III. forum

za dialog med vero in kulturo

VERA *izključevanje,*
KULTURA *mimobežnost,*
POLITIKA *sobivanje*

Zbornik

Forum za dialog med vero in kulturo

VERA, KULTURA, POLITIKA -
izključevanje, mimobežnost, sobivanje?

Družina
Ljubljana 2008

Zbirka: Človek, pot Cerkve

Zbornik
Forum za dialog med vero in kulturo
VERA. KULTURA. POLITIKA -
izključevanje. mimobežnost. sobivanje?

Uredil: Brane Senegačnik Družina d. o. o. Izdaja: Prva izdaja
Jezikovni pregled: Brane Senegačnik
Oblikovanje: Družina d. o. o. Grafična priprava: Družina d. o. o. Izdala in založila: Družina d. o. o.
Odgovarja: dr. Janez Gril
Natisnila: Tiskano v Sloveniji
Naklada: 500 izvodov

Ljubljana 2008

Več informacij o knjigah založbe Družina dobite na
■**www.druzina.si**

CIP . Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

272:008(082)
008:316.75(082)

FORUM za dialog med vero in kulturo (2007 : Lovran)
Vera. kultura. politika - izključevanje. mimobežnost. sobivanje? : zbornik Í Forum za dialog med vero in kulturo. [Lovran. 2007] : [uredil Brane Senegačnik]. - 1. izd. - Ljubljana : Družina. 2008. -(Zbirka Človek. pot Cerkve : 3)

ISBN 978-961-222-726-5
1. Gl. stv. nasl. 2. Senegačnik. Brane 239487744

Predgovor

V domu pastoralnih srečanj v Lovranu pri Opatiji je 16. in 17. marca 2007 potekal tradicionalni. tretji forum za dialog med vero in kulturo, ki ga prireja Medškofijski odbor za kulturo Slovenske škofovske konference. Naslov tokratnega srečanja je bil ***Vera, kultura, politika - izključevanje, mimobežnost, sobivanje?*** Izbor široke teme je bil skladen s konceptualno usmeritvijo foruma. ki skuša osvetliti predvsem temeljna kulturna in družbena vprašanja in to z različnih vrednostnih. metodoloških, pa tudi individualno določenih zornih kotov. Osrednji del posveta, ki je potekal drugi dan, 17. marca. so bila tri predavanja, od katerih je vsako obravnavalo eno od naslovnih področij: **Brane Senegačnik** je v besedilu *Nevidna* harmonija zarisal osnovne konture razmerja med vero in kulturo, še posebej (čeprav ne izključno) med krščanstvom in sodobno slovensko kulturo, ki nosi vse močnejše poteze unificirane globalne kulture: **Peter Kolšek.** avtor antologije *Nevihta sladkih rož (* Ljubljana ŠZ 2006), je izhajajoč iz premisleka slovenske lirike 20. stoletja razgrnil svoje poglede na razvoj poezije v radikalno spreminjajočih se političnih kontekstih tega časa **(Vera, kultura in politika - v slovenski poeziji 20. stoletja).** Razmišljanje **Petra Kovačiča Peršina** je seglo neposredneje v aktualiteto: za fokus si je predavatelj izbral problematiko družbeno-politične dejavnosti katoliške Cerkve na Slovenskem tukaj in sedaj. Toda kot običajno so bila predavanja samo del dogajanja na forumu: bila so nekakšni uvodni takti v živahno, polemično, intelektualno, pa tudi pričevanj sko izzivalno diskusijo, v kateri je sodelovalo skoraj vseh štirideset udeležencev letošnjega srečanja. Nikakor ne sme ostati neomenjen prispevek Milana Knepa. tajnika MOKa, ki je bil režiser celotnega dogajanja, od tematske zamisli do brezhibne organizacije, ki je veliko prispevala k intenzivnosti

razprav in medijski odmevnosti. Isto velja za pozdravni nagovor pomožnega ljubljanskega škofa dr. Antona Jamnika. ki je bil veliko več kot formalna dobrodošlica organizatorja. Z njim je jasno nakazal potrebo vere po umetnosti: V poplitvenosti bivanja ima umetnost še toliko večji pomen, da razkriva skrivnostne in nedosegljive razsežnosti bivanja. V tem smislu kultura ostaja prostor dialoga in nagovarja vsakega človeka, ga odpira. odkriva v njem kali božjega. Umetnost razkriva v človeku lepoto, darežljivost. milost bivanja. Predvečer osrednjega dne je sklenilo razmišljanje **dr. Igorja Škamperleta,** ki je v nekonvencionalnem slogu pokazal na soizvornost religije, kulture in politike, njihovo relativno avtonomijo. hkratno nujno razločnost in soudeleženost pri ohranjanju in ustvarjanju sveta.

Brane Senegačnik

NEVIDNA HARMONIJA

Uvod

Zlahka si predstavljam. da se ob naslovu mojega predavanja na srečanju. kakršno je naše, marsikomu vzbujajo mešani, če ne celo neprijetni občutki. Oh ne!« si mogoče porečejo tisti, ki bodo prepoznali v njem prevod znane Heraklitove sintagme *(harmonie aphanes).'* »že spet kake za lase privlečene analogije. tam kjer ni nobene resnične ali vsaj nobene pomembne podobnosti! In mi bomo spet ničesar krive, nesrečne priče samovšečnih retoričnih ekshibicip Ali pa - si morda mislijo - gre celo za retoriko kar tako: za evociranje velikih imen brez pravega razloga, zgolj zato, ker so pač velika imena in že njihova omemba kot nekakšen intelektualni hokuspokus pri pomanjkljivo izobraženih ustvari vtis o tehtnosti in celo globini avtorjevega umovanja. A to je še najmanj: če pomislim na svet, v katerem živimo. in pobrskam po svojih izkušnjah. se mi zdi prav mogoče, da koga že obletavajo temne slutnje o mojih integralističnih predstavah in apetitih in ga, še pre-

' *Harrrionie aphanes phaneres kreitton.* frg. 54 DK: 47 B: 9 M. Markovič. *Heraclitus.* Greek Text with a Short Commentarv. Merida 1967. Nevidna ("podpovršinska") metoda povezovanja med nasprotjema vsake stvari je močnejša od realnih povezav. Je to mehanska povezava dveh simultanih nasprotij (Markovič *ad frag..* zlasti pa Sandbach ap. Kirk). Je to "polna enotnost". najtesnješa povezava, medtem ko je vidna povezava evidentna posledica obstoja dneva in noči, življenja in smrti (cf. O. Gigon. *Untersuchurtgen zu Heraklit.* Leipzig 1935. str. 29: R. Walzer. *Eraclito.Raccolua dei frammenti e traduzione italiana.* Firenze 1939. str. 92): ali pa hoče izrek reči. da je povezava med nasprotji močnejša kot povezava med podobnostmi ali med očitno medsebojno povezanimi stvarmi. ki jih odkriva ne-analitični, t. j. ne-filozofski pogled na stvari okrog nas (G. S. Kirk. *Heraclitus. the Cosmis Fragments.* Cambridge 1954. str. 224). Ali pa namiguje celo na to. da šele preko svojega nasprotja vsaka stvar začne bivati in notranja enotnost (tauton) postane vidna šele skozi dvojnost. nasprotje in večno premeno? (Reinhardt. *Parmenides udn die Geschichte der g riechischen Philosphie.* Bonn 1959. str. 197).

den začnem brati. že navdajo ne le s skepso in sumničenjem, temveč celo z odporom.

Naj poskusim kar takoj vsaj malo omiliti strahove v zvezi s tem zadnjim. S harmonijo ne mislim na ubranost. popolno skladnost, kar sicer ta beseda lahko pomeni in pogosto pomeni, in kar bi bolj upravičeno vzbujalo pomisleke, da morda sanjam o idejni ubranosti kulture in religije. in to tu. pri nas. seveda ne more pomeniti drugega, kot da sanjam o ideološki podreditvi prve drugi. skratka, da skušam. če že ne v realnosti. pa vsaj v svoji glavi kot nekakšen *Capuder redivivus* spet privesti kulturo k oltarju pod zloglasnim geslom ■ora et laboray<. Grški glagol *harmodzo* pomeni: povezujem in od njega izpeljani samostalnik harmortia najprej pomeni to. namreč: povezanost. V mislih imam najširšo povezanost. sopripadnost vsega, kar je, tistega, torej, kar se, če smem biti nekoliko bolj ohlapen, označuje s filozofskim terminom bivajoče (čeprav ta izraz seveda nima enakega pomena v različnih filozofskih idiomih in bi ga moral - ko bi imel za kaj takega prostor - natančneje pojasniti): sopripadnost bivajočega torej ne glede na njegovo navidezno nezdružljivost, nepodobnost ali celo popolno drugačnost. Seveda so v filozofskem arzenalu na razpolago različni termini tudi za to celoto: kot npr. svet resničnost ali - ušesa parajoča - celokupnost. a tudi vsak od njih ima specifičen obseg in konotacije v različnih sistemih in spet je križ z izbiro. Če že, bi se odločil za celoto, vendar z zelo močno poudarjenim pristavkom: to je celota, ki je nekaj bistveno odprtega v tem smislu. da nad njo nimamo popolnega nadzora, da z njo ne moremo manipulirati, temveč jo lahko mislimo le v obrisih. dajo, figurativno rečeno, uzremo le s celotno osebo in to le ob naši posebni naravnanosti, da pa jo vendarle doživljamo kot nekaj skrivnostno stalnega, zaradi česar je življenje ljudi in stvari popolnoma drugačno. kot bi bilo brez tega. Kot kaj? Težko. pretežko vprašanje! Morda gre za občasno zaslutene razsežnosti enotne resničnosti iz Neumannove psihoanalize, v skrivnost razprte, pa tudi skrajno kompleksne in pogosto s konflikti vzpostavljajoče se enotnosti, ki se daje čutiti skoraj kot atmosfera in zapleten vtis povezanosti vsega dogajanja. Iz zgornjih besed se že nakazuje. zakaj utegne biti tudi drugi člen Heraklitove sintagme primeren: figurativno uporabljeni pridevnik ›nevidew meri ne le na čutno nedosegljivost te enotnosti dogodja vsega. ampak tudi na njeno teoretsko nezapopadljivost (v smislu kakršnega koli še uporabnega teoretskega termina, ki zagotavlja zanesljivo upravljanje z jasno določljivo vsebino).

Na takšni celoti pa Beležita obe. religija in kultura: v deloma drugačnih smereh in z deloma različnimi plovili križarita po Dantejevem ›velikem morju na tem skrajnem, eshatološkem obzorju. na prividnih robovih zadnje človekove dojemljivosti je težko potegniti jasne razmejitvene črte med njima. 85. izmed sentenc Friedricha Schleiermacherja se glasi: ›Zgodovina je vedno religiozna, religija pa po svoji naravi mora biti zgodovinska.< (prev. Samo Krušič). Če se za Schleiermacherja religija začne in konča z zgodovino, je to zato, ker je najvišji predmet religioznega mišljenja zgodovina, torej to, kar se dogaja, v najširšem smislu (tudi tisto, kar zaznava le preroški ali mistični čut);[2] to pa implicitno pomeni, da je predmet religioznega mišljenja tudi kultura in gotovo bi ne bilo pretežko oskrbeti materialnih in drugih dokazov za to, da je religija v zgodovinskem obzorju neločljivo povezana s kulturo, da je njen del, marsikdaj pa celo njen izvor. V bistvu nikoli ne more brez kulture, preprosto zato. ker se vselej dogaja tudi kot specifična oblika kulture. Gledano v tej perspektivi je skrajno težko vleči črte med ljudmi in jih deliti na kulturne in religiozne ljudi.

Zaradi izkušnje sekulariziranih zadnjih treh stoletij pa je po mojem prav, če smo v obratni smeri previdnejši. Res je: beseda kult. ki označuje eno od osnovnih prvin religije, je istoizvorna z besedo kultura: a domet etimologije pri razlagi pojmov je včasih vendarle precej omejen - in mislim, da gre

[2] Prim. F. Schleiermacher. O *religiji* (prev. S. Krušič). Logos. Ljubljana 2005. str. 79.

tu za enega takšnih primerov. Ne glede na izvor se velik del sodobne kulture zavestno ograjuje od religioznih vsebin in razsežnosti in to je treba spoštovati. In vsekakor sta v obzorju zelo prevladujočega dela sodobnega družboslovja ta dva ■fenomena‹ ali. bolje rečeno. obliki življenja skrbno in tudi ostro razločeni. Sta tudi vir konfliktov, do katerih je v prihajalo velikokokrat v zgodovini in do katerih bo neizbežno še prihajalo. saj prizorišče njihovih konfliktov ni samo in ni predvsem *med* ljudmi, temveč ljudeh samih. teh pa ni mogoče razrezati na kulturno in religiozno polovico.

Zato bom poskušal predvsem orisati nekaj specifik današnje kulture in religije, natančneje krščanske oziroma katoliške vere: nekaj specifik dojemanja le-teh. ki ne le otežujejo dialog med njima, ampak tudi njuno dojemanje in razmejitev.

Pomembna dejstva pri razmišljanju o kulturi in religiji

Preden začnem s pravkar napovedanim opravilom, bi rad opozoril na nekaj splošnih okoliščin, ki določajo razmišljanje o tako kompleksnih vprašanjih, kot sta religija in kultura (to velja še posebej za našo sodobnost) in ki se mi osebno zdijo zelo pomembne. čeprav nanje pogosto pozabljamo, še posebej kadar nas priganja akademski red s svojimi ozkimi konvencijami ali pa nas žene pragmatična želja, da bi povedali, kot se glasi banalna popularna formulacija, •›nekaj konkretnega‹. Vendar naj poudarim. da je moja skrb kljub drugačnemu vtisu. ki ga po vsej verjetnosti ustvarja hudo abstraktni uvod. predvsem *praktična.* če hočete, življenjsko uporabna, toda v globokem pomenu smiselnega delovanja in ne zgolj v pomenu napol samodejnega, spontanega razreševanja zatečenih problemov.

