



borec borec

I Z P R I H O D N J E Š T E V I L K E

Anton Kosovel

ZEMLJA, ROD, KRI

Anton Kosovel je bil rojen v Selu pri Vipavi. Bil je partizan od leta 1943, trikrat ranjen, in je vojni invalid. Ob koncu vojne je bil poročnik, preden so ga odslovili iz vojske, kapetan. Doštudiral je ekonomijo in postal uspešen gospodarstvenik. Je moški, bojevnik. Človek časti, trmast in zvest. Njegov dolgi pohod za čast in pravdo traja že peto desetletje. Želi preseči zgodovinsko krivico, ki je bila storjena njegovemu sorodniku Stanislavu Cigoju. Če bo med nami več njemu podobnih, potem bo preseganje zgodovine lažje. Zato je proces, ki ga je dosegel s svojo neomajnostjo, dragocena priložnost, da si dokažemo, da več kot sprava in politično klanje oz. volilni golaž velja razprava. Da svojo besedo o zgodovini reče tudi tretja veja oblasti. Ne bo več delitev na naše in vaše, ampak na tiste, ki spoštujejo pravni sistem, in na tiste, ki ga ne.

horec
----->
50

12

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

262.14(497.4)(082)

VRESNIK, Primož

Spregledano slovensko bogoslovje – ponuditi roko drugače
mislečemu : civilnopravni angažma slovenskega bogoslovja med drugo
svetovno vojno in po njej / Primož Vresnik. - Ljubljana : Društvo
za preučevanje zgodovine, literature in antropologije, 1998. –
(Borec, ISSN 0006-7725 ; 50, 564)

ISBN 961-90628-0-9

76150016

Primož Vresnik

SPREGLEDANO
SLOVENSKO
BOGOSLOVJE –
PONUDITI ROKO
DRUGAČE MISLEČEMU

Civilnopravni angažma slovenskega bogoslovja
med drugo svetovno vojno
in po njej

NA NASLOVNICI: Jože Ciuha, VARIACIJE NA TEMO XIV, 1983

UVODNA MISEL ● 7

DUHOVNOZGODOVINSKI PREGLED TOMISTIČNE IN NEOTOMISTIČNE FILOZOFIJE, PREHOD K BIVANJSKIM TEMAM KRŠČANSKE FILOZOFIJE, PREHOD K PERSONALIZMU ● 13

DUHOVNOZGODOVINSKI PREGLED DOGAJANJ V SLOVENSKI CERKVI MED OBEMA VOJNAMA – MED GOSARJEVIM TRADICIONALIZMOM IN GOSARJEVIM SOCIALIZMOM ● 20

DR. ANGELIK TOMINEC
OSNOVA KRŠČANSKEGA SOCIALIZMA ● 29

FRAN SALEŠKI FINŽGAR (1871–1962) ● 40
Frani Saleški Finžgar: Začetek vojne

KSAVER MEŠKO (1874–1964) ● 54
Ksaver Meško: Božič trpečih

DR. IVAN JOŽEF TOMAŽIČ (1876–1949) ● 69
Ivan Jožef Tomažič: Pismo ob posvečenju v škofa

Črtomir Frelih: Kariatide 2, 1998, akril na papirju, 67 x 47 cm

DR. FRAN KOVAČIČ (1867–1939) ● 78
Fran Kovačič: Služabnik božji Anton Martin Slomšek, knezoškof lavantinski ●

JANEZ JANŽEKOVIČ (1901–1939) ● 85
Janez Janžekovič: Ali je Bog modroslovec umrl?

