pa je ta nevtralnost le slaba krinka za skrajno nestrpnost do večinskega prebivalstva Slovenije in nasilen poskus, da bi ohranili monistično, nedemokratsko šolo; tokrat v službi nestrpnega, totalitarnega liberalizma.

O tem svojevrstnem nestrpnem liberalizmu, ki je nedvomno naša posebnost in nima nič skupnega z evropskim, dr. Bučar upravičeno ugotavlja: »Mladim ljudem, ki so zrastle izključno iz komunistične ideologije ali vsaj komunističnega okolja, je moralni svet sodobne demokracije popoln tujec v njihovem pojmovanju. Svet, ki ga ne razumejo, v katerega kratko malo nimajo dostopa... Liberalizem je postal nadomestek za komunizem.«<sup>2</sup> Tako ideološko nestrpnost, ki je temeljito izčrpala naš narod, nadaljujejo v prehodu iz totalitarizma v demokracijo liberalni mladci nekdanje Partije. To seveda ne pomeni nič drugega, kakor da smo še zelo daleč od pluralne demokracije, ki priznava in spoštuje človekovo pravico do lastne vesti in mišljenja.

Razmere, v katerih katoličani živimo, nas že pol stoletja silijo, da smo še kako dojemljivi in občutljivi za strpnost, si jo želimo in si zanjo prizadevamo. V polstoletni vlogi grešnega kozla in dežurnega krivca smo se še kako utrdili v spoznanju, da je strpnost vrednota. Še več, poskušamo jo nadgraditi in dopolniti s spoštovanjem do vsakega človeka in skupine, naj bodo še tako različni od nas, ter v dialogu in debati, tudi v polemiki (zakaj ne!), iščemo in postavljamo temelje za skupno sožitje in sodelovanje ter duhovno in materialno blaginjo.

Vendar nas k takim stališčem in delovanju ne navaja v prvi vrsti naša družbena in zgodovinska skušnjava, marveč predvsem vera v Boga, t.j. odpiranje tistemu, ki je povsem drugačen od nas, tujec par excellence, a vendarle vidimo v njem vir življenja, in to življenja v obilju, ki nikoli več ne mine. Obenem pa se zavedamo, da ne ljubimo Boga, ki ga ne vidimo, če ne ljubimo brata in sestre, ki ju vidimo. Še več, po tujcu, ki je drugačne barve, narodnosti, nazorov, starosti ipd., sprejemamo njega, ki ga kličemo naš Odrešenik, Oče življenja in Duh ljubezni. Naša vera se tako preverja v naši strpnosti, še več, v našem spoštovanju in sprejemanju drugih in drugačnih. Oni so bližnjica do nas samih, do naše resnične krščanske identitete.

## 1. Ujetost v logiko istega

Resnici na ljubo je treba priznati, da kristjanom ni vedno uspevalo imeti takega pozitivnega odnosa do drugih in drugačnih, kakor ga narekuje logika vere, kolikor je resnično priznavanje D/drugega. Vpeti v miselnost določene družbe so tudi kristjani bolj ali manj podlegali njeni logiki, logiki ohranjevanja in

<sup>2</sup> F. Bučar, Ujetniki preteklosti, Mihelač, Ljubljana 1995, 20.



preživetja, ki je logika istega, logika monologa in logika enačenja resnice s svojimi pogledi. Na takih izhodiščih, ki seveda niso nobena krščanska posebnost, marveč so ena od sestavin družbenosti na sploh, pa je krščanstvo lahko delovalo tudi nasilno do drugih v imenu svoje vere.

Zato ni povsem brez podlage kritika nekaterih oblik in izrazov vere, ki jih ima Feuerbach v svojem delu *Bistvo krščanstva* za protislovje ljubezni. »Narava vere kot take je povsod ista. Vera po svojem bistvu obsoja, preklinja. Vse blagoslove, vse dobro gremadi nase, na svojega boga, kot ljubimec na svojo ljubljeno, vse prekletstvo, vse nadloge in zlo pa meče na nevero. Vernik je blagoslovljen, bogu všečen, večne blaženosti deležen; nevernik preklet, od boga zavržen in od ljudi zavrnjen; zakaj, kar bog zavrača, človek ne sme sprejeti, temu ne sme prizanašati; to bi bila kritika božje sodbe. Muslimani pokončujejo nevernike z ognjem in mečem, kristjani z ognjem pekla. Toda ogenj onstranstva vdira tudi že v tostranstvo, da bi razsvetlil noč nevernega sveta... Vera je nasprotje ljubezni. Ljubezen spoznava tudi še v grehu krepost, v zmoti resnico. Samo odtlej, ko je na mesto moči vere stopila moč naravne enotnosti človeštva, moč uma, humanosti, vidijo tudi v politeizmu, v malikovanju nasploh resnico ali vsaj poskušajo s človeškimi, naravnimi vzroki razložiti tisto, kar v samo sebe ujeta vera izpeljuje samo iz hudiča.«<sup>3</sup>

Feuerbachova kritika vere je v bistvu kritika delovanja totalitarne in absolutne ideologije. Skoraj z istimi besedami je goreča komunistka v trenutku iskrenosti opisala svojo vero v komunizem: »Moja aktivistična energija pa še ni upadla. Vedno znova je izhajala iz mene kot moj najboljši del, predan stvari jutrišnjega boljšega življenja. Iskreno sem verovala vanj in iskreno sovražila naše sovražnike. Ideja dobrega me je vso prevzela. Slabo — mlačnost ljudi, apatijo ali tudi njihovo nestrinjanje — sem razumela kot slabost ljudi, ne Ideje same. Počasi, ne da bi se tega zavedala, se mi je v dušo selila ošabnost Absolutnega vedenja. Bila sem nekaj več od drugih ljudi, ki niso vedeli za to Dobro, za Nujnost, da moramo delati tako in samo tako, da bomo kdaj dosegli Raj na zemlji. Moja vzvišenost je bila prav tako iskrena in, če hočete, nedolžna, kakor je bila moja vera v PRAV ideologije, ki sem ji pripadala z vsem srcem... Kar samoumevno mi je postajalo, da smo ljudje a priori razdeljeni na tiste, ki SMO, in tiste, ki pravzaprav nekako NISO, saj nimajo (Naše) absolutne resnice, ker pač še niso dovolj zavedni ali pa je — hudiči — celo nočejo sprejeti. In kar samoumevno mi je postajalo, da smo nekateri ljudje bolj NAŠI, bolj Slovenci in Jugoslovani, od drugih. Nisem pomislila na to, da smo vendarle vsi doma v tej družbi.«<sup>4</sup>

Komunizem vsebuje v svojem nauku razredni boj in pripadnike naravnost sili, da ustvarjajo sovražnike in jih pokončujejo, njihove zločine pa prikazuje kot največje junaštvo. Tako se združita v eno človeška podlost in totalitarna ideologija, ki jo opravičuje. Čeprav ni v krščanski veri nobenih prvin, ki bi opravičevale nasilje nad drugim, pa so jo ljudje nemalokrat zlorabili, da bi z njo dosegali svoje osebne, politične in druge cilje ter pokrili svoje zločine. Ravno takšno zlorabo vere je papež obžaloval v apostolskem pismu V pričakovanju tretjega tisočletja.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> L. Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, Ljubljana 1982, 316-319.

<sup>4</sup> S. Hribar, *Ali vas ateizem (ideologija) omejuje pri ustvarjalnem delu?* Svetost resnice in ideologije, v: *Ustvarjam, torej sem*, MD, Celje 1985, 202.

<sup>5</sup> Pismo bo kmalu izšlo v *Cerkvenih dokumentih*.

»Pravično je, da se Cerkev ob koncu drugega tisočletja krščanstva bolj živo zave greha svojih otrok. Zato naj se spomni vseh okoliščin, v katerih so se skozi njeno zgodovino njeni otroci oddaljili od Kristusovega duha in njegovega evangelija. S tem niso pred svetom pričevali z življenjem, ki ga navdihujejo verske vrednote, ampak so mu predstavili načine mišljenja in delovanja, ki so bili resnično protipričevarski in pohujšljivi (33).

Med grehi, ki zahtevajo večji napor in pokori in spreobrnjenju so:

– tisti, ki so prizadeli edinost, katero hoče Bog za svoje ljudstvo. V tem tisočletju, ki se končuje, je cerkveno občestvo še bolj kot v prvem, včasih zaradi napak obeh strani, doživljalo boleče razkole (34).

– Drugo boleče poglavje, o katerem ne morejo otroci Cerkve razmišljati, ne da bi se spreobrili, je strinjanje, predvsem v nekaterih stoletjih, z metodami nestrpnosti in celo nasilja v službi resnice... Iz teh bolečih dejanj v preteklosti izhaja nauk za prihodnost, ki mora spodbujati vsakega kristjana, da se odločno drži zlatega pravila, ki ga je določil koncil: 'Resnica ne silil ljudi k priznavanju drugače kakor z lastno močjo, ki blago, a hkrati silno prodira v duha' (VS 1) (35).

– Na pragu tretjega tisočletja morajo kristjani v skromnosti stopiti pred Gospoda in se vprašati o odgovornosti, ki jo imajo tudi sami za zlo našega časa. Poleg številnih svetlih plati ima namreč naš čas veliko senčnih« (36).

Kot je absolutizacija svojega naroda vir nasilja v odnosih med narodi, tako je absolutizacija določenih oblik verskega nauka, prakse in ustanov vir nestrpnosti in celo nasilja med pripadniki različnih religij. V ozračju absolutizacije verskih izrazov in oblik ni mogoč dialog, ampak le zmaga enega nad drugim. Tedaj se prikazujejo le takšne ali drugačne »križarske vojne« kot edina rešitev. Ko se ozira sedanji papež v preteklost, zavrača nasilje kot način reševanja verske in siceršnje različnosti. O sv. Katarini Sienski, ki je spodbujala papeža Gregorja XI. na tako pot, pravi, da »je bila tudi ona otrok svojega časa. V svoji upravičeni gorečnosti za obrambo svetih krajev je prevzela prevladujočo miselnost tistega časa, ki je zahtevala, da se za izpolnitev te naloge uporablja orožje.« Zato papež v istem nagovoru zatrjuje, da je dialog »najbolj ustrezno sredstvo in najbolj skladno z evangelijem za soočanje s problemi, ki se lahko porajajo v odnosih med ljudstvi, verstvi in kulturami.«<sup>6</sup>

Razumevanje, izražanje in udejanjanje vere kristjanov vedno – v dobrem in slabem, tako kot pri sv. Katarini Sienski – določa tudi miselnost in praksa družbe, v kateri živimo, obenem pa na to miselnost in prakso tudi mi vplivamo in jo bolj ali manj uspešno spreminjamo. Pogled v zgodovino nam pokaže, kako smo v tem smislu omejeni, še zlasti kadar smo se srečevali s tistimi, ki so različni po veri in kulturi od nas.

## 2. Različne oblike srečevanja drugih v zgodovini

Kristjani smo poklicani, da zapustimo svojo domačijo in domovino ter gremo na tuje, h kulturno-civilizacijsko in versko drugim in drugačnim. V tem poslanstvu je treba krmariti med dvema skrajnostima, kot sta samopoveličevanje in samozanikanje. Drugega zanikamo, ga damo v nič, ko zanikamo vrednost nje-

<sup>6</sup> G. Zizola, *Le pape contre les croisades*, v: *L'Actualité religieuse* 131, 1995/3, 6.

gove kulture in religije, sebe pa, ko izgubimo svojo vero in identiteto ter se utopimo v drugi kulturi in veri. Ko se to dogaja, med ljudmi ni resničnega srečanja, izmenjave in dialoga ter medsebojne obogatitve, marveč le monolog in premoč enega nad drugim.

Prava rešitev tudi ni sinkretizem, ki se danes vse bolj uveljavlja na področju duhovne ponudbe, ko ljudje paberkujejo po različnih verstvih in si delajo duhovne kolaže, zlepljenke po lastni meri in okusu. To naj bi bila moderna oblika medverske strpnosti. Vendar pa je vprašanje, če ne vodijo take duhovne zlepljenke, ki jih prakticirajo različne novodobne sekte in gibanja, v nove oblike od-tujenosti in s tem nestrpnosti ter nasilja.

Zgodovina krščanstva je zgodovina srečevanja z drugimi in drugačnimi, ki so krščanstvu vedno odpirali nova obzorja in mu dajali nove izrazne oblike. To srečevanje je bilo vedno odvisno od miselnosti, v kateri so kristjani živeli, in od razumevanja, ki so ga imeli o sebi in svoji veri. Zato se je dogajalo na različne načine: od dialoga, spoštovanja in sodelovanja do monologa, preziranja in nasilja. Teologi govorijo danes o šestih velikih oblikah ali paradigmah krščanstva skozi zgodovino.<sup>7</sup> Vsakokratno samorazumevanje krščanstva je vsebovalo tudi posebno obliko odnosa do drugih, ki se je kazala predvsem v pojmovanju in uresničevanju lastnega poslanstva. Ker nas v mednarodnem letu strpnosti zanima prav odnos do drugih, se bomo na kratko ustavili pri različnih oblikah ali paradigmah misijonske dejavnosti in misli skozi zgodovino.<sup>8</sup>

## 2.1. Novozavezni misijonski modeli

V Novi zavezi srečamo tri vidne misijonske modele. Za Mateja je misijonstvo pridobivanje učencev, pri Luku je misijonstvo pričevanje o Jezusu in njegovih delih ter oznanjevanje spreobrnjenja, odpuščanja grehov in odrešenja. Pri Pavlu pa je misijonstvo povabilo ljudem, naj se pridružijo eshatološkemu občestvu. Glede Jezusovega pojmovanja misijonstva, pa se strokovnjaki strinjajo, da je Jezus prišel oznanit veselo novico izvoljenemu ljudstvu, vendar pa iz njegovega nauka veje vesoljnost. Vso dejavnost, misel in ustanove je namreč podredil človeku in njegovi uresničitvi v novi zavezi darovanjskih odnosov z Bogom in ljudmi.

Krščanska misel in praksa novozavezne Cerkve sta se oblikovali ob soočenju z drugimi, sta sad poslušanja/odgovarjanja, polemik in dialoga. Zato odnos do drugih in poslanstvo nista uniformirana, temveč imata v prvi Cerkvi različne oblike. Ta novozavezna pluralnost je zavezujoč napotek za vse, ki imajo Novo zavezo za knjigo razodetja.

## 2.2. Patristični in pravoslavni model

Misijonsko dejavnost v tem modelu navdihuje Janezova misel: »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jn 3, 16).

<sup>7</sup> Prim. H. Küng – D. Tracy, *Paradigm Change in Theology*, New York 1989.

<sup>8</sup> D. J. Bosch, *Transforming Mission*, Paradigm Shifts in theology of Mission, New York 1991.

Ko je krščanstvo prestopilo iz hebrejskega sveta v helenskega, je pretrgalo popkovino z judovstvom, stopilo iz zibelke in zaživelo samostojno. Ta podvig je uspel, ker se je krščanstvo oprlo na grško filozofijo in kmalu postalo vodilna misel, vera philosophia, v cesarstvu. Kakor je bila krščanska vera kritično ustvarjalna do tempeljskega judovstva, tako je bila tudi do helenizma. Po eni strani ga je sprejemala, po drugi pa zavračala. V tej ustvarjalni napetosti med kontinuiteto in diskontinuiteto vere z družbeno-kulturno-religijskim sistemom si je »izbirala« svoj izrazni material in si ustvarila lastno podobo.<sup>9</sup> Avguštin je zapisal v delu *De doctrina christiana*: »Če so tako imenovani filozofi izrekli stvari, ki so resnične in v soglasju z našo vero... ne le da ne smejo nagibati k strahu, marveč... jih moramo sprejeti za našo uporabo... Ali niso takih stališč izrekli mnogi naši verniki?.. Ciprijan, Laktancij, Viktorin, Optat, Hilarij, če naj govorim samo o mrtvih, in neštevilna množica Grkov?« (30). »Prizadevanju za asimilacijo se pridružuje drugo, nič manj pomembno in od prvega neločljivo, katero bi mogli imenovati prizadevanja za disasimilacijo. Zasidrani v pravilu vere so očetje sprejeli mnoge prispevke grško-rimske filozofije, vendar pa so zavrnili njene hude zmote, pri čemer so se posebej izogibali nevarnosti sinkretizma, tako močno razširjenega v takrat prevladujoči helenistični kulturi, pa tudi racionalizma, ki je grozil, da bo vero skrčil le na tiste vidike, ki so bili sprejemljivi za helenistično racionalnost. 'Proti njihovim velikim zmotam', tako piše Avguštin, 'je potrebno braniti krščanski nauk'« (31).<sup>10</sup>

Metode očetov žal niso več uporabljali ne v bizantinski ne latinski Cerkvi, temveč so njihov nauk, predvsem verske resnice, prenašali v druga kulturna okolja kot izvozno blago, tako da vere niso več inkulturirali – kot pravimo danes – v drugačnih kulturno-družbenih danostih. Razlog za to je tudi v tem, da so skrb za širjenje vere, ko je postalo krščanstvo državna religija, prevzeli vladarji, ki so s širjenjem svojega vplivnega območja, širili tudi državno vero, da bi si tako lažje podredili nanovo osvojena ljudstva. Posredovanje vere je zato postajalo vse bolj vsiljevanje na tujem izdelane resnice, ki so jo morala podrejena ljudstva sprejeti s sklonjeno glavo.

### 2.3. Srednjeveški rimokatoliški vzorec

Vodilo tega misijonskega modela so nemalokrat besede gospodarja, ki v evangeljski priliki naroča služabniku: »Pojdi na pota in vzdolž ograj in primoraj ljudi, da pridejo in se moja hiša napolni« (Lk 14, 23).

Temelje tega modela je nehote postavil sv. Avguštin. Iz njegovih spisov proti Pelagiju in donatistom se je sčasoma oblikovala misel o individualnem odrešenju in o Cerkvi kot edini nositeljici odrešenja. Kdor se je hotel zveličati, je moral vstopiti v Cerkev. Misijonstvo je tako postajalo uvajanje v občestvo odrešenja, v Božjo državo.

To prepričanje se je razvilo do skrajnosti, kot jih najdemo pri Bonifaciju VIII. leta 1302 v buli *Unam sanctam*: »Izjavljamo, trdimo, definiramo in razglajamo, da je za odrešenje vsakega človeškega bitja neobhodno potrebno, da je podložen rimskemu papežu.« V enakem duhu pravi koncil v Firencah leta

<sup>9</sup> Prim. A. Paul, *Leçons paradoxales*, Sur les juifs et les chrétiens, Paris 1992.

<sup>10</sup> Kongregacija za vzgojo, Študij cerkvenih očetov, CD 44, 37.

1441: »Ne le pogani, ampak tudi judi, heretiki in razkolniki ne bodo deležni večnega življenja. Šli bodo v večni ogenj, ki je bil pripravljen za hudiča in njegove anjele, razen če se pridružijo Katoliški Cerkvi pred koncem svojega življenja.<sup>11</sup>

Osredinjenje misijonstva na Cerkev je pripeljalo do nasilnega pokrščevanja. Avguštín je bil odločno proti uporabi sile pri spreobračanju poganov, zagovarjal pa jo je za heretike, da bi jih vrnili v Cerkev. V tem duhu je razmišljal tudi sv. Tomaž Akvinski: »Nevernike, ki niso nikoli sprejeli vere, jude in pogane, se ne sme pod nobenim pogojem prisiliti, da bi postali verniki; toda heretike in odpadnike je treba prisiliti, da izpolnijo, kar so obljubili« (II-2, q.10, a.8).

Žal so španski in portugalski osvajalci Novega sveta v začetku novega veka še kako uporabljali silo pri vključevanju v Cerkev. Nasilje so opravičevali s pojmom pravične vojne. Pravník Enciso, ki je sodeloval leta 1509 pri pokolu Indijancev na obalah današnje Kolumbije, je razlagal pravično vojno takole: »Kralj lahko čisto upravičeno pošlje svoje ljudi k Indijancem in zahteva od teh malikovalcev, naj mu izročijo svoje ozemlje, ker ga je prejel od papeža. Če Indijanci ne ubogajo, jih lahko povsem pravično potolče, pobije in usužnji ujetnike, natančno tako, kot si je Jozue podvrgel prebivalce kanaanske dežele.«<sup>12</sup>

Takrat so bili zaman vsi protesti številnih misijonarjev, škofov, kot npr. Toribia Mongroveškega, Bartolomeja de Las Casasa<sup>13</sup> in celo papeža. Tako je npr. Pavel III. že leta 1537 v buli *Sublimis Deus* branil Indijance in pod kaznijo izobčenja prepovedal njihovo usužnjevanje: »Opiraje se na svojo apostolsko oblast, izjavljamo, da se omenjenim Indijancem tako kot drugim ljudem, ki jih bodo kristjani spoznali v prihodnosti, čeprav so sedaj še daleč od krščanske vere, nikakor ne sme odvzeti svobode niti jih prikrajšati za uživanje njihovih dobrin. Narobe, naj zakonito uživajo svojo svobodo in te dobrine in naj ne bodo zaslužjeni. Te Indijance in druge narode moramo z oznanjevanjem Božje besede in krepostnim življenjem povabiti, naj sprejmejo krščansko vero. Vsako drugačno ravnanje je nično in ničevó.<sup>14</sup>

Ta ekleziocentričen in evrocentričen model misijonstva je prevladoval, sicer dopolnjen z razsvetljskim duhom in miselnostjo, v Katoliški Cerkvi vse do Drugega vatikanskega koncila.

## 2.4. Protestantski vzorec

Protestanti, ki so z misijonsko dejavnostjo začeli v 19. stoletju, so se oprli na Pavla: »Ne sramujem se evangelija, saj je vendar Božja moč, dana v rešitev vsakomur, ki veruje, najprej Judu in potem Grku (Rim 1,16). Ker so se razbili v številne denominacije, so misijonstvo prevzeli posamezniki in se povezovali ne glede na denominacijo v misijonske družbe. Pri svojih naporih so se tudi oni opirali na kolonialne oblasti. Med pogane so prinašali vero v tisti obliki, kot so jo prakticirali doma v Evropi ali Severni Ameriki.

<sup>11</sup> Navaja: D. J. Bosch, n. d. 218.

<sup>12</sup> G. Minois, *L'Eglise et la Guerre*, Fayard, Paris 1994.

<sup>13</sup> Prim. B. de Las Casas, *Uničevanje Indijancev in evangelizacija*, MD, Celje 1993.

<sup>14</sup> Navaja B. de Las Casas, n. d. 169.



## 2.5. Razsvetljenski vzorec

V tem obdobju ni ene same prevladujoče misijonske teme ali motiva. Najpogosteje so utemeljevali misijonsko dejavnost s sledečimi citati: »Neko noč pa je Pavel imel videnje. Pred njim je stal neki Makedonec in ga prosil: 'Pridi v Makedonijo in pomagaj nam!'« (Apd 16,9). »In ta evangelij kraljestva bodo oznanjali po vsem svetu v pričevanje vsem narodom, in takrat pride dovršitev« (Mt 24,14). »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v obilju« (Jn 10,10).

Pogosto se je tudi dogajalo, da so posamezni motivi zaradi centrifugalnih sil delovali v nasprotnih smereh. Različni motivi sestavljajo misijonski mozaik tega obdobja: Božja slava, občutek časovne stiske zaradi skorajšnjega konca sveta, ljubezen do Kristusa, sočutje s tistimi, ki so jih imeli za večno pogubljene, čut dolžnosti, zavest o kulturni večvrednosti, tekmovanje s katoliško misijonsko podjetnostjo...

Tako ni bilo kakega skupnega modela, ampak so kristjani odgovarjali na izzive in potrebe, ki jih je pred njih postavljalo razsvetljenje. »Čeprav so bili otroci svojega časa, pa to niso bili navadni otroci. Če bi prejšnji misijonarji ne bili duhovni velikani, potem ne bi storili, kar so, a bili so sveti možje in žene, z veliko poguma in pokončni. Njihova dobrota je bila očitna in njihova nestrpnost do nekristjanov odpuščena.«<sup>15</sup>

Vse zahodno misijonsko gibanje je bilo v zadnjih stoletjih pod vplivom razsvetljenstva. To je po eni strani širilo strpnost do vseh ljudstev in relativnost do vseh verovanj in prepričanj; po drugi strani pa je botrovalo nastanku zahodne večvednosti. Zahodno misijonstvo od poznega 18. stoletja do 20. stoletja je kljub upravičeni kritiki izreden podvig. Vpliv razsvetljenstva nanj ni zgolj negativen, toliko bolj ker je razsvetljenje samo otrok krščanstva. »Zahodni kristjani so v območju gibanja — v svojem porajajočem se odnosu z ljudstvi drugih kultur — storili samo tisto, kar se jim je zdelo smiselno: posredovati evangelij tako, kot so ga razumeli. Za to smo jim dolžni spoštovanje in zahvalo.«<sup>16</sup>

Vendar pa se danes krščansko misijonstvo počasi, a vse bolj odločno oddaljuje od senc razsvetljenstva. Zato so seveda številni razlogi. Misijonski vzorec, ki se sedaj oblikuje, bo kljub nekaterim starim prvinam, bistveno drugačen od razsvetljenskega. Spremembe v misijonstvu, teoriji in praksi, lahko primerjamo kopernikanskemu obratu v kozmologiji. Tradicionalne oblike misijonstva so namreč ustrezale svetu, ki ga danes ni nikjer več, in že zaradi tega je potrebno najti nove oblike misijonstva. Seveda pa je zadnja učinkovita rešitev za splošno krizo misijonstva, ki je včasih ne vidimo zaradi »uspehov«, v koreniti spremembi vsega cerkvenega življenja, od struktur do nauka.

Z Drugim vatikanskim koncilom vstopa Cerkev v svoje tretje obdobje, pravi Karl Rahner. »Gledano teološko so v Cerkvi tri velika obdobja. Tretje se je začelo in bilo uradno zaznano na drugem vatikanskem koncilu. 1. Kratko obdobje judo-krščanstva; 2. obdobje Cerkev v določenem kulturnem okolju, t.j. helezizmu in potem v evropskih kulturah in civilizaciji; 3. obdobje, v katerem je življenjski prostor Cerkev ves svet.«<sup>17</sup> Zadnji koncil je taka zarez v življenju

<sup>15</sup> A. Shorter, *Theology of Mission*, Cork 1972, 24.

<sup>16</sup> D. J. Bosh, n. d. 344.

<sup>17</sup> K. Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, v: *Schriften der Theologie XIV*, Zurich 1980, 294.



Cerkve, da ga lahko primerjamo le odpiranju Jezusove judovske skupnosti pogonom oziroma vstopu v helensko kulturo. Smo torej pred povsem novimi dejanskimi in teološkimi razmerami, ko evropsko krščanstvo postaja resnično svetovna religija. Kot se je s prehodom iz judovstva v grški svet prenovil ves govor o Bogu in organizacija Cerkve, tako smemo podobne temeljite spremembe pričakovati v sedanjem prehodu krščanstva iz evropske izvedbe v planetarno.

### 3. Identiteta kot dar od D/drugega

Ljudje si predstavljamo, da je naša identiteta sad naših prizadevanj, samoblikovanja, uresničitve naših načrtov. Podobno si »domišljajo« ustanove: narodi, verstva, Cerkev, redovi... V resnici pa se identiteta vsakega živega bitja od virusa do mednarodne skupnosti oblikuje v odnosu do okolja. »Dialog z drugimi pomaga pozornemu iskatelju, da odkrije svojo identiteto. Včasih le ta dialog omogoča, da jo tako odkrijemo, kot če bi to bilo prvič.«<sup>18</sup>

Ne le ohranjanje istega, temveč stalno drugačenje, prilagajanje okolju, če hočete umiranje sebi, kakršen sem, svoji dosedanji podobi, da bi se poustvaril v drugačni, je temeljni zakon preživetja. »Družbeni sistem pa ne obstaja samo v svoji statični obliki in dejavnosti, ki mu omogoča istovetnost, ampak tudi v svoji dinamični funkciji: obstaja samo tako, da z okoljem občuje, da z njim izmenjava energijo in predvsem informacije. Sistem se mora na ustrezen način, ki je lasten posameznemu sistemu, prilagajati spremembam v okolju, ki je prav tako dinamično. Prilagaja se na tak način, da se notranje razčlenjuje (diferencira), da spreminja svoj sestav tako, da bo sposoben občevati z okoljem, ki se prav tako diferencira, razvija. Proces notranjega členjenja (diferenciacije) mora seveda spremljati tudi proces prilagajanja pravil notranje integracije novemu stanju. Nastajajo nove strukture z novimi zahtevami, novimi pogledi na potrebe sistema: prihajajo novi ljudje z novimi zamislimi. To je zakonitost obstoja družb.«<sup>19</sup>

#### 3.1. Narcisov ali Kristusov učenec/ka

Oscar Wilde pokaže v prozni pesmi Učenec,<sup>20</sup> kam pelje skrb za isto, prizadevanje, da bi ohranili svojo podobo. Narcis je umrl na bregu ribnika nesrečen, ker ni mogel objeti svoje podobe, v katero se je zaljubil. Ribnik je popadla neskončna žalost, tako da se je njegova voda spremenila iz sladke, kristalno bistre v slane solze. Prišle so vile, da bi ga potolažile.

'Ne preseneča nas, da tako žaluješ za Narcisom, ko je bil pa tako lep.'

'A je bil Narcis lep?' se je začudil ribnik.

'Kdo bi to bolje vedel od tebe?' so odgovorile vile.

'Nas je vedno obšel, po tebi pa je vedno hrepenel in poležaval na tvojem bregu in gledal vate; v zrcalu tvoje vode je občudoval svojo lastno lepoto.'

Ribnik je odgovoril: 'Toda Narcisa sem ljubil zato, ker sem v ogledalu njegovih oči, ko je ležal na mojem bregu in gledal vame, videl vedno odsev svoje lepote.'

<sup>18</sup> D. Tracy, *Au sein des dialogues oecuméniques*, v: *Concilium* 255, 131.

<sup>19</sup> F. Bučar, *Resničnost in utvara*, Obzorja, Maribor 1986, 165-166.

<sup>20</sup> O. Wilde, *The Disciple*, v: *The Complete Plays, Poems, Novels and Stories*, London 1993, 844.

Ribnik je bil dober Narcisov učenec. Tudi ribnik ni namreč opazil drugega in se za Narcisa ni menil zaradi njega, marveč se ga je veselil le toliko, kolikor je v njegovih očeh uzrl sebe, svoj odsev.

Narcistično se seveda lahko obnaša posameznik ali skupina. To velja tudi za Cerkev v odnosu do drugih, kadar jih tolerira in sprejema le toliko, kolikor so vsaj medli odsev nje same, ali pa jim vsiljuje svojo zgodovinsko in prostorsko določeno podobo, ne da bi upoštevala njihovo drugačnost in posebnost. V tem duhu velikokrat pristopamo drugim in iščemo pri njih tisto, kar je podobnega nam. Reden primer takega pristopa je npr. odnos do verstev. Prepričani smo namreč, da »se je določena religija sposobna odpreti evangelijskemu oznanilu in ga sprejeti vase zaradi njenih 'podobnosti' z nami. Prav 'identiteta' je odločilen kriterij za ugotavljanje semina Verbi, semen Besede. Tako gremo od istega k istemu, isto odkrijemo pri drugem. Zato omalovažujemo razlike, ker da so ovire za spreobrnjenje ali inkulturacijo; zanimive so le toliko, kolikor jih lahko bolj učinkovito brišemo... To je 'kulturni kanibalizem', isto požre vsako manifestacijo 'd drugega'. V tem je zavračanje drugačnosti, zavračanje, da bi različnosti drugega pripisali kakršnokoli pozitivno vrednost. Zato nujno obravnavamo različnost kot stranpot, zmoto, zanikanje itd.«<sup>21</sup>

Krščanska identiteta se pač ne izoblikuje s ponavljanjem ali vsiljevanjem dosedanjih oblik in izrazov vere ali pa z nekritičnim sprejemanjem tega, kar se zdi v soglasju z nami ali pa moderno, ampak v ustvarjalnem dialogu z ljudmi svojega okolja, ki pa so od nas dejansko različni. V tem primeru se bomo verjetno strinjali z afriškim teologom Jean-Marc Elom, ki je zapisal v članku Od pomoči k osvoboditvi: »Ni res, da se je branje evangelija končalo in bi morali v Cerkvi le še ponavljati kot papige, kar so drugi odkrili, mislili, organizirali. Če nočemo živeti našega odnosa do evangelija s sposojeno osebnostjo, se moramo naučiti živeti brez tujih izrazov. Ne smemo se zadovoljiti z recepti, ki nam prizanašajo z mučnim naporom zaradi ponovnega preverjanja vsega krščanskega razodetja in cerkvenega izročila v našem življenju in našem dojemanju stvarnosti.«<sup>22</sup>

Kar velja za Cerkev v celoti, velja tudi za redovne skupnosti v Cerkvi. Veliko se ukvarjajo same s sabo, vedno znova se vračajo k virom, ki imajo velikokrat vlogo ribnika, v katerem se občudujejo, gluhi pa so za izzive časa in slepi za njegova znamenja. Ko se je pa toliko lepše in bolj varno ukvarjati sam s sabo, kakor pa vstopati v svet darovnanjske izmenjave z drugimi, kjer bomo svojo dosedanjo podobo gotovo izgubili, toda prejeli bomo novo življenje po zaslugi in milosti drugega. Kadar se vračamo k virom le zato, da bi opravičili svojo odmaknjenost od sodobnikov in njihovih problemov ter s tem svojo nepomenljivost ter nepomembnost zanje, se obremenjujemo s črko izvirov, duha pa prezremo.