Sorazmerno lahko je govoriti o kakem problemu, denimo kulturi ali religiji, zelo na splošno tako, da prikažemo visoke \-rednote. ki (naj) ju utemeljujejo. in sistem načel, po katerih naj poteka njuno delovanje. Prav tako je po drugi strani razmeroma preprosto popisati konkretne socialne probleme, povezane z religijo ali kulturo: ali pa napraviti statistično analizo o posameznih problemih na teh področjih, za kar se danes nekritično v svetem prepričanju o znanstveni zveličavnosti takega početja namenjajo težki denarji v obliki raziskovalnih projektov. Toda vsi takšni načini nas sicer lahko oskrbijo z zelo važnim teoretičnim vedenjem, v glavnem pa nas pustijo praznih rok. ko iščemo zares uporabna napotila za praktično delovanje. Ali so namreč preveč odtrgana od konkretnih situacij, s katerimi se srečujemo, ali pa so preveč vezana nanje in zato tako pridobljenih spoznanj ne moremo uporabiti nikjer drugje.

Predstavljam si. da za marsikoga to sploh ni noben problem: da, marsikdo bi ob tej moji zadregi bržčas odkimal z glavo: prizanesljivo nejeverno ali pa s skoraj pomilovalnim nasmeškom. In bi brez pretiranega napenjanja možganov s suvereno kretnjo pokazal na dolgo vrsto socialnih in historičnih stičnih točk, podobnosti. sorodnosti in povezav: z laserskim kazalom bi podčrtal enciklopedične podatke o tem, kako se je pri antropološki formaciji grških družb v starejših zgodovinskih obdobjih splošnokulturni, socialno vrednotni. etični, pa tudi religiozni pomen mitov prepletal z umetniško funkcijo epskih pesnitev. v katerih je bil tradiran: o tem. da sta evropska umetnost in kult v veliki meri soizvorna: o tem. da je stoiška (pa tudi skoraj vsa druga antična) filozofija imela religiozen značaj in da je skupaj z judovstvom in krščanstvom in drugimi svetovnimi religijami igrala pomembno vlogo pri nastanku tako pomembnih sekularnih vrednot, kot so človekove pravice: o tem, da je iz tega živahnega vrenja in prelivanja izšel sodobni pojem osebe in njegovi popačeni derivati, ki jih

predstavljajo različni individualizmi.' Da. zares, priznavam: vse to ni le legitimna tema družboslovja in humanističnih ved. ampak je celo vitalnega pomena za prisebnost in živost kulture. Je nepogrešljivo znamenje na človekovi poti k sebi. Pa vendar! Pa vendar! Če se ne dotaknem sebe. svoje nedotakljive, uklete in preklete resničnosti. kaj sploh lahko povem? Vsak čas - in tako tudi naš - postavlja s svojimi specifikami pred ljudi še drugačne probleme. Probleme. ki so in obenem niso zgodovinski. ki so in obenem niso prihodnost, ker so zmeraj še in že tu: ki so, ker se v nas pepelnata pričevanja davnine mešajo z vonjem po modrini prihajajočega: ker življenje. ki se izgublja v dve smeri, ne izgublja svoje teže, temveč se, nasprotno, obteženo z dvojno skrivnostjo, ulega na nas prav v tem konkretnem. neizrekljivem hipu.

Najpomembneje se mi torej zdi spregovoriti o stvareh, ki jih dejansko osebno srečujemo kot religiozna in kulturna bitja. a vendarle tako, da jih zajamemo v karseda široki perspektivi in jih skušamo pojasniti v povezavi s splošnimi duhovnozgodovinskimi okoliščinami. Tega pa vendarle ni mogoče storiti brez slehernega bolj abstraktnega premisleka na eni in brez osebnih tonov na drugi strani. Metodologija takšnega poskusa torej ne zahteva, da postavimo v oklepaj lastno individualno eksistenco in iz nje izvirajoče izkušnje, temveč da jo podaljšamo vse do nevidnih sfer izvora in do te, resnične resničnosti. do te zaklete neizbežnosti v kateri se razblinjata naša identiteta in namen.

Kultura

Sodobno kulturo je težko »zapopasti«: vsi vemo, da je težko odgovoriti na vprašanje, kaj je njena identiteta (inkako naj brez tega sploh relevantno govorimo o njej?). Ali ni morda prav v svojski izmuzljivosti. v tekočnosti (najbrž ni naključje. da eden pomembnejših premišljevalcev sodobne družbe. Zygmunt Bauman govori o *liguid modernity*, »tekoči moderni«), v podobi grškega boga Proteja? Čeprav nisem sociolog in nisem pravzaprav nikoli pripisoval prav bistvene teže sociološkim ugotovitvam, se mi zdi. da lahko v primeru spopadanja s sodobno kulturo vendarle prav te priskrbijo zelo dragocen interpretativni material. To je mogoče seveda le takrat, kadar sociologi kompetentno rokujejo z ustreznimi instrumenti. Primer umne uporabe občutljivih instrumentov so npr. analize münchenskega profesorja Ulricha Becka. Predvsem zato, ker nas sooča s stvarmi, ki jih najbrž na neki način že vsi poznamo. a se nam šele ob takšnih, po mojem izvrstnih in pregnantnih, formulacijah izkušnja izbistri v spoznanje. Njegova teorija poznanstvenjenosti razlikuje med enostavno (primarno) in refleksivno (sekundarno) poznanstvenjenostjo. sredi katere živimo danes: če je aplikacija znanosti nekoč potekala na »vnaprej dani svet« narave, človeka in družbe, se v refleskivni fazi znanosti že soočajo s svojimi lastnimi produkti. pomanjkljivostmi, posledičnimi problemi. zadenejo torej ob neko *drugo civilizacijsko stvaritev*.[4] To je šele radikalno poznanstvenjen, samoproizveden in vase ujet svet, ki temelji na principih moderne. medtem ko so zaloge predmodernega sveta začele pohajati. V takšnem svetu se močno spremeni razmerje med zasebnim in javnim. V odmevni študiji *Preobrazba intimnosti* Anthony Giddens razmišlja o pomenu spremenjenega pojmovanja intimnih medčloveških razmerij za razvoj demokratične družbe: »Iz intimnosti je razvidna vsesplošna demokratizacija medosebne sfere na način, ki je povsem združljiv z demokracijo v javni sferi. Ima pa še druge implikacije,« pravi. »Preobrazba intimnosti bi namreč lahko prevratno vplivala na moderne

[3] Prim. Maritain. Taylor - Sources of the Self.

U. Beck. *Družba tveganja. Na poti v neko drugo moderno* (prev. Mojca Savski). Krtina (Temeljna dela). Ljubljana 2001. str. 235.

institucije kot celoto. Družbeni svet, v katerem bi čustvena zadovoljitev nadomestila prizadevanja za kar največjo gospodarsko rast, bi bil namreč zelo drugačen od tistega, ki ga poznamo danes. Spremembe, ki danes vplivajo na spolnost, so namreč zares revolucionarne v najglobljem smislu«.[5] Že omenjeni Zygmunt Bauman. ki v nasprotju z Beckom meni, da sodobna družba je naklonjena kritični misli, vendar jo vključuje vase in hkrati ostaja imuna za posledice tega vključevanja, tako da je preverjanja in preskusi politike odprte hiše ne prizadenejo in ne poškodujejo - prej jo krepijo kakor slabijo.«[6] Še pomembnješa pa je njegova ugotovitev, da zasebno kolonizira javni prostor. iztiska in podi vse, česar ni mogoče v celoti in brez ostanka izraziti v pogovornem jeziku zasebnih zadev. skrbi in prizadevanj. Posameznik, ki mu nenehno govorijo, da je gospodar svoje usode, ima malo razlogov, da bi pripisal 'topično relevantnost' čemurkoli. kar se ne pusti pogoltniti jazu in obravnavati z njegovimi zmogljivostmi.« [7]

[5] A. Giddens. *Preobrazba intimnosti* (prev. P. Mesec), Založba "Cf.. Ljubljana, str. 9.

Z. Bauman. *Tekoča* modema (prev. B. Cajnko). Založba *Cf.. Ljubljana 2002, str. 32.

Isti. str. 52.

Tu velja po mojem opozoriti na zelo pomembno Unamunovo distinkcijo: Lahko namreč imamo veliko množico individuumov, torej nedeljivih, pa tudi ostro ločenih posameznikov, ki pa so kakor vrči, napolnjeni z docela enako, ne-individualizirano tekočino - stojijo vsaksebi. ljubosumno varujejo svojo samobitnost. v kateri pa v resnici sploh ni enkratnosti. ampak je popolnoma reproducibilna: predvsem pa ne stopajo v odnos, v interakcijo: ta je mogoča samo pri povsem drugačni naravnanosti, ki jo Unamuno ponazori z naslednjo prispodobo: meje oziroma stene takšnega bitja so ozmotične: takšno bitje svojo pravo vsebino išče in soustvarja tako, da nenehoma stopa v. moderno rečeno. dialoška razmerja z drugim, lahko pa bi rekli tudi v kreativni Heraklitov polemos, v katerem se vzajemno oblikuje enkratnost bitij: v tem spopadu se prvotna vsebina osebe premeša

Kakšen smisel bi lahko imel pojem harmoriie *aphanes v* takšni družbi. zlasti v spremenjenih relacijah med javnim in zasebnim?[8] Temeljno vprašanje, ki si ga zastavljam, je, ali
se harmonično stanje v svetu vzpostavlja preko nasprotij: ali je torej ,.normalnost«. sredina itd. lahko vzpostavljena samo prek individualistične skrajnosti, kar pomeni prek igranja specifične družbene vloge oziroma bolje rečeno prek igranja specifičnega kompleksa vlog. ki pripadajo posameznemu individuumu. Takšno vprašanje velja tako institucijam kot človeškim posameznikom. Ali so splošni okviri (npr. zakoni) samo nujna koncesija omejitvam. ki jih postavlja družbeno-zgodovinska realnost, dejansko pa le sredstvo za največjo možno individualno samorealizacijo ne glede na drugega? (Nekateri družbeni pojavi to sicer prej zanikajo kot potrjujejo: najbrž ga ni med nami, ki ne bi že opazil, kako zelo se vsi v slovenski politiki trudijo. da bi jih javnost videla na sredini, da jim ne bi pripisovala kakršnih koli skrajnostnih značilnosti: pustimo pa ta hip ob strani, kako razumejo in opredeljujejo to sredinskost in koliko je smiselna in upravičena v zgodovinskem okviru.) Ali lahko med vero-religijo in kulturo sploh vzpostavimo nasprotje in ju imamo celo za nekakšni skrajnosti, ki s svojim polemičnim soobstojem vzpostavljata »normalnost«? In če je tako, kakšno vlogo naj torej v svetu takšne harmonije igra posameznik. konkretni človek? Če je nevidna harmonija« vidna le pogledu »modrijana«, recimo, teoretično izostrenemu in v pravo smer naravnanemu pogledu, kako lahko njegova uzrtja vplivajo na življenje? Morda že vem, kako na njegovo lastno življenje - utrjujejo ga v prepričanju, naj se odmika od brbotajoče realnosti površine in v iskanju te odmaknjenosti je tudi njegova etika. Kaj pa ostali svet? Ali ni problem te

z vsebinami drugih oseb, vendar je vselej v posebnem, idiosinkratičnem razmerju. kar pomeni v povsem enkratni in neponovljivi obliki. Takšna zagnanost v svet ne pomeni akcionizma ali pozunanjenosti eksistence. prav nasprotno: gre za samodoživljanje v tistih temeljnih razsežnostih. kjer prepoznaš konstitutivno vlogo drugega za svoje bitje (podobno, čeprav v drugačni perspektivi, kot jo je opisoval Martin Buber), ki pa v tej svoji oplojenosti z drugim in v neločljivi povezanosti s svetom doseže svojo edinstvenost v polnem smislu: šele tu se pokaže vsa njegova ontološka teža, ko se z njegovo smrtnostjo postavi pod vprašaj obstoj in smisel vse resničnosti.

intelektualistične etike ne le v njeni izraziti individualistični omejenosti, temveč celo v potrebi po zablodi *hoi polloi.* večine, ki s svojimi nasprotji vzpostavljajo nevidno harmonijo«. ta odlični objekt zgolj-modrijanovega vedenja? Vloga odlikovanih individuumov je pri takšni koncepciji resničnosti pravzaprav neodpisljiva: ali se normalnost, harmoničnost sveta vzpostavlja šele na nadosebni oziroma neosebni ravni? Toda kdo je potem njen presojevalec in varuh? *Professor-vates,* sodobni guru, ideolog-poglavar? Ali pa gre morda za tvegava in skrajno neodgovorno zaupanje v pravičnost Zgodovine oziroma, manj patetično rečeno, v samoregulativne sposobnosti družbe? Je potemtakem za posameznika edino smisleno in pravilno« igrati izrazito, celo zaostreno parcialno vlogo. ker bo samo s tem lahko vzpostavil potrebno napetost za polemično dogajanje sveta. za medsebojno vojno vsega antičnega«, ki je bit in oče vsega? To je preveč tvegava in po mojem predvsem preveč nerealistično. ker zavrača bistveno vlogo človeka kot enkratnega bitja v najglobljem pomenu, kot posamezne hipostaze, tistega edinega načina, na katerega (ne glede na različnost historično-kulturnih artikulacij) smo zares odprti v svet in na katerega zares rje vsa resničnost v svoji nedoumljivosti in bližini niču?

Harmonija naj bi se tedaj morda vzpostavila v posamezni osebi: človeški lik naj bi bilo nekakšno uravnovešenje in uravnoteženje nasprotij. To najbrž zveni sprejemljiveje. ker pomeni, da navadni smrtnik ni zgolj prigodni igralec parcialne vloge v dialektični matriki dogodja biti. temveč lahko vsaj načeloma prav sleherni posameznik zaznava pravo. nevidno harmonizirano realnost, tisto izza sveta pojavnosti. da lahko doživlja resnične vrednote in deluje iz tega doživljanja. Toda tudi to je v resnici močno problematično. Ali ne dobimo tako čudne množice nadvse različnih. medseboj neuskladljivih in celo nevarnih si popolnosti? Naša »postmoderna«, «post-zgodovinska« sodobnost nas je pravzaprav razpela v nena vadno dvojnost: po eni strani nas ekstaza znanosti peha v radikalno brezoseben odnos do sveta in drugega, ki obljublja objektivnost spoznanja na vseh področjih kot vrhunsko vrednoto: po drugi strani pa se dosledno drobijo še zadnji ostanki splošnoveljavnih vrednot, form presojanja in življenja. Povečana senzibilnost za življenje je pripeljala do tega. da se je življenje v naši predstavi zdrobilo na nepregledno množico kontekstov, ki se ne neha še naprej množiti.