STANKO CAJNKAR (1900–1977) ● 98
Stanko Cajnkari: Katoliška obnova med nami

DR. VEKOSLAV GRMIČ (1923) ● 112
Vekoslav Grmič: Krščanski humanizem

OPOMBE ● 128

AVTORSKI IZVLEČEK ● 137

B O R E C

UVODNA MISEL

V naravi mišljenjske dejavnosti je, da misel sili preko svoje osnove in zgodi se presežek. Ne gre več samo za spoznavni problem, ampak za antropološko dejstvo. Teoretska dejavnost intelektualcev ne glede na svetovni nazor težko vzdrži kakršno koli metodo: še posebej redukcijo življenjske resnice na metodo. Senzibilen intelektualec težko prenese družbeno vsiljen – politično zapovedan prehod iz polja mnogoterosti v enodimenzionalnost, saj je to v zgodovini totalitarnih režimov pomenilo onemogočanje in tudi likvidacijo vedoželjnega subjekta in začetek eklekticizma. Eklekticizma – suhoparnega in često tudi ideološko naravnane. Metoda je najprimernejši inštrument katere koli ideologije, njen življenjski organ, saj večplastna resnica s svojo kozmično vsebino ne more biti družbeno aplikativna oziroma prikladna populistični enodimenzionalnosti. Meščanski intelektualec je na neki točki svojega razvoja in ustvarjanja, pogosto na višku svojih ustvarjalnih moči, zdvomil nad lastnim početjem, med svetom okoli sebe, občel ga je občutek nemoči in majhnosti. Občutil je svojo ubogo človeško revo in četudi je svojo krizo javno izrazil, jo je meščanski svet razumel kot njegovo intimno dramo, kot čudaštvo, ki nekako sodi k umetnikovi naravi. Drugače je bilo z organskim intelektualcem¹ v totalitarnem režimu, zaradi kozmično relativnih misli, zaradi omenjenega mišljenjskega presežka, neskladja z družbeno konvencionalnostjo, je doživel politično obravnavo. Četudi je šlo za nepolitično dejavnost, so jo v totalitarnem svetu kar hitro politično tematizirali in problematizirali. Kdo je pravzaprav smel uradno preseči črno-belo doživljanje v totalitarnem režimu? Ameriški sociolog Wright Mills v svojem radikalnem danes že klasičnem sociološkem delu *Elita oblasti*,² v katerem sicer govori o uspavanosti ameriških razredov v potrošništvu in čedalje večji krepitvi politike na račun apatičnosti srednjega razreda, postavi tezo o političnih opcijah – svetovnonazorskih usmeritvah, ki jih ne glede na njihovo različno nazorsko in ideološko naravo vodi in doreče izključno človek iz mesa in krvi. Mills sfero politike antropologizira na zelo neposreden, nič kaj eleganten, celo naturalističen način: ne opcija sama, ampak mi sami teoretično in praktično opcijo ustvarjamo.³ Opcija sama za Millsa ni nič drugega kakor delo in razlaga naše krvi in mesa. Čeprav je družbena totaliteta osrednja sila sodobnega družbenega sistema, na žalost tudi demokratičnega, populističnega reda, pa vseeno ne zaobseže človeka drugače kakor na formalen in ne na

vsebinski način, saj ji čutno vsebino, mišljenje in delovanje da šele človek. Ne gre za gol antropocentričen obrat ali za ignoranco makro-duhovnih sfer, ki seveda konstituira človeka, ampak tudi za psihodinamično ozadje – duševne reakcije in obnašanje ljudi je navsezadnje praktična stran velikih zgodb in izmov. Presežek intelektualne dejavnosti je torej antropološko dejstvo in je najinovativnejši element družbenega razvoja. Inovativnost pa pogosto doživlja nerazumevanje in hude prepreke. Primer: z Nikolo Teslo si klasično naravnani fiziki lahko pomagajo edino kot s fizikom, z njegovim presežkom, z dejstvom, da je možak v svojem poznem ustvarjalnem obdobju fiziko razširil na področje kozmologije in mistike, pa ne vedo več kaj in kako. Tesla se je odrekel metodi, saj je bilo njegovo znanstveno raziskovanje v službi resnice.⁴ Drug primer: Ignacij Lepp, kakor o njem piše bogoslovec Janez Janžekovič,⁵ se je znašel s svojim presežkom v podobni situaciji. Za historični materializem so ga ogrela literarna dela Maksima Gorkega. Lepp je materialistični nauk sprejel z dobršno mero vznesenosti, ki je bila, kakor sam pravi, religiozna. Ko je spoznal, da je histomat postal stalinistični vulgarni materializem, se je odvrnil od materializma. Stalin je poplitvil Marxov nauk in razglasil možgane za alfo in omego duševnega življenja in da je fiziologija temeljni pogoj duševnosti in ne obratno. Svet fizičnega je zanj izključeval kakršno koli spekulacijo, saj naj bi s svojo prisotnostjo in neposredno preverljivostjo izključeval možnost idealizma. Leppa je to surovo gledanje na stvarnost, kakor slaba izkušnja z režimom, odvrnila od stalinistične variante marksizma. Lepp je pod vplivom Sienkiewiczovega romana *Quo vadis* poglobil svojo religioznost in naposled našel komunistično idejo o socialno pravični družbi v starorimskih katakombah, na katerih so bili grafiti rib. Leppovega preseganja samega sebe ne kaže povezovati z obračanjem po vetru, ali kot pravi: »V moji spreobrnitvi h komunizmu ni nič pomenil marksistični nauk.«⁶ Skliceval se je v čisti pascalovski maniri na razloge srca, o katerih razum nima pojma, in tako Karel Marx kakor Jezus Kristus zanj nista bila omega spoznanja, ampak šele alfa. Misel sili preko svoje osnove, tudi pri Ignaciju Leppu, ki je postal duhovnik. Vsak senzibilen in resnice željan intelektuallec slej ko prej preseže politično opcijo, preseže jo, ker je v službi resnice, ne pa oblasti ali moči. Slovenski intelektualci so, kakor pravi slovenski sociolog Albert Mrgole, »samotni jezdec sredi neskončnega prostranstva neobljudene zemlje«.⁷ Slovensko bogoslovje je prav tako aristokracija duha – osamljena, samosvoja in pogosto pred časom, kakor je pred časom vsa resnice željna intelektualna dejavnost.⁸ Slovenski teologi so prav tako osamljeni aristokratje duha, ki so se v marsičem izneverili uradni »cerkveni« metodi. Dvajseto stoletje je čas levega in desnega političnega populizma, v katerega se zaradi svoje intelektualne občutljivosti niso mogli vživeti in opravljati vlogo, poslanstva številni slovenski teologi.