Naj se vračamo k evangeliju ali ustanoviteljevim pravilom, ki so dejansko reaktualizacija evangelija za določen čas in prostor, vedno je treba za črko odkriti Kristusovega ali ustanoviteljevega/ičinega Duha. V moči tega Duha so Kristus in redovni ustanovitelji/ce prelomili s prevladujočim načinom življenja, z navadami in miselnostjo okolja. Ker niso bili ne svetobežniki, brezbrizni do drugih, ne konformisti, taki kakor vsi drugi, od »tega sveta«, so hoteli nekaj drugega, kot je že bilo. Opustiti moramo mitsko gledanje na začetke krščanstva ali

<sup>21</sup> J.-P. Eschlimann, *L'impensé de l'inculturation*, v: *Lumière et la vie* 205, 29.

<sup>22</sup> J. M. Ela, *De l'Assistance à la Liberation*, L.A.C n. 88, 21-22

reda in si predstavljati, da so Kristus ali ustanovitelj/ce vedeli do podrobnosti, kaj hočejo. Zagotovo so vedeli, da tako ne gre več naprej, da se je treba oglasiti in protestirati, iskati alternative temu, kar je. Vsakdanje poslušanje ljudi, zaznavanje njihovih želja in potreb ter spopadanje z različnimi oblikami zla, — s krivicami, izkrivljenimi oblikami vere, boleznimi ipd. — je narekovalo različne oblike delovanja, organizacije, zbiranja sodelavcev, določanja pravil, ustvarjanja nove duhovnosti...

Cerkev in vse ustanove v njej so vzniknile iz dvojne zvestobe: iz zvestobe Jezusu Kristusu in iz zvestobe sodobnikom. V ustvarjalni, iznajdljivi in novi dejavnosti redovnih ustanoviteljev/ic se je utelešala in harmonično izražala dvojna ljubezen: ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega po Kristusovi meri. Iz take ljubezni so mogli ustvariti alternativo obstoječim razmeram ter postati za ljudi pomenljivi in pomembni. Tisto, kar ni bilo, je premagalo in onesposobilo tisto, kar je bilo: to je paradoks moči vere v Jezusa Kristusa in ljubezni do človeka. »Glejte bratje in sestre, kakšni ste bili poklicani! Ni vas veliko modrih v očeh ljudi, ni vas veliko mogočnih, ni vas veliko imenitnih. Nasprotno, Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta nespametno, da bi osramotil modre. Tisto, kar je v očeh sveta slabotno, si je Bog izbral, da bi osramotil tisto, kar je močno. Bog si je izbral tisto, kar je na svetu preprosto in zaničevano, tisto, kar ni nič, da bi onesposobil tisto, kar je, da se pred Bogom ne bi ponašal noben človek. Iz njega pa ste vi v Kristusu Jezusu, ki je za nas postal Božja modrost, pravičnost in odrešenje« (1 Kor 1, 26-30).

Za razliko od Narcisa in njegovih učencev se Kristusovi učenci ne moremo zadovoljiti z zrcalnimi podobami sebe, svojega reda/skupnosti, svoje Cerkve, svojega družbenega okolja in vsega človeštva. V brezupnih poskusih, da bi objel in poljubil svojo podobo na vodni gladini, je Narcis umrl; voda v ribniku, ki se je ljubil v Narcisovih očeh, se je skalila in osolila, tako da ni mogla več odžejati. Nasprotno pa vabi Kristus svoje učence na pot spreobrnjenja od sebe k drugim, drugačnim, tujim, ki so zakrament in podobe Povsem Drugega in ga kristjani imenujemo Oče.

»Da je mladenič sin določene matere (ali vernik sin določene Cerkve), je banalno. Toda to, da ima v žepu očetovo priznanje (ali vernik priznanje nebeškega Očeta), da ve, kaj storiti z drugim spolom (verniki s tujcem), da bi bil rodoviten, in da se pusti oblikovati in obogatiti od te drugačnosti, je manj banalno. Misijonar je sin določene Cerkve in otrok nebeškega Očeta. Zato ni njegova dolžnost samo to, da je pokoren in spoštljiv sin svoje matere, temveč tudi to, da postane pogumen ustvarjalec s pogansko tujko. Drugače povedano, misijonarska Cerkev je obsojena na različnost rojevanja v veri, pač glede na otroke, ki ji jih nebeški Oče spočenja v pluralnosti kultur.«<sup>23</sup>

To pa tudi pomeni, da ne bomo ponavljali ne Kristusa ne redovnih ustanoviteljev/ic po črki, ki postavlja med nas in druge nepremostljive ograje, ampak se bomo pustili voditi istemu Duhu kakor oni. Ta Duh namreč veje med vsemi ljudmi in skupinami, kjer in kakor sam hoče, da bi nas med sabo tesneje povezal, da bi lažje izmenjavali različne talente in jih tako množili. Nenazadnje velja prilika o zakopanem talentu tako za posameznika kakor za skupnosti. Nobenega talenta, ki ga je kdo prejel, ni namreč mogoče pomnožiti, če ne vstopamo v medsebojne zaveze in ustvarjamo še novih, kjer bo pretok dobrin, materialnih in

<sup>23</sup> L. Nollet, *Le missionnaire et l'altérité*, v: *Lumière et la vie* 205, 54.

duhovnih, čim manj prekinjan ali oviran. V takih izmenjavah pa bomo nujno zastavili sebe osebno in kolektivno, zato se ne bo spreminjal le ta ali oni član skupnosti, marveč skupnost v celoti in vsa Cerkev bo deležna milosti spreobrnjenja.

To pa tudi pomeni, da v središču poslanstva niso več evangelij in njegovi oznanjevalci, kot smo to mislili in delali doslej, marveč človek, odprt za presežno, na katerega se misijonar obrača in ga nagovarja. Odnos učitelj-učenec, nadrejeni-podrejeni je sprt z delovanjem Evangelizatorja vseh evangelizatorjev, ki je prišel streč in služiti človeku, ne pa razkazovat svoje vzvišenosti in vednosti. Da bi bil oznanjevalec kos svoji nalogi, se mora spraševati, kdo je človek, ki ga nagovarja, kakšne so njegove želje in potrebe, kako se bo mogel v polnosti uresničiti v svoji kulturi, družbi in zgodovini.

Zato dobiva poslanstvo podobo dialoga, skupnega iskanja resnice, spreobračanja vsakega k Bogu v svoji veri. Bolj pristno življenje po svoji veri, ki je sad dialoga med verniki različnih verstev, je že bližanje Tistemu, ki je onstran vsega, kar je mogoče o njem trditi in izraziti v posameznih verstvih. Spreobrnjenje v ozkem pomenu besede, ki pomeni sprejem krščanstva in vstop v Cerkev, je lahko sad le spoštljivega dialoga in duhovne rasti, ki jo tak dialog omogoča. Zato papež visoko ceni medverski dialog in pravi: »Na najgloblji ravni je medverski dialog že vedno dialog odrešenja, ker si prizadeva, da bi odkril, razjasnil in bolje razumel znamenja dialoga, ki ga ima Bog s človeštvom v vseh časih.«<sup>24</sup> Verstva razumemo torej kot »znamenja dialoga, ki ga ima Bog s človeštvom v vseh časih«, ne pa kot hudičevo zablodo in plod grešne malikovalske domišljije.

### 3.2. Oblikovanje krščanske identitete v slovenski družbi

Ob premikih v pojmovanju odnosa do drugih, poslanstva, misijonstva, ki vse bolj postaja skupno iskanje osebnostne in skupinske uresničitve v dialogu in izmenjavi, se postavlja tudi vprašanje identitete Cerkve in kristjanov. Glede tega je Jezus nedvoumen: ljudje bodo spoznali, 'identificirali' njegove učence po ljubezni, ki je po Jezusovi meri (prim. Jn 13, 34-35); on sam pa bo svoje 'identificiral' po tem, kaj so storili enemu izmed njegovih najmanjših bratov ali sester, kot nam pravi Poslednja sodba pri Mateju (prim. 25, 31-46). Ljubezen po Jezusovi meri, daje krščansko identiteto, vse drugo, od pobožnosti do nauka, od ustanov do kanonskega prava je le v službi te ljubezni in identitete in se jih smemo zato oklepati le s prehodno (transitoria) ljubeznijo, kot bi rekel Avguštin.

Ob vsem doslej povedanem je dovolj, če si slovenski kristjani po župnijah, redovih, kjerkoli že, najprej postavimo nekaj vprašanj, na katera mora odgovoriti vsak sam in njegova skupnost. Kam so te skupnosti obrnjene: vase ali k drugim? V svojo preteklost ali skupno sedanost? Pestujejo podedovano identiteto, izoblikovano za druge čase in kraje, ali pa »skupaj z vsem stvarstvom zdihujejo v porodnih bolečinah, ko željno pričakujejo odrešenje, rešitev iz suženjstva razpadljivosti v svobodo poveličanih Božjih otrok« (prim. Rim 8, 20-25)? Se zanašajo zgolj na sebe, svojo preteklost, znanje, pravila ipd. ali pa znajo prislunhati drugim in drugačnim, ker vejo, »da njim, ki ljubijo Boga, vse pripomore k dobremu« (Rim 8, 28)? Se bojijo, da bi se ločili od Kristusa, če bi se odprli dru-

<sup>24</sup> Janez Pavel II., *Adresse à l'assemblée plénière du PCDI*, 13. novembra 1992, v: *PCDI*, Bulletin 82, 1993, XXVIII/1.

gim, ali pa so s Pavlom prepričani, da nas »nič ne more ločiti od ljubezni, s katero nas ljubi Bog v Jezusu Kristusu, našem Gospodu« (prim. Rim 8, 35-39). Mar ni apostol narodov prav na temelju tega prepričanja »vsem postal vse, da bi jih vsaj nekaj rešil in je vse delal zaradi evangelija, da bi bil tudi sam deležen njegovih obljub« (prim. 1 Kor 9, 22-23)?

Po načelnem odgovoru na ta vprašanja pa se moramo seveda ozreti okrog sebe in se vprašati, kakšnega človeka srečujemo in nagovarjamo, v kaki družbi živimo in jo sooblikujemo. Tu pa smo že pred pestro paleto življenjskih situacij, potreb in želja. Vse to pa bistveno določa – in tega ne smemo nikakor prezreti ali zanemarjati – pripadnost skupni moderni pluralni družbi, ki posebej ceni posameznika, razum, svobodo in si prizadeva za čim večjo kakovost življenja. Sami smo otroci svojega časa in s svojimi sodobniki je potrebno navezati dialog tako na medosebni kakor družbeni ravni. Prizadevanja za človeka in bolj človeku naklonjeno družbo je danes pri nas novo ime za naše krščansko poslanstvo, v katerem nas bodo drugi spoznali za Kristusove.<sup>25</sup>

V mednarodnem letu strpnosti se nam nehote utrne misel, kakšen odnos zavzeti do sekt in necerkvenih religioznih gibanj v našem prostoru. To sicer ni zanemarljivo vprašanje, vendar pa ta pojav pri nas zaenkrat še nima takšnih razsežnosti, da bi bil usodnega in odločilnega pomena za identiteto in usmerjenost župnijskih ali redovniških dejavnosti pri nas. Prepričan sem, da bo še dolgo najbolj usodno in pomembno najti stik in vzpostavljati dialog s tisto neoprijemljivo in razvejano skupino ljudi, ki jih imenujemo – verjetno neutemeljeno – brezbrizni do duhovnih razsežnosti bivanja. Ti se štejejo v stotisočih, pripadniki sekt in religioznih gibanj pa morda v stotinah.

Če parafraziram Jezusa, bi rekel, da se je izgubilo devetindevetdeset ovac, kar pomeni, če smo samokritični, najprej to, da pastirji niso bili dobro in prav usposobljeni, da bi mogli biti kos svojemu delu, in niso pravilno in/ali pravočasno razbrali znamenj in izzivov časov. Toda nad preteklostjo nima smisla tarnati, dovolj je, če uvidimo, da je treba spremeniti pristop do ljudi, kar seveda pomeni, da bomo nujno spremenili način delovanja in življenja, ne le osebno, temveč tudi kot skupnost in vsa Cerkev na Slovenskem in drugod. Potrebno se je zavedati, da je z vsemi strukturami, tudi božjepравниimi, tako kakor s soboto: so zaradi človeka, njegove polne uresničitve, ne pa človek zaradi njih. Nobena zgodovinsko in družbeno določena oblika liturgije, nauka ali institucij nima nadčasovne veljave, pač pa velja le tako dolgo, dokler omogoča in pospešuje ljubezen po Kristusovi meri, v kateri more človek rasti v osebno polnost skupaj z drugimi in se tako on in družba vedno bolj uresničuje.<sup>26</sup>

Ne bo odveč, če v mednarodnem letu strpnosti opozorim še na eno obliko nasilja, ki je vedno bolj pogosta, vendar prikrita javnosti in našim očem, ker se dogaja za domačimi zidovi: nasilje v družini. Prav nasilje v družinskem krogu je poseben izziv za naše župnijske skupnosti, redove in družbe, toliko bolj, ker bi lahko na tem področju sodelovali z ljudmi različnih nazorov, ki pa vse enako priganja solidarnost in sočutje s trpečimi ženami in otroki, včasih tudi možmi.

Prostovoljka pri zaupanem telefonu Za-te mi je povedala, da se z nasiljem v družini srečujejo pri vsakem petem klicu, še bolj pereče pa je pri telefonu SOS, ki

<sup>25</sup> Prim. D. Ocvirk, *Solidarna Cerkev, v: Slovenci in prihodnost*, Nova revija, Ljubljana 1993, 269-283.

<sup>26</sup> Prim. D. Ocvirk, *Iz ljubezni za ljubezen. Vrednost besedno-pojmovnih izrazov vere*, v: *BV 53* (1993), 11-28.



je namenjen trpinčenim ženskam. »Osnovno vprašanje, ki ostaja vedno nerešeno ali težko rešljivo, je: 'Kam naj grem z otroci?' je zapisala voditeljica Za-te. Otroci so izpostavljeni, ženska je pretepena, stanovanje je razbito, denarja v družini ni, in tako tudi mi nemočno ostajamo praznih rok, namesto da bi ponudili pomoč. Že vrsto let poteka v Ljubljani akcija, da bi na območju Ljubljane ustanovili takšno zatočišče. Za razliko od materinskega doma, ki sprejema matere z otroki — novorojenimi — bi bilo tako zatočišče namenjeno ženskam z otroki. Vanj bi se v primeru nevzdržnega domačega stanja (pretepanja, nasilja, spolnega zlorabljanja, groženj z umori ipd.) lahko umaknile in jim ne bi bilo treba klicati na pomoč in spraševati, kam naj gredo z otrokom. V takem domu bi ženska z ogroženimi otroki bivala mesec dni, da se prebrodi najbolj krizno obdobje. Prostovoljci bi v tem času lahko poskrbeli za potrebno pravno, psihološko in drugo pomoč.«<sup>27</sup>

Prav to nasilje je še posebno skeleč izraz in posledica človeške in duhovne bede, pred katero bi si težko zatisnili oči. Kako naj žena in še zlasti otroci zaupajo drugim, kako naj verujejo, da je ljubezen močna kot smrt, če se nihče zanje ne zmeni in jim ne skaže ljubezni, medtem ko mož in oče ljubezen tako očitno tepa? Gotovo prinaša vstopanje v tak pekel manj neposrednega zadoščanja in novih duhovnih spoznanj kakor dialog s sektami in religioznimi gibanji, vendar pa je vsaj enako potreben in nujen, da bi bili kristjani, župnijska občestva, redovi in kar je še podobnega v Cerkvi, v polnosti verodostojni pričevalci Božje ljubezni v Jezusu Kristusu.

Ljubezen po Kristusovi meri je namreč osebna izkaznica vsakega kristjana in krščanske skupnosti. Še zlasti velja to za redovne skupnosti. Tako ljubezen so namreč znali uresničevati redovni in družbeni ustanovitelj/ice in številni redovniki in redovnice za njimi tudi pri nas. V novih okoliščinah se bo pač ta ljubezen uresničevala drugače kot nekoč, vendar bo za različnimi izvedbami ista ljubezen. Na pojavni ravni se bomo morda redovniki/ce oddaljili od pravil in dejanj, ki so bila značilna za njihove ustanovitelj/ice, v bistvu bomo pa njihovo delo ljubezni nadaljevali skladno z današnjimi potrebami. K takemu spreobrnjenju nas vabi Bog po drugih in drugačnih. S tem ko bodo žrtvovali zunanjo, formalno podobnost, bodo postali podobni svojim ustanoviteljem/icam v bistvenem in le enem potrebnem. Vem, zato se je treba odpovedati marsičemu, kar je postalo del naših redovnih skupnosti in jim je dragoceno.

#### 4. Učitelj modrosti

Naj za konec te razprave še enkrat posežem po literaturi in tako zakoličim svojo misel, da se je morda treba odpovedati ustaljenemu in obstoječemu zaradi zvestobe Kristusu, ki nam daje svojo identiteto po služenju drugim. S tem pa bom tudi zaokrožil (vsaj pod nekaterimi vidiki) odnos med strpnostjo (ali boljše spoštovanjem drugačnih) in krščansko identiteto.

Oscar Wilde<sup>28</sup> pripoveduje, kako je nekdo imel popolno vednost o Bogu. Ta mu je bila najbolj dragocen zaklad, a ga je rad delil drugim, tako da so se okrog njega zbirale množice poslušalcev in učencev. Toda sčasoma je postajal vedno bolj nesrečen in končno ugotovil, da ima vedno manj vednosti o Bogu, ker jo

<sup>27</sup> Osebni dopis.

<sup>28</sup> O. Wilde, *The Teacher of Wisdom*, n. d. 847-850.



nerazsodno razdaja. Odločil se je, da bo tisto malo vednosti, kar mu jo je še ostalo, ohranil samo zase. Ljudje so se nanj jezili, učenci so ga razočarani zapustili, sam pa se je umaknil v puščavo. Nekoč je opazil mladeniča, ki je vsako jutro blizu njegove votline nosil dragocenosti, ki jih je ponoči pokradel karavanam. Z žalostjo v očeh ga je opazoval.

Nekoč se je mladenič ustavil in mu poočital, da ga njegov pogled vznemirja. Puščavnik pa mu je odvrnil:

»Smiliš se mi, ker ne poznaš Boga.«

»Je ta vednost kaj vredna?« je vprašal mladenič in se približal votlini.

»Bolj je dragocena kot ves škrlat in biseri sveta,« je odvrnil puščavnik.

»Jo imaš?« je vprašal mladenič in prišel še bliže.

»Ja, nekoč,« je odgovoril puščavnik, »sem imel popolno vednost o Bogu. Toda v svoji norosti sem se ločil od nje in jo delil drugim. Vendar mi je tudi ta vednost, ki je še ostala, bolj dragocena kot škrlat ali biseri.«

Ko je mlad razbojnik to slišal, je odvrget škrlat in bisere, ki jih je nosil v rokah, potegnil oster meč iz ukrivljenega jekla in rekel puščavniku: »Tako mi daj to vednost o Bogu, ki jo imaš, ali pa te zagotovo umorim. Zakaj ne bi umoril človeka, ki ima večji zaklad kot jaz?«

Puščavnik je razširil roke in rekel: »Mar ni bolje zame, da grem pred Božjo poslednjo sodbo in ga slavim, kakor da živim v svetu in ga ne poznam? Ubij me, če tako želiš. Toda svoje vednosti o Bogu ne dam.«

Ker se puščavnik nikakor ni dal preprositi in mu izdati vednosti o Bogu, se je mladenič odločil, da gre v mesto Sedmih grehov in tam zapravi svoje bogastvo. Puščavnik ga je rottil, naj tega ne stori in mu je sledil. Mladenič pa je bil pripravljen spremeniti svoje nakane le, če mu puščavnik zaupa vednost o Bogu. Prišla sta do mesta in ko je mladenič hotel potrkat na mestna vrata, ga je puščavnik prijel za roko. Raje mu bo povedal še tisto malo, kar je še vedel o Bogu, kakor pa da bi pustil mladeniču, da se pogubi. Ko je to storil, »se je zgrudil na tla in zajokal. Trda tema je zavila mesto in mladega razbojnika, tako da ju ni več videl.

Ko je tako ležal in jokal, je začutil, da Nekdo stoji za njim. Ta, ki je stal za njim, je imel rjave noge in lase kot nežno volno. Dvignil je puščavnika in mu rekel: 'Doslej si imel popolno vednost o Bogu. Odslej boš imel popolno ljubezen do Boga. Zakaj potemtakem jočeš?' In tisti Človek ga je poljubil.«

Kakor je bila vednost o Bogu najbolj dragoceno, kar je puščavnik imel in hotel ohraniti tudi za ceno življenja, tako je vernim, še zlasti redovnikom in redovnicam dragocena njihova identiteta, ki so jim jo izročili predniki v veri ali redu. Toda še bolj dragoceno, prenovljeno identiteto prejemajo od Boga vsakokrat, ko se zaradi ljubezni do drugega in drugačnega odpovedujejo svoji najbolj dragoceni dediščini. Daritev za vstajenje in novo, posvečeno življenje je popolna, se pravi po Jezusovi meri, takrat, ko se posameznik ali skupnost do konca razlasti in morda očitajočemu kriku: »Moj Bog, moj Bog, zakaj mi/nam hočeš vzeti najdragocenejše!« sledi popolna izročitev: »Oče v tvoje roke izročam svojo/našo identiteto!« V tem je lepota in križ vere, in zato tudi redovništva, nekoč in danes, drugod in pri nas.

Povzetek: **Drago Ocvirk, Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe**

Strpnost se pojavi kot vrednota v 16. stoletju, ko gre za preživetje Evrope, ki se sooči z dvema različicama krščanstva. Zgodovina od Konstantina dalje kaže, da se kristjani niso znali najbolj uspešno srečevati z drugačnostjo in so, zlasti v novem veku, vsiljevali svoje nazore. Vendar pa je v bistvu vere, da je do drugega ne le strpna, temveč tudi to, da vernike navaja k ljubezni do njega. Vera je taka zato, ker se nanaša na Boga, ki je povsem Drugačen, Tuj in se v Jezusu razodeva kot darovanjska ljubezen brez meja. Krščanska identiteta je tako v uresničevanju ljubezni po Jezusovi meri; po njej ljudje in Gospod, ki nas bo sodil, spoznajo, identificirajo kristjane.

**Ključne besede:** strpnost, identiteta, D/drugi, vera, ljubezen po Kristusovi meri, Cerkev, kristjan in redovnik/ca v Sloveniji, evangelizacija, odnos do drugačnih.

Summary: **Drago Ocvirk, Tolerance and Identity or the Other as a Shortcut to Oneself**

Tolerance as a value appeared in the 16th century when Europe had to fight for its survival when confronted with two variants of Christianity. History from the emperor Constantine on shows that Christians have not been very successful when meeting with those being different and have — especially in modern times — been forcing their opinions upon others. It is the essence of Christian religion, however, that it is not only tolerant of others but also induces the faithful to love them. This is essential of the religion because it relates to God, who is completely Another, a Stranger and reveals Himself in Jesus Christ as boundless and giving Love. Thus, Christian identity lies in translating love into action on the model of Jesus Christ. This is an identification mark of Christians recognized by people as well as by the Lord on His Judgement Day.

Adam Seigfried

## Božje ljudstvo kot eklezialna podoba milosti

### 1. Božje ljudstvo, ustvarjeno po Božji dobrotljivosti in milosti

#### 1.1. Izrael, po milosti izbrano Božje ljudstvo

Etimološka izpeljava grške besede *laós* je precej negotova. Morda je izposojenka, ki so jo indogermanski Grki privzeli od nekega neindogermanskega jezika zgodnejših prebivalcev Grčije. Z izjemo Homerjevih del v literaturi z njo precej varčujejo. Lahko rečemo, da je za zgodovino te besede odločilnega pomena septuaginta, v kateri se pojavi čez dvatisočkrat, od tega večinoma v ednini (le sto štiridesetkrat v množini) in kot prevod hebrejske besede *am*. Septuaginta to besedo obenem na novo obudi, poudari in vpliva tudi na njen kasnejši vstop v praksičanski besedni zaklad.

V Septuaginti *ljudstvo* večinoma ne pomeni množice oziroma ljudi, pač pa ljudstvo kot narodnost oziroma narod. Tako z vidika religiozne zgodovine kot tudi teološko je pomembno in odločilno, da Septuaginta uporabo besede *laós* namerno omeji na Izrael. Ostala ljudstva se imenujejo *ethne*. Razlog, da se uporaba besede omeji le na Izrael, je v tem, da je Izrael »Božje ljudstvo«. *Laós* tako v prvi vrsti pomeni narodno povezavo Izraela glede na njegovo religiozno utemeljitev in opredelitev: Izrael v svojem posebnem odnosu do Jahveja, Izrael kot podoba Jahvejeve dobrotljivosti in milosti.

Stara zaveza je v veliki meri pripoved o ljubezni med Bogom in njegovim ljudstvom. Na vsakem koraku je govor o tem, da se Bog dobrotljivo sklanja k temu ljudstvu, ga izbere, mu izkazuje naklonjenost in ga rešuje. Jahve se razodeva kot ljubeč, v svoje ljudstvo zaljubljen, marsikdaj prav zatrapan Bog. Izrazi, ki jih Stara zaveza uporablja zato, da opiše odnos Bog – človek, Bog – Izrael, v veliki meri izvirajo s svetnega področja, označujejo temeljne človekove držje in podpirajo skupno življenje. Uporabljeni teološko »v mnogih besedilih pojasnjujejo razodetje Boga, k čigar bistvu spada to, da je obrnjen k ljudem, se povezuje s človeškim ljudstvom, mu približa svojo oblast in celo postane človek«.<sup>1</sup>

Ta posebni odnos Boga do svojega ljudstva zasilje na naslednjih svetopisemskih mestih, kjer se pojavi beseda *laós*: 2 Mz 19, 4-7; 5 Mz 7, 6-12; 32, 8 sl. in predvsem 5 Mz 4. Čeprav Jahve vso zemljo terja zase kot svojo lastnino (prim. 2 Mz 19, 5), si je Izrael pridržal kot svojo posebno lastnino. Vedno znova

<sup>1</sup> A. Ganoczy, *Aus seiner Fülle haben wir alles empfangen*, Düsseldorf 1989, 247.

se kliče v spomin ta posebni lastninski odnos, tudi tedaj, ko se *laós* (v ednini) nanaša na Izrael, brez dodanega *Théou*.

Narod ne postane sveto Božje ljudstvo šele po kulturnem in/ali nrvnem očiščenju, temveč edino in samo po svobodni Jahvejevi izbiri. Jahve si popolnoma svobodno ustvari to ljudstvo (prim. 5 Mz 4, 37; 7, 6; 14, 2), ki je samo po sebi neznatno (prim. 5 Mz 7, 7) in brez pravičnosti (prim. 5 Mz 9, 5.6). Izbere iz »ljubezni do vas« (5 Mz 7, 8), še bolje, »do očetov« (5 Mz 4, 37) in ker je zvest dani prisegi (prim. 5 Mz 7, 8).

Zgodovinski dokaz posebnega odnosa do Boga je bila za Izrael »osvoboditev z močno roko in dvignjenim laktom« (5 Mz 4, 34; 2 Mz 7, 5) iz egiptovske hiše sužnosti (prim. 2 Mz 20, 2). Na začetku odrešenjske zgodovine Izraela stoji torej osvoboditev izpod tuje oblasti. Šele ta omogoča nastanek naroda. Bog Izraela ni zgolj osvobodil, ampak ga tudi dalje nosi na »perutih orla« (2 Mz 19, 4; 5 Mz 32, 11). Nastanek naroda se izpolni v dajanju in jemanju, v obljubah in pravilih in v sklenitvi zaveze na Sinaju (prim. 5 Mz 4,7 sl.).

Ko Jahve ljudstvo izpelje iz Egipta, se mu razodene in z njim sklene zavezo, nastane med njim in ljudstvom dvostranski odnos, ki vključuje obojestranske dolžnosti, zvestobe in ljubezni. Izrael ne pripada nikomur drugemu kot le Jahveju (prim. 2 Mz 20, 3-5). Ker ga je izbral zase (prim. 3 Mz 20, 26), pričakuje, da mu Izrael nakloni svojo ljubezen in se drži zapovedi (prim. 5 Mz 7, 9). Svobodna Božja ljubezen posvečuje Izrael in zato od njega zahteva: Bodite sveti! Iz povednika sledi velelnik! Ker si podoba milosti, hodi po mojih potih!

Ker pa Izraelovo obnašanje ne odgovarja Božjemu dejanju izbire, sledi sodba, razpršitev in izginotje med narodi (prim. 5 Mz 4, 27). In vendar to ni zadnja beseda, ki jo Bog izreče glede Izraela. Jahve ga ne zavrže popolnoma, ostane njegovo ljudstvo. Kasneje je pri Jeremiju govora o tem, da bo Jahve svoje ljudstvo spreobrnil v notranjosti. Iz sedanjika posedovanja milosti nastaja prihodnjik obljube milosti (prim. Jer 38, 33). Obenem preroška napoved zdrobi — najjasneje pri Zahariju in Devero-Izaiju — okvir čisto narodnega pričakovanja v smeri preroškega univerzalizma: »Vzklikaj in raduj se, hči sionska; kajti glej, prihajam in bom prebival v tvoji sredi... Tisti dan se bodo mnogi narodi pridružili Gospodu in bodo moje ljudstvo in prebival bom v tvoji sredi« (Zah 2, 14 sl.). To je gotovo najbolj klen izraz (eshatološkega) preroškega univerzalizma, ki seveda zazveni tudi na mnogih drugih mestih (npr. 1 Kr 8, 41-43; Iz 25, 6.7.; 45, 18-25 idr.).

Ob prelomu štetja in predvsem po dogodkih leta 66 in 135 po Kristusu so idejo univerzalizma bolj in bolj odpravili. Izrael sam sebe znova pojmuje kot privilegiran Jahvejev narod, ki bo v času Mesijeve svetovne vladavine in po veliki vesoljni sodbi obstal kot edini narod.

## 1.2. Novo Božje ljudstvo v Jezusu Kristusu

V Novi zavezi se *laós* pojavi 140-krat tudi tu zgolj 8-krat v množini. Pri evangelistu Marku se pojavi 3-krat, pri Mateju 14-krat, pri Luku 36-krat, v Apostolskih delih na 48 mestih. V evangeliju po Janezu najdemo *laós* 2-krat in v Razodetju 8- oziroma 9-krat (prim. Raz 13, 7). Pavel ta izraz uporabi 11-krat, Pismo Hebrejcem 13-krat, Prvo Petrovo pismo dvakrat, Drugo Petrovo in Judo-

vo pismo pa po enkrat. Daleč čez polovico vseh mest, kjer se ta beseda pojavi, srečamo torej v spisih, povezanih z evangelistom Lukom.

V oči bode dejstvo, da Matej in Luka nimata nobenega skupnega mesta, na katerem bi se pojavljala beseda *laós*, in da je predvsem priljubljena Lukova posebnost. Nič manj omembe vredno tudi ni varčevanje s to besedo v Janezovem evangeliju: kjer bi Luka napisal *laós*, govori Janez pogosto (nekako 7-krat) o »Judih« ali o »množici« (*óhlos* 20-krat).

Posebej je omembe vredno dejstvo, da Nova zaveza za razliko od Septuaginte *laós* predvsem zaradi številnega pojavljanja v Lukovih besedilih zelo pogosto uporablja v smislu množice, ljudi, ne pa ljudstva ali naroda. Medtem pa, ko uporaba besede *laós* v pomenu ljudske množice ali množice ljudi pri Luku, tako v evangeliju kot v Apostolskih delih, prevladuje, pa se tako pri Marku pojavi le dvakrat (prim. Mr 11, 32; 14, 2) in 4-krat pri Mateju (prim. Mt 4, 23; 26, 5; 27, 25.64). Poleg tega se tudi v teh zvezah pojavi v ednini.