Izostreno teoretično gledanje seveda pomeni zelo natančno določeno kontekstualizacijo problema in nas lahko oskrbi z izjemno natančnimi podatki, ki pa so relevantni oziroma uporabni izključno v natanko zamejenih kontekstih oziroma situacijah. Nezavedna, heideggerjansko rečeno, epohalna vera v tehniko (zapadlost pristnega mišljenja) poraja v zvezi s tem značilno iluzijo: kljub ozkemu dometu takega raziskovanja resničnosti in vedenja, ki ga prinaša. se vanj investira neizpolnjive želje po celovitem zajetju življenja. Ta želja je. če se izrazim predmoderno, odločilna generična poteza človeka, (vendar prav v svoji neizpolnjivosti zahteva artikulacijo, izraz in vpliv na vsakdanjo, zgodovinsko, vselej na parcialne kontekste omejeno življenje) zato njeno uresničevanje celo v obliki, kakršno vsiljujejo pogoji poznanstvenj enega življenja, ima nekakšen človeški *raison,* je psihološko razumljivo. In vendar so takšna pričakovanja povsem brezupna in nujno napačno investirana, ker aktivirajo samo del spoznavnih zmožnosti, ne pa človekovo celoto. Včasih je humorno, včasih pa grozljivo, deprimirajoče poslušati za našo kulturo nadvse značilne nasledke takšnih prepričanj. Tako si lahko v marsikaterem psihološkem akademskem učbeniku preberemo nadvse natančne statistične analize lestvice vrednot pri tej ali oni populaciji, analize tega, kakšno čustvo prevlada pri izbrani skupini v tej ali oni situaciji pri posebej v ta namen pripravljenem eksperimentu. torej v simulirani situaciji, ali pa po skrbno korektno izvedeni anketi. Vendar pa ne zasledimo

nikakršnega dinamičnega opisa prelivajoče se kompleksnosti doživljanja vrednot, ne žgoče, misel in telo preplavljajoče zamotanosti pojava, ki mu preprosto rečemo čustvo! Tega ne smemo, to je prepovedano, saj ni znanost, ampak v najboljšem primeru literarne marnje. Mogoče si ob tem melanholično porečemo: res, kako bi bilo življenje enostavno, ko bi si bili tako na jasnem s kaosom lastnih čustev! O. in ko bi mogli s tolikšno preciznostjo razločevati vrednote in jih tako natančno in trajno rangirati! Od tod je samo par korakov do prepričanja v čarobno mehanično moč socialnih in pravnih ukrepov v konfliktnih medčloveških situacijah ali v blodnjakih osebnih kriz. Nihče ne zanika, da je zunanjeformalno urejanje razmerij in ustvarjanje pogojev pomembno: socialne službe in varne hiše so izredno važni pogoji reševanja posameznih situacij, neredko celo preživetja in obstoj psiholoških svetovalnic in psihiatrične pomoči je nedvomno znamenje kvalitetnejšega družbenega življenja. Pa vendar: iz katerega klobuka naj psihiater kot čarovnik potegne smisel in ga prek nekakšnega posebej prirejenega nirenberškega lijaka vlije v duše trpečih? Naj socialno skrbstvo in sodišče z organizacijo svobode gibanja in srečevanja, z omejevanjem približevanja izbrišeta razpadle svetove, katerih tragika je vidna samo odznotraj, iz neposredne individualne udeleženosti? Z modeli pozitivnega mišljenja? S tehnikami za predelavo negativnih izkušenj in razpihovanje upepeljenega smisla? Z delegiranjem vsakršne krivde na druge, na družbo in še zlasti na vzorce katoliške vzgoje in na primarno družino? Je res edina možnost minimalistično sprijaznjenje človeka z »ostanki dneva«? Nam preostaja le še podjetno soočenje s pragmatičnim destilatom sanj? Bolje nekaj kakor nič? Kdo se lahko v resnici nahrani s tem? Vsi poznamo črne trenutke, ki pretijo, da se bodo podaljšali v dneve in mesece, včasih leta; poznamo jih, ker doživljamo, izzvane ali neizzvane, komaj vzdržne sunke bitnih disharmonij. To je, če sežem po eni najbolj obledelih fraz, življenje. Toda resničnost ne zbledi z besedami, le teže jo je uzreti skoznje. Res? Mnogo

medijev promovira naivni optimizem znanstvenega pogleda in z njim minimalistično zmagoslavje nad življenjem: mnogo ljudi jim verjame v latentnem obupu, v čudni razpetosti med vero v vsemoč brezosebne tehnike in razboleno realnost, ki jo vselej izkušamo z individualno soudeležbo. Groteskno? Ne, tragično.

Religija-krščanstvo

Govorjenje o religiji danes tudi na Slovenskem gotovo ni (ali vsaj naj ne bi bilo) samoumevno istovetno kot govorjenje o krščanstvu. Sam bom govoril o krščanstvu. še natančneje o katoliški obliki religije, ker sem za to manj kompetenten kot za govorjenje o kaki drugi religiji ali o religiji nasploh. Seveda imam za to tudi objektivnejše razloge, ki so zgodovinske narave: gre za družbeno relevantnost katoličtva v slovenski zgodovini, pa tudi v aktualni družbi. Kljub vsemu bom skušal govoriti predvsem o tistem, kar je pomembno za religijo nasploh.

Religije, tudi slovensko katoliško krščanstvo, dandanes bolj ali manj mirno bivajo kot prvina evropske oz. zahodne civilizacije. Navsezadnje: zgodovinsko nastale ekonomske krivice se odpravljajo (pravne sicer malce počasneje ali sploh ne, a to je že drugo vprašanje), sprejet je zakon o verski svobodi, sodelovanje med državo (kulturo) in Cerkvijo poteka vsaj na nekaterih področjih solidno: država pomaga Cerkvi pri ohranjanju kulturne dediščine (in obratno), počasi se razvija zasebno (cerkveno) šolstvo, Cerkev omogoča zgodovinarjem dostop pomembnih virov. Vse to je seveda pomembno, vendar se odločilne stvari dogajajo drugje. Zato na ravni bolj ali manj pragmatičnih opravil (čeprav zelo pomembnih) ni mogoče zares presoditi globine in narave razmeroma močnega antagonizma med religijo in kulturo (ne le v Sloveniji, temveč

v zahodnem svetu nasploh). Problem odpora do religije ima sicer zgodovinske razloge. kakršni so npr. verske vojne ali »negativni« družbeni vpliv religioznih institucij, ki so nasprotovale progresivističnim konceptom družbene svobode in liberalizacije kulture. vendar so ti razlogi neredko ideološko oziroma kulturnobojno podaljšani preko območja svoje veljavnosti ali pa so sploh zrasli iz miselnega horizonta, v katerem so religiozne razsežnosti sveta povsem neumljive; zato bi bilo prav, če bi tudi ta konceptualna racionalistična kritika bila sposobna prenesti kritičen premislek o svojem izvoru, dometu in smislu: pravzaprav bi samo na ta način »leva« misel v transhistoričnem smislu ohranila svojo verodostojnost in revitalizirala svoj družbeno-kulturni pomen. Dandanašnji strah pred religijo je pogosto popolnoma iracionalen kakor strah pred lastno senco. Zavračati skupaj s problematično družbeno-etično aktualizacijo religioznih vsebin tudi te vsebine same (in vso problematiko, ki jo prinašajo. in življenjski horizont, ki ga razpirajo), pač pomeni skupaj z vodo izliti iz kadi še dojenčka, kot se glasi stara primera. Takšna družbenokritična drža je seveda značilna predvsem za evropsko (zahodno) civilizacijo: in je zelo star pojav, začne se morda že s sofisti, vsekakor pa ima širok kulturni vpliv vse od epikurejcev, kjer dobi - še posebej pri Lukreciju - močan značaj moralne revolte (podobno kot ga imajo sicer že Evripidovi protesti proti olimpskim bogovom, vendar je problem Evripidove teologije bistveno bolj zamotan). Tudi v naših časih. časih po zatonu marksistične znanstvene razlage zgodovine in religije, je ta kritika kar živa. njen intelektualni in estetski razpon pa zelo širok. A vsaj po mojem površnem poznavanju je več tistih (ali pa so vsaj glasnejši), ki jih Rudolf Otto že po par straneh svoje znamenite razprave *Sveto* zaprosi, naj ne berejo dalje, saj »je težko razpravljati o veroslovju z nekom, ki se spominja svojih pubertetniških prebavnih motenj ali socialnih občutkov, ne more pa se spomniti svojih religioznih čustev«.[9]

[9] R. Otto. *Sveto* (prev. T. Virk). Nova revija (zbirka Hieron). Ljubljana 1993,

Med takšne npr. sodi dandanes še kar popularni francoski teoretik hedonizma Michel Onfrav, ki nam v eni svojih zadnjih knjig *Razprava o ateologiji* med drugimi osupljivimi dognanji sporoča tudi to, da je bil Hitler fasciniran z Jezusom in (katoliško) Cerkvijo, kar da se razkrije že površnemu bralcu knjige *Mein Kampf.*'° Jasno, da bi bilo mogoče navesti tudi pomembna, celo najpomembnejša in vplivna imena, ki pišejo o razmerju med religijo kritično in relevantno, ne glede na to ali sami delijo verovanjsko izkušnjo ali ne (npr. J. Deridda, I. Murdoch): morda se ne boste strinjali z menoj, pa vendar: ali ne izhaja danes malo knjig. ki bi s tako spoštljivo jasnostjo in pošteno distanco obravnavale ta razmerja, kakor je Karl Jaspers nekoč obravnaval razmerje med filozofijo in religijo v delu *Filozofska vera?* In, če se morda kdo vendarle strinja: ali ni ta maloštevilnost zgovorna?

Še enkrat se vračam k Schleiermacherju: kako »izumitelj« hermenevtike natančneje opredeli bistvo religije? »Religija,« pravi, »ne hlepi po tem, da bi univerzum določila in pojasnila po njegovi naravi. kakor počne metafizika, ne hrepeni po tem, da bi ga iz sile svobode in človekove božanske samohotnosti nadalje oblikovala in zagotavljala, tako kot morala.«[11] Skratka: »njeno bistvo ni ne mišljenje ne delovanje, temveč zrenje in občutenje ‹...>, želi si, da bi jo v njeni otroški trpnosti zajeli in napolnili njegovi neposredni vplivi. Metafizika in morala vidita v celotnem univerzumu le človeka kot središče vseh odnosov, kot pogoj vse biti in vzrok vsega postajanja religija pa hoče v človeku, nič manj kakor v vsem drugem posamičnem in končnem, videti neskončno, njegov odtis, njegov prikaz.«[12] Zato »si svoje lastno okrožje in svoj lastni značaj zagotavlja s tem, da docela izstopa tako iz spekulacije kakor tudi iz prakse, in šele v tem, ko se

str. 16.

[10] M. Onfray, *Trat d' atheologie. Physigue de* la métaphysique. Editions Grasset&Fasquelle. Paris 2005.

[11] Prim. F. Schleiermacher, nau. *del.*. str. 50.

[12] Prav *tam.*

postavi ob drugi dve, se to polje v celoti izpolni in se človeška narava s te plati dopolni.« [13] Te besede so stare približno dve stoletji:[14] poleg tega je jasno, da so, kot vse definicije neznanskih reči, nepopolne, morda celo pristranske; ne le zato, ker gre vendarle za krščanski horizont mišljenja religije, ki je le eden od številnih: in navsezadnje gre za protestantskega misleca, ki je bil deležen takšnih in drugačnih kritik tudi od teologov iste veroizpovedi. da sploh ne omenjamo drugačnih. morda tudi širših formulacij bistva religije, ki so jih že davno pred Schleiermacherjem, kakor tudi mnogo let po njem oblikovali nekateri drugi krščanski teologi. A kljub vsemu se mi zdijo redko primerne za razmislek o sodobnem razmerju med religijo in kulturo. Zakaj? Zato, ker v njih pobliskuje tista faceta bistva religije, ki je danes (v poznanstvenjeni družbi) še posebej globoko potisnjena v pozabo. Njihov avtor je lahko aktualen za današnji čas, ker kljub svoji zavezanosti pluralizmu, spoštovanju individualnosti in zgodovinske tukajšnjosti ohranja smisel za presežno eno in pogojuje religioznost z radikalno spremembo osebne drže«, v odlični spremni besedi k slovenskemu prevodu govorov O *religyi* zapiše Branko Klun.[15] Še bolj aktualen pa je morda njihov avtor zato, ker včasih govori, prav kakor bi govoril našim ušesom: tako, denimo, v današnjem času najbrž še veliko bolj velja, da je »življenje omikanega človeka še posebno daleč od vsega, kar bi religiji bilo le podobno« in da »ne čutimo kaj prida ne za večno in sveto bitje, ki je za nas onstran tega sveta. saj nam je uspelo zemsko življenje narediti tako bogato in mnogostransko, da večnost ni več naša potreba. Potem, ko smo si univerzum ustvarili sami, nam je prihranjeno misliti na tisto, kar je ustvarilo nas.«[16]

Če precej poenostavim, lahko ponovim sociološki »truizem« in rečem, da sodobna zahodna kultura, torej liberalna kultura,

[13] Prim. F. Schleiermacher, nau. *del.,* str. 51.
[19] Spis O *religgi* je izšel v več izdajah: prva je bila leta 1799, naslednje, v katerih so pomembni popravki pa 1806, 1821 in 1836.
is Prim. B. Klun, *Rojstvo religije iz mističnega občutja, v:* F. Schleiermacher. *nau. deL,* str. 19.
fi Prim. F. Schleiermacher, *nau. del..* str. 21.

vsaj v svojem vitalnem jedru, kaže vse bolj očitne znake religiozne indiferentnosti. Kultura potemtakem vse bolj postaja a-religiozna oblika življenja človeške skupnosti. Seveda obstajajo - in to ne le za neutolažljivo obupane vernike - tudi drugačna znamenja (zanimivo je, da ravno zaničevalci religije, kakršen je npr. že omenjeni Michel Onfray, s strahom in odporom govorijo o dobi vrnitve Boga; podobne »temne« misli obhajajo tudi Alaina Badiouja in številne druge. na lokalni slovenski ravni npr. Marcela Stefančiča in Majdo Potrata). A ta znamenja so predvsem spodbuda h globinskemu premisleku, če nočemo, da se izživijo v kratkotrajnem sentimentalnem zanosu. Ta premislek pa mora odgovoriti na vprašanje: kako soočiti tako kulturo z religijo?