Pričujoča številka je posvečena ravno njim, ki so veliko storili za svoj narod in bili njegovi najboljši kritiki. Bogoslovca Janez Janžekovič in Anton Trstenjak sta v svojih razpravah posredno ali neposredno pogosto zapisala, da je nemška idealistična četvorka: Kant, Fichte, Schelling in Hegel, v svojem času uživala izjemno pozornost, takšno kakršno danes uživajo medijski ljudje – filmski igralci, glasbeniki, pisatelji itd. V vsakem zgodovinskem obdobju so bili intelektualci postavljeni na preizkušnjo, vendar pa je bil njihov položaj precej drugačen, vendar pa se ni nobeno stoletje vedlo do intelektualcev tako mačehovsko ali okrutno kot prav naše dvajseto stoletje. Ne gre za obujanje časov, ki so jih zaznamovali klasičnogimnazijsko vzgojeni in izšolani meščanski intelektualci. Za nekaj drugega gre. Sovraštvo do meščanskega intelektualca se pričinja že v devetnajstem stoletju, zaostri se v dvajsetem stoletju, v obdobju vzpona nacionalsocializma in sovjetske tretje internacionale. *Fides quarens intellectum* sta preglasila fascinacija in populizem. Namesto branja klasikov in spoprijemov z železnorepertoarskimi referencami se v prvi polovici dvajsetega stoletja razpase citiranje sloganov, zlasti tistih, ki gredo dobro v uho, v politični promet, in pričelo se je obdobje poenostavljanja oziroma posploševanja znanja. Marsikatera knjiga postane izključno priročnik. Pričenja se občudovanje gole estetske forme brez vsebine, etika se umakne pompozni estetiki, pričinja se obdobje shodov in pompoznih stavb, čaščenje kulta osebnosti, parad v znak podpore totalitarnemu sistemu na politični desni in levi. Literat Ksaver Meško je v črtici Koroške elegije orisal imperialistično in populistično podobo svojega časa – prve četrtine našega stoletja, z naslednjimi besedami: »Mislim sem v prejšnjih časih, da je treba voditeljem naroda razsodnosti, previdnosti, modrosti, ne otročajske kričavosti in napihnjene vrtoglavosti. Danes si govorim z bridkostjo: Kaj naj modrost med nami, v narodu najhujših šarlatanov, najnevarnejših, kar najnesposobnejših harlekinov? Kdor je najglasnejši kričač, najpredrznejši glumač: na prestol z njim, narodov voditelj naj bo! Sodial sem v nekdanjih lepših časih, da naj bodo voditelji naroda kaljeni v borbah in trpljenju, kakor jeklo v ognju. A kje ste bili vi, ki ste zasedli, po lastni volji in izvolitvi, prva mesta in ste se igrali z usodo naroda in ste jo zaigrali – kje ste bili v dneh trpljenja našega ljudstva? Kje ste bili, ko smo mi sedeli v ječah, trpeli pomanjkanje in glad, telesni in duševni glad v pregnanstvu, ločeni od sveta, izobčeni iz sveta?«⁹ Meškovo razočaranje je naslovljeno na evropske socialdemokrate, ki so podpisali vojne kredite in s tem dejanjem neposredno podprli vojno. Ironija je v tem, da je v populistični in demokratični politiki izigran mali človek, kateremu naj bi bila ta politika namenjena; izigran je rahločuten intelektuallec, ki je sicer pripravljen delati v prid narodu, ta ga pogosto ne razume – ter politiki, ki do njega gojijo, vzpostavljajo izključno instrumentalen odnos. Fran Saleški Finžgar se je čutil vse prevečkrat intelektualno osamljenega, ker,