Na drugih novozaveznih mestih se ta beseda uporablja za govor o ljudstvu v enakem pomenu kot v septuaginti, torej v smislu naroda oziroma občestva ljudi: pogosto srečamo besedo *laós* (v ednini) postavljeno nasproti *ethne* (v množini!) ali pa *laós* dopolnjujejo dodatki kot *ho laós Israel* (prim. Apd 4, 10; 13, 24), *ho laós autos* (prim. Mt 13, 15; 15, 8; Lk 21, 23; 1 Kor 14, 21 idr.) ali *ho laós ton Ioudáion* (prim. Apd 12, 11) in različni drugi. Ta in druga mesta kažejo tipično tehnično uporabo te besede prav s tem, da se pri njih za Izrael vedno uporablja *laós* in nikoli *éthnos*. Gotovo v Novi zavezi najdemo tudi za Izrael uporabljen izraz *ethnos* (prim. Jn 14, 48-52; Lk 7, 5; 23, 2; Apd 10, 22 idr.), toda preučevanje je pokazalo, da vsa mesta, ki za Izrael uporabljajo *éthnos*, izvirajo bodisi od Nejudov bodisi so posledica nejudovskega vpliva.

Za pretežno tehnično uporabo besede *laós* za Izrael pričajo predvsem tista novozavezna mesta, na kateri je *laós* sam, brez dodatkov in kjer po občutku pisca ni prišel v poštev noben drug *laós* kot le Izrael. Ta mesta so zares številna: na primer v Apd 21, 28 je *ljudstvo (laós)* tako edinstvena in enkratna podoba milosti kot postava in tempelj (prim. Apd 10, 2; 1 Kor 10, 7; 2 Pt 2, 1 idr.). Podobno velja tudi za celotno tako imenovano »vulgarno uporabo« besede *laós* v smislu »izraelskega prebivalstva«, »množic«, »ljudi«, zlasti ker na primer Luka, ko misli na nejudovske ali nekrščanske »ljudi« (na primer Samarijane v Apd 8, 6), vedno govori o *óhlos* ali *óhloi*, nikoli pa o *laós* (prim. Apd 13, 45; 14, 11-19; 16, 22; 17, 8 idr.).

Preučevanje je dalje pokazalo, da ima tudi specifično novozavezna uporaba besede *laós* religiozno osnovo: Izrael je »njegovno ljudstvo« (*ho laós autou*, vsekakor *laós theou*; prim. Mt 1, 21; Lk 1, 68.77; Rim 11, 1 sl.(= Ps 94, 14); 15, 10 (= 5 Mz 32, 43); Heb 10, 30 (= Ps 135, 14) idr.). To se menda posebej jasno pokaže v Lk 24, 19 (učenca na poti v Emavs): »Bil je (Jezus) prerok, mogočen v dejanju in besedi pred Bogom in vsem ljudstvom« (*enantiôn tou theou kai pantôs tou laou*).

Vse to kaže, da Nova zaveza načelno nadaljuje uporabo besede *laós* na način, kot je to delala Septuaginta. Obstaja pa tudi neka pomembna razlika: na nemalo mestih, predvsem pri Pavlu in pavlinskih spisih, Nova zaveza *laós* prenaša na krščansko skupnost (prim. Apd 15, 14; 18, 10; Rim 9, 25 sl.; 2 Kor 6, 16; Tit 2, 14; 1 Pt 2, 9 sl.; Heb 4, 9; 8, 10; 10, 30; 13, 12; Raz 18, 4; 21, 3). Izrecno opozorimo na Apd 15, 14 (Jakob na apostolskem koncilu): »Simon nam je razložil, kako je Bog že od začetka gledal, da bi si iz vrst poganov izbral ljudstvo svojemu imenu« (*labein ex ethnon laôn to onomati autou*). Čeprav je pripravo

na tak način govora moč najti že v starozaveznih prerokbah, ta stavek preseneča, ker sta do tedaj *laós* in *éthne* za judovski občutek nasprotji, ki se v govoru izključujeta. Sedaj pa Božjemu imenu iz *éthne* neodvisno od vseh narodnostnih pogojenosti zraste (novi) *laós*. V sami Novi zavezi se izraz *laós kainós* še ne pojavlja, medtem ko mu starocerkvena literatura nasproti rada postavlja *laós presbyteros* ali *palaios* ali *protos* Izraela.<sup>2</sup> Novo središče pojma *laós* je vera v Jezusa Kristusa. Kristus je tisti, ki je sedaj odločilen za pripadnost *laós theou*. Sicer Izraelu naziva *laós* ne odrekajo, toda ob tem ljudstvu je sedaj z drugačno pravico nek drug *laós*. Iz samega Izraela poslej pripadajo k *laósu* tisti, ki odgovarjajo novi zahtevi, namreč tisti, ki verujejo v Kristusa. Poleg starega, ki je bil biološko in zgodovinsko določen, stopa tako rekoč nov, krščansko določen *laós*. Novi pojem bo kasneje starega izrinil. Pojem *laós*, prenešen v območje krščanskega, se posebej jasno pokaže v Apd 18, 10 (Gospod Pavlu v viziji o Korintu): »Ne boj se... veliko ljudstva mi namreč pripada v tem mestu« (novi prevod: »V tem mestu imam veliko svojih ljudi« (*díoti laós esti moi polýs eu te pólei taute*), to je tu je mnogo prihodnjih kristjanov, ki sicer izvirajo iz *éthne*, toda ker se stari *laós* ni spreobrnil, si Kristus ustvarja novega. V tej povezavi je poučen tudi odlomek v Rim 9, 23-25, kjer Pavel dva navedka iz preroka Ozeja, ki se sicer izvirno nanašata na izraelski narod, prenaša na novo, krščansko Božje ljudstvo: »Ljudstvo, ki ni bilo moje ljudstvo, bom poklical za svoje ljudstvo« (*kaléso ton ou laón mou laón mou*). Preroško izjavo torej Pavel pojmuje kot napoved, da se bodo pogani spreobrnil h Kristusu. Zanj so kristjani iz poganstva »moje ljudstvo«. Podobno velja tudi za izrek, »mi smo tempelj Božji« v 2 Kor 6, 14, ki se naslanja na 3 Mz 26, 12 in Ezk 37, 27, pa tudi za mnoga druga novozavezna mesta, v katerih se starozavezna besedila, ki izvirno pojem *laós* uporabljajo za Izrael, z neko samoumevnostjo pretvarjajo v govor o krščanski skupnosti (prim. Tit 2, 14; 1 Pt 2, 9 sl.; Heb 2, 17; 4, 9; 13, 12; Raz 18, 4).

Kaj pomeni odvzetje naslova *laós* Izraelu in njegov prenos na krščansko skupnost? V starozaveznem *laósu* sta se vse od začetka izraelske zgodovine narodnostna in verska prvina borili za prednost. Do narodnostno-verske harmonije pravzaprav ni nikoli prišlo, kar jasno pravi predvsem Ozejev izrek: »Vi niste ljudstvo« (Oz 1, 9). Preroki končno napovedujejo to harmonijo kot eshatološko upanje na odrešenje, ki pa se bo udejanjilo šele po težkih sodbah.

Kar starozavezno preroštvo sluti kot prihodnjo obljubo, vidi novozavezna skupnost uresničeno v sebi: iz *laós* v versko-narodnostnem pomenu in *laoi=éthne* zraste v verskem smislu nov *laós* — tretji rod,<sup>3</sup> za čigar obstoj je narodnostna, biološko-zgodovinska prvina popolnoma brez pomena: »Vi vsi ste v veri Božji sinovi v Jezusu Kristusu — ni več Juda ne Grka, ne sužnja ne svobodnega, ni več moškega ne ženske; kajti vsi ste eno v Jezusu Kristusu. Če pa pripadate Kristusu, ste Abrahamovi potomci, dediči obljube« (Gal 3, 26-29). Pavel pojasnjuje, da vsi verujoči sestavljajo in predstavljajo *laós theou*. Praktičanska skupnost se od vsega začetka razume kot podoba milosti, v binokostnem Duhu Jezusa Kristusa zedinjena in posvečena, kot novo, eklezialno Božje ljudstvo.

Ideja združitve narodov v nov *laós* nima nič opraviti s tedanjo helenistično vulgarno filozofijo, ki je dodobra nezgodovinsko-razsvetljenjsko stremela po

<sup>2</sup> Prim. Barnabovo pismo 5, 7; 7, 5; 13, 15; Klemen Aleksandrijski, Paed. I 5, 19, 4; 20, 3; 7, 57, 1; 59, 1; III 11, 75, 3.

<sup>3</sup> Prim. Harnack, *Mission*, 41924, 259 sl.



prezrtju vseh zgodovinsko nastalih meja ter bioloških in socialnih razlik. Predvsem za Pavla ostajajo naravno-zgodovinsko dane razlike še naprej. Nikoli ne meni, da bi Jud moral postati Grk ali Grk Jud. On sam je sicer postal »Grku Grk«, toda prav tako malo je pomislil na to, da bi se odrekel svoji narodno-judovski zavesti, kot hotel postati začetnik gibanja za žensko emancipacijo. Zanj sicer narodnostne in družbene razlike znotraj krščanske skupnosti ostajajo še naprej, vendar pa se njihova pomembnost zavoljo vse širše edinosti novega *laós theou* zmanjšuje, tako da nič več ne delujejo moteče ali razdiralno.

Vsi vemo, kakšne težave je prinesla ta zgodnjekrščanska naravnost. Zaradi nje je prišlo do prvih težkih kriz. Judje so si zaradi svojega versko-narodnostnega izvora v skupnosti odmerjali posebno vlogo. Proti temu je Pavel nastopil z odločnostjo apostola. Le tako bo skupnost ostala v občestvu. Tega ne kaže samo poročilo o obstoju slednjega v občestvu helenistov in Judov pri mizi Gospodove večerje v Antiohiji. Z edinostjo novega *laós theou*, utemeljeno na milostnem daru vere v *Kyriosia*, se nihče ne sme igrati. V območju krščanske skupnosti ni več nobene narodnostno pogojene pripadnosti Bogu. *Ekklesia* kot celota je dar Božje milosti in dobrote.

Prenos dostojanstva *laósa* z Izraela na krščansko skupnost, na *ekklesio*, je sicer le ena, a pomembna oblika, ob kateri se razodeva gotovost praktične skupnosti, da so v njej izpolnjene starozavezne obljube milosti, da je pristna ureničitev starozaveznih predpodob milosti. Kot je Kristus sam izpolnitev Postave in prerokov, tako je ta skupnost pravi *laós theou*, pravi Izrael (prim. Gal 6, 16; 1 Kor 10, 18; Rim 9, 6), resnični Abrahamov poganjek (prim. Gal 3, 19), prava obreza (prim. Flp 3, 3), resnični tempelj (prim. 1 Kor 3, 16), resnični *qahal-Jahwe*, *ekklesia*. Po Kristusu in njegovem Duhu je *laós*, h kateremu se Troedini Bog dobrotljivo sklanja in si v njegovi sredi pripravlja bivališče.

Šele kasneje se v starokrščanski literaturi izoblikuje pojem *laósa* kot bogoslužne skupnosti, zbrane nasproti osebi, ki jo vodi,<sup>4</sup> iz česar kasneje izpeljejo pojem *laik*.

Strnjeno bi lahko zaključili takole: V Svetem pismu izraža *Božje ljudstvo* nepretrganost in obenem različnost Božje milosti in dobrote med staro in novo zavezo, med obljubo in izpolnitvijo. Pojem *laós* je enakovreden pavlinskemu pojmu *ekklesia*, ki pomeni zbor ljudstva. Žal je naziv Božjega ljudstva v srednjem veku bolj in bolj tonil v pozabo, večinoma ga je nadomestila podoba Kristusovega skrivnostnega telesa. To se je spremenilo šele z Drugim vaticanskim koncilom.

## 2. Cerkev kot od Troedinega Boga zedinjeno ljudstvo v Dogmatični konstituciji o Cerkvi

Izvirna shema Dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki jo je leta 1962 sestavila komisija za »nauk vere in nravi«, med obdelanimi temami »Božjega ljudstva« posebej ne predvidi. Druga shema iz leta 1963 da 3. poglavju naslov *Božje ljudstvo in posebej laiki* in ga umesti med 2. poglavje z naslovom *O hierarhični ureditvi Cerkve* in 4. z naslovom *Poklicanost k svetosti*. Vendar se koncilski očetje tudi s tem ne strinjajo. To 3. poglavje želijo razdeliti in vse načelne izjave o Bož-

<sup>4</sup> Prim. Justin, *Apologija* I 67, 5; Klemen Aleksandrijski, *Stromata* I 1,5.

jem ljudstvu postaviti na začetek, takoj za opisom skrivnosti Cerkve. Razmišljanja o laikih naj bi prišla na vrsto šele za tistimi o hierarhiji. Mnenja so, da je moč različne naloge in stanove v Cerkvi razumeti le v povezavi z bistvenim poslanstvom vse Cerkve, h kateremu so vsi poklicani, pri čemer bi sodelovali v moči svoje pripadnosti Božjemu ljudstvu. Vse različne dejavnosti in naravne razlike so povezane v isti milosti odrešenja, ljubezni in upanja. Vsako avtoritativno izvrševanje oblasti je umestno le, če je vključeno v služenje univerzalni poklicanosti Božjega ljudstva.

Ti ugovori koncilskih očetov kot tudi vpliv ekumenskih opazovalcev vodijo k temu, da v dokončni obliki konstitucije (1964) poglavju *O skrivnosti Cerkve* sledi samostojno, sedaj 2. poglavje *O Božjem ljudstvu*. Gre mu za uresničenje Božjega ljudstva na njegovi poti skozi zgodovino in za razcvet njegove edinstvene, milostne edinosti, občestva. Poglavje se obenem razume kot pregled vsega telesa Cerkve in celosten pogled, ki naj pomaga razlikovati in ovrednotiti posamezne dele Božjega ljudstva v njihovem funkcionalnem pomenu. Zgodovina izvoljenega Božjega ljudstva Izraela je zelo jasno povezana z novozaveznim Božjim ljudstvom. V svetopisemskem smislu Božje ljudstvo niso več le laiki, ampak vsi, začeni s papežem, pa vse do najbolj preprostega vernika.

Že v 4. členu konstitucije, torej še v 1. poglavju o skrivnosti Cerkve, se začne lahko kazati tista vodilna misel, ki poslej v prid trinitarične ekleziologije zavira vsako drugo, ki bi bila utemeljena na absolutnem monoteizmu ali tudi zgolj na monarhičnem teizmu. To je ideja o občestvu Božjega ljudstva. Edinost je utemeljena na trinitaričnem pojmovanju Boga. Cerkev je namreč »ljudstvo, združeno v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha«. »Na binkoštni dan je bil poslan Sveti Duh, da bi neprestano posvečeval Cerkev in da bi tako verujoči po Kristusu imeli v enem Duhu dostop k Očetu... Cerkev uvaja v vso resnico, jo zedinja v občestvu in službi, pripravlja in vodi z različnimi karizmatičnimi in hierarhičnimi darovi« (C 4). Božje ljudstvo, ki ga Troedini Bog v milosti zedinja, poseduje »dostojanstvo« in »svobodo Božjih otrok«. »Njegov zakon je nova zapoved ljubezni, kot je Kristus ljubil nas, njegov cilj je Božje kraljestvo, ki ga je Boga sam... začel... se dalje razširja, dokler... on tudi dovrši« (C 9).

Oče je izvir in cilj vsakega občestva. Pošilja svojega Sina in Svetega Duha, da bi ljudi povezal v svoje Božje občestvo – komunio.

Tako že tu na zemlji podoba Božjega ljudstva zaznamuje triosebno Božje občestvo. »Drugi Adam,« Jezus Kristus, Božjemu ljudstvu kot zgled uresničenja človeškosti (Božje podobe) vliva svojo življenjsko obliko. Kot Kyrios, Gospod, je temelj, norma in cilj stvarstva, predpodoba milostne edinosti z Bogom in med seboj.

Sveti Duh s svojo navzočnostjo v Božjem ljudstvu deluje tako, da Kristusova »zunanja« podoba ni »zakon« (etični imperativ), temveč življenjski dar, ki pritegne in spreminja od znotraj (indikativ).

Tako »to ljudstvo« po trinitaričnem delovanju postaja »za ves človeški rod najmočnejša kal edinosti, upanja in zveličanja. Kristus ga je ustanovil kot občestvo življenja, ljubezni in resnice in On si ga tudi privzema za orodje odrešenja vseh ljudi in ga pošilja kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu« (C 9). Namen Božjega ljudstva je »vsem in vsakemu« postati »vidni zakrament« »odrešilne edinosti« (C 9).

### 3. Božje ljudstvo kot eklezialna oblika milosti

Pri opredelitvi namena Božjega ljudstva koncil gotovo ne tematizira po nključju teologije zakramentov. Praoblika krščanskih zakramentov je vendar Cerkev sama kot temeljni zakrament. Je delo troedinega Boga, pri čemer se delovanji Kristusa in Svetega Duha vzajemno vzdržujeta kot zunanja oblika in notranje življenje. Delovanje obeh je med seboj nerazdružno povezano in se spopolnjuje v občestvu z Očetom, ki po delovanju Kristusa in Duha postaja »vse v vsem« (1 Kor 15, 28). Tako gledano je celotno Božje ljudstvo tista eklezialno-zakramentalna podoba, ki neločljivo povezuje vidno, izkustveno, »zunanjo« milost z nevidnim, »notranjim« duhovnim življenjem: kot podoba milosti izraža Božje ljudstvo delovanje Troedinega Boga, tako da so njegove »zunanje« strukture utelešenje »notranjega« duhovnega življenja; je »vidni zakrament«.

Na vprašanje o bistvu notranje resničnosti in duhovnega življenja so koncilski očetje odgovorili v vedno novih različicah takole: Notranja resničnost Božjega ljudstva je komunio, živa edinstvo med Bogom in človeštvom ter edinstvo med ljudmi samimi. Kot komunio je Božje ljudstvo podoba troedinega, to je občestvenega Boga. Božje ljudstvo je tista eklezialna podoba, katere najgloblje bistvo je komunio. Komunio je pristna resničnost Cerkev. Utelesi pa naj se v njeni zunanji strukturi, tako da bo Cerkev dejansko *sacramentum unitatis*, znamenje in orodje te edinstvi.

Ideji Drugega vatikanskega koncila o komuniju, občestvu nikakor ni botrovala zgolj človeška želja po skritosti v skupini ali vsaj potreba po varnosti v množici. Eklezialno občestvo je vendar izpeljano iz občestva treh Božjih oseb. Njihovo občestvo pa je relacionalno občestvo, kar pomeni občestvo, v katerem posamezne osebe svoje bivanje dobivajo iz povezanosti z ostalimi Božjimi osebami. Vsa njihova osebnost obstaja v njihovi relacionalni naravnosti in odprtosti za drugega v medsebojnem prešinjanju, v perihorezi. Ta pojem osebe in edinstvi, ki se je razvil v nauku o Sveti Trojici in kristologiji prve Cerkev, je določil tudi pogled Drugega vatikanskega koncila na edinstvo Božjega ljudstva. Božje ljudstvo je vidna, zakramentalna, eklezialna oblika milosti Troedinega Boga. V eklezialnem komuniju je zato vsak naravn in pozoren na druge in vsi skupaj na Boga. Šele v odnosu do *ti* najde posameznik svoj lastni *jaz*. To velja samo po sebi umevno tudi za vero. Nihče sam ne obstaja in ne veruje v nekaj in za nekaj. S tega vidika bi bilo nezadostno izvajati komunikacijo in medčloveške odnose v Božjem ljudstvu le iz humanističnih pravil in metod. Bratstvo in dialog spadata k milostnim in bistvenim prvinam Cerkev. Nista zgolj zunanji obliki organiziranosti ali metodi. Dialog je veliko bolj komunikacija, ki odgovarja bistvu komunija.

Z dialogom nikakor ne mislimo na neobvezen pogovor dveh svobodnih oseb. Dialog tudi ni taktično-strateško pogajanje. Dialog more biti temelj zdravega občestva le kot resnico iščoč pogovor med enakopravnimi osebami. Dialog, ki ga koncil tako zelo poudarja, počiva na zavesti, da so prvine resnice, milosti, svetosti in cerkvenosti, ki jih moremo iskati in odkriti, navzoče v vsakem človeku, torej tudi zunaj Rimokatoliške Cerkev. Zato koncil sam svetuje dialog med katoličani samimi, z drugimi Cerkvami, verstvi, z vsemi kulturami. Dialog ne more nikoli izhajati iz vnaprej danega izida. Gotovo ima vsak udeleženec dialoga, predvsem ko gre za dialog med vernimi, svoje močno prepričanje.

To more ponesti tudi s seboj v srečanje. Ostaja le en pogoj: biti pripravljen iti na romanje in biti odprt vodstvu Svetega Duha. To razumevanje dialoga bi vsekakor kazalo vnesti tudi v implikacijo osrednjega eklesiološkega pojma Drugega vatikanskega koncila Božjega ljudstva. Do danes so namreč določeni cerkveni krogi zakrivali in zavirali številne implikacije in posledice tega pojma.

#### 4. Doseg in sistematična uporaba pojma Božjega ljudstva

Navidez zgolj zunanjo umestitev in uvrstitev poglavja o Božjem ljudstvu med razmišljanja o skrivnosti Cerkve in tista o hierarhični strukturi kaže ovrednotiti kot pomenljiv klic k resnično novi katoliški eklesiologiji. Daljnosežnih posledic pojma Božjega ljudstva so se med koncilom sprva le delno zavedali. Spadajo k domači nalogi, ki je ostala pokoncilski eklesiologiji vse do danes. Vendar pa je bilo nekaj vsem jasno že tedaj: juridično zaznamovana »klasična podoba Cerkve«, ki je nastala v 11. stoletju in je poudarjala predvsem strukture moči in oblasti (*potestas/auctoritas*), ki je bila na Prvem vatikanskem koncilu deležna dogmatične potrditve s strani učiteljstva, ni ostala nedotaknjena. Dogmatična konstitucija o Cerkvi zavestno odklanja triumfalizem, postavlja juridični vidik v ozadje in obenem Cerkev opisuje prvenstveno kot skrivnost in kot ljudstvo, potujoče v edinosti z Bogom in ljudi med seboj. Pred vsemi razlikami je vsa Cerkev Božje ljudstvo, zbrano in zedinjeno v milosti. S tem pojmom Božjega ljudstva izraža skupno dostojanstvo vseh članov Cerkve. Laiki so »ovrednoteni, nič več – kot do sedaj – le kot predmet oskrbe s strani cerkvenih služb, temveč končno kot enakopravni osebki« in »nosilci služb« so se končno znašli na »isti ravni z vsemi verujočimi, poslušajočimi, praznujočimi, pričajočimi in poslanimi udi Cerkve«.<sup>5</sup>

Pokoncilski eklesiologija je v pojmu Božjega ljudstva kmalu odkrila veliko kritično-inovativnega potenciala, a tudi mnoge šibke strani. Branilci tradicionalne eklesiologije, predvsem tisti, ki so vztrajali pri ohranjanju zatečenega stanja v izvrševanju oblasti, niso počivali, temveč so izpostavili slabosti in meje pojma Božjega ljudstva: pojem naj bi opuščal in zamegljeval neprekosljivost, enkratnost in nepreklicnost krščanskega oznanila in Božjega odrešenjskega delovanja v Jezusu Kristusu. Nepravičen naj bi bil do polnosti binkoštnega poslanja Svetega Duha Cerkvi. Seveda se pogosto ustvari občutek, kot da tem bojevnikom tradicionalne eklesiologije ne gre toliko za otipljivo navzočnost odrešenja v Cerkvi kot za ideološko podzidavo konkretnih struktur moči. Iz podobnih temeljev raste tudi pomislek, da se s pojmom Božjega ljudstva kopiči nevarnost profanacije Cerkve, ki je Božja odrešenjska ustanova, in da pojem v sebi nosi nevarno kal zahtev po demokratičnih strukturah.

Prav gotovo vseh pomislekov proti pojmu Božjega ljudstva ne moremo na hitro potisniti v stran. Toda, ali ne »šepajo« tudi vse druge svetopisemske in tradicionalne podobe in primerjave o Cerkvi, podobe kot »Kristusovo telo«, neomadeževana »Kristusova nevesta« itd.? Kljub eksplozivnim možnostim kritike ali morda celo zaradi njih ne moremo prezreti prednosti pojma Božjega ljudstva: po njem se »romarica« Cerkev zavestno včlenjuje v tisto stalno roma-

<sup>5</sup> D. Wiederkehr, »Volk Gottes: Theologische und kirchliche Hausaufgaben nach Vaticanum II, v: *Diakonia* 23 (1992), 294-304, tu 296.

nje, ki se je začelo že z Abrahamom in z izhodom izraelskega ljudstva iz Egipta in na katerega Božje odrešenjsko delovanje deluje in bo delovalo vse do izpolnitve. Novozavezni pojem Božjega ljudstva je nadaljevanje starozaveznega pojma *laós* v tem smislu, da ravno kaže na novo in izpolnjeno odrešenjsko delovanje Troedinega Boga. Kaže na to, da gre na tem romanju tudi v zgodovini odrešenja po Jezusu Kristusu še vedno za partnerstvo med zavezi zvestim Bogom in njegovim v zavezi nestalnim ljudstvom; da Duh Jezusa Kristusa omogoča nov polet in zanj tudi usposablja. Premika statične, vedno pripravljene, na eno mesto priklenjene podobe Cerkev in jih napravlja bolj gibljive. Konec je tistega triumfalizma, ki je nespremenljivo stanje Cerkev enačil s tistim, kar krščansko upanje pričakuje šele kot eshatološko obljubo. Resničnost sedanosti Cerkev vedno zaznamuje dramatično prepletanje univerzalne izbranosti s strani milostnega Boga na eni strani in verno-neverne poslušnosti ljudstva na drugi.

Druga prednost pojma Božjega ljudstva je v večji jasnosti skupne odgovornosti za pričevanje in poslanstvo v Cerkvah. Še tako legitimne razlike je nikoli ne smejo zakriti ali zadušiti.

Ne nazadnje pojem Božjega ljudstva omogoča razširitev in odprtje razumevanja pripadnosti Cerkvam prek drugih Cerkev in verstev na vse človeštvo.

Tudi najbolj zadržani bojevniki tradicionalne ekleziologije ne morejo zanikati, da pojem Božjega ljudstva ne le ne odpravi vertikalne osrediščenosti v Jezusu Kristusu in Troedinem Bogu, temveč jo celo šele jasno osvetli. Udarnost in eksplozivnost vidijo v horizontalnem razsrediščanju. Dogmatska konstitucija o Cerkvah namreč naglašajo, da ima milostna resničnost krščanskega bivanja prednost pred vsako družbeno angažiranostjo in juridično strukturo. Konstitucija poudarja, da je skupno dostojanstvo Božjega ljudstva pred vsemi cerkvenimi funkcijami, bolje rečeno, službami. Izrecno je v ospredje postavljeno deleženje vsega Božjega ljudstva pri Kristusovi kraljevski, duhovniški in preroški službi. Vsi pripadajo novemu »kraljestvu«, so »posvečeni v sveto duhovništvo« in naj »po vsej zemlji« pričajo za Kristusa« (C 10).

Rečeno je tudi, v čem je deležnost na Kristusovi duhovniški službi. To je udeležba pri bogoslužju, pri obhajanju zakramentov in v »krepostnem življenju« (C 10). Žal vse do sedaj manjka polnega priznanja teh izjav Drugega vaticanskega koncila o skupnem duhovništvu. Kot vemo, obstajajo celo stremljenja, da bi jih vedno znova omejili. Namesto da bi na novo temeljito in v osnovi premislili duhovniško službo službenega duhovništva in mu po potrebi in možnostih dali novo ureditev ter ga na novo vključili v celoto, pri tem pa izhajali iz Božjega ljudstva, so med koncilom in takoj po njem obstoj in pristojnosti službenega duhovništva vztrajno in neprestano vzdrževali zunaj celote in ga predstavljali kot nedotakljivo. V skupnem duhovništvu tako človek deleži le na tistem, kar po izdvojitvi službenega duhovništva sploh še ostane. Skupno duhovništvo je torej nekakšen ostanek. Sploh ni govora o pridružitvi službenega duhovništva skupnemu.

Namesto da bi si končno zastavili vprašanje, kakšno obliko bo imelo službeno duhovništvo v Božjem ljudstvu prihodnosti, se neprestano tarna o pomanjkanju duhovnikov, ne da bi prišli do odgovora. Pomagamo si z združevanjem več župnij ali pa ne glede na vso teološko problematiko iz stiske delamo krepost in tako laiki vodijo nedeljska bogoslužja.<sup>6</sup> Če pa skupno duhovništvo Božjega ljudstva vzamemo resno, to pomeni, da mora službeno duhovništvo v načelu postati

<sup>6</sup> Avtor izhaja iz problematike na nemškem področju (opomba prevajalca).



nekaj drugega. Pomeni, da ga moramo razumeti kot sestavni del skupnega duhovništva Božjega ljudstva. Drugačnost ne more biti le v tem, da se duhovniki sedaj soočijo z bogoslužno skupnostjo, ki se dejavno oblikuje in praznuje; ne, skupnost ima svoje pra-lastno duhovništvo, ki ga deli z duhovniki po zakramentalnem duhovništvu, ki se od skupnosti ne loči le po stopnji, temveč bistvenokakovostno (essentialiter). Slednje duhovništvo bi moralo glede na prvo dobiti novo obliko.

Načelo skupnega duhovništva Božjega ljudstva do sedaj žal ni vodilo do nove ekleziološke misli. Če bi odločno domislili koncilske izjave o Božjem ljudstvu, potem bi po mojem mnenju že pretrgali z v nedogled zacementiranim načelom pastoralne oskrbe. Ob soočenju z novimi izzivi, manjkajočimi duhovniškimi poklici in zato vedno redkejšimi nedeljskimi obhajanjimi evharistije v župnijah bi mogli iz skupnega duhovništva izpeljati vse prepotrebno prenavo oblike tako imenovanih stalnih pogojev svetega reda. Seveda pa je to možno doseči le v dialogu.

Podobno se obnašamo glede deleženja Božjega ljudstva na Kristusovi preroški službi. Razteza se na tako imenovani verski čut (sensus fidei — sensus fidelium), na pričevanje vere in ne nazadnje na karizme celotnega Božjega ljudstva (prim. C 12). Vendar pa polnemu priznanju skupne preroške službe v Cerkvi še vedno slabo kaže. Sicer bi komaj našli teologe, ki bi vernikom odkekali pristno versko izkustvo. Priznajo jim tudi njim lastno izražanje vere in celo karizmatično ustvarjalnost. Toda tudi tukaj velja: institucionalizirano učiteljstvo še naprej vztraja pri svojem posebnem, nedotakljivem položaju. Celovito vključitev učiteljstva v celotno preroško službo Božjega ljudstva strahoma preprečujejo. Kot osamljen blok se učiteljstvo brani pred vsakim stapljanjem v celoto. Vedno znova se opredeljuje kot stalna in določena veličina. Seveda učiteljstvo ne ugovarja različni udeleženiosti pri izražanju preroškega pričevanja. Vendar bi resno sprejetje koncilskih izjav o skupni preroški službi Božjega ljudstva zahtevalo resnično novo interpretacijo mesta cerkvenega učiteljstva. Vsi udeleženi — nosilci služb in laiki — bi morali dopustiti, da ob pristni vključitvi učiteljstva v skupno preroško službo na novo iščejo, najdejo in sprejmejo svojo vlogo in funkcijo. Polna vključitev učiteljstva v Božje ljudstvo tudi ne pomeni zgolj zunanje drugačnosti, ki jo prinaša vključitev laikov v interpretacijo vere. Ne, učiteljstvo samo se mora spremeniti, če se prepozna kot povezano z velikim osebkom Božjega ljudstva. To za cerkveno učiteljstvo ne pomeni samo potrebe, da računa s tem, da bodo verniki na svoj način oblikovali izkustva in izjave, ki bodo posledica izjav učiteljstva. Veliko bolj gre za to, da mora učiteljstvo svoje učenje že od začetka izvrševati znotraj celotnega Božjega ljudstva in skupaj z njim.