Takoj ko postavimo to vprašanje, že trčimo ob problem, ki izhaja iz zgoraj opisane (morda temeljne) značilnosti sodobne kulture: namreč, da ne izkazuje zanesljive identitete, da se tako rekoč legitimira kot protejsko bitje. V tem je bistveno različna od religije. Vendar to še ni razlog, da se vdamo. Tudi za krščansko, zlasti katoliško religijo je značilna notranja dinamika, ko gre za obstoj v različnih kontekstih. To je v različni meri (odvisno od oblike družbe in zgodovinskega obdobja) sicer značilnost vsake religije, a je prav posebej izrazita pri zahodnem. katoliškem (in protestantskem) krščanstvu. Za religiozni pogled je vse, kar je, vse, kar se dogaja, v območju milosti, neposredno odvisno od božje volje. V takem zornem polju je človek pri vsem, kar počne (zavedno ali nezavedno), v odnosu z Bogom. Bog je nenehoma navzoč, saj samo po tej navzočnosti človek in svet sploh obstajata; kljub temu pa so potrebne posebne dejavnosti (obredi, molitve), v katerih se božja navzočnost nekako zgosti (odveč je dodajati, da je človek tisti, ki potrebuje tako zgostitev in jo zato razume kot božji dar). Avtonomija zemljskih stvarnosti je relativna, a je vendarle nezanemarljivo dejstvo. Imamo torej dva konteksta: širšega, v katerem je božja navzočnost nekako posredna, razpršena v

nešteto oblik in v katerem se govorjenje cepi v najrazličnejše jezikovne zvrsti: in ožjega. ki ga zaznamuje ne le neposrednost in posebna intenzivnost razmerja z Bogom. ampak tudi s tem povezan poseben jezik. ki ima dandanes značilnosti ezoteričnega koda (to velja za večino obrednega jezika. pa celo za svetopisemski jezik in osnovne krščanske termine. kot so božji Sine, ›vbožja Matic. »troedini Boge, »sijaj resnice‹, da sploh ne govorim o evangelijskem pomenu »Besede« ali o stavkih, kot je: »Kdor je iz resnice. ta posluša moj glas!«). Za avtentičen krščanski obstoj bi bilo potrebno ves čas prevajati jezik ožjega, v katerem je razodeta božja beseda in kjer Bog razločneje »govori«, v jezike širšega. Posebej pomembno je to v horizontu kulture: če hoče biti vera razumljiva navzven, se morajo verniki naučiti prevajanja v te »tuje« jezike. Toda kaj s tem sploh hočem reči?

Pravzaprav so ti jeziki, v mislih imam seveda različne diskurze. npr. znanosti, politike, psihologije. vsakdanjega življenja, njihove druge materinščine: kot pripadniki konkretne zgodovinske družbe namreč vsaj nekatere od njih tako ali tako tudi sami uporabljajo. Posamezen diskurz je konstituiran v okviru določenega referencialnega okvira, ki bi ga lahko opisali tudi kot določeno vidno polje resničnosti. Meje in obliko tega polja, izseka resničnosti, začrtuje človekovo razmerje z resničnostjo. ki je na ta način tudi odgovorno za konstitucijo posameznega diskurza (ta pa kot subjektivna jezikovno-pragmatična norma učinkuje povratno nanj tako, da ga utrjuje pri zavzemanju določene drže); specifični interesi, ki jih ima v določenem razmerju. ga vodijo k specifični osvetljavi resničnosti in tako tudi k izostrenemu »pogledu« na določeno polje le-te. V tej izostritvi pogleda«. spoznavnem napredku, je utemeljena avtonomija posameznih diskurzov. Po drugi strani je relevantnost posameznega diskurza vendarle odvisna tudi od povezljivosti njegovega vidnega polja resničnosti z vidnimi polji drugih diskurzov. se pravi, koliko so njihove osvetlitve pomembne in uporabne za druge načine osvetljevanja. Danes dominantne kulturne diskurze povezuje zelo podobna drža, ki jo nalagajo subjektom: drža. ki izvira iz interesa, da bi povsem pregledno osvetlili karseda široko polje resničnosti. Različnost področij. ki jim pripadajo posamezni diskurzi. se skuša preseči s konstruiranjem enotnih ali vsaj kompatibilnih pravil »osvetljave«: to je konkretno mogoče videti v težnji po vzpostavitvi sistema meta-vrednot vseh znanosti, ki naj bi omogočila objektivno scientometrijo: ali pa v predstavi. da je smiselno vse raziskovanje resničnosti zasnovati projektno, torej z ozirom na *predvidene* cilje in interese: ali pa nenazadnje v zahtevi. da vse, tudi izrazito duhovne dejavnosti, izkazuje svojo legitimnost s povsem konkretno opredeljeno, tako rekoč merljivo. *kvantnitativno* družbeno koristjo. Ta drža sujbekta je zasnovana na iluziji o tem, da je resničnost kot celoto moč razsvetliti, da se je mogoče povzpeti na meta-pozicijo, ki omogoča nadzor nad njo. Zgodovinsko gledano je to variacija razsvetljenskega *kreda.* da je človek vir luči, ki razsvetljuje temo pred-človeške resničnosti. Prav tu se zgodi tisti prestop, ki je usodno zaznamoval razvoj sodobne kulture in v katerem so mnogi filozofi videli vir njene krize: ta tip diskurza namreč ni postal le izrazito superioren. temveč tako rekoč celo ekskluzivni diskurz resnice. Z njegovo postopno zgodovinsko uveljavitvijo so vse bolj dominantno vlogo v kulturi dobivali drža. (spoznavni) interes in pogled na resničnost. v okviru katerih je ta diskurz konstituiran. Slednjič so se pokazale daljnosežne kulturne in družbene posledice. o katerih tu ne morem govoriti: pokazalo pa seje, da se je močno spremenilo tudi družbeno vrednotenje resničnosti. Diskurz popolne osvetlitve in težnja po nadzoru kot družbeno privilegirani obliki ukvarjanja s svetom sta tako rekoč potegnila demakracijsko črto med relevantno in nerelevantno resničnostjo: vse, kar ni v območju določenega spoznavnega interesa, česar subjekt v določeni drži ne vidi, je postalo manjvredno ali celo bitno vprašljivo. Onstran črte vprašljivega se je znašlo vse. kar vsaj

malo diši po transcendenci: ne le religiozni svetovi, temveč tudi nevidno ozadje navdiha najinspirativnejšega izročila umetnosti.

Osnovna naloga tistega. ki želi govoriti po krščansko in pri tem ne ostati povsem nerazumljen. je v razširjanju vidnega polja resničnosti. To je neobhodni pogoj sporočljivosti religioznih vsebin, neobhodni pogoj komunikacije. Toda koraki morajo biti pretehtani. Nesmiselno bi bilo zavračati avtonomijo diskurzov; zdi pa se, da so vendarle potrebni opozarjanje na njihovo mejo (natančneje, na mejo njihovega ontološkega dosega), preudarna relativizacija nadzorovalnih teženj in mehčanje oblastne drže raziskovalcev resničnosti. Ne soglašam z lahkotnim zasmehovanjem ozkega snopa ostre razsvetljenjske luči, ki diši po fundamentalizmu in ki ga je v sodobni družbi polno; toda resničnost je tudi onkraj njih in učinkuje na to, kar se dogaja v ozkem svetlobnem krogu; in so konfiguracije in razsežnosti sveta, ki jih je mogoče zaznati le, če se postavimo v povsem drugačno držo. Mogoče so prav tam »prodi življenja« (Gradnik) ... Kakorkoli že: spoštovanje avotnomije posameznih diskurzov nedvomno veliko prispeva h kredibilnosti udeležencev: za kristjana pa to spoštovanje seveda ne bi smelo pomeniti priznavanje meja (relevantne) resničnosti, temveč izhodišče za njihovo razpiranje. Ko tu kristjan skuša pojasnjevati samega sebe, izboljšuje komunikacijske razmere tudi za druge: za druge veroizpovedi, religije, za umetnost, za mnoge smeri filozofije ... Na tej točki po moje danes smo: to temeljno samopojasnjevanje je hočeš nočeš delovanje za skupno dobro. Brez občutka za dimenzije in »naravo« resničnosti je ortodoksija nesmiselna: v temelju smo pravzaprav obsojeni na ekumenizem.

Tu je mogoče izreči tudi nekaj aktualne, konkretne kritike na slovenske razmere. Ne strinjam se sicer s tistimi, ki zmajujejo z glavo nad tem, da se mučeniška Cerkev počasi spreminja v učinkovito ekonomsko podjetje s skrb vzbujajočimi znaki korupcije; toda takih izjav ne slišim samo iz proticerkveno nasršenih medijev, ampak tudi z ust ljudi. ki sicer morda niso intelektualno impregnirani pred medijskim družbenim inženiringom, a so zagotovo resni kristjani, vsekakor boljši kot jaz. Razumljivo je, da se Cerkev kot element družbe mora naučiti ekonomskega jezika in logike. pravne in politične govorice; prav je, če zna v njih čimbolj brezhibno in korektno občevati. Ni pa dobro, če se nad temi jeziki tako navduši. da govori v njih bolj na glas kot v svoji prvi materinščini. Prevajanje, to nikdar dokončano delo religiozne etike, je še veliko zahtevnejše. Seči mora tudi na druga področja, zlasti pa na področja kulture v ožjem pomenu (tu je še posebej zahteven vstop na spolzka tla umetnosti). Religija bi morala znati tudi poslušati, zares poslušati. A se ne zadovoljiti s tem, temveč morda s svojim posluhom doseči posluh pri areligiozni (ali celo antireligiozni) kulturi. Ne trdim, da se vse to že ne dogaja, in vem, da je potrebna za to tudi določena stopnja benevolence na strani kulture. A vendar! Zdi se, da zaradi nedotaknjenih potencialov komunikacije religiozno življenje postaja vse bolj kulturno nerelevantno, kulturno dogajanje pa na poseben način puščobno, sterilno, in se vse bolj izživlja v samonamenskem pogonu lastnih mehanizmov. Važno pa je, da religija svojo družbeno vlogo razume avtentično in na kulturo ne gleda kot na potencialni prostor svoje ekspanzije, kot na svoj morebitni fevd, temveč soudeleženko v dogajanju celote, s katero soustvarjata druga drugo. Njen izziv niso eventualni bodoči plačevalci cerkvenega davka. temveč smisla lačni ljudje. Njih naj bi želela krščanska religija povabiti na pot skupnega iskanja. *Homo omMum* horarum - človek za vse ure, ni človek, ki bi poljubno spreminjal svojo identiteto glede na življenjski kontekst, pa tudi ne rigiden, na življenje neobčutljiv človek. Je preprosto nekdo z občutkom za resničnost. Ne vem, kako bi poimenoval ta občutek - poseben, izrazit, globok? Vsak pridevnik ima svoje pomanjkljivosti in odvečne primesi,

ki odvračajo od bistva. Tudi naraven temu občutku ne bi smel reči (pa čeprav bi človekovo družbenost pojmoval kot obeležje njegove narave). ker je preveč odvisen od hotenega in celo institucionalnega vzdrževanja: in ne metafizičen. ker je to presplošno in preabstraktno in ker je ta čut predvsem zaznavanje tistega, kar je na presečišču naravno-družbenega in metafizičnega. Čut za ozadje resničnosti? Vsekakor, a tudi čut, v katerem se ospredje ne razblini. In v čem je specifična krščanskost tega čuta? Krščanski človek stoji vsako uro na meji zgodovine in nad-zgodovine: v njem se dotikata in medsebojno prenikata ozadje in ospredje. s svojim čutenjem, mišljenjem in delovanjem vsako uro spreminja njuno obliko in se niti eno uro ne more izogniti njunemu dotiku. Je namreč njuno srečanje. Zato ne ostane v nobeni uri, a je vendarle v vsaki ves.

Točka zbližanja

Kultura in religija se morda lahko zbližata na skupni točki: tam, kjer vsaka na svoj način segata v transcendenco. Kljub vsem zgornjim pomislekom namreč mislim. da religije ni mogoče izločiti iz kulture, ne obratno. Religija je zmeraj historična, čeprav meri onkraj zgodovine, zmeraj se dogaja znotraj človeškega sveta in je zato nujno zvezana z družbenim življenjem. Je del kulture. Je način, na katerega kultura artikulira človeško spopadanje z vprašanji izvora. identitete in cilja, tudi in predvsem s »prekletimi« vprašanji, vprašanji brez (racionalnega) odgovora. Zato pa je tisti del, na katerem kultura tudi zadeva ob svoj rob. se odpira v brezdno.

Kultura pa se tej točki najbolj približa z umetnostjo, oziroma z njeno kvintesenco: poezijo.