kakor sam navaja, ni bilo nobene sorodne duše v okoljih, kjer je služboval, ker je družba gojila do intelektualcev mačehovski odnos.¹⁰ Brez-kompromisni družbenokritični mislec je doživel osamitev, ker družba ni gojila vsebine, ampak forme, ni poudarjala senzibilitete, ampak populizem. Napredno slovensko bogoslovje v tem ni izvzeto. In še danes položaj ni nič boljši: nimamo dostojnega pregleda klasikov slovenskega bogoslovja. Cenimo bolj tuje filozofske in teološke modrece kakor domače in iščemo identiteto vsepovsod, samo pri sebi ne. Če duhovnost figurativno ponazorim z zemljevidom in uporabim geografske termine, lahko rečem, da teorija niso samo mesta, temveč tudi vasi, poleg nekaj-tisočakov obstajajo tudi hribi, poleg cest so tu kolovozi, poleg rek so tu potoki... Kaj želim s temi zemljepisnimi besedami povedati o slovenskem modroslovju? Predvsem to, da današnja teoretska misel eklektično drvi po velikih teoretskih magistralah, če se izrazim figurativno – literarno, po magistralah z relacijami Lacan–Althusser–Freud itd. Prevzeti smo torej od velikih tujih imen, pozabljamo pa na »vmesne« člene, na nerazvpite, toda teoretsko nič kaj šibke mislece, ki so se žal in na srečo rodili majhnemu narodu, njihova pomanjkljivost ni v njih samih, temveč v okolju, ki jih slabo motivira in ne zna ceniti njihovega intelektualnega dela. Malomarni smo do naših intelektualcev, obsedeni s tujimi izmi. Slovensko bogoslovje se je v glavnini ukvarjalo z etičnimi problemi, lotevalo se jih je družbenokritično, sociološko polemično in glavna tema naših teologov ni bil kakšen poseben filozofski problem, temveč naš človek s svojo specifično nacionalno problematiko. Naši teologi so v glavnem raziskovalci naroda, zgodovinarji naše mentalitete, osmišljevali so svojo odločitev za poklic duhovnika in iskali pot do drugače mislečih. Slednja jim je bila ključna, ključen kriterij pri določitvi človečnosti. Ključno pri tem je: človek je le toliko človek, kolikor je človečen, kolikor najde pot do socialno šibkih in drugačnih. Človek v merilih duhovnih ved ni nobena danost, temveč je v tvornem odnosu samouresničevanja, srčne kulture in socialne občutljivosti.¹¹ Slovenska teologija je zlasti poudarjala socialna čustva do ponižanih in razžaljenih ter se angažirala v boju proti nepravilni socialni stratifikaciji. Mnogi naši teologi (Cajncar, Janžekovič, Trstenjak) so preprostu človeku odgovarjali na vprašanje o smislu življenja. Povedali so mu, kar je povedal svojim bralcem tudi Marcel Proust, in sicer, da človek ni samo kos mesa, ampak bitje transcendence – zmeraj presegajoče bitje. Povedali so mu o tisočletnem hrepenenju, o tem, da lahko upa, pa čeprav je navaden smrtnik. Smisel življenja je za njih kristjane tudi v priznanju o obstoju Boga. »Vsi narodi, kar jih poznamo v sedanjosti ali preteklosti, ohranjajo prastaro izročilo, da biva poleg stvari, ki nas obkrožajo, poleg ljudi, živali, rastlin, zemlje, sonca in ozvezdij še neko povsem drugačno, mnogo popolnejše bitje: v našem jeziku mu pravimo Bog.«¹² Teologi niso vsiljevali koncepta boga,