Takemu skupnemu učiteljstvu celotnega Božjega ljudstva se institucionalizirano učiteljstvo postavlja nasproti kot nepremakljiv blok. Odločno se brani pred vsako resnično vključenostjo v Božje ljudstvo, obenem pa slednjemu pripisuje le natančno nadzorovano in obvladljivo polje delovanja. Kako naj bi drugače pojasnili neprestane masovne posege rimskega središča v življenje krajevnih Cerkva po vsem svetu?

Žal je bilo umanjkanje posledic sicer razveseljivih izjav o Božjem ljudstvu že na Drugem vatikanskem koncilu v temelju predprogramirano: že prvi stavek 3. poglavja Dogmatične konstitucije Božjega ljudstva namreč spet ne gleda kot samostojnega osebk, temveč le še kot predmet hierarhije: »Da bi Božje ljudstvo pasel in vedno množil, je Kristus Gospod v svoji Cerkvi ustanovil različ-



ne... službe« (C 18). Prav tako so se pristojnosti med papežem in zborom škofov razdelile ob izključenosti Božjega ljudstva. Vse, kar slednje še izve je, da je več kot le količinska veličina v enoblični svetovni Cerkvi, ker je pod »neodločno priznano odgovornostjo krajevnega škofa«. <sup>7</sup>

Žal koncil v mnogih že vnaprej orisanih besedilih ni mogel vnesti vseh tistih sprememb, ki bi bile potrebne zaradi priključitve poglavja o Božjem ljudstvu na tako vidno mesto v Dogmatični konstituciji o Cerkvi. To dejstvo je v času po koncilu vse prepogosto vodilo k nasprotujočim si ekleziološkim razlagam. Vse se sklicujejo, vsaka zase, na določena koncilski besedila. Zaskrbljujoče zvenijo neprestana opozorila papeža, Kongregacije za nauk vere in škofovskih sinod pred možnimi enostranskostmi in poenostavitvami »pojma Božjega ljudstva«. Iz slednjega ne moremo izpeljati vsega mogočega in dopolniti ga je treba z drugimi simboli Cerkve: »Pri tem opozorimo na razsežnost Cerkve kot skrivnosti in na njeno trinitarično utemeljitev, ohranjanje in dopolnitev. Ali pa bodo praktične in trezne konkretizacije krajevne Cerkve vključene v veliki skrivnostni komunio, ki pa potem spet ni tako skrivnosten, če se ga enači s hierarhično edinostjo 'cum et sub Petro'. Zdi se, da se na cerkveno-politično konkretizacijo in pastoralno praktičnost kot na 'profano' in 'posvetno' očitno gleda le takrat, ko iščeta neko drugo cerkveno-politično in cerkveno-strukturalno konkretizacijo.« <sup>8</sup>

Kljub temu sem prepričan, da popravek ekleziologije zadnjih štiristo let, ki se ga je lotil Drugi vatikanski koncil in ki se je najjasneje izrazil v pojmu Božjega ljudstva, čaka še veličastna prihodnost. Iz srca upam, da se bo to čim prej zgodilo.

Prevedel Janez Šimenc

**Povzetek: Adam Seigfried, Božje ljudstvo kot eklezialna podoba milosti**

Izraz Božje ljudstvo moremo zasledovati tako v Stari kot v Novi zavezi. V Stari zavezi pomeni posebno izbranost izraelskega ljudstva s strani Boga, v Novi pa Božjo milostno izvolitev vsega človeštva, ki se utelesi v občestvu Kristusovih učencev. Drugi vatikanski koncil je pojem Božjega ljudstva potegnil iz pozabe in mu namenil osrednje mesto v teološkem razmišljanju o Cerkvi. Cerkev je občestvo, v katerem se odvija dialog, katerega podoba je občestveni – Troedini Bog. To občestvo vsakega člana kliče k odgovorni udeležbi v trojni Kristusovi službi. Posledica je tudi nova opredelitev položaja vsakega vernika, laika in pripadnika hierarhije, ki pa doslej še ni bila izpeljana. Pot do polnega teološkega in pastoralnega razcveta pojma Božjega ljudstva pelje prek prenovljenega zavedanja osebne poklicanosti vsakega posameznika v občestvo z Bogom in z drugimi, na drugi strani pa prek izstopa iz avtoritativnih in vstopa v dialoška razmerja znotraj Božjega ljudstva. Tako Božje ljudstvo iz podobe raste v orodje in zakrament Božjega delovanja v človeški družbi.

<sup>7</sup> D. Wiederkehr, n. d., 301.

<sup>8</sup> D. Wiederkehr, n. d., 302 sl.

---

**Summary: Adam Seigfried, People of God as an Ecclesiastical Image of Grace**

The expression »People of God« can be found in the Old as well as in the New Testament. In the Old Testament it means the special election of the people of Israel by God and in the New Testament it means the gracious election of all mankind, which is embodied in the community of Christ's disciples. Vatican II rescued the concept of the People of God from oblivion and gave it a central position in theological reflection on the Church. The Church is a community of dialogue and its image is the communitarian – Trinitarian God. This community calls each of its members to responsible participation in Christ's triple service. A consequence thereof is a re-refinition of the position of each believer, layman as well as member of church hierarchy, which, however, has not been carried out as yet. The way to a full theological and pastoral blossoming of the concept of the People of God leads through a renewed consciousness of personal calling of each individual into communion with God and with others and through leaving the authoritarian relations and entering into dialogue within the People of God. Thus the People of God from being a mere image grows into a tool and sacrament of Divine action in human society.

Hitoshi Oshima

## Japonska religija: Šinto-budistična kombinacija \*

### Religija na Japonskem

Religija nima istega pomena na Japonskem kot na Zahodu. Na Japonskem ni take religije kot sta krščanstvo ali islam, ki imata sklop nauk ali moralnih zapovedi, sestavljenih iz abstraktnih pojmov. Japonska religija je neločljiva od vsakdanjega življenja ljudi, tako da jo je težko razlikovati od njihovih običajev in navad, ki jih udeležujejo vsak dan. To je tudi razlog, zakaj se Japonci dejansko ne zavedajo svoje religije.

Če pogledamo japonski način življenja v njegovi tradicionalni izvedbi, bomo ugotovili, da je zelo religiozen. Vsa Japončeva dejanja od vstajanja do postelje, od umivanja, obeda, pozdravljanja, dela, kopanja, do čiščenja itd. so nezavedna religijska dejanja. Religija objema Japončevo življenje tako popolno in ga tako globoko prežema, da se le stežka zaveda religijske narave svojega življenja.

Zakaj bi morali imeti njegovo življenje za religiozno? Kakšna je razlika med enostavno življenjsko navado in religioznim dejanjem? Razlika je v posredni ali neposredni povezavi s svetim. Japončeva vsakdanja opravila se nanašajo na sveto.

Ta dejanska značilnost japonske religije se izraža v telesnih opravilih v vsakem trenutku njihovega življenja. Na splošno se nagibamo k misli, da je religija povezana bolj z duhovno platjo človeškega življenja kakor pa s telesno. Toda na Japonskem to ni tako: tam telesno področje prekriva duhovno. Japonsko verstvo se uresničuje bolj v telesnem kakor v duhovnem.

Zaradi tega so poudarki v tradicionalni japonski vzgoji bolj pogosto na fizičnem obnašanju. Mladega Japonca vzgajajo od zgodnjega otroštva, da se uči in osvoji vsakdanja fizična opravila, kot so npr. poklon, držanje skodelice za riž ali raba jedilnih palčk. Res je, da lahko ta fizični trening zlahka postane gol formalizem, če izgubi versko razsežnost, toda dokler ohranja svoj verski pomen, se lahko dotika vzvišene verske razsežnosti, ki je ne more doseči nobena družbena vaja v obnašanju. Ne pretiravamo, če rečemo, da japonska religija ni ne v meditaciji ne v verovanju, marveč v konkretnih fizičnih vajah.

\* Ta prispevek temelji na predavanju, ki sem ga imel na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani 6. marca 1995. Rad bi se zahvalil tako prof. Janezu Juhantu, dekanu teološke fakultete, kot tudi prof. Maji Milčinski, strokovnjakinji v azijski filozofiji, ki sta mi omogočila, da sem imel to predavanje njenim študentom.

Toda kako je lahko fizično dejanje religijsko? Odgovor na to vprašanje najdemo npr. v načinu pozdravljanja v tradicionalnih borbenih veščinah, kot sta judo in sumo. Po njihovi obrednosti ta fizična dejanja postajajo religiozna. Pogosto slišimo, da ima japonska družba preveč ceremonij in preveč obredov, vendar to ne dokazuje ničesar drugega kot to, da je to izredno religiozna družba.

Morda ste slišali, da se je sekularizacija na Japonskem začela zelo zgodaj, nekako v 16. stoletju, ko je fevdalna gospoda porušila budistična svetišča. Toda sekularizacija se je zgodila le na politični ravni; tudi danes Japonci niso zelo sekularizirani na družbeni ali družinski ravni.

Obrednosti fizičnih dejanj, o katerih govorim, ne smemo razumeti kot vljudnost ali oliko. Kot sem že rekel, obrednost spada na religiozno področje in ne na družbeno. Tudi če se zdi, da so danes Japonci pozabili na njen religiozen pomen in poudarjajo le družbeno plat svojega obnašanja, je v ozadju vedno skrita religiozna razsežnost.

### Kombinacija šintoizma in budizma

Če bi me vprašali, kaj je japonska religija, bi odvrnil, da je kombinacija šintoizma in budizma. Drži, da je oblast stoletja ščitila budizem kot narodno verstvo. Nič manj pa ni res, da je šintoizem starejši in edino izvirno verstvo dežele. Vendar pa jasno vidimo, če opazujemo japonsko versko življenje v preteklosti in sedanjosti, da je resnična japonska religija kombinacija obeh verstev in ne le eno od njiju.

Zdi se, da se je ta kombinacija začela v 11. stoletju po Kristusu, ko je budizem začel prodirati v življenje ljudstva. Odtlej je bila vedno ta kombinacija, tudi če je eden od njiju izgubil javno podporo, kot npr. budizem v prejšnjem stoletju, ko je bila proti njemu oblast Meidži.<sup>1</sup>

Ta verska kombinacija je nekaj posebnega; ni namreč sinteza, v katero bi se obe religiji zlili tako, da bi postali eno. Čeprav sta povezani, vsaka ohranja svojo identiteto kot samostojna religija. Z drugimi besedami: budizem in šintoizem sobivata drug ob drugem tako, da vsak deluje po svoje.

### Šintoizem

Poglejmo sedaj šintoizem in budizem ločeno, tako da bomo lahko lažje razumeli, za kakšno kombinacijo gre.

Prvo, kar lahko rečemo o šintoizmu, je to, da je to verstvo, ki temelji na nekaterih »primitivnih« verovanjih, ki so obstajala že pred prihodom budizma na Japonsko. Ta »primitivna« religija ni imela niti imena; in ko je prišel budizem s svojo visoko razvito filozofijo, ikonografijo in obredjem, se mu je uklonila.

<sup>1</sup> Meidži-Tenno (Razsvetljena Oblast) je posthumno ime, ki so ga dali 122. japonskemu cesarju Mutsuhitu (1852-1912), ki je vladal od leta 1868 do 1912. Nasledil je svojega očeta Komeia, prenesel prestolnico v Edo, ki ga je preimenoval v Tokio, ukinil šogunat Tokugawa (glej op. 3), reformiral fevdalne ustanove in sprejel leta 1889 ustavo modernega tipa. Omogočil je, da so na Japonsko prdrle zahodne ideje in tehnike, pospeševal je industrializacijo dežele. Vse to mu je omogočilo, da je zmagal v dveh zaporednih vojnah: proti Kitajski (1894-95) in proti Rusiji (1904-1905). Bil je resnični ustanovitelj moderne Japonske. Z njegovim imenom so poimenovali obdobje njegovega vladanja od leta 1868 do 1912. Nasledil ga je sin Taišo-Tenno (op. prevajalca).

Toda to še ni pomenilo, da je izginila z japonskega verskega zemljevida. Korak za korakom se je začela zavedati sama sebe in poudarjati svojo lastno identiteto. Dala si je ime šinto (pot bogov), tako da se je lahko razlikovala od budizma. Odtlej dalje obstajata ti dve religiji druga ob drugi, največ časa harmonično. Verjetno ni potrebno povedati, da ni bilo med njima verskih vojn. Budizem je ena redkih religij, ki ne pozna »svete vojne«.

»Primitivna« religija, ki je jedro šintoizma, je bila nedvomno animistična. V vseh stvareh je priznavala božansko, imenovano kami, in ga častila. Kami, božansko, ni bilo omejeno le na naravne pojave, marveč je bilo lahko tudi v kulturnih ali družbenih pojavih. Ta arhaična vizija je bistveni del šintoizma in japonskega vsakdanjega duhovnega življenja ter vpliva na kulturo, politiko, gošpodarstvo, tehnologijo itd.

Šintoizem bi zlahka imeli za mnogoboštvo, kot sta npr. grški in rimski. Res je, da je veliko kamijev (pravijo, da okrog osem milijonov), toda mi bi raje rekli, da je šintoizem panteističen, kajti kami ni le vsako konkretno in partikularno božanstvo, temveč tudi božanskost, ki je sama abstraktna in vesoljna. V šintoistični viziji je vsak pojav, ki ga imenujemo kami, javljanje vesoljnega kamija, ki je skrit za temi posameznimi pojavi. Šintoističen kami je potemtakem dvakrat dvozložen: po eni strani je množičen in partikularen, po drugi pa enkrat in univerzalen.

Odnos med vsakim partikularnim kamijem in univerzalnim bi lahko bil podoben odnosu med stvarjo in Stvarnikom. Dejansko šintoizem vidi neko nevidno in zadnjo ustvarjalnost, ki ustvarja vse, kar obstaja na svetu. V tej perspektivi so različni pojavi razumljeni kot različne manifestacije zadnje božanske ustvarjalnosti.

Predstave o tej božanski ustvarjalnosti ne bi smeli enačiti z najvišjim osebnim Stvarnikom, kakor ga pozna zahodno izročilo. Res je, da ima šintoistični kami pogosto človeško podobo, vendar ni zadnje božansko nikoli poosebljeno.

Primerno se mi zdi dodati, da je skladno s to vizijo božanskega na primer tudi tehnični izdelek manifestacija kamija prav tako kot kakšna umetnina ali gojeni riž. Vsaka proizvodnja velja za božansko, kajti brez sodelovanja božanskega ni možna nobena proizvodnja.

Božanska ustvarjalnost ni nič drugega kakor življenje ali življenjska energija. Dokler prebiva v našem telesu, živimo, ko ga zapusti, umremo. Po naši smrti bo lebdela v zraku, dokler ne najde drugega telesa, v katerem bo prebivala. V šintoizmu imenujejo to lebdečo življenjsko energijo tama, ki jo običajno prevajamo z besedo duša.

Za tamo pravijo, da je olajšala sprejem kitajskega kulta prednikov. Povezana mora biti tudi z budistično idejo o »džo-butso«, po kateri lahko človek postane Buda po smrti. Ravno po tami lahko tuje teorije prodirajo v japonsko ljudsko religijo.

Druga pomembna stvar v zvezi s kamijem je to, da je vsak poseben kami, »krajevni bog«, povezan s posebnim krajem. Običajno imajo takšne kraje za svete. Tam je kak predmet kot drevo ali skala, ki ga imajo za nekakšnega srednika, po katerem je kami zmožen priti na zemljo. Na takih krajih tudi naletimo na preprosto in prazno hišo (svetišče) imenovano yaširo, v katero, tako mislijo, pride kami in v njej prebiva. Kami ne bi bil nič brez takega kraja in zaradi tega imajo šintoistična božanstva za »krajevne bogove«.

To posebno dejstvo, da je vsak kami povezan z določenim krajem, pomeni, da kami ne obstaja kot neodvisno, podstatno bitje. Kami je božanski, ker prebi-

va na svetem kraju, drugače bi ne bil svet. V šintoizmu dela kamija resnično svetega in božanskega ravno kraj.

Naj spregovorimo še o šintoistični morali. Najprej je treba povedati, da v šintoizmu ni moralnega zakona, ki bi mu naj bili pokorni. Namesto tega so nekakšna pravila, ki se nanašajo na obredje. Če v šintoizmu obstaja kakršnakoli moralna vrednota, potem to nikakor ni abstraktna vrednota dobrega in slabega, marveč konkretna vrednota »čistega« in »nečistega«. Če kdo stori napako, to ne bo kaznovano kakor greh, temveč kot nečisto dejanje, ki se lahko očisti z obrednim očiščevanjem.

Poleg moralnega kriterija čisto/nečisto je še drug kriterij, ki ga ne smemo pozabiti: spontano/namerno. Po tem kriteriju velja spontano za nedolžno, namerno pa za krivo. Spontan zločin, npr. zaradi fiziološkega stanja kriminalca, bo sojen veliko bolj tolerantno kot zločin, ki je storjen s premislekom. V šintoizmu imajo namreč spontano dejanje za manifestacijo božanske ustvarjalnosti.

Ni dvoma, da je ta moralna vrednota povezana z japonskim velikim spoštovanjem do »mu-šin« (izpraznjen ali nenaklepen razum). Izraz po navadi povezujejo z zen budizmom, vendar je izvorno šintoističen. Šinto ima izpraznjenost duha za nujen pogoj, da bi se božansko razodelo v nas ali po nas.

Kar zadeva šintoistične vizije drugih svetov, kakor so nebesa, dno zemlje, druga stran hribov in gora itd., je treba reči, da ti svetovi nimajo nič posebnega z moralnimi vrednotami. Šinto je v tem povsem različen od nekaterih verstev, ki povezujejo pozitivne moralne vrednote z nebese in negativne s peklom. Ne moremo reči, da Japonci nimajo tudi izrazov kot »gokuraku« (nebesa) ali »dži-goku« (pekel), vendar prihajajo ti iz budizma.

Na široko je razširjeno prepričanje, da je šinto nacionalistična religija. Pomembno vlogo je imel pri oblikovanju japonskega nacionalizma in militarizma v nekaterih preteklih obdobjih. Da bi bili bolj natančni, bi raje rekel, da je to religija malih skupnosti, še posebno vaških. Šinto se je razvijal v glavnem v poljedelskih vaseh. V vsaki od njih je gozd, imenovan »čindžu no mori« (zaščitnik gozda), ki ga imajo za sveti kraj, kjer prihaja dol njihov zaščitnik kami. V tem gozdu opravljajo vaščani glavne verske dejavnosti. Tako je npr. svetišče Meidži, eno največjih šintoističnih svetišč v Tokiu, sredi gozda, čeprav je v središču metropole.

Naravno je, da verstvo, ki je na tako nizki ravni kot šintoizem, nima namena biti vesoljno. Njegovo obredje je le zato, da vzpostavlja komunikacijo med člani skupnosti in njihovimi kamiji. Kot pravijo sociologi, je religija samo zato, da okrepi enotnost skupnosti. Gotovo, neuniverzalistični religiji ne manjka nujno univerzalnost. Dejstvo, da ima šintoizem veliko skupnega z drugimi »naravnimi« verstvi sveta, nakazuje njegovo vesoljnost.

Šinto nima svete knjige, ki bi nam predstavila njegov nauk ali teologijo. Vse, kar lahko vemo o njem, najdemo v nekaj mitih, pripovedih ali obredih, ki so se ohranili vse do danes. Zato je težko priti do njegove »izvirne« oblike, če je sploh kdaj obstajala.

Od 18. stoletja naprej so Motoori Norinaga in njegovi nasledniki poskušali vzpostaviti šintoistično teologijo in kozmologijo s študijem in interpretacijo starega mitološkega teksta Kodžiki.<sup>2</sup> Vendar pa smo zelo skeptični glede vrednosti

<sup>2</sup> Kodžiki (Pripoved o starih rečeh) je naslov najstarejše japonske zgodovinske knjige, ki je bila napisana leta 712. Vsebuje mitološko zgodovino dežele, kratke pripovedi o vladavini prvih japonskih vladarjev ter nekaj stare poezije. Dopolnjena je bila leta 720 z bolj obilnim delom Nihon-šoki (op. prevajalca).



njihovega truda, saj se zdi, da so takšni intelektualni in nekako univerzalistični naporu ravno v nasprotju z bistvom šintoističnega duha.

Nekateri poznavalci šintoizma trdijo, da so bile o njem napisane teorije že pred 18. stoletjem. Mislijo namreč na srednjeveške knjige, ki so jih spisali budistični ali šintoistični duhovniki v glavnem zato, da bi upravičili šintoistična stališča pred budizmom. Te teorije so bile v glavnem izposojene pri budizmu ali daoizmu. Ni napačno, če sklepamo, da šintoizem nima svoje teorije, s katero bi razložil samega sebe. Njegov nauk ali misel je mogoče najti v njegovi praksi.

## Budizem

Tudi če bi človek hotel razložiti budizem zelo preprosto, bi moral napisati goro knjig. Ker je namen tega prispevka predstaviti japonsko religijo na splošno, bom opozoril na značilnosti budizma kot religije v primerjavi s šintoizmom.

Prvo, po čemer se budizem razlikuje od šintoizma, je njegova univerzalna vizija. Medtem ko je šinto namenjen relativno majhnim skupnostim, razglašča budizem, da je za vsa živa bitja. Njegov poklic je, da odreši vse, ki trpijo, zato ker so, ker bivajo; nasprotno pa šinto ne pozna ideje o odrešenju. Šintoistični pogled na svet je optimističen in zato ne deli pesimističnega pogleda z budizmom, za katerega je življenje polno bolečin.

Druga razlika, na katero je treba opozoriti, je v tem, da je budizem intelektualna religija, ki analizira vzroke našega trpljenja in uči, kako naj se ga rešimo; šintoizem pa je odvisen od čustev, posebno kolektivnih, in zagotavlja človeku srečo tako, da mu omogoča, da se počuti kot del sveta. Zavest o človekovi individualnosti, ki je za budizem bistvena, je v šintu neznana.

Kult, ki je bistveni del šintoizma, je na splošno v budizmu prepovedan. Res je sicer, da budisti spoštujejo Šakya-munija, ustavnovitelja budizma, in prav tako tudi poosebljene budistične duhove, kot so Nyorai, Bosatsu ali Amida. Kljub temu pa niso ta budistična »sveta božanstva« nič manj daleč od šintoističnih božanstev kakor od krščanskega ali islamskega Boga. Dejansko so samo simboli religioznih idealov in če že budizem tolerira, da jih ljudje kakorkoli častijo, je to zato, ker ima čaščenje za »orodje začetnikov«, s katerim bolje razumejo Budovo učenje. Če pa se bo začetnik navezal na čaščenje, bo ostal daleč od budizma.

Še druga pomebna razlika med obema religijama je ta, da budizem ne bo nikoli sprejel, da kakšno bitje resnično biva, medtem ko šinto odkriva božanstvo ali njegovo manifestacijo v vsakem pojavu. Šinto temelji na človekovi fasciaciji nad pojavnim svetom; toda gledano budistično, je taka fasciacija zmota in vzrok trpljenja. Za budizem ni božanstva, ki bi ga mogli častiti v čemerkoli, ker ni ničesar, kar bi bilo. In če je budizem lahko strpen do drugih verstev, je zato, ker ne vidi nobene potrebe, da bi se boril proti nečemu, česar ni.

Razlike med budizmom in šintoizmom so torej tako izrazite, da se zdi težko razpravljati o obema na isti ravni. V resnici nista na isti ravni, ker budizem ni odvisen od vere ali verovanja tako kakor šintoizem. Če razpravljam o njima skupaj, je zgolj zato, ker sobivata v japonskem religioznem življenju že stoletja.

### Integriranje budizma

Poglejmo sedaj, kako se je budizem vključeval v japonsko družbo.

Zdi se, da je budizem napravil prvi močan vtis na Japonce še zlasti zaradi lepote svojih podob. Kljub temu, da je bil budizem v začetku protimalikovalsko usmerjen, je imel budizem, ki je prodiral na Japonsko kakih tisoč let po smrti svojega ustanovitelja, veliko svetih podob, ki so se Japoncem vtisnile globoko v srce.

To ne pomeni nujno, da niso upoštevali duhovne plati novega verstva; nasprotno, cenili so jo, vendar samo zaradi te njene vidne in otipljive razsežnosti. Takratni Japonci niso znali brati in so globoko budistično duhovnost dojeli le s svojim estetskim čutom.

Budizem je očaral stare Japonce tudi s svojim rafiniranim obredjem. Mislili so namreč, da bodo z njim dosegli veliko zdravilnih učinkov in se zavarovali pred nevšečnimi dogodki. To obredje je bilo še posebno dobrodošlo v visoki družbi, zato so oblasti kmalu sprejele in ščitile budizem.

Cesarska družina in plemstvo so ga sprejeli v prepričanju, da bodo okrepili svojo avtoriteto. Tako je budizem postal nacionalna religija, od katere so pričakovali, da bo ljudstvo varovala pred vsemi vrstami nezgod. Med zgodnjimi zaščitniki budizma še posebno izstopa princ Šotoku, ki je pokazal izredno globoko razumevanje budizma in je poskušal pobudistiti svoje sonarodnjake na duhovni ravni. Toda v glavnem Japonci niso videli v novi religiji drugega kakor mogočno lepoto in magijo.

Pozornost zasluži tudi dejstvo, da so prvo generacijo budistov sestavljale v glavnem družine, ki so prišle s korejskega polotoka in so bile proti tistim, ki so častili tradicionalna božanstva, kamije. Zato so imeli budizem še dolgo za »tuj«  
religijo in ta miselnost ni izginila niti tedaj, ko se je že popolnoma vključil v japonsko življenje.

V prvem obdobju japonskega budizma so od njega pričakovali, da bo varoval visoko družbo s svojim magičnim obredjem. Potem je postal, v drugem obdobju, religija molitev za odrešenje vseh bitij. Nekaj menihov v 11. in 12. stoletju je namreč odkrilo v budizmu neizmerno sočutje do vseh bitij in so ga poskušali oznanjati med ljudstvom. Gotovo je res, da ima budizem to vesoljno sočutje, toda prav za Japonce je značilno, da niso poznali filozofske in psihološke plati budizma in so ga spremenili v religijo molitve.

Ko je šlo v 12. stoletju plemstvo v zaton in se umaknilo novorojenim vojščakom, imenovanim samuraji, je budizem vstopil v tretje obdobje. Tokrat je postal resnično duhovna religija. To reformo so izpeljala tri različna gibanja. Prvo je sekta džodo in džodo-šin, ki je pridigala, da se vsaka posamezna duša odredi po veri. Zen, drugo gibanje, trdi, da je sedeča meditacija najboljša pot za uresničitev budističnega duha. Tretje gibanje, hokke (Lotusova sekta), je razvijalo politično-religijsko vizijo naroda in želelo zgraditi budistično družbo. Ta tri gibanja so ustvarila novo obdobje v japonski zgodovini, prvič zaradi tega, ker so preseгла magično, estetsko ali verovanjsko razsežnost, in drugič, ker so prodrli v srednji in nižji družbeni sloj.

Japonski budizem je dosegel svoj vrh okoli 14. in 15. stoletja, ko se je popolnoma integriral v ljudsko kulturo. Toda že v naslednjem stoletju so ga stalne vojne med fevdalno gospodo zelo nasilno uničile. Dve, takrat vplivni sekti, džodo-šin in hokke, ki sta se borili proti nekaterim protibudističnim gospodom, sta

izgubili svoj boj in razpadli. V obdobju Tokugawa,<sup>3</sup> ki se je začelo v začetku 17. stoletja in končalo leta 1868, so bili budisti vseh sekt podrejeni politični ureditvi. Tako so izgubili svojo integriteto in vpliv na družbo.

Z modernizacijo od leta 1868 se je položaj budizma še poslabšal, ker je bila oblast za šintoizem in proti budizmu. Šinto je določila za narodno religijo, medtem ko je budizem zanemarjala. Ta položaj je trajal do konca druge svetovne vojne.

Po vojni je šinto izgubil svoj vpliv, ker je bila ameriška zasedbena politika proti njemu, toda budizem kljub temu ni oživel. Ker je budizem že dolgo tega izgubil svoj vpliv kot duhovna religija, lahko preživi samo kot šintoistični partner; njegove filozofske razsežnosti pa so v glavnem vsi pozabili.

Danes imenujejo budizem religija pogrebcev. Določen je za to, da se ukvarja s pogrebi in poletnim praznikom mrtvih, imenovanim bon. Veliko svetišč živi od prihodkov za opravila ob takih priložnostih.

Budizem je določen, da se ukvarja z rajnimi, ker šinto nima teorije o odrešenju mrtvih. Budizem ima teorijo, ki pomaga mrtvemu, da se reši negativnosti eksistence in doseže višji položaj v duhovnem življenju. O budističnih obredih so prepričani, da zmorejo veliko bolje očistiti mrtvega kakor pa šintoistični, in od srednjega veka dalje uporabljajo Japonci budistično obredje pri pogrebi. Isto velja za poletni praznik bon, v katerem so duhovi rajnih dobrodošli doma in jih domači obdarujejo. Drži, da se je budizem v tem primeru pomešal s šintoističnim čaščenjem duhov prednikov, toda še vedno kaže to na prednost budizma, kar se tiče vprašanje mrtvih. »Postati Buda« lahko pomeni v japonščini »dobro umreti«, in če pokojni ne more postati Buda, pomeni, da ostaja v zemeljskem svetu, da bi nas motil.

### Odnos med šintoizmom in budizmom

Zdaj, ko poznamo glavne razlike med šintoizmom in budizmom, bomo pogledali, kako sta drug z drugim usklajena.

Najprej bi vas rad spomnil, da nista povezana tako, da bi bila ena sama sintetična religija. Oba ohranjata svojo identiteto in sobivata drug poleg drugega.

To seveda ne pomeni, da ni med njima nobenega sovplivanja ali medsebojnega prežemanja. Kot kaže prej omenjeni primer praznika bon, so prvine enega pomešane s prvinami drugega in so zaradi tega lahko spremenjene. Identiteta šintoizma ali budizma ostaja, toda drug drugega nekako spreminjata.

Vendar povzroča to spreminjanje tudi njuna kombinacija sama. Šinto (ali budizem) v kombinaciji z budizmom (ali šintoizmom) ni enak izvorniku, in to ne samo zaradi vzajemnega sovplivanja, temveč tudi zaradi kombinacijskega sistema samega. Vsako od obeh verstev izgubi svoj izvorni značaj in dobi nove vrednote simbolne narave, ko je enkrat vključen v sistem.

Kakšne so torej nove simbolne vrednote, ki jih dobita? Splošno rečeno, šinto in budizem dobita vrsto simbolnih vrednot, ki so nasprotni, a komplementarne druge drugim. S tem sestavljata sistem ravno tako kakor zakonski par, kjer ima vsak član različen simbolni pomen.

<sup>3</sup> Začetnik te dinastije je Tokugawa Ieyasi, ki je krvavo zatrl mlado in cvetoče krščanstvo na Japonskem. Dinastija je dala 15 šogunov in vladala od leta 1603 do 1868.

Nekaj vrednot, ki jih ima šinto, so narava, življenje, aktivnost, ustvarjalnost. To tudi razloži, zakaj Japonci obhajajo rojstni dan otroka, poroko, prvi šolski ali delovni dan, novo leto itd. s šintoističnimi obredi. Isto vrsto šintoističnih obredov lahko vidite v tovarni, ko slavijo rojstvo novega visokotehničnega izdelka. Šinto na splošno simbolizira, kar je v življenju pozitivnega.

Nasprotno pa budizem pokriva negativne simbolne vrednote: civilizacija, smrt, nedejavnost itd. Morda bo kdo mislil, da to niso nujno negativne vrednote razen smrti, toda z japonskega zornega kota so negativne. Budistični obredi so v rabi, kjer je smrt; pri pogrebih in praznovanju bona, o čemer sem že govoril, so običajno navzoči budistični menihi.

Vendar pa se budizmu pripisujeta tudi pozitivni vrednoti: popolna umrjenost duha in globoka sočutnost. Kadar gre človek po podeželski poti na Japonskem, bo mimogrede naletel na kameni kip Boddhisatva z imenom Džizo; njegov nasmeh predstavlja ti pozitivni vrednoti, ki ju pripisujejo budizmu. Šinto in budizem imata še drugo nasprotno in komplementarno vrednoto: prvi naj bi predstavljal japonskost, drugi pa tujost. Ti dve vrednoti sta enakovredni, ker si nasprotujeta in se dopolnjujeta. Za celostnost sistema je tujost tako potrebna kot japonskost. Če torej kakšni japonski nacionalisti zagovarjajo šinto, ga razglašajo za edino nacionalno verstvo in zavračajo budizem, so v popolni zmoti, ker so proti svoji lastni tradiciji. Ta namreč ne izbira samo enega od obeh verstev, temveč kombinira obe kot par. Japonci torej sprejemajo obe verstvi skupaj in ju kombinirajo, ne izberejo le enega od obeh.