»Kdaj naposled smo?« V eksistencialni nemir takšnega vprašanja se na enem od svojih vrhuncev razžari poema
Sončev kamen mehiškega pesnika Octavia Paza. In to je v resnici ključno vprašanje našega časa. Kdaj. kateri jaz. kateri ti, kateri mi *zares* presojamo življenje. kdaj imajo naša uzrtja in naša spoznanja resnično težo, ki presega meje najožjega konteksta? Težava - ponavljam: gre za vitalno težavo naše •postmoderne« in ne le te družbe - na katero kaže zgoraj navedeni verz, pa ni le v tem, kako prevesti težko primerljive ali povsem neprimerljive uvide različnih ljudi v skupni jezik realnosti, ampak kako vedeti, kateri mojih k nedosegljivi celoti namerjenih uvidov je najbolj avtentičen. Doživljajsko obzorje se širi in oži, odpira in zapira kakor Lorcova pokrajina oljk: na njem mi stopajo v ospredje zdaj te. zdaj one stvari, začasno se moje videnje neke določene situacije v svetu poistoveti z ›objektivno« podobo, ki ji moram slediti v eni socialni vlogi. npr. kot predavatelj ali raziskovalec: ta podoba me spremlja še nekaj časa v vlogi soseda, očeta ali zaljubljenca. potem pa se kar naenkrat z njo nekaj zgodi: ne, ne izgine. ampak ugasne, prekliče jo druga »objektivna« podoba ali pa jo še večkrat zasujejo podobe sveta, ki jih naplavljajo valovi neprestopno individualnih izkušenj. neulovljivi za neprimerne instrumente objektivističnega zapopadanja stvarnosti. In to se dogaja ves čas, ko zunanji ali notranji sunki premeščajo gorišče mojega doživljanja.

Toda obstaja neki trenutek, redek, a nepozaben, ki na osvobajajoč način dekontekstualizira našo samoizkušnjo ali pa vzpostavlja kontekst vseh kontekstov. To je trenutek, ko se nas vsaj za kratek čas polasti »pozabljena osuplost nad tem, da smo«. kot se glasi neki drugi verz *Sončevega* kamna. Harmonija - vse. kar je tako nepresegljivo razločeno v mojih lastnih in v naših pogledih. se čudežno poveže, ko zadene ob rob vseh horizontov, ob smrt. Lahko to občutje sporočimo drug drugemu? Morda ne v celoti, ne neposredno, toda če se je res zgodilo. odslej diha. zdaj šibkeje zdaj močneje. skozi vsa naša dejanja in besede, skozi celoto naših oseb.

Vrnimo se k vsakdanjosti: tudi če pridemo do takšnega zbližanja. do povezanosti najglobljih človeških uvidov - kaj to pravzparav pomeni? V bistvu jih ni mogoče trajno povezati, in zdi se, da je to pač usojena danost. Kakor je bržčas usojena danost tudi iskanje presečišč, medsebojno približevanje. Iskanje skupnega jezika. Je potemtakem usoda vsakega razmišljanja o teh problemih zgolj ponavljanje »večnih« splošnih resnic. nekakšnih modrostnih puhlic v zmeraj na novo redizajnirani in estetsko posodobljeni obliki? Rekel sem že, da se mi zdi pomembno, zdravo iskati praktične posledice in zaključke. »No, konec koncev pomenijo praktičen zaključek tudi pravkar zapisane besede,« bo kdo rekel, »le da zvenijo malce resignirano.« Res je, a mislim, da gre pri tem iskanju vendarle še za veliko več: kakor govorimo. denimo, o politični kulturi in iščemo v tem pojmu pomembna konkretna napotila in rešitve, tako ima tudi zavestno rešpektiranje kompliciranе problematike religioznega sveta lahko zelo otipljive, pomembne in po mojem pozitivne družbene učinke, čeprav si ne delam iluzij, da bi bilo moč zlahka odpraviti realno preteče civilizacijske konflikte ali da je mogoče stabilizirati utripajoči, prelivajoči se svet individualnih predstav o sebi in svetu in z njim zvezanega vrednotenja.

V aktualni zgodovinski stvarnosti bi to pomenilo več razumevanja: manj mehansko dojemanje pomena kulture in umetnosti, bolj eksistencialno zavezujoče branje, gledanje, spremljanje umetniških del, pa tudi prizadetejšo sodbo o njih. Pomenilo bi bolj skrbno in dosledno govorjenje o politični odgovornosti in slovenski zgodovini. Najbrž bi bilo, če bi imeli to v glavi, manj samovšečnega razkazovanja ekonomskih podvigov in preštevanja udeležencev na paracerkvenih *hapenirujih*. Prav lahko, da bi krščanski intelektualci tedaj manj poklekali pred maliki kulturne mode in več zato. da bi pili iz tistih studencev, ki jih frenetični pogon samorazkazovanja odriva na rob obstoja. Na drugi strani pa bi se zmanjšale možnosti npr. za izigravanje ideje o pluralizmu religij zoper krščanstvo, ki je bilo kar pomemben del protireligiozne strategije. in morda bi se odpravili vsaj nekateri apriorni zadržki odločujoče »kulturne javnosti« zoper umetnost ljudi, ki doživljajo svet krščansko. Morda bi občutje nevidne harmonije vsaj malo dvignilo raven »dialoga», tako da bi namesto neznosno moralističnih skatoloških tirad, s katerimi univerzitetni profesorji filozofije napadajo katoliško cerkev, pa tudi vero nasploh,[17] vsaj kdaj pa kdaj slišali kritične glasove ljudi, ki resnično iščejo - ker slutijo, kako neznanski je prostor, v katerem blodimo.

Toda to je samo nekaj sugestij, na katere boste znali bolje odgovoriti od mene. »Naj moj govor nič več ne zadržuje te vaše želje,« če si smem izposoditi in prirediti besede Pica della Mirandole. s katerimi končuje svoj govor o dostojanstvu človeka, »saj mi je v veliko veselje. ko vidim, predrage gospe in gospodje, da pripravljeni in oboroženi že čakate na bitko. Že kliče tromba: v boj torej, in naj nas spremljata pri tem sreča in blagoslov!«

[17] Cf. npr. http://www.zofijini.net/mediji_triki.html.
[8] Prim. Pico della Mirandola. *O* človekovem *dostojanstvu* (prev. B. Senegačnik), Družina (Tretji dan), Ljubljana 1997. str. 38-39.

Peter Kolšek

VERA, KULTURA IN POLITIKA - V SLOVENSKI POEZIJI 20. STOLETJA

1.0

S stališča slovenske poezije je kultura v triadi, zapisani v naslovu, problematičen člen. Vemo. za kaj gre pri veri (v Boga) in za kaj gre pri politiki, oboje je poeziji zunanje. Kultura pa je njen notranji pogoj. z ustvarjalnim aktom je zlita samoumevno. Tematizacija kulture kot elementarnega prizadevanja za svobodo kulturnega ustvarjanja in jezikovnega izražanja. seveda povezanega z nacionalnim vprašanjem, je stvar 19. stoletja in pesnikov, kot so Jenko, Aškerc in Gregorčič (spomnimo se razvpitega Aškerčevega verza: *Kultura in prosveta. to* naša *bo osveta!).* V 20. stoletju kultura in jezik nista bila več konstitutivno vprašanje slovenstva, razen na severnem (Koroška) in zahodnem (Primorska) robu nacionalnega ozemlja. Zato pa je v ospredju prizadevanje za njun čim suverenejši politični okvir. tako v prvi kot v drugi Jugoslaviji.

Je pa res, da se je pojem kulture silovito reaktualiziral z nastopom pesniške avantgarde (in sploh ultramodernizma) v 60. letih, a tu gre seveda za spopad med tradicionalistično-utalitarističnim konceptom kulture (kakršnega so zahtevali »ljudstvo«. država ali partija) in modernistično-liberalnim konceptom, ki je tvoril ozadje umetniškega avantgardizma. O ideološkem vidiku kulture. o njenem različnem pojmovanju, bi se v zvezi s poezijo 20. stoletja dalo seveda na veliko razpravljati. a to je vprašanje. ki v razmerju do poezije ni na isti ravni. kot sta vera in politika.

»Kulturni“ del triade je torej temeljni pogoj, zaradi katerega je o veri in o politiki v poeziji minulega stoletja sploh mogoče govoriti. Vera in politika sta bila pomembna tematska bloka. Toda če je izražanje religioznega razmerja do sveta integralni

del poezije od pamtiveka in je navzoče (čeprav pojemajoče) tudi v pesništvu minulega stoletja, je izražanje političnih stališč skozi poezijo predvsem lastnost novoveških meščanskih družb. lastnost. ki je kulminirala šele v 19. in 20. stoletju. Toda - rečeno zelo na splošno - predvsem v tistih literaturah. ki so bile vezane na nacionalne osvobodilne projekte. Med take zagotovo spada tudi slovenska. in, glede na naše zapoznele okoliščine. predvsem v 20. stoletju. Brez zadržka je mogoče reči, da je slovenska poezija tega časa razmeroma "politična«; od začetka stoletja (O. Župančič) do njegovega konca (na primer N. Grafenauer).

1.1

Seveda je pri vseh dobrih pesnikih tako, da njihovega opusa ni mogoče omejiti na eno samo tematsko komponento, v našem primeru vero ali politiko. Mogoče pa je opaziti njuno večjo ali manjšo pojavnost. Kar zadeva izražanje religioznih stališč, je ta očitna pri naslednjih pomembnejših avtorjih: Alojz Gradnik. Stanko Majcen, Miran Jarc. Karel Vladimir Truhlar. Anton in France Vodnik, Tine Debeljak. Vinko Beličič. France Balantič, Ivan Hribovšek, Vladimir Kos. Ciril Bergles. Andrej Žigon, Minka Korenčan. med mlajšimi sodobniki Brane Senegačnik in Gorazd Kocijančič.

Razumljivo, da se ob takšnem naglem evidentiranju nahajamo na negotovem terenu. Pri omenjenih pesnikih je religiozno občutje sveta zanesljivo oprto na katolištvo, spoznamo ga po tipu izrazoslovja. tudi po tem. da je Bog ah božje v pesmi direktno udeleženo. Toda pesnikov, pri katerih je zaznati različne oblike metafizičnega ne/mira, ki se razteza od poganskih prek panteističnih do sodobnih newageovskih oblik presežnosti, je seveda veliko več. Ponazorimo to zadrego s tremi zanimivimi primeri: pesnik Ivo Svetina v fazi svoje vzhodnjaške 'teologije«, Jure Detela s svojim privzdignjenim holizmom in Kajetan Kovič z evokacijami poganskega prasveta (v zbirki Labrador). - Še drugačen primer so pesniki. kot na primer Jože Udovič. pri katerem se je vse sveto prelilo v simbolistično metafizično pokrajino. Čeprav je katolištvo v slovenski poeziji zanesljivo najpogostejša spodbuda religioznemu pesništvu, tip metafizične transcendence ni zmeraj opredeljiv s katoliško konfesionalnostjo.

Po drugi svetovni vojni je upadanje religioznega pesništva (tudi) v slovenski poeziji več kot očitno. Pojav ima splošne (metafizični nihilizem) in specifično slovenske razloge (ateistični družbeni sistem).

1.2

Evidentiranje politične tematike je enostavnejše, kajti pesniki s poudarjeno politično komponento so laže določljivi. A pred očmi moramo imeti dejstvo, da je včasih enako težko razmejiti jasno politično izjavo od družbenokritičnega stališča ali celo zgolj socialnega čustvovanja.

Tu so pesniki, pri katerih je določen politični angažma nedvomen: Tone Seliškar, Mile Klopčič. Matej Bor. K. D. Kajuh. Janko Messner. Andrej Kokot, Marko Kravos. Ervin Fritz; in celo takšna pesnika. kot sta Tomaž Šalamun in Andrej Brvar (seveda gre za obliki politične diverzije, se pravi parodije).

Tudi politična tematika je izrazljiva skozi veliko bolj posredne, sublimirane oblike: na primer v opusih Lojzeta Krakarja, Janeza Menarta, Franceta Papeža, Daneta Zajca, Vena Tauferja. Nika Grafenauerja ali Toneta Kuntnerja.

2.0

Preden se na kratko posvetimo trem pesnikom, ki jih doslej - z razlogom! - nismo niti omenili, si zgolj od daleč oglejmo, katerih pomembnih avtorjev se obe tematski osi dotikata v drugih dveh literarnih vrstah, v pripovedništvu in dramatiki 20. stoletja. Obe sta za politiko običajnejši poligon kot poezija, svet religije pa je v njima navzoč na drugačen način: filozofska

meditativnost. značilna za liriko. se v proznem ali dramskem besedilu umika ideološkim diskurzom.

Pisateljev, pri katerih je mogoče govoriti o literarnem posredovanju religiozne izkušnje. je pravzaprav malo: F. S. Finžgar. F. Ks. Meško, Ivan Pregelj, sodobnik Alojz Rebula: Stanko Majcen je ob tovrstni poeziji pisal tudi pripovedna in dramska dela, najizrazitejši dramski avtor te tematske orientacije pa je bil zagotovo Ivan Mrak.

Med »političnimi« avtorji je nabor seveda neprimerno večji: France Bevk, Prežihov Voranc, Anton Ingolič, Miško Kranjec, Ivan Potrč, Vitomil Zupan. Boris Pahor. Cvetko Zagorski. Beno Zupančič. Tone Svetina, Lojze Kovačič. Marjan Rožanc, Vladimir Kavčič. Branko Hofman, Pavle Zidar, Peter Božič, Florjan Lipuš, Drago Jančar, Branko Gradišnik ... med pisatelji - ter Primož Kozak, Dominik Smole, Rudi Šeligo, Dušan Jovanovič, tudi Jančar seveda med dramatiki.

Dve veliki literarni osebnosti sta. ki v svojih opusih družita vero in politiko, in sicer v vsaj dveh temeljnih literarnih vrstah: Cankar (romani, drame. esejistika) in Kocbek (poezija, novele, esejistika). S Cankarjem, ki je tako in tako paradigmatični slovenski avtor za vsa bistvena tematska področja, se na tem mestu ne bomo ukvarjali, ker je poezijo opustil že na začetku svoje literarne poti, Kocbek pa je eden od treh pesnikov, ki jim bomo v nadaljevanju posvetili kratko pozornost.

3.0

Ob Edvardu Kocbeku (1904) - in kronološko pred njim - sta to še Oton Župančič (1878) in Srečko Kosovel (1904). Gre za pesnike, pri katerih je srečanje vere in politike notranje najtesnejše in ustvarjalno najmočnejše.