temveč konstruktivno navedli razloge zanj. Ljudi so navduševali predvsem nad življenjem in jim v težkih socialnih časih vlivali pogum. Čeprav je del slovenske duhovščine med drugo svetovno vojno stopil na stran okupatorja, pa je po drugi strani potrebno upoštevati narodno zavedne duhovnike, ki so jih fašisti izgnali v Bosno ali Srbijo, nekatere tudi v taborišča... Velja omeniti duhovnike, ki so se priključili narodnoosvobodilnemu boju, velja omeniti rimokatoličane, ki se politično niso opredelili, toda vseeno so se uprli okupatorju, bojevali z njim intelektualno bitko. Njim so posvečene naslednje strani. Slovensko bogoslovje je slabo raziskano tako po historični kot kulturni in teoretični plati. V seriji člankov v tematsko-problemskem sklopu Ponuditi roko drugače mislečemu – civilnopravni angažma slovenskega bogoslovja med drugo svetovno vojno in po njej – bom poskušal ovrednotiti pomen slovenske katoliške inteligence, zlasti tiste, ki je posredno ali neposredno sledila francoskemu personalizmu. V skladu s temami personalizma so se slovenski bogoslovci ukvarjali z ekologijo, socialnim vprašanjem in številnimi drugimi vprašanji. Pričujoča študija je začetek in vsako začenjanje je nepopolno, ker je potrebno vzpostaviti topos teoretiziranja, termine in standarde, ker je pionirsko delo, ne pa uveljavljen akademski teoretični akt. Osredotočil sem se na spregledana imena, imena, ki so nas povezala s svetovnim teoretičnim dogajanjem. Naši bogoslovci so dohajali pereče družbene in teoretične probleme, tako doma kakor v svetu. In čeprav so izhajali iz tedaj zaostalih družbenih razmer je bilo njihovo intelektualno delo skoraj enakovredno delu velikih mislecev, saj je naveza enih in drugih vsebinsko mišljenje, problematiziranje družbenih in humanističnih tem. Kljub temu, da je slovenska intelektualna misel ostala bolj ali manj v našem prostoru, ni samo neka lokalna ali regionalna mišljenjska dejavnost, čeprav je v prvi vrsti seveda tudi to, ampak univerzalno humanistično sporočilo za vse naslednje generacije. Posvetiti se je potrebno našemu modroslovju, tega se je zavedal že Slomšek, poudarjal in se za to trudil škof Tomažič in s tem poslanstvom so živele generacije duhovnikov in bogoslovcev med obema vojnama. Še enkrat: osredinil sem se izključno na spregledana in premalo vrednotena imena slovenskega bogoslovja, ki so utirala pot novim civilnim časom.



Na podeželju je imela cerkev drugačno vlogo kot v mestih: v župniščih so kmetje poiskali gospodarske, pravne ali življenjske nasvete in pomoč. Slovenskemu bogoslovju se pozna, da si je v podeželskem, ruralnem okolju pridobivalo številne življenjske izkušnje. V naprednem bogoslovju je zmeraj nekaj zdrave kmečke pameti. Pokojni akademik doktor Anton Trstenjak je vseskozi zagovarjal tezo, da je najboljše modroslovje tisto, ki ni izgubilo stika z zemljo.

FOTO: Dokumentacija Turističnega društva Lovrenc na Pohorju

DUHOVNOZGODOVINSKI PREGLED TOMISTIČNE IN NEOTOMISTIČNE FILOZOFIJE, PREHOD K BIVANJSKIM TEMAM KRŠČANSKE FILOZOFIJE, PREHOD K PERSONALIZMU

Sholastika je, kar se dandanes pozablja, obdobje najsubtilnejših intelektualnih užitkov, pojmovne strogosti ter sistematičnosti. Zaradi nazornega sistema, ki je neverjetno miselno pregleden, postane sholastika, zlasti filozofija Alberta Velikega in Tomaža Akvinskega, aktualna v drugi polovici devetnajstega stoletja. Topos visokosrednjeveške teologije in hkrati filozofije sholastike ni več samo zgodnesrednjeveška religiozna vznesenost – nadaljevanje Platonovega nauka o dveh svetovih, ampak vera v zdravo pamet. Zdravo pamet so si v srednjem veku predstavljali kot svetilko, ki odganja temino nevednosti in razsvetljuje pot spoznanja.¹³ Davno pred razsvetljenstvom so sholastiki s pomočjo grškega filozofa Aristotela odkrivali razum – njegovo spoznavno moč, vsebinsko mišljenje, argumentacijski red, sposobnost analitičnega in sintetičnega mišljenja ter generalizacije. Visokosrednjeveško univerzitetno gibanje preseneča še po nečem: s svojo teoretično tehnologijo, pojmovno strogostjo ter čutom za arhitektoniko je to resnično obdobje evropske duhovne zgodovine z izrazito napeto dramaturško zgradbo filozofsko – teoloških spisov, kajti evropski rimokatoličani so na veliko polemizirali z arabskimi filozofi, katere so izjemno cenili. Zgodnji srednji vek je ohranjal preko Arabcev stike s Platonom, kajti filozofija starogrškega idealističnega filozofa je še najbolj sovpadala s krščansko spekulacijo o svetu prestajanja in svetu razsodbe. Visoki srednji vek je v dvanajstem in trinajstem stoletju racionaliziral teološko misel. Velja: kar je Boetij za stoletje prej, je za trinajsto stoletje Aristotel.¹⁴ Toda trideseta leta trinajstega stoletja so bila materialističnemu filozofu nenaklonjena, razen v Oxfordu, kjer ni bila nikoli prepovedana nobena Aristotelova knjiga, zato se je v Angliji nemoteno razvijalo naravoslovje.¹⁵ Kljub papeškim okrožnicam (srednjeveško: bulam) je Aristotelova misel vse bolj obvladovala pariško Sorbono, tako je v zadnji četrtini trinajstega stoletja Aristotel prevzel mesto nespornega in vodilnega krščanskega filozofa. Zenit, duhovno naglavišče sholastične teologije je gotovo aristotelizem, sinonim za zdravorazumarsko filozofijo in teologijo, poleg starogrškega filozofa pa sta vplivala na sholastično mišljenje še stoična pravna in moralna filozofija ter hebrejska kozmologija in ontologija. Stoiki v dobi helenizma prinesejo zamisel o socialno pravični družbi, o kozmični tehnicí, ki pretehtava človeška dejanja. Judje pa prispevajo krščanskemu izročilu misel o tem,