### Literatura

- Shinobou Orikuchi, *Kodai Kenkyu* (Študij starih časov), Tokyo 1930.  
 Kunio Yanagita, *Senzo no Hanashi* (Zgodovina prednikov), Tokyo 1946.  
 Noboru Miyata, *Kami to Hotoke* (Kami in Buda), Tokyo 1983.  
 Hitoshi Miyake, *Minzoku Shukyo-gaku* (Študij ljudske religije), Tokyo 1989.  
 Masao Fujii, *Sosen-suhai no Girei-kozo to Minzoku* (Struktura obredov starih kultov in folklore), Tokyo 1993.  
 Hitoshi Miyake, *Nihon no Minzoku Shukyo* (Japonska ljudska religija), Tokyo 1994.

Iz angleščine prevedel Drago Ocvirk

Anton Mlinar

## Stvarjenje in odrešenje v delih Georgesa Bernanosa

Bernanosove slike so od rane mladosti naprej tesno navezane na skrivnostnost in skritost sveta ter neskončnost poti, ki ga prepredajo, med ljudmi pa na duhovnika, njegovo skrito ponižnost ter svetost, pa tudi prikrito neumnost, povprečje in hudobijo. Njegovi romani, svet in osebe v njih, niso prozorni. Vedno je prisotna tudi tema, megla in greh. Zdi se, da se Bernanos z vsemi močmi poskuša s spominom prebiti do mladosti sveta in človeka, podobno kot na to opozarja prerok Ezekiel (prim. Ezk 16, 43) in v čemer ima prav A. Görres, ki pravi, da je izguba smisla za spominjanje (anamnezo) najnesrečnejša posledica (izvirnega) greha. Potemtakem je prebujanje smisla za spomin ena od najpomembnejših nalog religije in religioznega človeka.<sup>1</sup> Morda se včasih zdi, da je bolj problematična pomanjkljiva sposobnost za razsodnost. Bernanos pogosto pokaže, da ne gre najprej za labilno intelegibilnost sveta in kupljivost razuma, ampak za pozabo začetkov, premoč sedanjosti nad preteklim, ki je že skoraj odsotno, medlo in nerazpoznavno in ki vodi v precenjevanje novega proti staremu in oslepelost za staro zaradi svetlosti zavajajočih novosti. Kajti spominjanje je tudi zaupanje in vera, slutnja in zavzetost za to, za kar se zdi, da je postalo že žrtev tistih, ki so takoj zadovoljni in jih poleg tega, kar takoj vidijo, svet, stvari in ljudje ne zanimajo več.

Bernanosovo življenje prav zaradi tega skoraj ne bi bilo nič posebnega. Stvarni življenjepisec bo seveda zabeležil njegovi zlomljeni in nezaceljeni nogi po prometni nesreči z motorjem, ne bo pa videl njegovega iskanja prvotnih obrisov sveta, ki jih išče daleč prav na meji obzorja z očmi podeželskega župnika, ene njegovih največjih mojstrov in, ali v hitrih beležkah, ki so nastajale na njegovih potovanjih in so bile odtis njegovega živega opazovanja, a jih večine ni upal postaviti pred kritiko sveta. V sebi je enako negotov kot aristokratsko prevzeten in ponosen na svojo svobodo. Zagledan v svet se ne more sprijazniti s tehno-kracijo in totalnim znanjem strojev, s katerim bo Evropa nadomestila človeka. To je tudi razlog njegove najbolj konstantne epizode, stiske, ki jo zabeleži v *Pogovoru karmeličank*, edinem dramskem delu. V tem Bernanos izpriča cerkvenost svoje žive, nepodkupljive, resnicoljubne in svobodne osebnosti, ki se je upognila samo pred Bogom in Cerkvijo.

Zaradi mnogih posebnosti Bernanos ni lahek avtor. H. U. von Balthasar ga označi kot »živeto Cerkev«. Hotel ga je videti takega, ker je vznemiril nekatere

<sup>1</sup> A. Görres, *Kennt die Religion den Menschen?* Pieper, München 1983, 122 sl.

njegove poglede na svet in vse, kar je mogoče spraviti pod streho tega pojma. Bernanos je pričevalec »eksodusa«, ki ga vodi vest. Izhod je metafora suše. Izraelci so šli prek posušenega morja. Bernanos pravi o sebi: »Pišem zaradi upanja na Božje kraljestvo.«<sup>2</sup> Glavni Bernanosov organ so oči. Svoje podobe in vtise opisuje, ne da bi jih prej obrezal z ostrino intelekta. Njegova vera je do neke mere neobdelana, groba, nekompatibilna in nevarna. Ni prijatelj polemike, čeprav polemizira z vsemi doktrinami, ki sejejo ateizem in pehajo družbo v proces samouničevanja.

Bernanos je avtor »agonije krščanstva«; ne bori se za obstoj ideje ali morale, ampak za obstoj krščanstva kot krščanstva, krščanstva kot prostora srečanja oseb. Bernanos je s svojim pogledom na svet stopil v najintimnejši odnos s človeštvom, ko je pokazal, da je človek lahko ujetnik hudobije, obenem pa tudi edini, ki se lahko bori proti zlu z dobrim in ga s tem premaguje. Rešitev je pri Bernanosu praktično vedno postavljena v Getsemaniju, v čas in prostor svete agonije, druge strani blagrov. To je rdeča nit Bernanosovega gledanja na stvarjenje in odrešenje.

## 1. Metafizika

Gledanje na svet, posebno na človekovo okolje, za Bernanosa ni nikoli samo »kozmoško«, filozofsko, etično, ampak vedno tudi religiozno, odrešensko vprašanje. Nikoli ga ne zanima samo svet kot »kozmos«, se pravi urejenost sveta, ampak tudi njegov »telos«, se pravi njegov izvor in smisel (rešitev). Zato je njegovo gledanje na (človekov) svet vedno tudi gledanje na Cerkev in na občestvo.

Bernanos je hotel spoznati in analizirati duhovno dramo človeštva in je zato moral vstopiti v nevidni svet, v katerem sreča satana in Boga. S tem si je pridobil novo podobo o človeku, ki je bit-je, resnično in obstojno, ki je sposobno storiti dobro in hudo, po eni strani raztrgano, po drugi strani globoko in bolj nedostopno, kot si to lahko mislijo moralisti. Zanje je človek volk ali ovca. Človek pa, ki je ustvarjen po Božji podobi, je večji od angelov. Bernanos je človeka postavil med dve kraljestvi, med kraljestvo teme in satana ter med Božje kraljestvo. To je izhodišče Bernanosove metafizike, ki jo sicer določajo predvsem trije pojmi: Bog, človek, zlo.

Bog je Ljubezen, a je tudi ljubosumen. Bog ustvarja iz ljubezni; iz nje vzklije stvarjenje (urejen svet, kozmos); Bog si postavlja vprašanja in nanje odgovarja; to dela Ljubezen v njem. V ustvarjenem svetu odseva dvojen obraz Ljubezni: tista, ki kliče, in tista, ki odgovarja. Ljubezen ne more biti sama; njeno bistvo je absolutna odsotnost strahu. Zdrži vsako primerjanje, tudi soočenje s satanom.

Človek je ustvarjen po Božji podobi, se pravi po podobi Ljubezni. Ljubezen je popolna svoboda. Ni je ljubezni, ki ne bi bila svobodna in ki ne bi osvobajala. Nihče ne more zares ljubiti, če ni svoboden.

Zlo je svoboda brez ljubezni. To je kaotičen izbor ne-bivanja. Kaj torej preostane zlu, ki noče »biti«? Ostane mu »imeti«! Zlo je pohlepno in prazno; v človeku ustvarja praznino in ga potem zlorabi. Ko opazuje svet okoli sebe,

<sup>2</sup> Prim. N. Filippi, *L'espressione dell'amore nella forma dolorosa della croce di G. Bernanos*, (ciklostil) Roma 1988, 13.



Bernanos ne neha verjeti v obstoj zla, čeprav je to v bistvu praznina, uničena zemlja, neverjetna glad po uničevanju smisla, bivanjska praznina (*Dnevnik*).<sup>3</sup> V romanu *Ponižani otroci*<sup>4</sup> pravi, da je satan »Božja opica«. Pri satanu gre za bistveno inkompatibilnost z vsem, kar je Božjega.

Bernanos z definicijo zla kot »odsotnosti dobrega« (Avguštin) ni zadovoljen. Zlo je nič v sebi in izvotlitev. Bivati začne, ko se utelesi v obstoječem resničnem, v človekovem telesu: duši in duhu. Zlo je dejavno kot »bolezen srca« (*Gospod Ouine*)<sup>5</sup> ali kot rak, ki simbolizira dejavnost zla (*Dnevnik*).

Zlo je na neki način brez vzroka. Človek ni vzrok zla, je pa njegov pajdaš. Človekov pristanek na zlo je škandal greha. Človek je postal njegov pajdaš že v izvirnem grehu, s tem pa tudi sotvorec treh tragičnih resničnosti: moralnega (družbenega) zla, trpljenja in smrti. Kljub škandalu svobodnega sodelovanja je človek na neki način postal razumljiv šele »skoz« to tragiko svojega obstoja. Sedaj se je pokazalo, kot pravi Bernanos, da je človekovo mesto vseskozi sredi Svete Trojice. Borba proti zlu se ne dogaja kjerkoli, ampak skupaj z Bogom (Emanuel) se človek zave zla in se začne boriti proti njemu.

To dejstvo, da je človekov prostor sredi Svete Trojice, dela iz človeka »polarno bitje«, razpeto med dva vira moči. Kozmos pomeni urejen svet, povezavo obeh skrajnosti (prilika o ljuljki med pšenico, prim. Mt 13, 24-30). Vendar ko pri Bernanosu počasi odkrivamo domet »rešenega kozmosa«, tudi vidimo, kakšen pomen ima zmaga nad zlom: veselje in polnost bivanja. Kot v uganki je mogoče tudi tukaj reči: pot, po kateri hodi zlo, je okamenela (tlakovana); Bog pa lahko potegne ravno črto tudi iz krivih črt; njegove poti so nepredvidljive in jih ni mogoče najti na zemljevidu. Bernanosove junake je treba »brati« v obe smeri: vsak je razumljiv samo v območju Svete Trojice, se pravi na poti spreobrnjenja, naj se tega zaveda ali ne. Osebna in zavestna izbira napora, ki ga zahteva sprava s seboj in z drugimi, naredi človeka svobodnega.

Zaradi bistvenega nestrinjanja zla z Božjim redom prihaja do poskusov bistvenih razvrednotenj stvari in človeka. Metanoia je edina pot, po kateri človek postaja vedno bolj človek in sebe vedno bolj pozna, brez alternative. Razvrednotenje ima zato seveda kozmične razsežnosti. Ni se treba podajati v neizmerljivost zla v svetu zunaj nas, ampak videti njegovo delovanje v »mikrokozmosu«, v človekovi osebi. Vendar zlo ni dokončno stanje in nima zadnje besede. Končno je pomembno, da človek na tej ravni kljub zapletenosti in svojemu pajdašenju z zlom ne postane gluhi; ko sliši klic in izve, da je poklican, lahko odgovori, odkrije svojo odgovornost. Ni odgovornosti brez nagovorjenosti. Ljubezen kliče in prebujajo odgovor. To je skrivnost urejenosti (kozmosa) stvarstva. Nihče se ne more boriti proti zlu kot proti ne-osebni sili ali kot ne-oseba. V tej smeri Bernanosovi junaki presegajo (in presežejo) neko zgolj naravno ali tosvetno predstavo o zlu in grehu, spoznajo in sprejmejo milost ter pokažejo, da milost predpostavlja naravo (kozmos). Ta razmerja so skrivnostna. Svetniki umirajo za druge ali namesto drugih prav v tej izročeni Sveti Trojici.

<sup>3</sup> *Journal d'un Curé de Campagne* (1936; slovenski prevod: *Dnevnik vaškega župnika*, Ljubljana 1939 in 1982 (odslej *Dnevnik*)).

<sup>4</sup> *Les Enfants Humiliés* (1949).

<sup>5</sup> *Monsieur Ouine* (1931, dokončan 1943 v Braziliji, izide 1946) ali 'Gospod da-ne' (oui-non) je duhovnik in profesor za jezike, častitljiva oseba, a skrivnostno neopredeljen, radoveden, pohlepen in votel človek.

## 2. Človek

Podčrtati je treba, da Bernanosovi junaki niso nikoli prepričljivi samo na človeški ravni, ampak so bogati ali revni in votli na duhovni ravni; bogati so tisti, ki so odprti za milost. Najprej so to reveži, ki se niso pustili, da bi postali bedni; revni in nevarni so tisti brez milosti. Bernanosov človek ni nikoli zgolj naraven ali zaprt v ta svet, nikoli neodrešen. Svoje junake je hotel zaznamovati z duhom ponižnosti. Tudi junaki, ki so odprti za milost, so revni, bojazljivi, neprijazni in nedružabni, nepraktični in včasih celo servilni. Toda v njih je duh uboštva in otroštva. To je nasprotje med nadnaravno veličino in zunanjo neznanostjo, ki je edino resnično. Po Bernanosovem mnenju je Jezus Jude razočaral zaradi svoje neznatne podobe. Kakšen Mesija neki! Toda v teh junakih se skriva neka moč, ki zasluži mnogo več kot samo študijsko pozornost. Ti ljudje so sposobni trpeti za druge, sposobni so se pobrati, ko so čisto na dnu in na koncu, in začeti znova zaradi ljubezni, sposobni so prenesti prav vso človeško revščino, predvsem pa so sposobni vse vedno znova posvetiti v ljubezni.

Bernanos začne razmišljati o človeku ob Jezusu v Getsemaniju (sveta agonija). Človek je ustvarjen po Božji podobi in »določen«, da sprejme izziv človečnosti (agonalni izziv) v njem, Jezusu, in mu postane podoben.<sup>6</sup>

Ta krog, ki se začne in konča v nedoumljivem pogajanju Sina z Očetom in ga poskušamo narediti tukaj, je zelo pomemben, saj je obenem umetnikov avtobiografski poskus. Njegovo življenje je bilo v vseh smereh silno dviganje k resnici in obenem čutenje njenega bremena. To, kar naj bi vsak videl na njem, ne sme ostati le človek, ne sme ostati njegova resnica, ampak njegovo dviganje k resnici.<sup>7</sup> To pomeni, da Bernanos o človeku vedno govori v njegovem razmerju do Cerkve. Kristus ni le Gospod za Cerkev, ampak za vse in vsakega človeka. Cerkve ne sme postati »zoženo krščanstvo«. Kristus pozna tudi »volkove« in vse najmanjše podrobnosti človekovega tveganja (prim. Mt 10, 26-31), zato lahko svoje učence pošilja tudi v nevarnosti. Iti v nevarnost je »zapoved« in kliče k svobodi. Nujno se je treba soočiti z resnico in resničnostjo. Resnica osvobaja. Bernanos nagovarja človeka in svet v imenu Kristusa, ne pa v imenu splošnega humanizma, čeprav ga seveda ne bo nagovarjal v imenu Kristusa v slavi, ampak v imenu Kristusa v Getsemaniju in odtod v imenu Kristusa, ki išče stik z grešniki, ki so izgubili vsako razmerje s seboj in z okolico in so v bistvu izgubljeni v grehu. »Človeštvo ni skrivnostno zaradi svoje usode, marveč zaradi svoje poklicanosti. Zato zgodovinar ne ve veliko o njegovi resnični zgodovini. Zgodovinar stoji pred človekom kot kritik v gledališču, ki naj napiše kritiko o igri, pa niti najmanj ne ve, kakšno je igralčevo osebno življenje.«<sup>8</sup> Človeka lahko tolmačimo samo v trenutku, ki ga pomeni kairós ali čas življenja. Za Bernanosa je živ-

<sup>6</sup> Prim. R. Guardini, *Der Gegensatz*, Mainz 1925. V tem delu je Guardini hotel postaviti temelj svoje modroslovne poti, ki je brez nadaljevanja, in sicer izhaja iz protislovne (kljubovalne) drže mnogih svojih sodobnikov, ki nočejo (več) kljubovati. Skok v kolektivizem (ne-osebo) se zgodi kot kljubovanje proti svoji osebni svobodi in proti spravi. Zato pa je zanj, nasprotno, kljubovanje 'agonalni izziv' in eden temeljnih teološko-antropoloških pojmov posebno v trenutku, ko se zdi, da je Bog odsoten in da dopušča človekovo izročeno zlu. Kar je pri mnogih (drugih) razlog za upor proti Bogu, je pri Guardiniju šele odskočna deska za Božje spoznanje.

<sup>7</sup> Prim. H. U. von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Johannes, Einsiedeln 1988, 197 (odslej *Balthasar*).

<sup>8</sup> *Le Grands Cimetières sous la Lune*, navedeno po Balthasar, 198.

ljenje nekaj živetege. On ne pozna neopredeljenega človeka, ki bi živel, ker se mu živi. Prepričan je, da bo zgodovina postavila na pravo mesto vse tiste, ki poskušajo s svojo umetnostjo pretentati in obvladati človekovo duševnost. V romanu *Pod satanovim soncem*<sup>9</sup> pravi, da je malo duhovnikov, ki bi si upali spregovoriti hudičevo ime, več pa je tistih, ki mu pustijo, da uničuje njihovo notranje življenje in ga tako spreminja v bojno polje strasti, medtem pa ne dovolijo, da bi morala, ki jo oznanjajo, segla dlje od »kozmetične« korekture vedenja. S »kozmetično« moralo ne morejo obvladati niti zunanjih težav, kaj šele videti svoj notranji položaj, niti ne slišati svoje vesti. Povprečnež zato išče razloge za svojo odločitev zunaj sebe, v knjigah, v dogodkih, nikoli v svoji vesti. V ljudeh (duhovnikih) odkriva njihovo otročavo zagnanost, ki ničesar ne razloži, ki ima mišljenje za okras, ki svetosti ne pusti niti koščka svojega življenja, ampak se prepušča blaznosti (napuhu).

Človek ni ustvarjen sam zase in svojega središča ne nosi v svoji naravi; po svoji naravi in naravnosti že kaže, da je nasprotja in njihov smisel v njem mogoče odkriti šele tedaj, ko odkrije in sprejme, da je v resnici več in da mora postati nekaj več kot zgolj »narava«. Kdor hoče ostati le naraven, neguje v sebi sovraštvo do sebe in drugih, ki je, kot pravi krščanstvo, odsev ali odtis mnogo bolj neizrekljive skrivnosti duha sovraštva, padlega angela, ki se je vrgel v prepad in vanj za seboj vleče tudi druge. Kdor pride v roke hudobnega duha, ne odseva le njegovega sovraštva, marveč se kot človek izpostavlja, da se izvotljen zruši sam vase; tako postane kakor droben pesek, ki polzi med prsti iz dlani. Za Bernanosa je podoba o človeku, ki jo poznamo samo iz zgodbe o izvirnem grehu, nepopolna in nezadovoljiva zato, ker ga je hudobni duh, potem ko je človeka izvotlil, pustil spolzeti med prsti rok, ker je postal prah.<sup>10</sup> Bernanos domneva, da se je hudobni duh spravil nad človeka kot zgolj nad naravo, ga ponižal in ga tako prizadetega kanil uničiti; ni pa vedel ali ni hotel vedeti, da je človek ustvarjen po Božji podobi in da ima v sebi vsajeno seme smisla. Pojmovanje narave pri Bernanosu je aktualno na praktični ravni, saj zelo jasno poudarja, da spopad z zlom ne sme biti direkten, kar je počel janzenizem in s tem postal zgolj nasprotje poganstva, ampak indirekten, se pravi tak, da se človek obrne k Bogu (podobi) in s tem ne razvrednoti narave. Moralizmi vseh vrst so za zlo obtožili naravo in s tem onemogočili videti to, kar je vanjo vtisnjeno. »Cerkev je dobila od Boga to naročilo, da ohranja v svetu otroško miselnost, tega duha mladosti, to preprostost in sproščenost in nedotaknjeno svežino. Poganstvo ni bilo sovražno naravi. Krščanstvo pa jo naravnost veliča, povišuje, prikraja človeku, njegovim sanjam.«<sup>11</sup> Človek ostane uganka toliko časa, dokler ga ne gledamo pred Bogom in ne tolmačimo v Kristusu.

Kaj potem, če človek ni tisti, za katerega ga imamo? Kaj, če je človek res ustvarjen po Božji podobi, se vprašuje Bernanos? Kaj pomeni, če je v svoj delež

<sup>9</sup> *Sous le Soleil de Satan* (1926). Junak romana je mlad duhovnik Donissan, vikar na neki župniji v severni Franciji, ki se popolnoma preda boju proti zlu. Rešiti hoče zlorabljeno dekle Mouchette; tako izgubi svoj mir, svoje zdravje in svoj duhovniški ugled. V tem boju mu manjka upanja in veselja. V tem boju postane popoln čudak. Predstojniki ga spravijo v samostan trapistov, kjer ozdravi in kasneje, ko ozdravi, dobi manjšo podeželsko župnijo. V zadnji epizodi romana nastopa izobražen skeptik, ki išče religiozna doživetja tudi pri duhovniku Donissanu, a ga najde mrtvega v spovednici.

<sup>10</sup> *La Liberté pour quoi faire?* Gallimard, Paris 1953, 252 sl.

<sup>11</sup> *Dnevnik*, 26.

res prejel njegovo svobodo? Kaj pomeni, če je središče sovraštva do sebe in samouničevalski nagon res v človeku? Glede slednjega pravi: Če kdo že razmišlja tako, naj s svojim zgrešenim pogledom na svet ne obremenjuje človeka. Bernanos na prejšnji vprašanji odgovori pritrdilno: človek doseže svoje polno uresničenje v Bogu. To uresničenje je brez alternative. Človek brez Božjega v sebi je kot zver, pes brez zob, prazna vreča.

Bernanos na izgubo človekovega položaja pred Bogom ne gleda kot teoretik in na izgubo Boga ne gleda le kot na teoretično možnost. V svojih delih pogosto govori o zlu, ki ga je videl, gledal iz oči v oči, in sicer v različnih oblikah otrdelosti vesti. Bog zapusti človeka, toda zapusti ga težko. Ves čas mu še daje svobodo, da bi ga rešil, toda človek, ki neprenehoma izgublja svobodo, končno izgubi tudi Boga. Da bi ga potlej spet pridobil, ni dovolj le hrepeneti po njem; to počno farizeji in je hinavsko. Ni dovolj prizadevati si za večjo socialno pravičnost, saj je ta brez Boga protislovna. Jezusa so zapustili zaradi »nevzdržnosti njegovih besed« (prim. Jn 6, 60) in njegove neizprososti. Toda vsa Božja strogost in zahtevnost sta v tem, da se ne pusti prevarati ali izsiljevati z nobenim talismanom. Bog in človek je odnos brez konkurence in brez alternative.

Prisiljena imanenca, navidezna potopljenost v naravi ali spiritualizem je isto kot amputirana narava. To je tiranija. Nečloveški so vsi totalitarizmi, rdeči, zeleni, črni ali demokratični. Človek je lahko človek samo tam, kjer drugi nanj gledajo pred Bogom. Nasprotje prisiljene imanence je preseganje (zunanje) narave navznoter, ki ima tri imena: svoboda, ljubezen, preprostost.

Svoboda in ljubezen sta eno. »Nobene odgovornosti ni brez svobode, ljubezen pa je izbiranje ali pa ni nič,« pravi Bernanos v enem od govorov po vojni.<sup>12</sup> Bog je temelj svobodne izbire. Stvarjenje je najprej »dej ljubezni«, na neki način »brez razloga«, se pravi, da ni zgolj dej razuma ali dej pravičnosti. Bernanos vzklika: V imenu pravičnosti: ne naslanjajte se na grozote sveta, odklanjajte jih; po nekem času boste spoznali, kar govori izkušnja, da se po tej poti pride samo do upora, razdvojenosti in popolne odtujenosti. Razum, ki temelji na logiki in je kot tak »zgolj narava«, more privedi do upora proti Bogu. Razum sicer ni noben nesposobnež. Do neke mere si more prisvojiti določene koristi, tudi do neke mere razvozlati naravo. Toda če bi bila narava delo razuma, v njej ne bi bilo nič drugega kot stroga logika: vse bi imelo (moralo imeti) svoj razlog, vse bi bilo treba opravičiti, vse bi bilo mogoče opravičiti. Stvarjenje pa je delo ljubezni in se razodeva kot (pre)prostost. Razum, ki je sam »zgolj narava«, je do narave neopredeljen, načelno sposoben vseh krutosti in dejansko v naravi tudi odkriva samo krutost. Ko sreča bolečino, je razdvojen: obsodi vzroke in nesposobnost obvladati jo. Zato ga ne zanima njena lastna zakonitost, ampak samo to, kako trpljenje izkoreniniti. Odklanja ga kot kakšen slab silogizem, toda ne sramuje se uporabiti njegovih metod: prisilne nesmiselnosti, trpinčenja, neopredeljenosti in tako naprej. Svetnik odgovarja drugače: Trpljenje je treba sprejeti nase, trpljenje trpeti, ne le prenašati, trpeti tudi trpljenje drugih in za druge. Zanj ni pohujšljivo trpljenje, ampak nesvoboda. On trdi, da se vse, kar se zgodi dobrega, ne zgodi zato, ker to človek pozna in ker to zmora, ampak po potrpežljivi preproščini dveh vzajemnosti, Božje in človeške.

Bernanosovo občudovanje svetništva pri ljudeh je morda najstalnejša poteza njegovih človeških likov, ki so bili in so svobodni, ki ljubijo in so presenetljivo

<sup>12</sup> *La Liberté pour quoi faire?*, 273.

blizu najbolj oddaljenim. »V tem trenutku je, kjerkoli na svetu že, v kakšni pozabljeni cerkvi, v kakšni hiši ali na kakšnem cestnem ovinku človek s sklenjenimi rokami in globoko v svoji revščini, ne da bi prav vedel, kaj govori, ali pa se Bogu potihem zahvaljuje, da ga je ustvaril takega, da more ljubiti. In kjerkoli na svetu, ne vem kje, je mati, ki svoj obraz zadnjikrat sklanja na majhne prsi, ki kmalu ne bodo več bfile, nad mrtvega otroka, in Bogu naklanja svojo vzdihujočo besedo, kakor da bi ji Beseda... ob kateri vztrepeta zemlja, zašepetala: 'Odpusti mi. Nekoč boš razumela in boš hvaležna. Zdaj bi rad od tebe tvoje odpuščanje.' Ta dva sta v središču skrivnosti stvarjenja.«<sup>13</sup> Skrivnost svobode je v tem, kako kdo sprejme svojo usodo in ji vtisne osebni obraz. Bernanos hoče reči, da je posveten človek nesposoben za to dati več, kot je »nujno treba«, celo nasprotno, ni sposoben dati vse, samega sebe, ker v sebi ni edin in (pre)prost. V tem je vsa zapletenost bega pred skrivnostjo, ki je ljubezen, v ne-bivanje.

Ko govori o ljubezni, ki je svoboda, je Bernanos neizprosno jasen. Začuden je, v bistvu pa se mu zdi odvrtno, da imajo ljudje svojo svobodo (dušo) za nekakšno dragocenost in jo potem spravijo v predal kot kakšno ruto iz čiste svile, ki je ni še nikoli nihče nosil, in jo kasneje, ko je že uničena, pojedena od moljev in bi jo bilo treba pokopati, šele prvič odkrijejo. Na črti najčistejšega krščanskega humanizma se Bernanos s tem uvršča med tiste, ki so s svojim življenjem pričevali, da izven ljubezni ni nobene genialnosti in ustvarjalnosti. Ljubezen (svoboda) ni nič drugega kot svetost. Humanizem mora skoz ogenj evangelija.

Človek je ustvarjen po Božji podobi, ker more ljubiti. Samo svetniki imajo v posesti tudi njeno genialnost. Bistvo svetništva je v tem, da človek v sebi najde izvir žive vode (pogovor s Samarijanko) in se zave svojega (brezbožnega) okolja. V vsakem človeku je namreč ta vodnjak. Če se je v katerem voda posušila, če je v dnu vodnjaka izginila vodna površina, če se je v njem nabralo listje ali veje, ki v njem gnijejo, je v tem človeku prišlo do same razumskega. Toda, kdor gre globlje in vodnjak očisti, bo vendarle naletel na vodo. »V njem je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudem« (Jn 1, 4).

V tej prispodobni iskanja vode najdemo eno najlepših podob preprostosti, preseganje prisilne imanence in napredovanja navznoter. Preprostost je poleg svobode in ljubezni tretje in pravo ime za pobožanstvenega človeka. To preprostost Bernanos polaga v župnikova usta: »Toda mi vemo, da je en sam red, to je red ljubezni.«<sup>14</sup> Značilnost svetnikov je preprostost. V *Dnevniku* tudi beremo: »Pomisli vendar! Beseda je meso postala in časniki tiste dobe niso o tem nič vedeli! Vsakdanja skušnja jih pač uči, da je vražje težko spoznati resnične veličine, celo samo človeške, kakor so veleumnost, junaštvo ali celo ljubezen — njih ubogo ljubezen! Tako težko je to, da bodo v devetindevetdesetih primerih izmed stotih nesli svoje cvetke zgovornosti na pokopališče, zakaj te se dajejo samo mrtvim. Božja svetost! Božja preproščina, strahotna Božja preproščina, ki je obsodila prevzetnost angelov! Da, hudobni duh je moral poskusiti, da ji pogleda v oči, in neizmerna goreča plamenica na vrhuncu stvarstva je nenadoma strmoglavila v noč.«<sup>15</sup> V svetnikih občuduje njihovo preprostost. Oni pričujejo, da ni mogoče videti, če imaš zaprte oči, da je treba odpreti oči, se pravi, da je treba občudovati in tako naprej. V *Veselju*<sup>16</sup> beremo, da je skrivnost prisil-

<sup>13</sup> *La Liberté pour quoi faire?*, 273.

<sup>14</sup> *Dnevnik*, 160.

<sup>15</sup> *Dnevnik*, 219 sl.



ne imanence v tem, da je plitev človek vedno bolj zapleten kot problem, ki naj bi ga rešil. On bi rad svoj problem obkolil, ga zbombardiral in porazil. To pa je tisto, zaradi česar Bernanos ne vidi bogvekakovo visokega smisla v grškem »spoznanju samega sebe«, ampak ga, ravno nasprotno, vidi v pozabi nase. Chantal v *Veselju* pravi: »Ne mislim, da bi morala videti jasno... Bližje kot sem cilju, manj si želim, da bi ga poznala.«<sup>17</sup> Medtem ko je Cénabre samo radoveden in hoče samo vedeti, vedeti brez ljubezni, se pravi brez duha preprostosti, ga je počasi ugonobila prav njegova radovednost. Radovednost namreč nujno potrebuje svoj predmet, nad katerim se »izživlja«. Tega pri svetnikih ni. V njih je ta »predmet« njihovo spominjanje, njihova kontemplacija.

Vsa skrivnost je v veselju. Nekemu redovniku piše: »Res je, da je evangelij napisan za preproste in da nam pot do njega odpira samo preprostost. Če so taki, ki jim je bil duh preprostosti podarjen, pa je tudi res, da je še več takih, ki komplicirajo in s katerimi je treba delati na bolj kompliciran način.«<sup>18</sup> V *Dnevniku* pa beremo: »Naš Gospod se drži, kakor da bi se smejal. Naš Gospod se smeji pogosto — pravi nam: 'Ne jemljite preveč zares teh stvari.' In s čudeži, pomni, je isto. Ne dela jih več, kakor je potrebno... Sveta Devica ni imela ne slovesnosti ne čudežev. Njen Sin ni dovolil, da bi jo zasenčila človeška slava, četudi le z najtanjšim koncem svoje divje peruti. Nihče ni živel, trpel in umrl tako preprosto, v tako globokem nepoznanju svojega lastnega dostojanstva, dostojanstva, ki njo vendarle povzdiguje nad angele.«<sup>19</sup>

Med besede, s katerimi Bernanos opredeli človekovo preseganje prisilne imanence, lahko štejemo tudi čistost. Čistost je nekakšen »medij«, po katerem Bog podarja svojo preprostost. Nekoč se je veliko govorilo o Bogu. Na praktični ravni, v človeku, pa je čistost Božji dar, ki ga ni mogoče videti, razen tako, da gledamo hkrati na celega človeka, na njegovo telo, dušo in duha. O Mariji pravi: »Tako čist, bister vir, tako bister in čist, da še svoje lastne podobe ni mogla videti, kako odseva, ker je bila ustvarjena samo Očetu v veselje — o sveta osamelost.«<sup>20</sup> Čistost je tako najprej nedotaknjenost. Ta je predpogoj za spoznanje preprostosti. Ne-čistost zato ni le zunanja ovira, ampak je kot »ugasnjena luč«. Nečistost je v bistvu nevera. Vera je razločevanje in spoznanje (v) prostosti, ki je Bog, nevera je brezobličnost, zahteva po spoznanju samega sebe, radovednost, blaznost, zloraba, največkrat zloraba spolnosti, skupaj z njo pa tudi zloraba duhovnih in razumskih sposobnosti. Poznavanje sebe in drugih je brez ljubezni blaznost. To je značilen Bernanosov ugovor proti vsaki obliki celotnega spoznanja, predvsem proti psihoanalizi in njeni blazni upornosti proti odrešenju.