3.1

Župančič je v tej trojici edini, v poeziji katerega sobivata vera in politika razmeroma neodvisno. brez globljih notranjih povezav. zlasti ne takšnih, ki bi povzročale eksistencialno ali nazorsko krizo. Reči je celo mogoče. da se njegovo religiozno občutje sveta in politična misel dopolnjujeta. a ne tako, da bi eno pogojevalo drugo (kot pri Kocbeku) ali prihajalo v medsebojni moralni konflikt (kot pri Kosovelu), pač pa tako, da sta vera in politika dve sicer različni. a tvorni obliki razmerja do sveta.

Ni dvoma, da je Župančičeva poezija na določenih mestih (zbirki *Čez* plan. 1904, in *Samogovori.* 1908) globoko prepojena z religioznim doživljanjem sveta. A ta religioznost kaže vse znake novoromantičnega subjektivizma (skeptični cikel *Moj Bog).* kar ne pomeni le tega. da je pesnikova vera v Boga močno individualizirana, ampak tudi to, da se mu tradicionalna teologija spodmika na račun kozmičnega panteizma, ki ga s krščanstvom, tako se zdi, druži le še popolnoma svobodno pojmovan odrešenjski projekt. Kajti ta projekt je - pod vplivom filozofov Emersona in Bergsona - na doživljajski ravni zapisan optimističnemu vitalizmu, ki postavlja Boga v položaj vrhovnega »opazovalca« kozmičnega dogajanja. Zdi se namreč, da je kozmična »narava« močnejša od božjega počela *(Pozdrav jam te. velika volja,/ pozdravljam te. svobodna moč* - znana pesem *Ob Kvarnem).* To kozmično dogajanje je seveda prepojeno z estetskim senzualizmom. ki ustreza kanonu pesniškega simbolizma.

A po drugi strani - kakor izkazuje kronologija pesniških besedil, tudi hkrati - je pri Župančiču močan in pogost motiv Kristusove žrtvujoče se in vse odpuščajoče ljubezni, iz česar lahko na več mestih sklepamo, da je božji princip zadržal vlogo moralnega zakona. V tem smislu najbolj pomenljiva je dramatično alegorična daljša pesem *Vizija.* v kateri se človeška razuzdanost v podobi babilonske vlačuge razdivja pred umirajočim Kristusom; pesnik. ki ob velikem ponižanju najde v njegovih očeh le ljubezen, sklene: *in pal sem u nič pred njim.*

Župančičevo krščanstvo je bilo na dvojni preizkušnji. Po eni strani zaradi filozofije vitalizma, ki je bila njegovemu

belokrajnskemu občutenju sveta blizu, in po drugi strani zato. ker se je v njegovem novoromantičnem doživljanju sveta krčil prostor spiritualizma na račun estetskega senzualizma. Kljub temu je očitno. da se Župančič iz religioznega dvoma ni podal v ateizem. res pa je. da v drugi polovici življenja religiozna problematika ni bila več med osrednjimi vprašanji njegovega notranjega sveta - vsaj ne po poeziji sodeč.

Po meditativnih Samogovorih se je Župančič namreč primaknil k vprašanjem naroda in družbe (zbirki V *zarje Vidove,* 1920. *Zimzelen pod snegom.* 1945). Dodati je potrebno. da je njegovo političnost bistveno bolj od socialnega zaznamoval nacionalni moment (znamenite pesmi *Zemljevid. Duma. Z vlakom. Kovaška. Žebljarska, Veš, poet. svoj dolg?* sodijo med temeljne izjave slovenske samobitnosti).

»Župančič je bil močna pesniška osebnost s pokončnim in na vse strani sprejemljivim življenjskim nazorom. ki je ustrezal slov. razmeram v času ogroženosti in osvobajanja. je o njem zapisal Boris Paternu. Zato je bil vrhovna pesniška avtoriteta tako za predvojno kulturno in duhovno elito kot ob koncu življenja tudi za mlado revolucionarno oblast. Danes lahko rečemo, da je bil njegov združevalni pomen tako velik tudi zato, ker sta v njegovi poeziji vera in politika delovali kot usklajen in narodotvoren par.

3.2

Ko je bil Kosovel star komaj šestnajst let, je napisal in (v šolskem glasilu Jadran) tudi objavil pesem z naslovom *Proletarcem.* Njen začetek se glasi:

Nosite glave pokoncu.
uprite pogled svoj k soncu. iščite v njem si moči!
Nočete? ... Mar *se bojite ljudi, ki nimajo žuljavih rok?*
Mar jim ni oče isti Bog
kot vam?
Čemu bi pred njimi bilo vas sram?

Kakor je pesem po svojem preprostem izrazu daleč od tistih, ki so nastale tri ali štiri leta pozneje, je vanjo položen temeljni model razmerja med vero in politiko v Kosovelovi poeziji. To razmerje je bilo intimno mučno, zastrašujoče. tudi agonično.

Iz teh zgodnjih verzov izvemo - skozi preprosto retoriko lahko spoznamo moralno močno držo občutljivega mladega premišljevalca -, da politične izjave, tudi tiste, ki izražajo zahtevo po revoluciji, niso v nasprotju s postulati krščanstva. Nasprotno. potreba po novem človeku (»novem Kristusu«) in novem svetu nasploh pomeni vrnitev k izvornim temeljem vere v Boga. Kajti propad človeškega je hkrati božji poraz. Tako je krik po revoluciji. ki je po prvi svetovni vojni visel v zraku, slišal tudi zelo mladi Kosovel. Eshatološka ideja novega sveta in novega človeka je bila skupna ideja njegove generacije, umetniška forma te ideje je bil ekspresionizem.

Pri Kosovelu vera in politika torej ne moreta biti dve ločeni tematski enoti niti dva različna duhovna vzgiba. Delujeta hkrati, in oba delujeta za tako velik cilj, kot je »prenova človeštva«. Toda hkrati sta, na etični ravni. za mladega pesnika, to nezdružljivi kategoriji. Bolečo dinamiko njunega razmerja ponazarja veliko Kosovelovih pesmi, ena od njih je *Depresija,* pesem, ki je lep primer predrevolucijske agonije. V njej - to se pravi v občutljivem srcu mladeniča - se soočata potreba po krvavem popravljanju (evropskih) krivic in teptanje Kristusa v imenu revolucije. Zaključni verz *Lajajte srca. - Lajajte!* se zdi logičen zaključek te neizmerne stiske: krik, ki gaje mogoče izraziti le po živalsko.

Razrešitev notranjega konflikta je nakazana v pesmi *Poslednje obhajilo.* V njej pesnik najprej predstavi stanje po

življenjskem boju za človečnejši svet, stanje, ko bom že skoro ubit, potem pa sklene takole:

Tedaj bo svetli dih stremljenj. ki srce mijihje rodilo. ponižanj.
porazov in trpljenj poslednje moje obhajilo.
da *sem boril se v duhu čist in kot borilec* moram *umreti; in*
takrat prišel bo oteči
me iz trpljenja beli Krist.

Boriti se v duhu čist - to je bila za Kosovela (nedosežna) formula dejavnega zgodovinskega prebivanja. Pesnik, pri katerem ■je bila kratkost življenjske poti v popolnem nesorazmerju z daljavami njegove duhovne poti« (Paternu). je v nekaj intenzivnih letih doživel vso grozo prihodnjih dogodkov zgodovine, revolucije in vojne. Vojna, ki jo je kot otrok slišal za hrbtom (soška fronta). je njegovo občutljivost za družbeni svet. za »politiko«, tudi spodbudila. Avtor tegale stavka. ki natančno označuje pesnikovo udeležbo tako v veri kot v politiki, je Lino Legiša: »Razpoloženje katastrofalnosti je njegovo vizionarno. pa dinamično naravo gnalo v neodložljivo akcijo, zato je po svoje podprl bojevnike za socializem, pred očmi pa mu je bil utopični in mistični kozmos pravice. ljubezni in pobratenega človeštva.«

Kosovel, ki je umrl pri 22 letih. je imel premalo časa, da bi v sebi globlje reflektiral krščanstvo. To je bila otroško nedolžna. od matere prevzeta in rešpektirana religioznost_ ki se je morala soočiti z izzivi strašnih družbenih sprememb. Ta sočasnost in boleča prepletenost verske in politične komponente je spodbudila velik del njegove velike poezije, tudi Integrale. Prav zaradi nevarne bližine obojega je ta poezija tako nemirna in tako približana smrti. Nanj osebno pa je zmes vere in politike delovala razdiralno, agonično, vročično, kar se pozna celo t.i. »impresionističnim« pesmim o Krasu. Tudi te so namreč bliže občutju smrti kot lepote.

3.3

Tudi Kocbek (rojen istega leta kot Kosovel) je bil zelo mlad. a vendar star že dvaindvajset let (čas Kosovelove smrti!), ko je polemiziral (v Križu na gori) z »okostenelim krščanstvom in zapisal: »Boga doživljamo na besni lokomotivi. Boga ljubimo, če lopato zasadimo … Zvon in sirena sta brat in sestra.«

Vera in politika sta torej. po Kocbeku, a priori v žlahti. Vendar vemo, kako zapleteno in usodno (za povojno slovensko družbo, za cerkev, zanj osebno) je bilo to sorodstvo. V krogu katoliških intelektualcev te zgodbe zagotovo ni potrebno obnavljati! Naj bo torej dovolj ponuditi nekaj misli, ki zadevajo Kocbekovo razmerje med vero in politiko, kakor se to razmerje prikazuje izključno skozi njegovo poezijo.

Za izhodišče vzemimo pesem *Razpelo na polju* (iz zbirke *Groza*_ 1963). V njej je namreč povzeto bistvo Kocbekovega zemeljskega in nadzemeljskega krščanstva: v podobi obpotnega Kristusa. ki je ponižan od ljudi in zgodovine - hkrati pa je zveličavni Bog. Kristus v pesmi je zgodovinsko bitje (razpelo. degradirano v poljsko strašilo). hkrati pa je utelešeno vstajenje. Zadnja kitica govori o izstopu iz človeške zgodovine v odrešenjsko.

Vse seje razdivjalo
in zakoprnelo po strašnem.
Zdaj visi le še na enem žeblju, in ko bo neke noči veter
od neznanskega čaščenja poskočil. se bo iznenada odtrgal.
stopil na *varno zemljo*
injo poljubil.

Kocbekovo krščanstvo je bilo. drugače kot. pri Kosovelu. globoko osmišljeno. Takšna. osmišljena. je bila tudi pot v zgodovino-politiko, ki jo je razumel kot polje udejstvovanja za Boga. kot obliko poslanstva na zemlji. Spodbuda za to aktivno držo je res prišla iz filozofije (Maritainov in Mounierov personalizem). toda njena naporna slovenska aktualizacija je v celoti rezultat Kocbekovega eksistencialnega naprezanja.

Njegovi nasprotniki *z* obeh strani, rimokatoliške in državno-partijske. so radi rekli (in ta ocena tudi ob stoletnici njegovega rojstva ni potihnila), da je bil Kocbek 'dober pesnik in slab politik. Seveda je bil ■slab politike - v pragmatičnem smislu (in v politiki šteje samo ta). Toda ali bi lahko bil uspešen politik, glede na to, da je bilo njegovo duhovno sidrišče vera, politika pa zemeljski prostor, ki ponuja zgodovinsko priložnost presežnosti vere? Dejavna udeležba v zgodovini-politiki je bila za Kocbeka odprta. tvegana avantura. toda *z* jasnim in visokim zastavkom: harmonija med socialnozgodovinskim svetom in metafizičnim projektom odrešitve. V znani pesmi *Igra (Nekdo nas je spremenil in določil,/ kakor da bi pomešal karte,/ poredno, izzivalno in neznansko)* se zdi, da je takšna harmonija mogoča!

Čeprav iz njegove biografije in zlasti iz pričevanjskih spisov izhaja občutek. da je srečanje vere in politike zaznamovalo Kocbeka s slabo življenjsko usodo, je iz vrhuncev njegove poezije *(Kdo sem. Gora, Dialektika. Ni več gospodarja, Altamira Pa(omar ...)* mogoče prebrati, da sta bila vera in politika pri njem harmonično-utopični par, ki je inspiriral visoko pesniško izrekanje sveta. Prav ta utopična harmonija je najbrž tudi intimni razlog. da se Kocbek. kljub političnim pritiskom in etičnim očitkom ni nikoli notranje zlomil. Pač pa si je omogočil dolgoročno bivanje v poeziji.

4.0

Načini, kako sta se v Župančičevi, Kosovelovi in Kocbekovi poeziji srečali vera in politika, ne pričajo le o treh neponov

ljivih slovenskih osebnostih in njihovem pesništvu (v resnici gre za osebnostne strukture. ki ne omogočajo posnemanja), ampak ponujajo tudi tri izvirne slovenske odgovore na stoletje največjih človeških vzponov in zlasti padcev.

Župančič predstavlja *z* vzporednim in tvornim sobivanjem vere in politike v močni osebnosti simbolni in dejanski zaključek stopetdesetletnega obdobja, v katerem se je razvijala in izoblikovala zavest o slovenski nacionalni identiteti. Kosovelova poezija izkazuje tragično anticipacijo razdvojene slovenske zgodovine 20. stoletja, povezane s totalitarnimi evropskimi ideologijami. Kocbekova tematizacija vere in politike pa predstavlja najvišji slovenski odgovor na individualni ravni, namreč odgovor na največja evropska vprašanja minulega stoletja: o družbeni svobodi in posameznikovi odrešitvi.

Peter Kovačič Peršin

SKUŠNJAVA PO PREVLADI ENEGA

Sama tema narekuje. da se osredotočim na razmerje med religijo in politiko. Če je kultura prostor dialoga. je politika področje interesa in s tem boja. To dejstvo določa imenovano razmerje.