da je Bog ustvaril življenje iz nič, kar se razlikuje od staroveškega, poganškega nauka o petih kozmičnih elementih. Če je Platonov in Plotinov stopnjeviti kozmos v visoki sholastiki izgubil svoj akozmistični naboj, utelešen v zvezdnih razmerjih, je doba Alberta Velikega, doctor universalis, in Tomaža Akvinskega, doctor angelicus, hierarhijo pojmovala v mejah tedanje družbene ureditve – mejah frankovskega fevdalizma. Nekoliko slovstveno rečeno: staroveški in poznogrški, heleniistični državljani Vesolja je z vsakim letom Kristusovega štetja postajal vse bolj državljani Zemlje, čeprav bi se tudi kozmopolitskim obdobjem človeštva dokazala njihova družbena osnova. Vedeti namreč moramo, da je s srednjeveško germansko Evropo in frankovskim tipom fevdalizma cerkev izoblikovala svojo družbeno konstitucijo in jo marsikje po propadu fevdalizma v nekaterih potezah ohranila vse do danes. Če je cerkev delovala kdaj družbeno zaviralno, potem je delovala s prepričanjem in duhom časa, ki je že prešel in je težko sprejel kakršno koli spremembo. O tem bo obširneje tekla beseda v poglavju Duhovnozgodovinski pregled dogajanja v slovenski cerkvi med obema vojnama.

V teološkem pogledu je rimokatolištvo v zadnji četrtini trinajstega stoletja dokončno prevzelo nase racionalno vsebino, dokončno je prevzelo nase judovsko abstraktnost, ta za svoj teoretični obstoj ne potrebuje empiričnih osnov: narave ali vesolja, kakor to velja za poganške kulte. V tem stoletju so se dominikanci dokončno odpovedali astrologiji in iskanju skrivnih razmerij v naravi, te pa so še zmeraj zanimale frančiškane. Dominikance je zanimalo družboslovje in politika, frančiškane pa naravoslovje in raziskovanje, katero je kasneje v renesansi prešlo v znanstveno raziskovanje. Od peripatetičnega aristotelizma, takšnega, kakršnega je utemeljil Adronik z Rodosa, se visokosrednjeveška znanost sholastika razlikuje v treh bistvenih potezah, v treh ideoloških izhodiščih, ki pa v sami teoriji, sholastičnem sistemu doživljajo svoja elegantna izpeljevanja in rešitve. Prvo razlikovanje: *theoria* postane zrenje Boga oziroma teoretična kontemplacija, razumljena kot neke vrste intelektualne ljubezni do Stvarnika, ta pa se izpovedana v pisni obliki, kaže arhitektonsko dodelana, držeča se naravnost geometrijskih – normativnih pravil. Pravila: teza, protiargument (v jeziku nemškega idealizma popularno rečeno: antiteza) ter zaključna premisa (sinteza) – to je sholastična triada oziroma retorični silogizem, kakor bi dejal francoski teoretik Roland Barthes.¹⁶ Sholastični silogistični sklepi so davno pred Fichtejem in Heglom negovali filozofske triade. Formalnologična filozofska oblika jezika datira iz obdobja sholastike, tako je nemški idealizem od visokosrednjeveške krščanske teologije podedoval obliko filozofskih spisov, pri tem je mišljen Hegel, ki je bil v svoji Zgodovini filozofije o dominikanski miselnosti precej redkobeseden. Prav tako se je neotomistična filozofija zgledovala pri zgradbi spisov Tomaža Akvinskega,