Razmerje med vero in čistostjo je Bernanos opisal takole: »Nisem izgubil vere, ker je bil Bog tako dober, da me je obvaroval nečistosti. O seveda, taka utemeljitev bi filozofe silila v smeh. Saj je jasno, da tudi največji dušni nered

<sup>16</sup> *La joie* (1929). Roman *Veselje* je nadaljevanje romana *Prevara* (*L'imposture*, 1927) v katerem preprosto dekle Chantal neprimerljivo preseže Cénabrejevo duhovniško odkritost in njegovo 'duhovno' vodstvo. Namesto duhovnega vodstva jo zasleduje s svojo pohotno radovednostjo, vendar ga Chantalina plemenitost premaga, da ji prizna svojo nevero. Ko je Chantal skrivnostno umorjena, se duhovniku Cénabreju začne vračati vera.

<sup>17</sup> Navedeno po Balthasar, 207.

<sup>18</sup> *Das sanfte Erbarmen*, 119 (izbor Bernanosovih pisem, ki jih je prevedel v nemščino H. U. von Balthasar leta 1951, leta 1956 jih začel zbirati in izdajati A. Beguin); prim. Balthasar, 208.

<sup>19</sup> *Dnevnik*, 220 sl.

<sup>20</sup> *Dnevnik*, 221.



ne more pametnega človeka do te mere zbegati, da bi ga spravil v dvom — na primer — o pravilnosti nekaterih osnovnih geometričnih pravil. Pač, ena izjema je, blaznost. Na koncu koncev, kaj pa vemo o blaznosti? Kaj vemo o pohotnosti? Kaj vemo o njunih skrivnih zvezah.«<sup>21</sup> Bernanos lahko zaradi te čistosti in v njenem imenu govori odprto o usodni zamenjavi pohote (grešnega poželenja) in želje, ki zbližuje spola, se pravi o grehu nečistosti. »Pohotnost je skrivnostna rana v bokih človeštva. Pa kaj naj pomeni v bokih? Prav pri viru življenja... Svet si veliko prizadeva, pomagajo mu tu vsi čari umetnosti, da bi zakril to sramotno rano. Rekel bi, da se ob vsakem novem rodu boji, da se mu upreta dostojanstvo in obup.«<sup>22</sup> Bernanos se zaveda, kako nezadostni in zagrenjeni so poskusi, da bi si pridobili čistost samo z moralno strogostjo ali jo ohranili pred tolikimi nevarnostmi v svetu, ki jo smeši. Tukaj ne gre samo za razumevanje, ampak še za nekaj drugega: »Pa kaj bi mi pomagalo samo razumeti? Videl sem. Pregrehe ni mogoče razumeti, videti jo je treba. Videl sem tiste otrple obraze, ki so nenadoma otrpnili v nekak neopredeljiv nasmeh. Moj Bog! Kako vendar ne opazimo pogosteje, da je maska naslade v resnici le izraz groze, če ji vzameš vso hinavščino.«<sup>23</sup>

Bernanos ne razkrinkava samo blaznosti, ki je človeštvo ne razume, se je brani in je zaradi nekakšnega potuhnjenega sramu ne priznava, ampak hoče pokazati svoje gledanje na čistost. »Čistost nam ni predpisana kakor kazen, eden izmed skrivnostnih pogojev je — skušnja to potrjuje — za tisto nadnaravno spoznanje samega sebe, samega sebe v Bogu, ki se imenuje vera. Nečistost tega spoznanja ne uničuje, le občutek potrebe zamori. Človek ne veruje več, ker ne želi več verovati. Ne želi več spoznati samega sebe. Ta globoka resnica, prav vaša lastna, vas ne zanima več. Zaman je vse zatrjevanje, da so vam verske resnice, ki ste še včeraj pristajali nanje, zmeraj prisotne v vaših mislih, da jih samo razum zavrača. Prazno govoričenje. Človek ima zares le to, česar si želi, zakaj za človeka ni celotne, popolne posesti. Človek nima več želje po samem sebi. Ne želite si več svojega veselja. Ljubiti ste mogli samega sebe samo v Bogu, a se ne ljubite več. In ljubili se ne boste nikoli več, ne na tem ne na onem svetu — vekomaj ne več.«<sup>24</sup>

V tem besedilu Bernanos postavlja stvari na svoje mesto. Napisal jih je s tresočo roko v popolni duhovni in čutni stiski. Vera je celovito dejanje, ne le dejanje duha, ki je nad telesom, ampak je dejanje celotnega človeka, telesa, duše in duha — pred Božjim obličjem. Podeželskemu župniku se je v tej stiski vera prikrla, da se mu je pozneje razodela kot nekakšen kriterij preizkušnje, v kateri trepeta. Takole to opiše: »Vere ne izgubiš, le življenja ne usmerja in ne oblikuje več, to je vse. Zato imajo stari preizkušeni dušni voditelji čisto prav, če so nezaupljivi do duhovnih kriz, ki so mnogo redkejše, kakor mislimo... Nisem izgubil vere. Krutost preizkušnje, njena nerazumljiva uničujoča silovitost so mi pač lahko zmedle pamet in živce, mi nenadoma posušile... duha molitve... Toda tam, kjer je, je ne morem doseči, ne najdem je v svojih revnih možganih, ki niso sposobni prav družiti tudi le dve misli, ki delujejo skoraj samo ob blodnih podobah, ne v svojem čutenju niti ne v svoji vesti. Včasih se mi zdi, da se je umaknila in se naselila tam, kjer bi je prav gotovo ne iskal, v mojem mesu, v mojem bednem

<sup>21</sup> Dnevnik, 132 sl.

<sup>22</sup> Dnevnik, 133.

<sup>23</sup> Dnevnik, 133 sl.

<sup>24</sup> Dnevnik, 136 sl.

mesu, v moji krvi in mojem mesu, v mojem trohljivem, a krščenem mesu. Rad bi izrazil svojo misel čim preprosteje, čim naravneje.«<sup>25</sup>

Vse to nam govori, zakaj so Bernanos in tudi drugi – na primer Claudel in Mounier – gledali nezaupljivo na tako imenovano spoznanje samega sebe (brez sočloveka in brez Boga). Edino pravo spoznanje samega sebe je spoznanje v Bogu. Tam človek ne vidi le sam sebe, ampak v veri vidi tudi Boga, pa tudi Bog se lahko »vidi« v njem.<sup>26</sup> Šele ta Božji pogled je njegova resnica. Če gleda sam sebe, je že v neresnici, je že nečist. To je pogosta Bernanosova téma. Naj-globlje jo je analiziral in prikazal v osebi male in ponižne Chantal v *Veselju*.

Nasprotje spoznanja samega sebe, kot je človek spoznan, je formalna analiza značaja z namenom, da bi ga usmerili in prišli (prek teorij in idealnih podob) do osebnosti. Zdi se, kot da bi hotel poudariti, da je zunaj Božjega okolja vsako spoznanje o človeku bistveno pomanjkljivo zaradi nekakšnega spoznanju sočasnega vsiljevanja načrtov in idealov. Tako imenovani osebnostni ideali spregledajo osebo (celega človeka) in človeka že vpnejo v projekt osebnosti. Ideali so laž in sužnost. Svoboda je samo v Bogu, ki človeka ljubi, ga odvezuje spon in mu odpira tudi pot proti začetku, ne le proti cilju. Vrnitev k začetku je značilen Bernanosov antropološki nastavek, ki doseže enega svojih vrhov v njegovem pojmovanju pravega in napačnega časa. Pravi čas je kristološki ali odrešen čas, in eshatološki, se pravi odprt čas. V svetopisemskem izročilu je to linearni čas. V njem so vsi dogodki enkratni in neponovljivi. Čas (in prostor) gole in prisilne imanence je merilo in ne »stvar med stvarmi«. Ta čas je vase zaprt in gre nujno proti koncu. Konec je in ni cilj. Cilj je konec. Ni namreč začetka. Ne da bi korakal nazaj, gre Bernanos s svojim pojmovanjem časa proti svojemu »novemu« začetku, se pravi proti tisti resničnosti, ki nima nobene ponovitve. V Kristusu osvobojen človek se še lahko boji fatalnosti življenja, to je tistega časa, ki je kot vrtnec in mu ni mogoče ubežati, če se ne vržeš »naprej«. »Jaz sem se verjetno pogosteje kot drugi metal naprej, ne da bi kdaj zapadel mišljenju, da sem že prišel; nahajam pa se verjetno dlje, kot mislim,«<sup>27</sup> pravi samozavestno.

Bernanosova posebnost so poti, ki jih opazuje v jutranjem svitu. Njegove poti niso podrejene »okroglosti zemlje«. Človek brez vere ima še srečo, »da je zemlja okrogla«, da se ne more popolnoma izgubiti in da pride vsaj do samega sebe, če že ne do tistega, ki je ustvaril poti neskončne in ravne, poti svetosti in odrešenja. Ljudje sami sebe varajo, ker ne verjamejo v pravljični preboj in pravijo, da naravi ustreza predvsem lov za užitek. To so laži in prevare. »Jaz nasprotno mislim, da ima človek na izbiri samo dvojce: ali samega sebe preseže ali samega sebe zataji. Vi ste se zatajili enkrat za vselej. Bojim se, da vas je to prav malo stalo,« piše v enem od svojih pisem.<sup>28</sup> Svoboden človek je bitje poti, ki je sposobno za žrtvovanje, ki se vedno bori in nikoli ne zmaga in je po naravi narejen za preseganje samega sebe. Bernanosov človek je človek tveganja. Kdor to počne, je svetnik. Bernanos meni, da je na vsakih tisoč eden svetnik, se pravi človek z nekoliko drugačnim okusom in pogledom.

<sup>25</sup> *Dnevnik*, 132.

<sup>26</sup> Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1989, 89 sl.

<sup>27</sup> *Les Enfants humiliés*, prim. Balthasar, 211.

<sup>28</sup> *Hudobne sanje*, (*Un Mauvais Réve*), kritična izdaja sedemindvajsetih Bernanosovih pisem (A. Beguin), Plon 1950, 64; prim. Balthasar, 212.

### 3. Narava

Odrešenje je namenjeno celotnemu človeku, telesu, duši in duhu, pa ne le človeku, ampak po človeku celotnemu svetu. Ne zadostuje vera, ampak so potrebna tudi dela in čudež samote. Zato zgornji stavek preberimo še enkrat malo drugače: ni odrešenja brez narave, katere del je človek in mu je zvesta spremljevalka v njegovih pustolovščinah in ogledalo njegove resnice. Bernanos ne izgublja časa niti z odrešenjem, ki bi bilo naravi popolnoma tuje, niti ne z nekakšno naravno blaženostjo, ki je brez usodnosti in tveganja in je nič ne more prizadeti. Narava je neke vrste človekov nasprotnik, odprt prostor za dialog in njegovo ogledalo. Narava ni nikoli »nekaj drugega« in nikakor ne zatočišče ali skrivališče pred tem, kar v njem ni skrito, ampak je v njem po njej glasno in postavljeno pred izbiro. Ne gre za to, da lahko človek izbere to ali ono, ampak za to, da mora izbirati. Narava je namreč del njega samega in on je njen del. Narava je spremljevalka v njegovi usodi. Človek ji je dolžan biti zvest, ker od nje vse prejema. Narave ne sme izkoriščati, pač pa jo je dolžan ljubiti.

Zanimivo je, da pri Bernanosu obstajata samo dve podobi zunanje narave. Ne prikazuje najlepše narave s Sredozemlja ali iz Ria, ampak govori o podobi in v podobi ravne ali valovite dežele, ki je polna brezpotij in revnih vasi, brez gora in vedno odprta. Kasneje, ko je v Braziliji, nastopi še pokrajina z roba pragozda. Kakor njegovi prvi romani skoraj ne obstajajo brez tega nadrobnega opisovanja brezpotij v okrožju Artois, tako so *Ponižani otroci* nerazumljivi brez brazilskega okolja na robu pragozda, ki je tudi metafora. Narava mu je tista najpreprostejša scena, na kateri opazuje boj med dobrim in hudim (*Pod satanovim soncem*). Celo stavbe so del narave. Eden od vrhuncev romana *Pod satanovim soncem* je opis Donissanove smrti.

Narava je človekov najintimnejši prijatelj. Bernanosove zgodbe se vedno dogajajo v naravnem (odprtem) prostoru. Včasih se zdi, kot da bi hotel najprej zapeti naravi, to se pravi naravni predpodobi minljivosti in neponovljivosti, kot so običajno jutra, ki jih tako rad opazuje in opisuje. Občuduje tudi naravo v sebi: bitje srca, »govorico telesa«, predvsem pa »poslušanje telesa«, njegov lastni občutek za varnost in nevarnost.

Drugod je narava skoraj nekakšna grožnja, proti kateri se hoče človek zavarovati in se ograditi. Narava je tudi »tujina«, odtujenost. Ta narava je navadno prisposoba dogajanj v človeku. Njena prava skrivnost je v tem, da je vzgojiteljica. Podobno kot mora Abraham zapustiti varno in visoko kulturo (kasneje se pokaže, da je to odtujena in ne-varna kultura), mora človek v naravo, priznati naravo v sebi in odkriti njen tihi obraz žrtvovanja. To ni »tolažba«, češ, usoda je taka, saj človek ostane gospodar narave, narava pa mu služi. Nasprotno: najlepša in najbolj pretresljiva podoba služenja narave človeku je njeno razkrivanje, ali še bolje, njeno obzirno zakrivanje Kristusove agonije. Narava je na neki način »svobodna«, popolnoma na voljo.

V svojih romanih daje velik poudarek vsakodnevnim spremembam v naravi, predvsem prehodom iz dneva v noč in iz noči v dan. Noč je bivališče zla. Vendar dan zato ni nič lažji. Opazovanje bliskov v nevihtni noči kaže na razmerje med dnevom in nočjo. Svetloba je sredi noči premočna in bliskov se človek vedno prestraši. Ostri prehodi kažejo, kako težko je tistemu, ki v sebi nosi temo, sprejeti luč.

Narava ni nekaj, kar bi imelo smisel samo v sebi. V romanu *Gospod Ouine* je nema opazovalka trpljenja Mouchette, ki se pogublja. V *Dnevniku* je narava človekov zaveznik, čeprav seveda ostaja predvsem scena dogajanja. Je pa tudi razlagalka človekovega občutja. »Kljub mrazu sem dolgo preslonel na oknu. Mesečina osvetljuje dolino, da je videti kakor bleščeča vata, tako lahka, da jo veter trga v dolge kosme, ki se po ovinkih dvigajo proti nebu... tako blizu, da vidim njih kosme v vrhu topolov. Kakšne slepilne prikazni! Zares, o tem svetu ne vemo nič, saj nismo na svetu.«<sup>29</sup> Malo naprej, ko je na obisku pri grofici in ko »mora iz sebe«, se pravi »v naravo« ali »na oder«, se spet zazre v naravo, ki mu nudi neke vrste zaslonbo: »Za trenutek sem se zbral. Na ognjišču so prasketala polena. Skoz odprto okno in skoz platnene zavese se je videla neskončna trata, ki se je končavala ob črni steni smrek, in tiho nebo nad njo. Videti je bila kakor ribnik speče vode.«<sup>30</sup> To, kar je pravkar govoril z grofico, ga navdaja s strahom. Nebo molči, trata je kot speča voda. Misli ne more popraviti. Odslej mu je narava prisposoda dejavnosti.

Ko je bil v času druge svetovne vojne v Braziliji, je, čeprav ne bistveno drugačen, začel v naravi slutiti nesrečo vojne. Barvitost predpragozdnega sveta se mu je zdela kakor klovn. V *Ponižanih otrocih* pravi: »Ne sovražim te dežele, toda ne morem reči, da jo ljubim; ljubil bi jo, če bi me ljubila, če bi bila sposobna te izmenjave, kot smo je bili vajeni doma. Toda naša zemlja je od nas dobila vse, ta tukaj pa ni dobila ničesar od nikogar. Že stoletja se ukvarja s preprodajo svoje lakote in žeje.«<sup>31</sup> Obraz te zemlje je drugačen in strašen. Avtor se z njo, z robom pragozda, ni pripravljen primerjati, ker od te narave ničesar ne prejema. To okolje ničesar ne nudi. Izčrpava samo sebe, kot je izčrpana zemlja v pragozdu, zbita in težka. To je svojevrstno tolmačenje človeškega v človeku, v katerem je vera nehala vplivati na življenje. Kar sreča v Braziliji, se zdi, da se ga ne tiče več. Po drugi strani pa mu je to okolje postalo »teološko«, podobno vrtu Getsemani. O njem ima pravico govoriti, ker je svojo usodo ponižno navezal na usodo dežele, ki je ne opazuje več od zunaj, ampak »je notri«. To je zanj zadnja postaja in odprta ter prazna hiša na robu gozda. Razblinijo se predstave o gozdu kot zatočišču. Gozd v teh razsežnostih kot v Braziliji je zastrašujoč. V tem gozdu ima beseda uboštvo drugačen pomen kot doma. Tukaj pomeni tudi samoto, bolezen, tifus in tako naprej. Ne, noče odmisлити narave. Ostal bo pesniško navezan na svoj življenjski oder.

#### 4. Človekov položaj v svetu: nadnaravna osamljenost

Včasih se zdi, da Bernanos v svojih delih nemočno opazuje enostavno človekovo prepuščenost boju z zlom, katerega izid bo za človeka tragičen. Zunanji videz človekove samote je tragičen, v resnici pa gre za »čudovito osamljenost«,<sup>32</sup> ki se zopet najde pred nevednostjo otroka, kjer tudi odrasli (prav odrasli izgubljeni, prim. Mr 9, 36) povese oči, za človekovo dramo, agonijo človeškega v človeku, ki ima dvojen obraz: človeški ali Kristusov, v katerem človek trpi, ali zgolj človeški obraz, v katerem človek trpljenje le prenaša.

<sup>29</sup> *Dnevnik*, 153.

<sup>30</sup> *Dnevnik*, 159.

<sup>31</sup> *Les Enfants humiliés*, prim. Balthasar, 221.

<sup>32</sup> *Dnevnik*, 221.

Človek je del narave. Narava je z njim solidarna. Je pa tudi njen predstavnik: tudi on naj bo solidaren z njo. V (svoji) naravi lahko opazuje, kako ta poznarja njegov položaj. Toda bolj jo gleda, vidi, da je narava tudi njegov neprenehaj »nasprotnik« in je neizprosna. Tak je njen molk, saj ne pove, zakaj je takšna. On sam mora ugotoviti. Njegova samota, revščina in zapuščeniost, posebno v letih v Braziliji, so sestavni deli njegove preprostosti, ki nima krepostnega obraza in ni niti malo lahka. To osamljenost povezuje s človeško bedo, predvsem s smrtjo. Smrt je točka, ki je ne sme več spregledati, saj mu postavlja najbolj zoprna in obenem najbolj pomembna vprašanja in odgovore o bivanjskem in temeljnem strahu. Omenili smo že njegov odnos do Marije, ko o njej pravi, da ni nihče umrl v tako globokem nepoznavanju svojega lastnega dostojanstva, kot ona (*Dnevnik*). Pri Bernanosovih junakih smrt ni nikoli daleč stran, predvsem ne smrt kot zapuščeniost od Boga, smrt kot odsotnost Boga ali smrt kot nadnaravna osamljenost. V enem od svojih pisem s fronte v prvi svetovni vojni je napisal, da v vseh darovih, ki mu jih je Bog podaril, Boga najbolj čuti v njegovi odsotnosti. Ta odsotnost je najskrivnostnejša prisotnost in je podobna molčanju narave. Ni čudno, da se Bernanosovim junakom Bog razodeva v molku, v odsotnosti, v izjemni zahtevi po uporabi spoznanja in svobode v ljubezni, ki zagotavlja distanco, čeprav gre skupaj z Bernanosom za ljudi, ki Boga potrebujejo in strastno iščejo.

V tem lahko vidimo, da religija razodetja govori o Bogu, ki se razodeva po besedi in se ne pusti izsiljevati. Nobene besede ni, s katero bi ga lahko poklicali ali od njega kaj zahtevali. Bog razodetja se ne dokazuje s svojimi dejanji, ampak s svojo prisotnostjo. Utelešenje Besede v marsičem res ozdravi ločitev med človekom (naravo) in Bogom, toda šele utelešenje Besede razodene nedoumljivo odtujenost sveta. Panteizem je racionalen pojem in tukaj ne more povedati tega, kaj se dogaja na razdalji Bog-človek ali človek-narava, kjer stika ne popravlja razdalja oziroma osamljenost. Utelešenje Besede namreč govori, da Bog išče človeka že prej, preden začne ta iskati Boga, in da ga išče tudi tam, kjer ta Boga ne pričakuje več. Bernanos zahteva najprej od sebe, da sprejme vero v Boga, ki je »Jaz sem« (2 Mz 3, 14), in se osvobodi dozdevne vere, ki išče samo »dejavnega« Boga in ne verjame v trpljivega Boga. Ta vera ali nevera varuje ali ne varuje pred grehom. Bernanos ima izjemno izostren čut za greh. Vidi ga v neurejenih razmerjih (stikih brez razdalje) tako v odnosu do narave kot do Boga. Včasih ima bralec občutek, da je ta greh tako močan in težak, da je čudno, da je pod njim še sploh kaj živega; podoben je kot zemlja v pragozdu, ki je poteptana in trda kot beton.

Odtujenost (svoji) naravi je prispodoba in predstavlja odtujenost od Boga. To ni kakršnakoli odtujenost, marveč Bog in narava sta »preblizu«, težka in zoprna. Odtujenost je huda kritika religije, ki ne ustvarja razmerij, ampak izčrpa obstoječa razmerja. To je tragična usoda nekaterih junakov, ki postanejo žrtve zlorab, kot na primer obe zgodbi o Mouchette.<sup>33</sup> Prava nesreča za reveža

<sup>33</sup> Mouchette v romanu *Pod satanovim soncem* je rojena v zakonu, ki je bil »notarski posel«. Boga spozna šele ob koncu svojega življenja. V iskanju večje svobode, v iskanju izhoda iz svoje osamljenosti, ki ni osamljenost, ampak posledica odnosov brez distance, najde zaenkrat še večjo osamljenost: odkrije greh in zapuščeniost od Boga. Bernanos pusti polno vprašanje neodgovorjenih. Zdi pa se, da je ta zapuščeniost že milost. V romanu *Nova zgodba o Mouchette (Nouvelle Histoire de Mouchette, 1937)*, ki je nastal takoj po *Dnevniku*, govori o dekletu, ki zbeži od doma, postane plen moške pohote in na koncu človeškega okolja, ki jo kot močvirje posesa vase.



je, če mu je dostop do edinega zatočišča – do Boga – zaprt. To je prava beda. »Beda ima izhod samo v Bogu, vendar izhoda noče. Zapira se sama vase. Obzidana je kakor pekel. In vendar se mora krščanstvo spustiti vanjo. Vse dokler bomo dopuščali pekel na zemlji, bomo prisiljeni doma čakati na Božje kraljestvo. Pekel tega sveta je pekel sam. Je njegovo predverje. Satan je razdeljevalec bogastva, toda zaklad je prazen.«<sup>34</sup> Očitno hoče Bernanos svojemu času povedati, da možnosti revščine na eni strani in moči ter veličine bede na drugi strani ne znamo prav oceniti. »Prav na nedostopno dno bede je priklenjen Satan.«<sup>35</sup> Spet ta stik brez razdalje. Za Bernanosa je tukaj tako značilen trenutek odtujenosti od narave, ki je hkrati brezupna pahnjeno in priklenjenost nanjo: nevera (v odpuščanje grehov). Greha ni mogoče opravičiti. Madeža ni mogoče izbrisati. Dokler ni spoznanja greha, se pravi Boga, ki odpušča brezpogojno in je človekov sopotnik tudi tam, kjer ga ne bi več pričakovali, je greh ne le popolna osamljenost, ampak zazidanost in vrtenje v začaranem krogu, v katerem človek zasovraži samega sebe in postane živ mrlič. Bernanos hoče s tem pokazati na svoje dožemanje splošne dekadence in satanovega dela, v katerem sodobnik spoznava priklenjenost na ta svet, greh brez milosti in izvorni greh brez Odrešenika.

Človek (župnik iz Ambricourta), ki je doživel in videl to temeljno človekovo stisko, odslej čisto vse doživlja pod podobo stiske (*Dnevnik*). Bernanos v svojih romanih razvija misel o skrivnostni zastrupitvi, začeni z župnikom v Ambricourtu. Včasih se zdi, da kdo od junakov išče prezir drugih, v resnici pa je začel prezirati samega sebe. Ko je Cénabre odkril ta priskuten okus in neokusnost svoje nevere, je hotel v besu uničiti vse, kar je nekoč ljubil sam in kar ljubijo drugi. Izgubil je stik s svojo naravo, ker ga je zlo nanjo privezalo. Kot človek je postal nesposoben, da bi (se) imel preprosto rad. Sam sebe začne sovražiti na brezizhoden (mazohističen) način.

Bernanos ne bi bil to, kar je bil, če ne bi svojih junakov, njihove plitvosti in povprečnosti ter zasvojenosti z osamljenostjo znal izmeriti. Glavno merilo je smrt, nič, izničenje (oziroma na drugi strani smrt kot poslednje dejanje izročitve). Ob njegovih proti-junakih ugotavljamo njihovo duhovno praznino: ne iščejo več Boga (dejavni Bog ali demiurg ga je privezal na zemljo), oddaljujejo se od njega, hočejo živeti v svetu brez Boga ali pa so se že odločili za samomor. »V svetu ni nič več takega, kar bi ljubili ali občudovali... živeti je postalo neznozna zmaličenost.«<sup>36</sup> Sodobnik je ostal sam, ker je hotel ta svet preoblikovati tako, da Bog v njem ne bi bil več potreben. V tem svetu je prišlo do delitev, ki imajo svoj izvor v zavrnitvi religije razodetja (besede); babilonski stolp je postal znamenje velikanske tovarne nesmiselnega žrtvovanja, uničevanja narave, puščave in pepela, v kateri je od jutra do večera vidna senca križa. Pa bo kdo rekel: samo senca. Toda sodobnik, ki je res navajen živeti poleg drugih ljudi in ne zmore biti

<sup>34</sup> G. Bernanos, *Izbranci* (pet krajših Bernanosovih besedil), Mohorjeva družba, Celje 1991, 119 sl. (odslej: *Izbranci*) Zanimivo je, da v romanu *Nova zgodba o Mouchette* ni nobenega duhovnika, pač pa le Mouchette, zazidana v pekel. To ni slučajna izjema. Povedati hoče, da je Mouchette vržena v brezbožni svet, v katerem samo enkrat doživi skromno pozornost in nežnost. Spoznala jo je le toliko, da je zasovražila svoj položaj. Prav ta premoč greha (zazidanosti) v ta svet je lahko razlog za domnevo, da je avtor v tej edini izkušnji nežnosti v njej videl prebuditi se upanje v svobodo. Toda vsa njena doživetja govorijo o žrtvi greha in skrajnem cinizmu satanovega delovanja.

<sup>35</sup> *Izbranci*, 120.

<sup>36</sup> *Hudobne sanje*, prim. N. Filippi, *L'espressione dell'amore*, 30.



z drugimi, je več kot samo prostor za senco križa: je tudi njegov podstavek. Sodobnik se tega boji, se obziduje pred tem in se oddaljuje od tega. Išče nadomestne bogove in najde – Satana. Bernanos piše njegovo ime vedno z veliko začetnico.

## 5. Svet (kozmos)

Preden pogledamo v »satanov svet«, pogledajmo na Bernanosov odnos do »urejenega« sveta (kozmos), ki je človekov prostor. V enem od svojih nastopov v letih po drugi svetovni vojni je opisal tudi svoje vtise s poti v Ženevo, kjer je 12. septembra 1946 predaval. Prevzel ga je mir in neporušen svet. In je rekel: »Mislim, da bi imel početi kaj bolj pametnega, kot motiti vaš mir. Toda tudi vi dobro veste, da na tem svetu ni več zavarovanega mesta. Ta svet ne varuje nikogar več. Nobenemu več ne nudi gotovosti, nobenega več ne brani; ta svet potrebuje varstvo, ta svet moramo mi rešiti.«<sup>37</sup>

Bernanosu gre za svet, ne za Cerkev, ki je sredstvo odrešenja sveta. Podobno kot so bili nekoč Judje, so za Bernanosa kristjani tisti, ki naj bi svojo deželo odprli za vse, predvsem za tiste, ki ne verujejo. Kristjani so v istem položaju kot Judje. Če se danes kdo odvrne od vere in Cerkve, pa kristjan ob tem ne zatrepeta, je tudi sam praktično že izkoreninjen in v temi. Ni Cerkev odrešena ali samo »za odrešene«, ampak Cerkev je »luč sveta«; gre za odrešenje vsega sveta, ne samo za Noetovo barko. Kristus razodeva Božjo odrešenjsko voljo, svoji Cerkvi pa naroča, naj moli za vse in za ves svet (prim. 1 Tim 2, 1-6). Svet ne pripada sam sebi, ampak Gospodu. Vendar je to tudi posveten svet, ki Gospoda ne mara in ni »Gospodova nevesta«. Bernanosu ni do teoretične teologije. Stoji sredi sveta in čuti njegovo dihanje in zadihanost. Čuti tudi njegovo zapisanost grehu. Jezus pravi: »Ko bi ne bil prišel in bi jim ne govoril, ne bi imeli greha, zdaj pa nimajo opravičila za svoj greh« (Jn 15, 22). Za Bernanosa tema in svetloba nista razmejeni tako jasno, da tega razločevanja ne bi zaznamovala trpljenje in križ. Svet je tudi trpeči nasprotnik; v njem sobivata pekel in križ. Odrešenje odrešenih zadostuje, da »prebodejo« meso tega sveta, po Pavlovo: z duhom, ne sicer, da bi spor med nebom in zemljo pomirili, ampak da se duh ne bi rešil brez »mesa«. Naloga Cerkve v svetu je, da obvesti »meso« o borbi za edinstvo med sicer tako nespravljivima nasprotnikoma, kot sta duh in meso. Cerkev je vez, vera je povezava nasprotij. Zadnje (stalno) dejanje tega dramatičnega oblikovanja Cerkve je njena rodovitnost (veselje), senca eshatološke polnosti (prim. Jn 17, 13).

Župnik iz Ambricourta v *Dnevniku* pogosto razmišlja o razmerju med državo (družbo) in Cerkvijo in nekako napoveduje obrat Cerkve k svetu in odpoved podobi popolne družbe, ki je iz nje delala nasprotnico sveta. To se je zgodilo na Drugem vatikanskem koncilu. Z nastopom Cerkve se predkrščanska država, ki pozna suženjstvo, izkaže za »pravno državo«, ki zna uzakoniti krivico. Toda ta stari svet je preveč popustljiv in sprejemljiv za krivico. »Namesto da bi se ji zvičajno umikal, jo je kar v celoti, scela sprejemal; naredil si je iz nje temeljno postavbo, kakršne so druge, ustanovil je suženjstvo. Kajpak, naj bi bil kdaj dosegel

<sup>37</sup> *La liberté pour quoi faire?*, 298 sl. (govor je izšel v nemščini pod naslovom *Welt ohne Freiheit*, Wien 1947).