Smo dediči totalitarnih ideologij in sistemov. In to nismo samo družbe tranzicije, pač pa tudi t.i. demokratični svet. Težnje po prevladi enega nazora, ene politične opcije, ene konfesije, ene civilizacije zaznamujejo sodobno družbeno stvarnost enako, kot so jo v prejšnjem. 20. stoletju. ki ga označujemo za stoletje totalitarizmov in svetovnih vojn. Razlika je v tem, da se vsaj večina evropskih družb trudi preseči to stanje in da skuša EZ doseči integracijo na demokratičnih načelih in s tem preseči zakoreninjene nacionalne egoizme in ideološke ekskluzivizme. A v vsakdanjem življenju ostajamo evropski ljudje še globoko pogreznjeni v izključujoče vzorce obnašanja, v odnosu do manjšin, tujcev, drugovercev, pripadnikov drugih narodov in civilizacij itd. Imperialistična struktura mednarodnih odnosov, kulturna ošabnost in poudarjeno grabežljiv gospodarski sistem ostajajo značilnosti zahodne civilizacije. Skušnjava po prevladi enega je breme preteklosti. ki ga v sodobnem času še kar poglabljamo. In ne gre le za ideološko ter politično prevlado, danes temelji struktura sile predvsem na ekonomski moči. Zato vse zahteve o enakosti in pravicah človeka ostajajo neučinkovite, več ali manj deklarativna pozlata t.i. demokratičnih družb. Globalni kapitalizem ne prinaša splošnega blagostanja, pač pa poglablja prepad med bogatim in tretjim svetom, a tudi znotraj razvitih zahodnih družb proizvaja vse globljo in obsežnejšo socialno diferenciacijo, siromašenje in povzroča kulturne prepade med družbenimi skupinami. Slovenska družba je v tem pogledu del razvitega zahodnega sveta.

Kako preseči te vzorce ravnanja? O tem naj bi govorili na tem našem kolokviju. Govorili seveda iz nekega posebnega položaja, ki se imenuje položaj slovenskega kristjana in slovenske Cerkve v sodobni družbi. To naj bi bil predmet mojega razmišljanja. Ko postavimo temo o izključevanju ali sobivanju med vero. kulturo in politiko v okvir slovenske danosti, je jasno. da odpiramo zelo pereče vprašanje naše pretekle in današnje stvarnosti. V naši družbi. ki jo določa poldrugo stoletje kulturnega boja, od znane ločitve duhov v drugi polovici 19. stol. do ideoloških in političnih ekskluzivizmov 20. stol.. od integristične katoliške do totalitarne partijske vladavine, je že govoriti o tej temi travmatično. saj vzbuja močne čustvene reakcije. ki jih ne zna zaobiti niti intelektualni diskurz. Čas dialoške odprtosti med ideološko različnimi in celo nasprotujočimi si skupinami, ki je trgal spone totalitarne vladavine v 80-ih letih prejšnjega stoletja in s tem sprožal proces demokratizacije. kakor da je pozabljen. Zato je twrstna debata. ki jo odpira naš posvet, več kot potrebna. Daje upanje, da smo pripravljeni preseči čas naše zgodovinske razcepljenosti in priznati drug drugemu njegovo drugačnost ter jo spoštovati. To je temelj demokratičnega obnašanja. na kar sicer verbalno prisegamo, a z ravnanjem to razveljavljamo. Takšno je stanje družbene klime na Slovenskem po koncu tranzicije. Klavrno! Ko poslušamo t.i. laični govor o Cerkvi, izbija iz njega ne le nerazumevanje. pač pa največkrat odpor do vsega religioznega in cerkvenega. In podoben je govor mnogih cerkvenih ljudi o laični družbi in njenem laicizmu, ki pač ima zgodovinske korenine in je predvsem posledica katoliškega integrizma. Tudi kritičen glas znotraj katoliške skupnosti je večinoma ožigosan kot napad na Cerkev. Slovenski katoliški prostor je ostal zaradi svoje polstoletne zaprtosti v geto tudi notranje nesvoboden in netoleranten.

Primer, ki zelo nazorno kaže ta odnos do tistih zunaj, je npr. reakcija na izstop iz RKC nekdanjega katoliškega ak tivista. književnika in misleca Vinka Ošlaka. Najmanj. kar bi morali ob takem primeru upoštevati. je Ošlakov verski nagib za ta korak. Tembolj, ker ne gre za osamljen primer. čeprav so drugi izstopi večinoma tihi. zasebni. saj Cerkev zapuščajo predvsem kritično misleči. a verujoči kristjani. izstopajo torej iz razlogov vesti in vere. In ko gre za vprašanje vere in osebne vesti, bi morali tudi slovenski katoličani sprejeti načela II. vatikanskega koncila, ki nedvoumno dajejo primat osebni vesti pred doktrino. Če ravna človek po svoji vesti. ravna prav tudi pred Bogom. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi (Gaudium *et spes. 16):* človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo. Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo in po tem bo človek tudi sojen. Vest je človekovo najbolj skrito jedro ... Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi v iskanju resnice in pri reševanju tolikerih nravnih vprašanj. ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe.«

Ošlakov primer sem navedel zato, ker odpira enega temeljnih vprašanj umeščanja Cerkve v sekularizirano družbo. Namreč, kako načelo tolerance uveljavlja krščanska religija, ki je po svoji doktrini totalna in s tem posledično ekskluzivistična v smislu. da iz doktrinarnih razlogov, da je pač edina prava, drugim nikoli ne more priznati pravovernosti in s tem enake vrednosti, predvsem odrešenjske ne. V tem primežu tičijo vse monoteistične konfesije, kadakoli postavijo načelo konfesije in njene institucije nad človeka. II. vatikanski koncil je skušal posredno odpreti drugačno perspektivo. V Izjavi o verski svobodi poudarja: da ima »... človeška oseba (ima) pravico do verske svobode ... To naravno pravico človeške osebe do verske svobode je treba v pravni ureditvi družbe tako priznati, da postane sestavni del civilnega prava.« (2) In dalje: skrb za uveljavljanje pravice do verske svobode pripada tako državljanom kakor tudi družbenim skupnostim. svetnim oblastem. Cerkvi in drugim verskim skupnostim ...« (6)

Tu smo v središču problematike, na kakšen način je Cerkev danes prisotna. oziroma naj bi bila prisotna v našem okolju, ki je silno ranljivo ne le glede socialnih problemov. pač pa tudi glede temeljne osebne svobodnosti človeka in možnosti, da se v naši vse bolj zaprti družbi izrazi. da preprosto diha. Namreč, tudi poudarjena družbena in ekonomska dejavnost Cerkve, ki je občutno opazna in vzbuja negodovanje celo pri mnogih vernikih, je izraz integrističnega vstopanja slovenske Cerkve v družbo. Po tej koncepciji Cerkev sama sebe razume kot ustanovo, ki naj posrka vse družbene stukture vase ali jih vsaj vzporedno razvije kot lastne. A koncil jasno opredeli položaj Cerkve kot civilnopravni položaj. »Če se zaradi posebnih okoliščin kakšnega naroda daje eni verski skupnosti poseben civilni položaj v pravni ureditvi države. je potrebno, da se obenem vsem državljanom in verskim skupnostim prizna in zagotovi pravica do svobode v verskih zadevah.« Torej je tudi s stališča koncilske cerkvene doktrine integristični model napačen in predmoderen. - In v tem načelu civilnopravne umeščenosti Cerkve v družbo je akceptirano s strani koncila tudi dejstvo sekularizacije. Najbolj opazno zunanje znamenje sekularnosti družbe je prav v tem, da priznava Cerkvi le civilnopravni položaj znotraj družbenih struktur, pri čemer ne posega ne v njeno notranjo strukturo ne v doktrino, konkretno npr. v dogmo o božjepravni naravi Cerkve.

Notranja nesvoboda in idejna ozkost porajata v družbi in tudi Cerkvi totalitarne modele udružbenosti in zatiralski odnos do človeka. Demokratizacija družbe se ne zgodi s spremembo političnega sistema. pač pa s spremembo vzrocev družbenega obnašanja. In prav tako se prenova Cerkve in njena evangeljska umeščenost v svet začenja pri prevrednotenju življenja in zavesti, tudi religiozne. kristjanov, Cerkve. Teološko rečeno - pri spreobrnjenju. Zato je pred nami je naloga, če hočemo iz družbe izključevanja odvariti družbo sobivanja, bodisi v državi bodisi v Cerkvi. da stopimo na pot duhovne in moralne preobrazbe.

Sobivati ne pomeni vzpostavljati zgolj strpnosti (tolerance). Prenašaš nekoga pod prisilo zakona ali življenjske nuje, a vedno v razmerju napetosti in nesprejemanja. Rigorozno. z zakonodajo določeno razmejevanje področij je prav izraz nestrpnega vzdušja določene družbe. Smo v položaju. ko se vse bolj zatekamo v ta model komuniciranja kot edini še sprejemljivi. A to pomeni. da se ločitev duhov na Slovenskem nadaljuje. Sobivati pomeni sprejemati drug drugega v njegovi integriteti, se pravi tudi v njegovih nazorih, načinu dojemanja zgodovine, zgodovinskih in življenjskih izkušnjah. To ne zahteva, da mi svojo resnico in bivanjsko izbiro, recimo religiozno ali etično. zanikamo, pač pa da jo uveljavljamo v okviru osebnega delovanja in da kot osebno verujoči s krščanskimi etičnimi normani delujemo v družbi. ne pa kot pripadniki konfesionalne institucije. Le tedaj lahko enako pravico priznamo drugemu, ne da bi ga prisiljevali na svoj svet vrednot in moralnih drž. Tak način bivanja zahteva določen napor. Tudi intelektualni napor, saj terja, da si človek osmisli svoj položaj in svojo izbiro kot drugačno, a ne drugega izključujočo. Pri veri to pomeni, da se moja osebna vera utemeljuje na osebnem prepričanju in odločitvi, in se ne more naslanjati npr. na pripadnost kolektivni moči cerkvene institucije, kakršno je žal verovanje večine t.i. kristjanov iz oportunizma ali iz t.i. tradicije.

Koncilska Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev v uvodu jasno opredeli, v čem je pomen verstev: Ljudje pričakujejo od raznih verstev odgovorov na zagonetna vprašanja človeškega življenja ...: Kaj je človek? Kakšen je smisel in namen našega življenja? Kaj je dobro in kaj greh? V čem je izvir in kaj je namen trpljenja? Kaj je končno zadnja in nedostopna skrivnost, ki obdaja naš obstoj, iz katere izhajamo in h kateri težimo?« (/)

Religija daje torej človeku smisel, ki prihaja iz odnosa človeka do presežnega. do transcendence. Religija ni družbeni projekt, kar je politika, pač pa je izraz človekovega osebnega odnosa do Transcendence. Kot taka določa moj osebni odnos do drugega, a ne terja od drugega enakega ravnanja. Ostaja le predlog. povabilo in pričevanje, če kristjan res prepričljivo živi iz svoje vere. Religioznega prepričanja in izpovedovanja niti moralne drže ni mogoče vsiliti drugemu. ker je to osebni odnos in drža. izraz človekove osebne vesti in osebnega sveta vrednot. Vsiljevati svoj prav in prepričanje pomeni ideološko nasilje nad drugim. Vsaj tega smo se naučili iz izkušnje totalitaristične diktature. Ljudje so sicer od nekdaj organizirali izražanje svoje religioznosti tudi kot skupnost. A verujoči tudi v skupnosti izraža svoj osebni verujoči odnos, kakor hitro pa hoče uveljaviti konfesionalno institucijo kot družbeni mehanizem moči, se verovanje sprevrže v ideološki ekskluzivizem. Pri organiziranih konfesijah skozi vso zgodovino ugotavljamo, da se obnašajo kot ekskluzivistične tiste teologije in religiozne ideologije, ki ne gradijo na osebnem religioznem temelju.

Nemški benediktinski menih in mistik Willigis Jäger to dilemo nazorno opiše. ko pravi: »Konfesija ponuja človeku varnost in življenjsko pomoč ... (a) bistvo religij ni toliko zgradba naukov. kot izkustvo resničnosti. na katero kažejo konfesije ... Kulturni in antropološki pomen religije se je pod sekularizirajočim razvojem našega časa drastično spremenil. Vpliv institucionalnih religij vedno bolj pojema. medtem ko se prebuja povsem nova religiozna občutljivost ... Sodobni človek ne išče konfesije. temveč (religiozno) izkustvo. *(Jager, Na poti u globalno duhovnost. Znamenje. 36, 2006)* Ta novi položaj narekuje tudi katoliški doktrini in praksi. da sprejme temeljno načelo verske svobode, ki pravi, da je religija osebni odnos. osebna drža in zato občestveno izražanje lete. Če postane kolektivna. morda celo prisiljena praksa. (in prisiljena je lahko tudi kot tradicionalen model okolja, kot prednost participiranja na družbeni moči, če je konfesionalna institucija nosilka družbene moči itd.) se prevesi v svoje nasprotje in postane ideološka slepota, ki s svojo ekskluzivno držo izziva družbeni koflikt, ob tem pa tudi ne poteši osebnega človekovega hrepenenja po Absolutnem. pač pa ga nadomešča s pripadnostjo konfesionalni instituciji. Religija je prvenstveno izraz človekove transcendentne naravnanosti in težnje. da bi osmislil ne le svoje življenje v svetu. pač pa celoto bivanja. ki seže onkraj tu-bivanja, česar si kristjan sam iz svoje moči ne more osmisliti. Absolutni, večnostni smisel kristjan najde le v veri. in sicer če osebno veruje. ne pa v slepem prepričanju. da pripada edini pravi veri.

Religija ni nekaj zunaj človeka in nad človekom. Nad človeka se samovoljno lahko postavljajo politične, kulturne in konfesionalne institucije. In institucije so tiste, ki hočejo prevlado, hočejo totalno obvladovati človeka in družbo. Institucije so nosilci družbene moči. Vera pa se dogaja v povsem drugem polju človekove delujočosti in bivajočosti. v polju duhovnega. v intimi človekovega duha in srca. In če je konfesionalna institucija v službi vere, se ne more postavljati ne nad človeka in ne nad družbo.