saj njegova dela niso samo napisana, ampak tudi zgrajena. Drugo razlikovanje se kaže pri dopolnjenem ali spremenjenem seznamu vrlin, te je Aristotel mislil v okviru polisa, v srednjem veku pa so družbene vrline pripoznane predvsem kot etične maksime. Kreposti (*cardinales*) odreja zdrav razum, pri čemer je sholastika dedič antične zmernosti tako v pisanju, govorjenju, kot delovanju. Pri podrobnejšem branju spisov Tomaža Akvinskega zasledimo vpliv helenistične zadržanosti do posvetnosti, gre za stoične etične maksime, zoperstavljaajoče strastnemu, poltenemu ali pijanemu načinu življenja.¹⁷ Na tej točki postane jasno, zakaj so neotomisti v devetnajstem stoletju zagovarjali življenje kot etično kategorijo, zakaj je slovenski bogoslovec Janez Janžekovič posvetil nekaj strani tudi alkoholizmu, zakaj so naši teologi svarili pred neodgovornim ravnanjem in življenjem. Tomažev seznam vrlin se bistveno ne razlikuje od antičnih vrlin, gre za naslednje moralne kreposti (*virtues cardinales*): modrost, pravičnost, zmernost ter srčnost. Sholastiki so prepričani, da modrost (*prudentia*) vodi pamet (*lumen naturale*), da na duhovnem področju podaja pravilne sodbe in utemeljuje vrline. Tretje razlikovanje je povezano s položajem nadnaravnega. Če se Aristotelova šesta knjiga Metafizike¹⁸ osredinja na negibni gibalec, na tako imenovano *ousio* *akinetos* in zagovarja nenastalost, večnost sveta, potem krščanstvo dojema Stvarnika na ravni judovske kozmologije: Bog ustvari svet tako rekoč iz nič – začetek Svetega pisma ne ponavlja tiste znane staroveške misli o petih kozmičnih elementih, marveč govori samo o dveh »posledicah« stvarjenja: o nebu in zemlji ali naivno realistično rečeno: o zemlji in zraku.¹⁹ Pet kozmičnih elementov: ogenj (*lev*), zemlja (*bik*), angel (*voda*), orel (*zrak*) ter eter (*božje oko*) so častili v starem veku, vse, kar se z njimi dogaja, so za staroveška ljudstva zgolj premene, pri čemer ni smrti in konca v klasičnem pomenu besede, saj gre izključno za prehajanja v različna energetska in agregatna stanja.²⁰ Premene so večne, večnost prehajanj vključuje krogotok rojstev in smrti. Če se judovski kozmologiji zgodba o bivajočem odvija od stvarjenja do razsodbe, od geneze do apokalipse, potem je staroveška zgodba o bivajočem krožna: ni ne začetka ne konca v ustaljenem pomenu besede. Judovska kozmologija pozna teleološki koncept z vnaprej predvidenimi zgodovinskimi dogodki, saj je zgodovina nekakšen božji scenarij. Zgodbo o začetku in koncu sveta so poznali že v starem veku, vendar vseeno ne gre, kakor pri Judih, za strogo tipološko obdelavo zgodovine, ki bi se iztekla s prihodom eshatona – da bi bil povrh to še človek je za stoletje pred našim štetjem povsem nesprejemljivo. Kozmocentrično naravnani stari vek ni mislil antropocentrično, ne ker ne bi zmoget, temveč ker mu je to preprečeval simbolni medij mitologije. Mitologija kot sinhrona oblika človeške zavesti je navsezadnje živela družbeno življenje. Krščanstvo nadnaravne fenomene imenuje razodete resnice, te so načeloma neraz-