še tako stopnjo popolnosti, pod udarci Adamovega prekletstva bi zmeraj ostal. To pa hudobnemu duhu ni bilo neznano, vedel je celo bolje kot kdorkoli. Toda zato ni bila nič manj težka naloga, da zvali skoraj vse prekletstvo na rame tej ubogi človeški živini, mogel bi bil breme prav toliko olajšati. Največja možna količina nevednosti, upornosti, obupa, prihranjena neki vrsti žrtvovanega ljudstva, ljudstva brez imena, brez zgodovine, brez premoženja, brez zaveznikov, vsaj ne takih, ki bi jih hotel priznati, brez družine, vsaj zakonite, brez imena in brez bogov. Kakšna poenostavitev socialnega vprašanja, oblik vladanja!<sup>38</sup> Bernanos s tem pove, da z nastopom Cerkve nepravilnost ne bo imela nikoli več obraza zakonitosti. To pričevanje Cerkve je njen temeljni prispevek človekovemu svetu. Ne gre za vprašanje konkretne situacije in morebitnega izvajanja programov, ki bi jih vodila Cerkev, ampak za vprašanje kriterijev, zaradi katerih bi bil župnik »raje suženj v Rimu kot hlapec v 20. stoletju«. Krivice v današnjem svetu ni manj, kot je je bilo nekoč. Še več je je. To je klic k dejavnosti Cerkve kot Božjega ljudstva po počlovečenju človekovega sveta. »Zakon more prenašati krivico, celo podpira jo lahko, ali pravne moči ji ne bo dal nikoli. Krivica ne bo imela nikoli več zakonite ustavne moči, to je minilo.«<sup>39</sup> Za Bernanosa je jasno: kriterij tega je živost Cerkve in krščanstva.

Zaman bi bilo misliti, da Cerkev v sebi nima kali krivice. Naj to hoče ali ne, za Cerkev (v državi in svetu) je pomembno prav to, da deli usodo z vsakim človekom, s posamezno osebo, in da tvega nadnaravno pustolovščino rešitve sveta. Ustanova krivice je mrtva in z njo se je zrušil tudi stari svet. Nekoč so mislili, da brez suženjstva ne morejo preživeti. Zato so suženjstvo sprejeli za dejstvo. Človeštvo si ne bo več upalo kaj tako groznega. Preveč bi tvegalo. Vendar je to več kot svarilo pred stranpotmi, o katerih se staremu Rimu še sanjalo ni: je tudi razkrinkanje krivic, ki so toliko večje, kolikor manj je Cerkev živa in kolikor bolj je varna.

Bernanos pokaže na »svet« in »krivico« od znotraj. Bistvo »krivice sveta« (grešnih struktur) je tajitev gospodarja in odklanjanje oziroma nepoznanje odrešenja. »Naj sodobna družba še tako taji svojega gospodarja, tudi ona je bila odrešena... hočeš nočeš je tudi ona začela iskati Božje kraljestvo.«<sup>40</sup> To je zaupanje v skrito delovanje odrešenja v zgodovini tega sveta. »Stari zakon je trpel suženjstvo in apostoli so ga trpeli kakor stari zakon. Niso rekli sužnju: 'Osvoboditi se svojega gospodarja!', medtem ko so na primer pohotnežu govorili: 'Osvoboditi se svojega poželenja mesa in kar koj!'... Odprava suženjstva bi nikakor ne bila preprečila, da bi človek ne izkoriščal človeka. Če stvar prav preudariš, je bil suženj draga stvar; to je moralo gospodarja zmeraj navdajati z nekakšno obzirnostjo do njega.«<sup>41</sup>

Krščanstvo ne opozarja le na stvari, ki jih lahko vidi vsak, ampak hoče napraviti vidne tudi stvari, ki jih nekateri namenoma skrivajo, da se ne bi razodele. Te so pravi obraz krivice. Apostol Pavel si ni prizadeval za odpravo suženjstva. »Rekel je le, da je krščanstvo prineslo svetu resnico, ki je ne bo nobena reč več ustavila, ker je bila ta resnica že prej v najglobljem dnu človeške vesti in se je človek takoj spoznal v njej: Bog je odrešil vsakega izmed nas in vsakdo med nami je vreden Božje krvi. Izraziš to lahko, kakor ti drago... vsekakor se moraš

<sup>38</sup> *Dnevnik*, 54 sl.

<sup>39</sup> *Dnevnik*, 55.

<sup>40</sup> *Dnevnik*, 56.

<sup>41</sup> *Dnevnik*, 56 sl.

približati besedam, čeprav ob najrahljšem dotiku učinkujejo kot razstrelivo. Prihodnja družba naj si kar privoščiti, da se usede nanje! Raznesle ji bodo zadnjo plat, to je vse.«<sup>42</sup> Naj človek ali svet še tako sanjata o starih zlatih časih, ne bodo se več vrnili. Suženjstvo in izkoriščanje, naj bo še tako popolno in »neboleče«, ne more predstavljati nobene popolnosti in ga ni mogoče opravičiti. »Ko se je naš Gospod poročil z uboštvom, je dvignil siromaka v tako visoko dostojanstvo, da ga nihče več ne bo vrgel s tega podstavka.«<sup>43</sup> Tukaj ne pomaga opravičilo, da sodobnik izkoriščanje zamenjuje s stroji. Tak svet, ki izkorišča, in danes bolj kot prej, ne sicer neposredno človeka kot živino, ampak ki ga izkorišča kot človeka, je v bistvu protikrščanski in poskus ponovitve zemeljskega, se pravi neodrešenega raja. Ta svet ne bo nikoli raj, čeprav je kristjanova naloga, da dela za večjo blaginjo na zemlji. To je vse.

Tudi najbolj pravična družba na svetu je bleda podoba Božjega kraljestva. Božje kraljestvo ni misel (ideja) ali ustanova. Tudi Cerkve kot ustanove ni mogoče razumeti brez svetopisemskih podob o potujočem ljudstvu in »šotorih«, ki niso nič drugega kot znamenja neposrednosti (nezavarovanosti) razmerij med človekom in svetom ter Bogom in svojim ljudstvom. Na drugi strani bomo fašizem, nacizem in komunizem nekoč videli kot pošastno »razstavo« starih »uresničenih« krščanskih idej o popolni in pravični družbi, se pravi tudi o Cerkvi, ki je prenehala biti romarica skoz čas in prostor, ju sprejela za svoje merilo in se hotela naseliti v obeh, v prostoru in času. Prava nesreča za Cerkev je, kot meni Bernanos, da hoče postati popolna in pravična družba ali biti njen ideal. Idealov o pravični družbi, ki jih poznajo puritanci ali pietisti, ne gre jemati preveč resno, saj so ti ideali v bistvu prikrit tradicionalizem. Bernanos je neusmiljen do miselnosti, ki temelji na pravičnosti kot statusu quo. Ta pravičnost ne more biti ideal. Nasprotno bi morali reči z Bernanosom, da se je francoska revolucija začela prepozno in da bi jo morali začeti kristjani že nekaj stoletij prej. Medtem pa je tudi krščanstvo (Cerkev) odpovedalo na točki, na kateri je svet (narava) nehal biti zgodovina oziroma izraz Božje ustvarjalnosti. Ko svet (narava) znotraj zgodovinskega časa neha kazati na zgodovino, ki je zgodovina odrešenja, postane sam cilj. Bernanos sledi temeljnemu svetopisemskemu sporočilu o svetu, kjer je vse Božje delo nenehni izraz rešitve. Krščanstvo je kvas družbe. Tega ne »ve« le kristjan, ampak vsak človek, ker ima vest. Zato je zahtevnost do krščanstva upravičena. Kristjan pa poleg tega izpoveduje, da mu je vest zaupana zato, da bi spoznal, videl in vzljubil resnico ter postal kvas družbe. Bernanos trdi, da je največje socialne, politične in moralne nesreče mogoče pričakovati tam, kjer je krščanski duh odpovedal in se izpraznil. Ponavadi šele katastrofa odkrije, kako in kje je odpovedalo krščanstvo in (ali) religija nasploh.

V tem svetu danes mnogi v imenu nevere cinično prestopajo Božje zapovedi (prepovedi), čeprav v svoji vesti vedo, da se obveznost zapovedi ne tiče samo njih, ampak tudi sveta okrog njih. V tem vidi Bernanos obnavljanje stare podobe greha brez milosti, ki se izraža kot brezobzirno izkoriščanje človeka in okolja. Posebno oster je proti oblikam totalnega znanja in kontrole, posebno proti (zlorabam v) psihoanalizi. Ob prehodu stoletja zaznamuje psihologijo, po prvi svetovni vojni pa tudi psihoanalizo, močan ateizem. V psihologiji vlada prepričanje, da se bo krščanstvo v tem svetu enostavno »raztopilo« in ga ne bo

<sup>42</sup> *Dnevnik*, 57.

<sup>43</sup> *Dnevnik*, 58.

več. Mnogi so to upali in velike ideologije so delale na tem. Krščanstvo naj bi postalo ne le nepotrebno, ampak raztopilo naj bi se. Bernanos se v svojih pisnih dobesedno norčuje iz prepričanja, da bo z izginotjem krščanstva tudi konec tega, kar krščanstvo je in o čemer govori. V romanu *Gospod Ouine* pravi, da bi človek ohranil hrepenenje po čistosti in milosti tudi tedaj, če bi izgubil prav vse, ne le svojo (krščansko) vero in (spomin na) Cerkev, ampak tudi naravni čut za dobro in slabo.

Po eni strani je res, da svet izvaja svojo moč nad tistimi, ki so šibki in s tem povzroča krivico. Po drugi strani pa, kot pravi Bernanos, je protest sveta in vse njegove grdobe skupaj tudi izraz razočaranja sveta nad Cerkvijo. Pobožni ljudje bi morda res imeli veliko povedati nevernim, toda tudi poslušati bi jih morali. Verujoči preveč govorijo in premalo storijo. Bernanos se zavzema za »laično prižnico«. <sup>44</sup> Tako smemo pričakovati, kaj bo rekel o kristjanih in duhovnikih, ki jih nič ne zanima in so zadovoljni sami s seboj. Ti so kot prazne vreče, ki ne morejo stati pokonci sami. Povprečnosti ni mogoče opravičiti. Celo cinizem ni tako nevaren kot zavrta, pohabljen in popačena vest »praznih vreč«. Bernanos se ne sramuje brati levite kristjanom, ki ne razlikujejo tega, da je od revščine v Kristusu do izdaje revnega in od skrite vere do skrite nevere samo en korak. Bernanos vleče jasne in čiste črte. Duhovnikom govori v obraz: »Povsem svoboden sem, da vam rečem, da ste se pregrešili proti krščanstvu, če mislite, da se boste opravičili po neki posebni kazuistiki, pravu, pravičnosti ali časti. Toda vi dobro veste, da tega ne počenjate iz nevednosti. Natančno veste, kakšno je krščansko pravilo, naučili ste se ga v zavodih, v katerih ste bili skoraj popolni. Toda zdaj ste že leta in leta nesposobni, da bi se postavili pokonci, to se pravi, sprejeli nase nujno potrebne žrtve, da bi se lahko postavili na noge.« <sup>45</sup>

V središču Bernanosovega sveta smo. Cerkev ni in ne more biti izgotovljena stvar, Cerkev pa tudi ni orodje, ki bi ga lahko spregledali. Če bi bila taka, potem bi bila brez skrivnosti, stvar poleg drugih stvari v svetu, morda res popolna družba ali najbolj popolna od vseh ustanov, končno pa nič več kot ideja zraven drugih idej. Če hoče biti Cerkev to, kar je, mora potoniti v svet kot seme, postati dejavno počelo popolnoma novega, skratka: postati zemlja.

Smisel Cerkve je v njeni solidarnosti s svetom. Vidni svet je najočitnejša zgodovina. Bernanos je govoril, da je Cerkev gibanje, na poti. Cerkvi ne bi smelo biti vseeno, ali jo ljudje poslušajo ali ne, posebno ji ne bi smelo biti vseeno za tiste, ki so ji prisluhnili. Biti kristjan ne pomeni nič drugega kot biti odgovoren v milosti in na temelju milosti, skupaj s Kristusom in za ves svet. Bernanos je prepričan, da je edina zahteva sveta do krščanstva ta, da ne neha biti sol (ljubezen) in luč. Cerkev ne more biti odgovorna brez ljubezni do sveta. »Ko bom mrtev, potem recite temu sladkemu kraljestvu zemlje, da sem ga ljubil bolj kot se upam povedati.« <sup>46</sup>

Na neki način je povsem normalno, da pri Bernanosu razen določene »kozmodiceje« ne najdemo nobene apologetike. Kot kristjan je prepričan, da njegova naloga ni v tem, da gradi mostove med svetom in Cerkvijo, ampak da podira

<sup>44</sup> Prim. Balthasar, 229. V *Pogovoru karmeličank* laična prižnica simbolizira pripravo na trpljenje, ki je najbolj avtentično oznanjevanje. To manjka vsem prižnicam na svetu.

<sup>45</sup> *Le Chemin de la Croix des Ames* (razmišljanja o času vojne, Rio de Janeiro 1942-45) Gallimard, Paris 1948, 125 sl., prim. Balthasar, 229 ss.

<sup>46</sup> A. Beguin (ed), *Bernanos par lui-meme*, Seuil, Paris 1954, 53.

vse prehode, ki Cerkvi dejansko preprečujejo, da bi stopila v svet in se napotila na pot čimbolj stvarnega razločevanja med temo in lučjo. Cerkev nima pravice, da svet prepusti njemu samemu, saj ve, da si bo potem sodil sam, kot so to storili nekateri njegovi junaki (samomor). Obsodba samega sebe je nepravilna že zato, ker je plod golega racionalizma, se pravi zanikanja Boga, ki hoče svobodnega človeka in veselega darovalca. Pri Bernanosu je razgaljanje »razumne vere« (religije časti) tudi satira na klerikalne iluzioniste in neverne eksistencialiste, se pravi satira na vso mavrico pretvarjanj, ko ljudje hrepenijo po izkustvih in jih celo zahtevajo, kot da bi bila izkustva neke vrste »pravica«. Bernanosu pomenita Cerkev in njeno življenje le pristno zahtevo po nenehnem spreobračanju. Pri Bernanosu tako imenovanih spreobrnjenecv praktično ni. Junaki so junaki soočeni, drug drugemu izziv. To bi morala biti Cerkev za ta svet.

## 6. Satanov svet

Medtem ko »svet« sploh ni nekaj neopredeljenega, ampak celo snov zgodovine in zgodovina, pa je satanov svet, čeprav »satanov«, bistveno ne-opredeljen. Satanov svet ima neko posebno določitev: vse, kar je v njegovih rokah, je kot brez dna in bistveno neopredeljeno do zgodovine (ki je zgodovina odrešenja). Satanov svet se začne v tej kratkovidnosti, ko svet ni več znotraj zgodovine, ko Božje zapovedi ne segajo več onkraj človekovega sveta, ko svet ne pripoveduje in ni več znamenje, ampak cilj (konec) in (ne)smisel. Satan ima svoje prste vmes tam, kjer človek pred preizkušnjo koleba, kaj storiti, kakor da bi mu ne bilo treba izbirati med dobrim in zlim. Satan človeka predhodno obremeni z ne-opredeljenostjo do dobrega. Ta človek torej, ki pride v njegove roke, se izmika temeljni izbiri, hoče biti reformator ali prenovitelj, in tako nasede na temeljno satanovo skušnjava, ki je ne-opredeljenost za dobro, ne-(uporabljena)-svoboda.<sup>47</sup>

Bernanosov satan je posebljen, kakor oseba, močan, prisoten, gospodar tega sveta. Je tema in skušnjavec. V romanu *Pod satanovim soncem* daje čutiti skoraj njegovo fizično prisotnost. V *Dnevniku* je satan prisoten kot dolgčas, zlo in skušnjava. Česarkoli se dotakne, vse zastruplja.

Bernanosov govor o satanu in njegovem svetu je mogoč zaradi njegove globoke zakoreninjenosti v krščanstvu. Bernanos se čuti s krščanstvom obdarjenega; dobil je vero, ne da bi jo želel. Zato se čuti na neki način privilegirane in s sočutjem gleda na tiste, ki so brez vere in jih ima satan v svojih rokah. Manjša nesreča je, da so na svetu neverniki, kot to, da so na njem nekateri, ki sebe imenujejo vernike, pa so tako povprečni kristjani, da niti niso opazili, da so postali plen satanovih rok. Zato je Bernanos tako občutljiv za tragično skrivnost greha kristjanov.<sup>48</sup> V njihovem grehu ne vidi najprej prestopka neke zapovedi, ampak vidi greh kot uboj Boga in greh proti ljubezni. Zlo zares obstaja in človek ga perverzno ljubi in mu služi. Ko analizira greh, mu daje različna imena. »Lokalizira« ga v duhu, razumu, ki grehu prepusti svoje telo, in inteligenci, ki jo raz-

<sup>47</sup> Prim. *Izbranci*, 101 sl.

<sup>48</sup> Satan seveda ni oseba. To dobro pokaže Janezov opis Jezusovega trpljenja. Teža Jezusove agonije ni v nesporazumu z oblastjo, še manj v soočenju z oblastjo zla, ampak v tem, da ga učenci ne razumejo. Satan nad Jezusom nima nobene moči, toda nad učenci jo ima; razoseblja jih, da lahko nastopi »kakor-oseba«, subjekt brez objekta. Oseba je nekaj od Boga ustvarjenega, »po podobi«.



kraja greh uživaštva. Ta greh ne uniči samo možnosti govorice o čistosti, ampak uniči tudi občutek zanj. Toda zlo je duhovni dej. Svojega »očeta« ima v duhovnem bitju, ki se imenuje satan. Grehi, ki so sad tega duha, so laž, napuh, dolgčas, sovražstvo, stiska, radovednost, plitvost in obup.

Bernanos se je nekaterim med grehi posebej posvetil. Laž je ključ do človekove nadnaravne nesreče. Je seme smrti. V njenem okviru so lahko celo dobri nameni, toda laž jih zagotovo ubije. Laž je na glavo postavljena zaveza. Človek laži uresničuje nemogočo človečnost: uničuje svojo naravo. Laž je opredelitev cele legije grehov, ki človeka pehajo v nič. Da bi bila prevara popolna, mu laž od časa do časa daje občutek, da je zmagal. Človek laži je hinavec, ki iz svojega življenja in življenja mnogih v bližini dela nesrečo brez izhoda in je parazit.

Čeprav ima vsak greh istega »očeta« in čeprav ta »oče« ni od tukaj, je vendar človek za svoja dejanja odgovoren. Bernanos pravi, da je nemogoče, da o zlu, ki ga hoče imeti, človek ne bi imel nobenega pojma. Bistvo zla je, da je vsaj na neki način hoteno. Nemogoče pa je, da tisti, ki nekaj hoče, o tem, kar hoče, ne bi čisto nič vedel. *Gospod Ouine (Da-ne)* je ves čas neopredeljen; ob koncu življenja odkrije, da bistven del njegovega življenja sestavlja laž. Odkril je, da je tudi kot duhovnik govoril samo zato, da mu ni bilo treba poslušati in da bi tudi njega nehali poslušati, ker ni imel več kaj povedati.

Tisti, ki se prepustijo satanu, so res satanova žrtev, vendar vsaj v neki obliki tudi prostovoljno sodelujejo in svoje življenje dejansko uničujejo sami. Tako opat Cénabre v romanu *Veselje* na koncu ugotovi, da je zlo postalo del njegovega bistva, skratka, njegova bit, ki ji ni le popolnoma verjel, ampak je to tudi bil. Tej resnici o sebi je hotel pobegniti. Vendar je tudi njegov pobeg satanov navdih, saj njegov beg določa nekakšen namen uničenja (druge) osebnosti. V grehu laži Bernanos pokaže na zlo, ki je izvotlitev in nazadnje postopna podvojitve jaza. Moj dvojnik ni nihče drug kot jaz, ki ne more več prenašati svojih grehov in se bo zdaj zdaj uničil.

Če je laž »ozračje« greha, pa je napuh njegov vodnjak. Nekateri Bernanosovi junaki včasih odkrito priznavajo, da ne marajo resnice, ki osvobajajo, ker od njih preveč zahteva in jih dela nesvobodne. Medtem namreč laž od človeka ne zahteva ničesar, saj je že vse v njenih rokah. Napuh nima ničesar svojega. Greh je tukaj popoln parazit. Napuh je ime greha, ki pristaja tistemu človeku in tistemu položaju, v katerem ga je laž zlomila v njem samem in ga oropala. Ko je napuh obrodil svoj sad, ima že novo ime, sovražstvo.

Skoraj vsi Bernanosovi junaki-grešniki so polni sovražstva in napuha. V *Dnevniku* župnik opisuje to zadržanje pri družini na gradu. Celo Cénabrejeve noge so iz napuha. Nekateri zavržejo delo milosti v trenutku, ko se je to v njih začelo. To je delo napuha. Napuh se izraža kot sovražstvo, ker je sovražstvo sprvržena ljubezen. Napuhnjen človek ljubi v drugem človeku samo to, kar je na njem človeškega, in zavrže vse, kar je v njem Božjega. To je ljubezen do greha.

Kako je z grešniki po smrti, je zelo težko reči. Bernanosove zgodbe nimajo konca, predvsem ne »konca« v pomenu dokončne izročeniosti hudiču. Konec mnogih junakov je kljub temu popolna skrivnost. Zakaj avtor svojim junakom-grešnikom odmerja tak konec, je težko odgovoriti, če ne upoštevamo tragike človekove privolitve v delovanje zla, ki je bistven problem izvirnega greha. Dejstvo je, da vsak greh prehodi vse metamorfoze zla in da dejansko vedno pada v sovražstvo do dobrega, nato do drugih ljudi in do sveta in nazadnje do sebe.

Sovraštvo, ki žene opata Cénabreja, je pošastno in poniževalno. Njegovo gledanje na druge je gnusno. Ljudje so postali manj kot stvari. Bernanos kasneje ugotavlja, da se pod nogami sovraštva vse drobi v nič; kdor sovraži, ne sovraži samo drugih, ampak v drugih sovraži samega sebe, intenzivno pozablja in odklanja vsak spomin. To sovraštvo razume samo ljubezen, ki mu je popolnoma nasprotna in ki mu more edina zreti v oči. Ljubezen do drugih in do sebe je preprosta. Kdor ljubi, uporablja tudi svojo svobodo, ne le svojega razuma. Ker prihaja ljubezen neposredno od Boga, je v njej mogoče pozabiti samega sebe.<sup>49</sup>

Napuh se lahko zruši tudi v obup in dolgčas. Dolgčas je neka vrsta lenobe. Obup je podoben polenom, ki jih satan meče pod noge. Župnik iz Ambricourta začne pisati svoj dnevnik pravzaprav zaradi dolgčasa, ki razjeda njegovo župnijo. Tudi njega. Dnevnik mu začenja vračati občutek za celoto njegove usode, in ne samo to: župnija mu postane Cerkev v malem. Ni več v skrbeh kot kakšen funkcionar, ampak postane njen ud. Tako pravi: »Mojo župnijo razjeda dolgčas, to je prava beseda. Kakor pač toliko drugih župnij! Pred očmi nam jih razjeda dolgčas, a mi ne moremo nič proti temu. Lepega dne se bo ta kuga morda lotila tudi nas, odkrili bomo v sebi tega raka. S tem pa lahko živiš zelo dolgo. Misel se mi je rodila včeraj na poti. Pršil je tisti drobní dež, ki ga vdihavaš s polnimi pljuči in ga občutiš prav do drobovja... Rekel sem si torej, da dolgčas razjeda svet. Seveda je treba stvar nekoliko premisliti, da se prepričaš; kar takoj to ni jasno. Kakor prah je. Dokler hodiš sem in tja, ga še vidiš ne, vdihavaš ga, ješ ga, piješ ga, a je tako droban, tako neznamen, da še pod zobmi ne zaškrtá. Če pa se za trenutek ustaviš, ti že pokrije obraz in roke. Kar naprej se moraš gibati, da se otreseš tega prašnega dežja. Zato se svet veliko giblje. Morda bo kdo rekel, da se je svet že davno sprijaznil z dolgočasjem, da je dolgočasje človeku prava življenjska oblika. Že mogoče, da se je seme razpršilo, da je pognalo tu in tam na ugodni zemlji. Vendar se vprašujem, ali so ljudje kdaj prav spoznali to kugo dolgočasje, to gobavost? Kakor izmaličen obup je, sramotna oblika obupa, prav kakor vrenje razkrajajočega se krščanstva.«<sup>50</sup>

Nedvomno je dolgočasje tista metamorfoza greha, ki ga Bernanos v svojih romanih največkrat pokliče po imenu. Je pošastno breme, ki teži nad vsem ljudstvom. Vendar teža bremena določa vrenje gnilobe v človeštvu. Dolgčas je onkraj dobrega in zlega, kot vsak greh. Dolgčas sploh ni znamenje moralnega razpadanja. Dolgčas je izguba smisla življenja. Satan je v človeku na svoj način zagnusil njegov lastni smisel. Bernanos zato ne govori zaman, da je dolgčas predzadnja stopnica obupa, to se pravi tisto stanje, v katerem se človek začne hraniti z obupom. Še so razlike med obupom in dolgčasom. Dolgčas je ena od oblik obupa, ena najhujših. Kierkegaardov<sup>51</sup> obup bi v Bernanosovi govorici še vedno bil obup vsaj s smislom za ironijo in z dobršnim kančkom upanja. Toda Bernanosa ne zanima filozofsko vprašanje obupa, marveč išče sledi kuge, ki se ji reče dolgčas in predstavlja dokončno »topost«<sup>52</sup> greha.

Slednjo razodene Cénabre. Župnik iz Ambricourta živi prvo obliko. Dobro se zaveda: delo na župniji in življenje z župnijo ni podobno krmljenju živine ali osrečevanju družine z dobrim zgledom. Družina, ki se ji reče župnija, je podoba sveta; je kot stena, kjer se marsikakšen načrt razblini kot megla. V svoj dnevnik

<sup>49</sup> Dnevnik, 310.

<sup>50</sup> Dnevnik, 7 sl.

<sup>51</sup> S. Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987.

piše: »Ista osamelost, isti molk. In to pot ni upanja, da bi mogel premagati ali odvrniti oviro. Sicer pa ovire sploh ni. Nič. Bog! Vdihavam in vsrkavam noč, noč vdira vame, ne vem, skozi katero nepojmljivo, nepredstavljivo luknjo v duši. Sam sem noč. Prizadevam si misliti na srčne stiske, podobne svoji. Nikakega sočutja s temi neznanimi tesnobami srca. Moja osamelost je popolna in jo sovražim. Nikakega sočutja s samim seboj. Kot bi ne ljubil več! Zleknil sem se ob svoji postelji z obrazom na tleh. Ah, seveda nisem tako otročji, da bi verjel v uspešnost takega sredstva. Hotel sem v dejanju napraviti kretnjo spolne vdanosti, spolne odpovedi. Ležal sem na robu praznine, ničevosti, kakor berač, kakor pijanec, kakor mrlič, in čakal, da me poberejo. Že koj prvi hip, še preden so se ustnice dotaknile tal, me je bilo sram te laži. Saj nisem ničesar pričakoval. Kaj bi dal, da bi mogel trpeti! Pa se še bolečina umika. Najnavadnejša, najskromnejša, moja želodčna. Počutim se grozno dobro. Ne bojim se smrti. Tako malo se menim zanjo, kakor za življenje, tega ni moč povedati. Zdi se mi, da sem prehodil nazaj vso pot dotlej, ko me je Bog poklical iz nič. Sprva nisem bil drugega kakor tista iskra, tisto zrno prahu, žareče v Božji ljubezni. Zopet nisem nič drugega kakor to zrno nedoumne noči. Ali prašek skoraj ne gori več, ugaša.«<sup>52</sup>

Kasneje po nenadni smrti doktorja Delbenda analizira svojo osamljenost še bolj natančno. To je analiza greha, »mojega« greha. Odkritje laži v življenju je v bistvu odkritje resnice o neživetem življenju. »Mislim, prepričan sem, da mnogi ljudje nikoli ne postavijo v boj vsega svojega bitja, najgloblje iskrenosti. Živijo na površju samega sebe in človeška tla so tako bogata, da ta plitva površna plast zadošča skromni žetvi, ki zbuja napačno podobo resnične nečlovečnosti.«<sup>53</sup> Samota je pošasten molk, zapečaten dostop do besed. Skrajni napor je potreben, da se osameljen človek »prisili« k iskanju prijateljstva. Zlagan človek išče tovariša v svojem padanju in v svojem padanju tako marsikoga potegne za seboj. Nesposoben je za gesto »ponižne ljubezni« do vsega tistega na sebi, kar ni več vredno ljubezni. Opat Cénabre je takšen primer. Joka nad seboj, toda njegove solze so laž.

Pojav osamljenosti, dolgčasa in obupa je na zunaj skoraj vedno enak: to je nesposobnost za ljubezen, proces razčlovečenja in tako naprej. Ker pa ni nobene človeka brez greha, je treba pogledati, ali ne gre morda za osebo, ki je na poti k milosti. Župnik iz Ambricourta dokazuje, da ta pot vodi vedno prek popolnega brezupa.

Obup nekaterih junakov, je popolnoma zaprt vase. To je obup pred vrati samomora, dolgčas in strašna volja, da bi »šel ven« s sovraštvom, ki je neosebno, čisto, bistveno. Juda! Obup sam na sebi ne nasprotuje upanju. Nasprotje upanju je dolgčas. Župnik pravi: »Greh zoper upanje, najbolj smrten izmed vseh in morda najbolj sprejet, najbolj priljubljen.«<sup>54</sup> Treba je dolgo časa, da ga spoznaš. Dolg čas je njegov. Ponavadi ga spremljata »metafizična« radovednost in nekakšna »metafizična« zavist. Vse, kar je ostalo od vere, je v tem človeku mogoče strniti v formulo »abrakadabra«. Skrivna znanja so sredstva izsiljevanja. Izsiljuje tudi Boga. To je dokončno »ustaljena« in »zazidana« religija, v kateri so bogovi zaprti v templje, da jih lahko s skrivnimi besedami pokličejo in zahtevajo, da (na hitro) dosežejo vse tisto, kar ga sedaj dela

<sup>52</sup> *Dnevnik*, 115 sl.

<sup>53</sup> *Dnevnik*, 188.

<sup>54</sup> *Dnevnik*, 119.

zavistnega, in pošastno ter pokvarjeno radovednega. To je najbolj skrita oblika sovraštva do drugega.

Za Bernanosa obstaja en sam način, kako spoznati in kako biti »radoveden«, to je ljubezen. Ti dve gledanji se srečata v »dvoboju« (pogovoru) med župnikom in grafico.<sup>55</sup>

### Sklep

Župniku v Torcyju, v katerem župnik iz Ambricourta sreča kritika, brata in svetovalca, Bernanos položi v usta besede, ki se sicer tičejo njegove zakristanke, njunega odnosa in pogovora, toda v teh besedah je tudi Bernanosov pogled na Cerkev, ki je orodje odrešenja. »Ni bila njena napaka v tem, da je preganjala umazanijo, nikakor, pač pa v tem, da jo je hotela uničiti, kakor da je to mogoče. Župnija je umazana, nujno umazana. Krščanska družba je še bolj umazana. Le počakajte sodnega dne, boste videli, kaj vse bodo morali angeli pokidati iz najsvetejših samostanov, kar z lopatami – to bo čiščenje! Vidiš, moj dragi, to se pravi: Cerkev mora biti pridna gospodinja, pridna in pametna. Moja dobra zakristanka ni bila prava gospodinja, prava gospodinja ve, da hiša ni skrinjica za svetinje.«<sup>56</sup> »Satanov svet« nima systemskega ključa in tudi ni svet, ki ga je treba premagati. Bernanos se zaveda absolutne prednosti odrešenjskega reda, ki mu daje tudi razsvetljenje, da vidi, da satan »dela ponoči« in da je človek preneumen, da bi ga razumel. »Svet zla se v splošnem tako popolnoma izmika dojetju našega duha! Sicer se mi pa ne posreči zmeraj, da bi si ga mogel predstavljati kot svet, kot veselje. Je in bo vedno ostal samo poskus, poskus ostudne izjalovljene stvaritve na skrajni meji bivanja... Kaj pomaga pošasti zločinec več ali manj... Toda zgodovinar, moralist in celo filozof hočejo videti samo zločinca, ustvarjajo si podobo zla po človekovi prisodobni. Nobenega pojma si ne ustvarjajo o zlu samem, o strašni privlačnosti praznine in ničevosti. Zakaj, če naš rod mora propasti, bo propadel zaradi gnusa, zaradi naveličanosti življenja. Človekovo osebnost bo počasi zglodalo, kakor hlod zglodajo nevidne gljive, ki v nekaj tednih spremenijo hrast v gobasto snov, da se ti brez težave vda pod prstom. Moralist bo razpravljal o strasteh, državnik bo množil policijo in uradništvo, vzgojitelj bo sestavljal učne načrte – razsipavali bodo z dragocenimi močmi, da bodo čisto brez haska pregnetal testi, ki je doslej brez kvasu.«<sup>57</sup> Tako mu delovanje kvasu in soli odkrije, da že samo človekovo bivanje sega daleč onkraj človekovega sveta. Pripovedovanje o svetu in človeku v njem je povod za pripovedovanje o univerzalnosti urejenega sveta in odrešenja, to je postave, ki jo odkriva in odpira njeno večno svežino (prim. 2 Mz 16,2-36).