Nasprotno pa je politika javno delovanje za urejanje javnih zadev in predstavlja strukturirano družbeno moč s ciljem. da to moč tudi uveljavlja nad posameznikom in družbo. Posebno v današnjem svetu politike ni mogoče idealistično in naivno razumeti kot skrb za splošni blagor, saj se je uveljavila kot tehnika obvladovanja in uporabe vsega bivajočega za dosego in očuvanje svoje moči. Toda kot pravi Hanna Arendt:

političnі prostor [...] ne zaobjema celote človeške eksistence in niti celote vsega, kar se v svetu dogaja. Kar ga omejuje, so reči. ki jih ljudje ne morejo spremeniti in jih nimajo v svoji oblasti [...] Politika lahko ohrani integriteto in izpolnjuje v sebi zaobseženo obljubo, da ljudje lahko spreminjamo svet, samo v primeru, če spoštuje meje postavljene tej zmožnosti. i Politika vedno trči na območje človekove bivanjske resnice. Ta resnica postavlja politično delovanje in ideološke modele. po katerih deluje, pod vprašaj, ali je v službi človeka ali deluje proti njemu. »Resnica je sicer res brez moči in bo v neposrednem spopadu z obstoječimi silami in interesi vselej oškodovana,

' H. Arendt, *Resnica* in *laž* v *politiki*. str. 110.

vendar ima vseeno svojevrstno moč: ne obstaja namreč prav nič, kar bi jo lahko nadomestilo. Veščine prepričevanja in nasilje lahko resnico uničijo. vendar na njeno mesto ne morejo postaviti ničesar. To velja tudi za verske in umske resnice. čeprav je morebiti bolj očitno, ko gre za resnice dejstev ... Kdor noče ničesar razen govoriti resnico, stoji izven političnega boja: svoj položaj in lastno verodostojnost pa zapravi takoj. ko skuša to izhodišče uporabiti za poseg v samo politiko.«[3] Zato Arendtova sklepa svoje premišljevanje o resnici in laži v politiki s sledečim spoznanjem: •Resnico bi bilo mogoče pojmovno definirati kot tisto. česar človek ne more spremeniti: metaforično rečeno so to namreč tla, na katerih stojimo. in nebo. razprostrto nad nami.«[3]

Te misli Hanne Arendt bi lahko služile slovenskemu katolicizmu in cerkveni instituciji, slovenskim katoličanom posamič in kot skupnosti, za praktično izpraševanje vesti. Govoriti in pričati za resnico namreč pomeni stati zunaj politike in njenega boja za moč. Kaj tedaj slovenski katoličani kot samoprepričani in vase zaverovani nosilci verske resnice počenjamo, da se tla duhovne in moralne trdnosti pod slovenskim človekom spodmikajo in da se nebo bivanjskega smisla in večnostnega namena človeka nad nami mrači v noč?

Slovenska Cerkev je stopila v današnji čas globokih civilizacijskih in duhovnih premen s konceptom, da mora obnoviti stanje, kakršno je vladalo pred revolucijo. Če je v času socialističnega režima še razumela svoj položaj kot poklicanost k oblikovanju svoje nove podobe, je takoj po spremembi političnega sistema videla edino možnost, da se konstituira na način, kakor je bila pozicionirana pred revolucijo. V mislih imam znano izjavo nadškofa Rodeta iz časa, ko je začel delovati kot inspirativen teolog na Teološki fakulteti v Ljubljani in je

[2] Ista, str. 102.
[3] Ista. str. 110.

presenečal z izjavami, kot je bila tista. da je slovenska Cerkev lahko Bogu hvaležna. ker je osvobojena skrbi za materialne in družbene zadeve. saj se tako lahko neobremenjeno posveča evangelizaciji. A v času tranzicije smo od cerkvenega vodstva poslušali zahteve po vračilu nacionaliziranega. tudi še v času Habsburške monarhije. premoženja, in sicer z argumentiranjem. da bo Cerkev imela toliko družbenega vpliva, kolikršna bo njena družbena moč, ki izhaja iz posedovanja premoženja. kapitala in obvladovanja političnih struktur. To je res. Toda, ali ne pomeni postavljati svoje umestitve v svet na moči ekonomskega in političnega vpliva, in ne na sramoti križa. za kristjana, da se izneverja evangeliju. Če Cerkev participira na družbeni moči, če podpira s svojim ravnanjem utrjevanje kapitalizma, mar ni, kakor bi stala pod križem sodobnega zavrženega. izkoriščanega človeka in pritrjevala silnikom tega sveta, ki cinično ponavljajo: Stopi s križa ...? Ubogi sveta so namreč v pogojih sedanje gospodarske ureditve obsojeni na pogin, saj je vse govorjenje o družbi tekmovalnosti kot priložnosti za sposobne laž bogatih. Kapitalistični gospodarski red proizvaja vse več revščine.

Naraščanja revščine v svetu ni mogoče reševati z dobrodelnostjo, še blažimo jo komaj, potrebna je korenita sprememba družbenega in gospodarskega reda. Obnavljanje merkantilističnega kapitalizma in veleposestništva ne pomeni le koraka nazaj v krnitvi socialno pravične družbene ureditve, pač pa pomeni tudi teptanja temeljnega dostojanstva človeka, da je enak sočloveku tudi kot družbeno bitje, za kristjana pa enakost temelji na dejstvu stvarjenja človeka kot podobe božje. Če Cerkev sama participira na neoliberalistični kapitalistični ureditvi, s tem spontano, ne glede na blažilne izjave, podpira in sodeluje pri procesu socialnega razslojevanja. Izjava znanega francoskega duhovnika brezdomcev Abbčja Pierra pove mnogo: »Če bi se Vatikan ločil samo od polovice svojega bogastva. na svetu ne bi bilo revežev.« *(Jezus* u *akciji)*

Ni naloga Cerkve, da vodi boj za nujne družbene spremembe in novo svetovno ureditev, ne sme pa ga prezirati ali celo onemogočati. Odnos cerkvenega vodstva do socialnih in socialističnih gibanj znotraj Cerkve pa kaže prav na tak odnos. Krščanski socializem, duhovniki delavci. kristajni za socializem, bazična občestva, teologija osvoboditve ... vsi. po Vatikanu, zatrti poskusi angažiranja kristjanov za pravičnejšo družbeno ureditev stoje kot zgodovinska pokopališča pod golgoto današnjega sveta, ki je predvsem svet ubogih.

»Iščite najprej božjega kraljestva , ne pa svetne moči, politične. ekonomske ... Stališče evangelija je nedvoumno. Utrjevati institucionalnost Cerkve, pridobivati si politični vpliv, delovati kot kapitalsko združenje, organizirati šolstvo, svoja stanovska združenja itd. pomeni vstopati v svet politične družbe, se je polaščati in participirati na družbeni moči. To pomeni biti od tega sveta. Vloga soli in kvasu pa je nasprotna. Še posebej je jasno, da je v dobi uveljavljenega verskega pluralizma verodostojen položaj krščanske Cerkve le vloga soli. A če sol hoče postati vsa družba, postane ta neužitna. In če se sol spridi? - Se slovenska Cerkev res ni ničesar naučila iz zgodovine?

Resje, Cerkev se ne more in ne sme zapirati v zakristije. Po desetletjih zatiranja mora urediti svoje bogoslužne in druge prostore, ki so potrebni za njeno delovanje. A ne gre temu dajati prednosti, niti ni v duhu evangelija, da hoče participirati v gospodarskih in političnih strukturah. V demokratičnih družbah vstopa Cerkev po svojih vernikih v družbeni prostor enakopravno, a ne sme vstopati kot institucija. če naj živi iz duha evangelija in priča za njegovo resnico. Sicer prihaja v notranje protislovje s samim svojim poslanstvom in religiozno duhovnim bistvom. In prav to se dogaja. Cerkev ob vsem prizadevanju, da bi se kot institucija čvisto umestila v svetno družbo, da bi jo usmerjala. torej obvladovala mehanizme njenega funkcioniranja, se prav s tem getoizira, vzpostavlja se le kot družbena struktura in moč ob drugih in tako nujno zapada v konflikte tekmovalnosti in premočevanja. Vsi poskusi integrističnega vstopanja Cerkve v sodobno družbo le krepijo procese sekularizacije in razkristj anjenj a in marginaliziraj o prisotnost Cerkve, da funkcionira vse bolj kot sekta med sektami, kakor je z grenkobo ugotovil svoj čas Taras Kermauner.

Kako naj torej deluje Cerkev v sedanjem sekulariziranem svetu? To je bilo eno temeljnih vprašanj. ki si jih je zastavil II. vatikanski koncil in je nanj skušal odgovoriti z znano pastoralno konstitucijo Gaudium *et spes.* In že v predgovoru so cerkveni očetje zapisali stališča. za katera bi lahko rekli. da jih je prevladujoči del slovenskega cerkvenega vodstva preslišal: .Gre za rešitev človeške osebe in za pravilno zgraditev človeške družbe. V središču vsega našega razpravljanja je človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo. Ko torej cerkveni zbor naglaša vzvišeno človekovo poklicanost in poudarja, da je v človeka položeno nekakšno božje seme. ponuja vsemu človeštvu iskreno sodelovanje Cerkve za vzpostavitev tistega vesoljnega bratstva, ki se s to poklicanostjo sklada. Pri tem Cerkve ne nagiblje nikakršen pohlep po zemeljskih dobrinah, njen cilj je namreč samo eden: ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa samega. ki je prišel na svet zato, da bi spričal resnico; da bi odreševal. ne pa obsojal: da bi stregel, ne pa da bi se mu streglo. *(GS.* 3)

Cerkev je skupnost verujočih, je torej duhovno občestvo, in ne politična ali gospodarska institucija. Dejstvo. da do razločitve med tema dvema poljema pri Cerkvi ne pride, kaže, kako globoke so še fevdalne korenine njenih struktur. Koncil je prinesel revolucionaren obrat v doktrini. praksa pa mu ni sledila, vplivala je celo na revizijo doktrine. Tako se je znašla katoliška Cerkev danes v bistveno večjem razkoraku s sodobnim svetom, kakor je bila pred desetletji, posebno občutno je to pri slovenski katoliški Cerkvi. Naša Cerkev bi nujno morala kritično premisliti svoje sedanje umeščanje v slovensko družbo in ga spremeniti v duhu koncila. Ta postavlja jasna načela: »Zelo važno je, posebno v pluralističnih družbah,

da pravilno pojmujemo odnos med državno skupnostjo in Cerkvijo in da jasno razlikujemo to. kar delajo kristjani. bodisi posamezno bodisi po združenjih. v svojem imenu kot državljani, ki jih vodi krščanska vest. od tistega, kar delajo v imenu Cerkve skupno s svojimi duhovnimi pastirji.« (GS. *79/ 1)* Med zadevami religije in političnim delovanjem je torej nujno vzdržati razločitev. In moment vere lahko prihaja v svet politike le po osebnosti kristjana. Tak je nauk koncila. In ta načela zavračajo vsako obliko katoliškega integrizma, predvsem pa katolicizem kot politični projekt. ki se kot skušnjava še vedno plazi po slovenskem prostoru.

Zrela človeška osebnost seveda ne more delovati razcepljeno, češ, v cerkvi sem vernik, v javnosti državljan. Človeška oseba je integralno bitje in vera je sestavni del celovitosti osebe. Če je posameznik resnično osebno veren, bo vsako njegovo delovanje, tudi politično, pedagoško ali znanstveno npr., odražalo njegovo religiozno držo. Kristjan ima poslanstvo - za razliko od službenega duhovnika - prav v tem, da krščanske vrednote in duha vnaša s svojim delovanjem v svet. A poudarjam s svojim delovanjem. ne s propagando ali s posebnimi katoliškimi strukturami ali celo političnimi akcijami. Utvarjalna integracija med različnimi polji človekovega udejstvovanja, med političnim. kulturnim in religioznim bivanjem in delovanjem, se lahko ostvarja le v človekovi osebnosti in šele posledično prek njenega delovanja znotraj družbe. Vsekakor pa je stališče koncila, da duhovščina ne more delovati politično. saj bi to pomenilo poseganje cerkvene institucije v državne zadeve. Kdorkoli se namreč posveti službi božje besede, mora uporabljati pota in sredstva lastna evangeliju, ki so v mnogočem različna od sredstev zemeljske države.« *(GS. 76/4)*

Resnični problem današnje slovenske stvarnosti tako v družbi kot v Cerkvi je, kako oblikovati osebnost, ki bo ustvar

jalno integrirala vse svoje vrednotenje in delovanje v enovito bivanje tako. da bo ostala odprta za resnično sobivanje z drugimi in drugačnimi. s svojim sočlovekom in sodržavljanom, ki ima lastno obnebje vrednot in osebno resnico biva na svoj način. Spoštovanje integritete in samosvojosti osebe bi morala posebno v slovenski družbi postati maksima vsega našega javnega obnašanja.

Kristjan najde primeren odgovor na to zahtevo v evangeliju. v njegovem navodilu o prvenstvu božjega kraljestva. Božje kraljestvo je duhovne narave. obstaja v osebi kristjana in v občestvenosti verujočih, ne pa v družbenih institucijah. In samo tu - v osebi prihaja lahko do ustvarjalne integracije med duhovnim kraljestvom in zunanjim kraljestvom družbene moči. - Primat osebe je pri formiranju kristjana bistveno načelo. In če hoče slovenska Cerkev stopiti na pot ponovne evangelizacije slovenskega naroda, je to samo pot evangelija ubogih, pot norosti križa, ne pa pot političnega vpliva. gospodarske moči, graditve vzporednih družbenih struktur in zapiranja v stolp svoje edinozveličavne in prave resnice.

Edini ustrezni jezik oznanjevanja evangelija v sodobnem sekulariziranem svetu je jezik pričevanja. priče mi boste ...,« je Jezusovo naročilo. In ne morda propagandisti ...

KAZALO

PREDGOVOR.....5

NEVIDNA HARMONIJA (Brane Senegačnik) 7

VERA. KULTURA IN POLITIKA -
v slovenski poeziji 20. stoletja (Peter Kolšek)..... 33

SKUŠNJAVA PO PREVLADI ENEGA
(Peter Kovačič Peršin) 45

Zbirka: Človek. pot Cerkve

Zbornik Forum za dialog med vero in kulturo

1. KULTURNI BOJ NA SLOVENSKEM VČERAJ. DANES. JUTRI
2. DRUG. TUJ IN PRIVLAČEN
3. VERA, KULTURA. POLITIKA - izključevanje. mimobežnost. sobivanje?