### Izbor Bernanosovih pripovednih del

*Madame d'Argent* (Revue hebdomadaire 1922), knjižna izdaja Cahiers, Paris 1928.

*Sous le Soleil de Satan*, Plon, Paris 1926.

*Saint Dominique*, Revue universelle 1926 (slov. prevod v: Izbranci, 75-96).

<sup>55</sup> *Dnevnik*, 159 sl.

<sup>56</sup> *Dnevnik*, 17.

<sup>57</sup> *Dnevnik*, 155.

- L'Imposture*, (Revue universelle 1927), Plon, Paris 1927.  
*La Joie*, (Revue universelle 1928), Plon, Paris 1929.  
*Une Nuit*, (Revue hebdomadaire 1928), Cité de Livres, Paris 1928.  
*Dialogues d'Ombres*, 1928 (nem. prevod: *Schattenzwiesprache*, Johannes, Einsiedeln 1954).  
*Jeanne relapse et sainte*, (Revue hebdomadaire 1929), Plon, Paris 1934.  
*Un Crime*, Plon, Paris 1935.  
*Journal d'un Curé de Campagne*, (Revue hebdomadaire 1936), Plon, Paris 1936 (slov. prevod: *Dnevnik vaškega župnika*, Ljubljana 1939, Družina 1982).  
*Nouvelle Histoire de Mouchette*, (Gringoire 1937), Plon, Paris 1937.  
*Monsieur Ouine*, (Rio de Janeiro 1943), Plon, Paris 1946.  
*Dialogues des Carmélites*, Seuil, Paris 1949.  
*Un Mauvais Reve*, kritična izdaja 27. avtorjevih pisem (A. Béguin), Plon, Paris 1950.

### Izbor Bernanosovih kritičnih del in predavanj

- Lettre à Frédéric Lefèvre*, Plon, Paris 1926.  
*Une Vision Catholique du Réel*, Revue Générale Belge, 15. 4. 1927.  
*La Grande Peur des Bien-Pensants*, Grasset, Paris 1931.  
*Noël à la Maison de France*, Cité de Livres, Paris 1931.  
*Le Grands Cimetières sous la Lune*, Plon, Paris 1938.  
*Scandale de la Vérité*, Gallimard, Paris 1939.  
*Nous autres Français*, Gallimard, Paris 1939.  
*Lettre aux Anglais*, Rio de Janeiro 1942; Gallimard, Paris 1946.  
*Le Chemin de la Croix des Ames*, Rio de Janeiro 1942-45, Gallimard 1948.  
*La France contre les Robots*, Rio de Janeiro 1944, Laffont, Paris 1947.  
*Les Enfants Humiliés*, Gallimard, Paris 1949.  
*La Liberté pour quoi faire?* (Izbor predavanj iz zapuščine, ur. A. Béguin), Gallimard, Paris 1953.

Bernanosova Pisma so začela izhajati 1955 (A. Béguin), vendar izhajajo neredno. Obsežen izbor pisem je pripravil H. U. von Balthasar že leta 1951 (*Das sanfte Ebarmen* in *Die Geduld der Armen*, Johannes, Einsiedeln 1951). A. Béguin je poleg tega omogočil tudi izid *Essais et témoignages* (Seuil 1949), v svoji knjigi o Bernanosu *Bernanos par lui-même* (Seuil 1954) pa je povzel in povezal med seboj vse najboljše študije in članke o Bernanosu, ki so izhajali v *Bulletin trimestriel*, časopisu, ki ga je izdajalo društvo Bernanosovih prijateljev v letih 1949-1953.

V slovenščini sta doslej izšli dve knjigi: *Dnevnik vaškega župnika* (Ljubljana 1939 Družina 1982), in *Izbranci* (Celje 1991), ki je izbor nekaterih Bernanosovih krajših tekstov: *Naši prijatelji svetniki* (1947), *Sveta Ivana Arška*, (1929 - ob 500-letnici smrti) *Sveti Dominik* (1926), *Brat Martin* (1951, A. Béguin) in (nedokončano) *Jesusovo življenje* (med vojno v Braziliji).

Izbor literature o G. Bernanosu sem pripravil po sledečih delih: H. U. v. Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Johannes, Einsiedeln 1988; J. Dolenc, *Spremna beseda v Dnevniku vaškega župnika*, 315-359; N. Filippi, *L'espressione dell'amore nella forma dolorosa della croce in G. Bernanos*, (ciklostil) Roma 1988.



Marijan Smolik

## Biblicist in prevajalec Anton Jehart (1881-1948)

Življenja slavnih ljudi se navadno spominjamo ob okroglih obletnicah, največkrat sta to njihovo rojstvo in smrt. Na sedemdesetletnico potovanja po Bližnjem vzhodu slovenskega duhovnika, mariborskega profesorja svetega pisma dr. Antona Jeharta pa me je spomnila knjiga njegovega opisa tega potovanja *Iz Kaire v Bagdad*, ko mi je spet naključno prišla v roke. Knjigo je v dveh snopičih leta 1928 in 1929 izdala Družba sv. Mohorja v Celju, avtor pa je potoval v letih 1925 in 1927. Pisati zdaj o tem me sili ugotovitev, da je avtor zaradi svoje smrti po vojski nekako »poniknil« v naši zavesti in spominu.

Ko je dr. Jehart še živel, so ga uredniki *Slovenskega biografskega leksikona* (SBL) imeli za vrednega, da je bilo njegovo dotedanje življenje opisano na strani 393 prve knjige v snopiču, ki je izšel že leta 1928. Takrat je bil profesor na mariborski Visoki teološki šoli, ki je leta 1929 slavila svoj sedemdesetletni jubilej. Profesorji so izdali zbornik *Spomenica ob sedemdesetletnici Lavantinskega Bogoslovnega učilišča v Mariboru*. V knjigi je tudi podatek o Jehartu in njegova slika, ni pa za zbornik prispeval strokovne razprave kot nekateri drugi profesorji. V nobenem teh virov seveda ni datuma njegove smrti, ki sem ga mogel ugotoviti šele v *Nekrologiju*, ki ga v določenih presledkih objavlja mariborska škofija. V knjigi so rajni duhovniki razvrščeni po datumih smrti v letu, da se jih živi sobratje lahko spomnijo ob obletnicah. Iz tega pomožnega vira sem izvedel, da je dr. Jehart umrl 18. marca 1948 v Mariboru. V tem času pa pri nas ni bilo mogoče objaviti niti skromnega posmrtnega članka. V uradnih *Sporočilih lavantinskega škofijskega ordinariata* tistega leta, razmnoženih na slabem papirju, je bilo objavljeno le to, da je upokojeni profesor umrl. V Mariboru so takrat izdajali *Verski list*, skromen tednik na nekaj straneh, a v njem nisem našel niti novice, da je dr. Jehart umrl. V sočasnem ljubljanskem *Oznanilu* tudi ni bilo nič, prav tako ne v *Koledarju Družbe sv. Mohorja* za leto 1949 ali 1950. Ko so verske ustanove kakih petnajst let pozneje dobile večjo možnost tiskanja in izdajanja, pa je bil profesor očitno že povsem pozabljen, saj niti v duhovniškem glasilu *Nova pot*, ki je začela izhajati leta 1949, o njem ni ničesar, še manj seveda v poznejšem *Bogoslovnem vestniku*, ki je oživel šele leta 1965.

Anton Jehart je bil rojen 24. junija 1881 pri Sv. Lovrencu na Pohorju, bogoslovje je študiral v Mariboru, za doktorat pa je kot gojenec cesarskega zavoda Avguštinej na dunajski univerzi leta 1909 napisal disertacijo o dolžini Kristusovega javnega delovanja (*Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Christi*). Kapanoval je v Starem trgu pri Slovenj Gradcu, v Žalcu, bil nemški pridigar in

katehet v Celju in v vojni leta 1914 je postal vojaški kurat. Že leta 1915 je bil na srbski fronti ujet, preko Albanije je z umikajočimi se Srbi prišel v ujetništvo v Italijo ter leta 1918 doživel zamenjavo ujetnikov. Tako je leta 1920 lahko postal profesor za Staro zavezo v Mariboru.

V kaplanskih letih je leta 1911 objavil podrobno zgodovinsko študijo v *Voditelju v bogoslovnih vedah*: Zgodovinske črtice o bratovščini presvetega Rešnjega Telesa na Slovenskem Štajerskem (VBV 14 (1911), 97-111), kot profesor pa je objavil dva strokovna prispevka v ljubljanskem *Bogoslovnem vestniku*: oceno Zapletalove hebrejske slovnice (BV 2 (1922), 308-309) in razpravo *Kristologija in mariologija v Koranu* (BV 3 (1923), 97-116).

Nekaj odlomkov o svoji poti po »Jutrovem« leta 1925 je z nekaj fotografijami vred objavil v mohorski reviji *Mladika* leta 1925 in 1926, potem ko je leta 1927 potoval skupaj s starejšim ljubljanskim profesorjem dr. Matijem Slavičem, ki je že leta 1914 izdal knjižico *V deželi Faraonov* (Maribor 1914, 101 stran), pa je napisal svoj v začetku omenjeni daljši potopis, v katerem je tudi veliko bibliacističnega znanja, ki ga je znal podati zelo poljudno in za laike privlačno.

Urednik mohorskih izdaj Franc Saleški Finžgar je knjigo uvrstil v Znanstvenno knjižnico kot drugi zvezek, zato se je ocenjevalcu v reviji *Mladika*, umetnostnemu zgodovinarju Karlu Dobidi po prvem snopiču zdela preveč poljudna (*Mladika* 10 (1929), 152), za drugi del pa je ocena zelo pohvalna: »Opisi (Mezopotamije) se menjajo s prav pesniško podanimi vtisi popotnika iz puščave... Knjigo smemo prištevati med redke potopise, ki so še nekaj več kot zgolj bežni trenutni vtisi pisca popotnika« (*Mladika* 11 (1930), 31-32).

Žal, je Jehart potem popolnoma utihnil kot teološki pisec in biblicist, morda je bil vzrok v tem, da je Bogoslovna akademija v Ljubljani začela pripravljati nov prevod svetega pisma, a njega pri tem delu »niso potrebovali«. O tem bi mogla dati odgovor samo raziskava korespondenc in arhivov ali spominov.

Pomemben a zdaj skoraj povsem pozabljen pa je Jehart kot prevajalec. V omenjenem življenjepisju v SBL I je zapisano: »Pod psevdonimom Paulus je prevedel več povesti iz francoščine (La Brete) in angleščine (White Molville, G. H. Wells, C. Doyle, A. Bennet, B. Orzy, C. Bourroughs), ki so izšle kot listki v *Slovenskem gospodarju* in *Straži* in kot knjige. Leonova družba je leta 1915 izdala iz španščine prevedeni Colomov roman *Malenkosti*.« Zato je nerazumljivo, da ga je J. Moder v svojem *Leksikonu novejšega prevajanja* (Koper 1985) omenil le v zvezi s prevajalcem Oskarjem Hudalesom, čeprav je v predgovoru napovedal, da leksikon zajema »tiste prevajalce, ki so živi čakali konec vojne«. Ker sem prej razlagal, da sem komaj prišel do datuma Jehartove smrti, je morda tudi Moder mislil, da je umrl že prej.

Modrova omemba pa nas opozarja, da je Jehart prevajal *Zbrane spise* Karla Maya, ki so v snopičih pri mariborski Tiskarni sv. Cirila izhajali v desetletjih med vojnama. V nobenem zvezku pa prevajalec ni imenovan, napisano je le, da je spis »po nemškem izvirniku K. Maya avtoriziran prevod«. Zakaj ga je pritegnil prav ta avtor? Nekaj podatkov iz Jehartovega življenja nam daje oporo za sklep, da je nekatere dežele, ki jih opisuje Karl May, tudi sam prepotoval (Mezopotamija, Balkan). Svoje prevode Karla Maya je začel prav z opisi »Jutrovih« dežel, nadaljeval jih je z dogodivščinami na Balkanu in šele nato prešel na indijanske zgodbe, čeprav so nemška izvirna besedila izhajala v drugačnem zaporedju. Ker je Tiskarna sv. Cirila v Cirilovi knjižnici izdajala drobnejše cenene zvezke, kakor so bile Mayeve knjige, je najbrž Jehart sam določil obseg vsakega

zvezka, ki so šele po štirje skupaj obsegali eno Mayevo knjigo. Tudi primerna poglavja je določil ne oziraje se na izvirnik, zato je najbrž kar sam napisal tudi nekaj besedila, v katerem je bralcu prikazal vsebino prejšnjega zvezka. Šele podrobna primerjava bi pokazala, če je tudi kaj izpuščal.

Vsebina Mayevih zgodb mu je bila privlačna tudi kot duhovniku, saj je ob vsem grozljivem in krutem opisovanju sovraštva in pretkanosti Karl May kot »protestant, ki se je nagibal h katoličanstvu«, kot ga označuje nemški leksikon (*Meyers Lexikon*, 8 (1928), 104), znal vtakati veliko izrazito vzgojnega in krščanskega. Zato smo tudi slovenski bralci bili navdušeni nad tem pisanjem. Ko so pa po vojni spet natisnili Mayeve zgodbe in so začeli s knjigami o Winnetouju, jih je za mariborsko založbo Obzorja leta 1952 in 1953 pripravil pisatelj Oskar Hudales (1905- 1968) in se pri tem naslonil na Jehartov prevod in njegovo razdelitev na posamezne zvezke in knjige, kot to navaja *Slovenska bibliografija* za leto 1953 na strani 46, čeprav v knjigah prevajalec ni naveden.

Ob pregledovanju obeh prevodov, kar bo podrobneje objavljeno drugod, sem pa ugotovil, da je Hudales skrbno »počistil« vse tiste odstavke in posamezne besede, ki so razodevale krščanskega avtorja. Ostala je le splošna človečanska etičnost, ki seveda ni v nasprotju s krščansko, ni pa razumljiva brez notranjega temelja. Ker so Mayeve knjige izhajale tudi pozneje, bi bilo treba ugotoviti, če so se prevajalci (prirejevalci) še opirali na Jehartov prevod.

Za zgodovino življenja v okupirani Ljubljani je morda zanimiv podatek, da je dr. Jehart, ki je v letih vojne živel v Ljubljani, interesente privatno učil angleščino, saj je veljal za zelo izobraženega.

Ti odstavki naj zadoščajo, da se reši vsaj nekaj spomina na teologa, ki zaradi razmer, v katerih je živel in morda še zaradi drugih, zdaj še neznanih vzrokov, ni zapustil globljih sledov svojega življenja in dela.



**F. Böckle, *Ja zum Menschen (Pritrditi človeku), Bausteine einer konkreten Moral (ur. Gerhard Höver), Kösel-München 1995, 295 str.***

Za izid besedil je poskrbel Gerhard Höver, ki je prevzel Böcklejevo dediščino na Teološki fakulteti Univerze v Bonnu. Ko v Predgovoru navede nekatere razloge za izid knjige, navaja besedilo iz druge Böcklejeve knjige *Odgovorno živeti (Verantwortlich leben, Zürich 1992)*, ki je tudi izšla po njegovi smrti: »Če ne bi vedel, da se moje življenje dopolnjuje, in če bi bil brez zaupanja, da Bog daje mojemu življenju trajno vrednost tudi v smrti ali kljub njej, bi nepreklicno postal črepinja.« Ta stavek na nek način opredeljuje značaj pričujoče knjige, ki obsega nekaj besedil iz Böcklejeve zapuščine, to je iz načrtovanega in nikoli končanega opusa tako imenovane posebne moralne teologije. Zaradi tega daje urednik knjigi podnaslov »Gradbeni kamni konkretne morale«, kakor bi hotel reči, da ne gre za črepinje, za polomijo, ampak šele za začetek. Izdajatelj pravi, da je bila »konkretna« morala, podobno kot je bila to »osnovna« morala, ves čas njegove dejavnosti izrečna želja, čeprav je uresničil le sistematizacijo slednje, »osnovne« morale (*Fundamentalmoral, 1977*). Njegove mnogovrstne zadolžitve na Univerzi v Bonnu, kjer je bil štiri leta tudi rektor (1983-1987), in njegove zadolžitve zunaj univerze bodisi v Cerkvi bodisi v znanosti bodisi v politiki te želje niso pustile dovršiti. Ko je začetka leta 1991 vedel, da se ne more več izogniti ritmu bolezni, in ko je to pomenilo tudi konec njegovih načrtov, je svojemu učencu in nasledniku Gerhardu Höverju izročil svoj načrt »konkretno« morale z nekaterimi odlomki. Dne 8. julija 1991 je Böckle umrl.

Knjiga *Pritrditi človeku (Ja zum Menschen)* ni poskus izdajanja odlom-

kov, saj Böckle sam ni nikoli hotel, da bi to, kar je že napisal, izhajalo v obliki odlomkov, ampak kot gradbeni elementi nove morale oziroma novega pristopa k človeku. Kolikor je znano, je Böckle delal načrt zanj na osnovi svoje »osnovne morale«: ta naj bi bila temelj predpogojem in oblikovanju krščanske etike odgovornosti, kakor se je glasil podnaslov njegovega načrta. Nekateri podnaslovi velikega načrta (odrešenjska perspektiva morale, človeške temeljne drže, spoštovanje resničnosti) dajejo slutiti, da »konkretizacija« morale ni bila mišljena samo kot naobračba načel ali teoretična predstavitev vzorcev za določena praktična področja, ampak je hotela biti etika odgovornosti, utemeljena na krščanskih krepostih ali morda še bolje: na krščanskem razumevanju karizem. Slednje je mogoče postaviti v zvezo z »teonomno avtonomijo«, katere avtor je sam Böckle in ki je bila rdeča nit njegovih stališč in dejavnosti od srede šestdesetih let naprej. *Pritrditi človeku* je takorekoč temeljni ton njegovih del in ga je mogoče brati kot naslov vseh njegovih del.

Knjiga obsega nekaj Böcklejevih besedil. Izbrani so kot ključ k branju Böcklejeve dušnopastirske, strokovne in znanstvene dejavnosti. Za vso njegovo zavzetost stojijo skrbno napisana predavanja, čeprav so bili to samo osnutki. Pisal je zato, da bi prišla do izraza njegova že zgoraj omenjena »teonomna avtonomija«, svoboda, ki jo je hotel dati čutiti tudi s tem, kako skrbno je pripravljaval besedila za objavo. Nekateri položaji v bližnji preteklosti so bili tako značilni, da so imeli odločilni vpliv tudi na izbor besedil v pričujoči knjigi. Gerhard Höver je poskrbel, da so nekateri izrazito »situacijsko pogojeni« avtorjevi stavki vzeti ven, ne da bi se s tem izpraznila vsebina ali izgubil stik s besedilom. Hotel pa je ohraniti prvotno in



vedno prisotno Bökclejevo zavzetost za današnja vprašanja. Povod za ta rez besedila najde Höver ob podelitvi častnega doktorata medicinske fakultete v Bonnu, ki ga je Bökcle prejel dober mesec pred smrtjo. Takrat je Bökcle sam izrazil željo, naj bi na njegovo delo gledali v okviru njegovega življenja in delovanja.

Knjiga *Pritrditi človeku* ima štiri (oziroma pet) poglavij, če štejemo za samostojno poglavje govor *Obračun mojega etičnega prizadevanja, Bilanz meines ethischen Bemühens*, str. 277-281, ki ga je imel Bökcle ob prejemu častnega doktorata Medicinske fakultete v Bonnu, 1. 6. 1991): 1) Evangelij nas osvobaja (9-79); 2) Politična odgovornost kristjanov (81-128); 3) Ljubezen – spolnost – način življenja (129-204); 4) Zadolžen za življenje (205-275).

Prvo poglavje odraža omenjeno in za avtorja značilno teonomno avtonomijo, ki mu je popotna palica skozi novozavežno teologijo oziroma slovnica obdobja Cerkve. Značilen je že prvi naslov: V čem je specifični element krščanske etike? Avtor odgovarja, da je v tem, da je to brezpogojno priznanje dostojanstva človeške osebe. Za razumevanje specifično krščanskega elementa etike je treba upoštevati dejstvo avtonomije zemeljskih stvarnosti. To pomeni, da stvari ni dovoljeno definirati s primerjanjem med seboj, ampak jih je treba vzeti »same na sebi« in na ta način upoštevati dejansko stanje. Specifično krščanski element etike je Kristusovo stališče do resničnosti. To poglavje govori o posledicah takega stališča v praktičnem delu moralistov in označevalcev. K praktičnemu delu šteje Bökcle v prvi vrsti »zavzemanje za kompetentnost vesti« (43-53), ki je najtesneje povezano z brezpogojnim priznavanjem osebe. Iz istega razloga se avtor sprašuje, od kod taka kriza

spovedi, in pravi, da je element krize dvojen: prvič, da pomoč spovednikov pri spreobrnjenju ne izhaja iz evangelija, in drugič, da v ozadju zakramenta spovedi ni občestva.

Drugo poglavje govori o politični odgovornosti kristjanov. Avtor je na prvo mesto postavil ekumensko vprašanje, to je odnos med Cerkvami in posledice tega odnosa za politično stvarnost. Na tej osnovi je mogoče govoriti o vplivu krščanstva na odnose med ljudmi in na pojem pravičnosti, zlasti na nagloblje hrepenenje človeka po miru. O politični razsežnosti krščanstva in kristjanovi vlogi v politiki ne more biti načelnega dvoma zlasti ne v najbolj splošnem pomenu. Evangelij ne bi bil evangelij, če ne bi imel vpliva na konkretno vsakdanje življenje. Če evangelij v kristjanovem okolju ne postane normativno in hoče ostati zgolj folklorno-zgodovinsko načelo, so vse konkretne situacije izključene vnaprej. To pa pomeni, da evangelija ni več mogoče »lokalizirati«. Kristjanova naloga je pojasnjevati to naravno zahtevo evangelija po družbenem posredovanju temeljne »norme«, ki je oseba.

Tretje poglavje govori o spolnosti in zakonu. To poglavje je morda najbolj stvarno. Ne odraža samo Bökclejeve vloge v nasprotujoči si stiski sodobnika v njegovem odnosu do Cerkve, ampak tudi enega od virov tako imenovanega »protirimskega afekta«, ki je značilen (posebej) za moralno teologijo severno-evropskih dežel in ga je po koncilu dokončno »utemeljila« okrožnica *Humanae vitae* (1968). To vprašanje je aktualno tudi danes. To namreč, da je bil moralni vidik nauka o človeku tako potisnjen v ospredje, se je zagrizlo v zavest in ga ni mogoče odgnati z enim zamahom. Zaradi tega se je antropologija ničkolikokrat skrčila na domnevne »cilje«, ki jih ima človek na

tem svetu, in ni mogla gledati na človeka samega na sebi. V tem poglavju avtor najprej zavzame stališče do antropologije papeža Janeza Pavla II. oziroma do pojma osebe kot neposrednega izkustva povezave delujočega človeka s tem, kar dela. Analiza pojmov kasneje ne vpliva bistveno na nadaljnje tematiziranje poglavja, ko govori o zakonu in ločitvi, o družini, o neporočenosti in o vlogi moža in žene v Cerkvi. Vsebina poglavja kaže na to, da je bil v nemškem prostoru (in je še) na nek način vedno vprašljiv občutek, da Rimska Cerkev ni upoštevala vseh pristopov k človeku (kot moškemu in ženski), da ne upošteva kultur in nekaterih praktičnih posledic. Vsekakor je dobrodošla analiza papeževe antropologije, saj se je v tem izkazal Böcklejev analitični duh. Na drugi strani pa je kljub izvrstni analizi čutiti problematiko v polemiko potisnjene moralne teologije, ki si tega ne more priznati in hoče na vsak način zlikati gube svoje preteklosti.

Zadnje poglavje je ekološko. Šest podnaslovov pojasnjuje vključujoči značaj ekologije, ki v zadnjem času postaja nekakšen sinonim za evangelij stvarstva. V tem poglavju najdemo nekatera bioetična vprašanja oziroma vprašanja s področja »humane ekologije«, in sicer: problem trpljenja in evtanazije, humane medicine in dostojanstva človeške smrti. Presenetljivo je, da v okviru humane medicine ni govora o splavu, medtem ko sicer izvrstna vsebina drugega naslova »Žival kot dar in naloga ter človekova stvariteljska odgovornost« (213-221) govori o varovanju živalskih vrst. Čeprav je v tem sklopu govor o brezpogojnosti daru življenja, pa ni zares jasno, ali gre za obrat k življenju kot temeljni usmerjenosti vsega ustvarjenega (enkrat naj bi vse, kar je ustvarjenega, čutilo svojo ustvarjenost) in s tem tudi k temeljni zadolže-

nosti za življenje (vrste), ali gre za določeno relativizacijo stališč do življenja posameznika (osebe) in s tem do tihega »placet« diskusiji o splavu in evtanaziji.

Na koncu knjige (277-281) je besedilo Böcklejevega zadnjega javnega nastopa (1.6.1991), ko je prejel častni doktorat, ki ga mu je podelila Medicinska fakulteta Univerze v Bonnu. Böckle vidi perspektivo praktične teologije v dinamičnem razmerju med medicino in teologijo. Tradicionalno srednjeveško prepričanje je bilo, da je medicina praktična teologija. O tem priča zlasti tradicija naravne medicine Hildegard von Bingen. Njena bližina do življenja se je odražala v osnovnih normativnih stavkih religiozne morale, posebno v tistih položajih, v katerih se človek sooča s stisko in nemočjo. Praktičnost morale ni v legitimaciji posebnosti določenih poklicnih (deontoloških) področij človekovega udejstvovanja, ampak v legitimnosti stališč vsakega posameznika-osebe, ko ta v sebi najde normativni kriterij ravnanja, postavlo svobode, in ga potrdi s svojim ravnanjem. Zdi se tudi, da je avtor dvignil roke od deontološkega načela, ki je bilo v zadnjih desetletjih v nemškem prostoru verjetno najbolj priljubljeno načelo utemeljevanja moralnih norm, in s tem pokazal na svojevrstno razočaranje nad moderno ustanovo, tudi ustanovo Cerkve. Kdor hoče razumeti bistvo deontologije, mora v bližini dopuščati močno institucijo ali sistem, na katerega se ta brezpogojni »moraš« nanaša. To ne pomeni, da je teleologija (utilitarizem) odslej alternativa. Nasprotno: tudi v anglosaksonskem svetu moralisti čutijo in se zavedajo, da jim utilitarizem ne glede na to, da podpira svobodo posameznika in da hoče biti univerzalno načelo, zavezuje roke in »odsvetuje« konkreten odgovor.

Anton Mlinar

*Kodeks etike medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov Slovenije, Zbornica zdravstvene nege Slovenije, Ljubljana 1994, 15 str.*

Lanske jeseni je Zbornica zdravstvene nege Slovenije izdala nov kodeks medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov, ki imajo pri svojem strokovnem delu pomembno vlogo pri krepitvi zdravja, preprečevanju bolezni, obnavljanju zdravja in lažšanju trpljenja. Kodeks hoče temu profilu zdravstvenih delavcev pomagati pri oblikovanju etičnih vrednot, in biti vodilo ter spodbuda pri zahtevnem delu v praksi zdravstvene nege. Le-ti dajejo varovancu (bolniku) fizično, psihično in moralno podporo.

Kodeks je sestavljen iz devetih načel. Prvih šest se nanaša na odnos do varovanca. Svoje delo opravlja medicinska sestra in zdravstveni tehnik strokovno in odgovorno, pri tem pa spoštuje varovančeve individualne potrebe in vrednote. Te vključujejo fizične, psihične, duhovne in socialne potrebe varovanca in upoštevajo njegovo kulturo in osebna prepričanja. Varovanec je svoboden pri izbiri in odločanju v programu zdravstvene nege. Pri delu jih veže poklicna tajnost o vsem, kar zvedo o bolniku, tudi pred družinskimi člani varovanca in po njegovi smrti.

Za svoje delo so odgovorni najprej pred svojo vestjo, pred varovancem in družbo. Zato si neprestano prizadevajo za osebno in strokovno rast ter napredek zdravstvene kulture. Dana jim je možnost, da odklonijo zdravstveni poseg, če sodijo, da ni v skladu z njihovo vestjo in mednarodnimi pravili medicinske etike. Prav tako ga lahko odklonijo, če po svojem strokovnem znanju in v vesti sodijo, da je neetičen in za varovanca škodljiv.

Sedmi člen govori o odnosu do sodelavcev. Njihovo delo je treba spo-

štovati. Narava dela zahteva sodelovanje v zdravstvenem timu, zato odnosi nujno temeljijo na odkritosti, poštenosti ter kolegialnih odnosih. Vse to je potrebno v korist varovanca, ki jim je zaupan.

V družbi si medicinska sestra in zdravstveni tehnik prizadevata za dejavno sodelovanje v razvoju zdravstva in za boljše zdravje prebivalstva. Preko svojih strokovnih organizacijskih teles in drugih organizacij delata za pravilno vrednotenje zdravstvene nege v družbi, za ustrezne delovne razmere in za zaščito opravljenega dela (8. načelo).

Zadnji člen govori o lastnem odnosu do poklica, ki ga opravljajo. Poklicna združenja si morajo prizadevati za uveljavitev želenih standardov zdravstvene nege v praksi in ustrezno strokovno izobraževanje. Izpolnitev teh nalog pa od združenj zahteva, da se odzivajo na zakonite interese varovancev in medicinskih sester ter zdravstvenih tehnikov.

Skupščina Zbornice zdravstvene nege je obravnavala in sprejela Kodeks etike medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov na svoji seji dne 25.3.1994.

To je prvi kodeks zdravstvenih delavcev, ki strokovno sodelujejo na področju zdravstvene nege v novi državi. Odlikuje ga širina v smislu spoštovanja človekovega dostojanstva. Jasno je v njem definirana človekova duhovna razsežnost in zagotovljena pravica do spoštovanja njegove duhovne naravnosti. Verni imajo torej v času zdravljenja pravico do verske oskrbe in pomoči duhovnika, če to želijo sami ali v določenih primerih njihovi najbližji.

Jože Štupnikar

VSEBINA  
*Contents*

RAZPRAVE

*Articles*

- F. Rode**, Spor in sprava. . . . . 257  
*Conflict and Reconciliation*
- I. Štuhec**, Osebni in strukturni greh – osebna in skupna odgovornost . . . 271  
*Personal and Structural Sin, Personal and Common Responsibility*
- M. Turnšek**, Greh in krivda, priznanje in odpuščanje . . . . . 287  
*Sin and Guilt, Confession and Forgiveness*
- B. Dolenc**, Sprava kot osebna in skupnostna naloga. . . . . 303  
*Reconciliation as Personal and Community Task*
- D. Ocvirk**, Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe . . . . . 321  
*Tolerance and Identity or the Other as a Shortcut to Oneself*
- A. Seigfried**, Božje ljudstvo kot eklezialna podoba milosti . . . . . 337  
*People of God as an Ecclesiastical Image of Grace*

PREGLEDI

*Reviews*

- H. Oshima**, Japonska religija: Šinto-budistična kombinacija . . . . . 349
- A. Mlinar**, Stvarjenje in odrešenje v delih Georgesa Bernanosa . . . . . 357
- M. Smolik**, Biblicist in prevajalec Anton Jehart (1881-1948). . . . . 381

OCENE

*Book Reviews*

- A. Mlinar**, F. Böckle: Ja zum Menschen . . . . . 385
- J. Štupnikar**, Kodeks etike medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov Slovenije . . . . . 388

**Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:**

Dolenc B., docent na Teološki fakulteti  
Mala Loka 8, 61230 Domžale

Mlinar A., docent na Teološki fakulteti  
Repnje 27, 61217 Vodice

Ocvirk D., izredni profesor na Teološki fakulteti  
Šentjakob 33, 61231 Ljubljana

Rode F., tajnik Tajništva za kulturo v Rimu  
Via Pompeo Magno 21, 00192 Roma

Seigfried A., redni profesor na Teološki fakulteti  
Univerza v Regensburgu

Smolik M., redni profesor v pokoju  
Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana

Štuhec I., docent na Teološki fakulteti  
Koroška 1, 62000 Maribor

Štupnikar J., študent v Sloveniku  
Via Appia Nuova 884, I-00178 Roma

Turnšek M., docent na Teološki fakulteti  
Slomškov trg 20, 62000 Maribor