položljive, dajejo se samo posvečencem, zdravi pameti so absurdne, zato je sholastika prvo obdobje v zgodovini krščanske misli, ki je razumarsko razlagalo obstoj Stvarnika, zdravi pameti je skušala približati onkrajnsnovni svet in vse, kar je z njim povezano. Razodete resnice, mednje spada tudi Stvarjenje – *creatio ex nihillo*, bi bile za stare Grke velika novost. Stari Grki so nadnaravne fenomene, svet bogov umevali kot vzporedni, paralelni svet s popolnoma »zemeljskim« obličjem. Bogovi so imeli človeške lastnosti: imanentni realizem grštva ni poznal transcendence, svet »onkraj« ni bil noben boljši svet, nasprotno, kreposti, zdrahe ter življenjske modrosti so veljale tudi zanj.²¹ Življenje bogov je potekalo znotraj našega osončja oziroma vzporedno z njim, zato je besedna zveza imanentni realizem povsem na mestu. Svet »onkraj« je za kristjane vse tisto, kar na zemlji ne najde, ključni besedi judovske kozmologije sta namreč upanje in prihodnost, v zgodovini človeštva so prav Judje obljubljali boljši, posmrtni svet ali svoje intelektualne moči vlagali v izgradnjo novega sveta. Vse to je bilo za Atene ali Šparto neznano: Grk je bil zazrt v preteklost, zanimalo ga je prapočelo vseh stvari, tisto najgloblje življenje, življenje izvirkov, kakor bi dejal Pierre Teilhard de Chardin²², mu je uhajalo, ta uhajajočnost pa ga je vedno znova navdihovala in vplivala na njegovo duhovno konstitucijo. V nasprotju s starimi Grki so Judje stvarstvu določili neizpodbitno počelo, zato postane prihodnost njihova življenjska preokupacija. Status nadnaravnega dobi v visokosholastični teologiji nov pomen, o tem bo tekla beseda v naslednjem razdelku. V tem so bile nakazane tri glavne razlike med starogrško mislijo in srednjeveško filozofijo in teologijo. Glavna predstavnika visoke sholastike sta dominikanca Albert Veliki (1193–1280) in Tomaž Akvinski (1225/27–1274). Albertu Velikemu so zaradi njegovega za trinajsto stoletje neverjetno bogatega znanja dodelili časten univerzitetni naziv: *doctor universalis*. *Doctor universalis* je bil še pod močnim zgodnjersrednjeveškim vplivom, zlasti Avgušтина in novoplatonizma, v naravoslovju (biologiji) je sledil Aristotelu, v medicinskih vprašanjih pa Galenu in Hipokratu. Za njegovega najljubšega učenca Tomaža Akvinskega mora verovanje sloneti na vedenju, kjer pa nas naravna luč pusti na cedilu, kjer zdrava pamet izgubi svoj spoznavni predmet, nastopi razodetje. Teologija utemeljena z naravno lučjo, razumom, se imenuje naravna ali racionalna teologija, za razliko od razodete. »Nobenega razloga ni, da bi razum s svojo naravno lučjo ne mogel spoznati božjega bivanja.«²³ Razodeto spoznanje za Tomaža Akvinskega ni proti razumu, ampak je nad njim. Biblija je predvsem berilo razodetih resnic, te so po svoji naravi pameti absurdne, ker pa je človek zmožen še adoracije, ga po besedah sholastikov tisto nerazpoložljivo Nekaj žene v čaščenje. Razum po Akvinskem lahko dokaže in spozna marsikaj, ne more pa se dotakniti misterijev svete trojice, zamaknjenj prerokov, prikazovanj angelov, nad-

naravnih pojavov ter poslednje sodbe. Če je religiozni entuziazem sreča peščice vernikov, sposobnih pristne adoracije, če je občutek verske vznesenosti tako rekoč v sferi »zasebnosti«, je bogoslovje sprejeto po miselnih obrazcih zdrave pameti dosti bolj »obvladljivo«, »oprijemljivo«, »racionalno«, »javno« ter na koncu koncev v svojem bistvu nereligiozno. Nereligiozna teorija antropološko gledano zmanjšuje pobožnost, saj misel po svoji naravi zmanjšuje pobožnost in versko zamaknjenost. Misel namreč v svoji dejavnosti proizvede dvom – to je antropološko dejstvo. Prevelika verska gorečnost je bila v zgodnjem dvanajstem stoletju celo preganjana, skorajda pravno izrečena trditev, da Kristus ni imel nobene lastnine, je ruralno usmerjenemu tedanjemu kleru jemala pravico do njegovega institucionalnega obstoja, do njegovega gospodarskega življenja – do materialnega žitja, ki se je pričelo s fevdalizmom.²⁴ Ideologija zdrave pameti ni zgolj problem razsvetljske zavesti, ampak se je pričela stoletja prej, na pariški Sorboni. Toda, če je sholastika gojila teoretični užitek, ga skozi univerzo sistematizirala, ritualizirala in inicirala, je renesansa moč zdrave pameti razumela sredozemsko štacunarsko in jo spridoma uporabljala v družbenem življenju – na ravni družbenega je najmočnejša.

Izkrivljena podoba sholastične filozofije

Besedna zveza sklerotična sholastika je ideološka skovanka – žaljivka, nastala v glavah evropskega liberalnega meščanstva devetnajstega stoletja, težečega k permisivni in utilitarni vzgoji in izobrazbi. S takšno vzgojnoizobraževalno naravnostjo so liberalci etiketirali sholastiko kot suhoparno, okostenelo, strogo formalno znanost, ki naj bi učila same neživiljenjske stvari. Sholastika resnici na ljubo po svoji polihistorični fantazmi, humanistični širini ter strogosti presega današnjo populistično kognitivno raven, presega jo v miselni strogosti in arhitektonskem mišljenju. Vulgarni razlagalci sholastične znanosti jo jemljejo izključno kot suhoparno šolsko znanost, pomeni jim ostalino fevdalne zavesti, ki v sodobnem življenju ne more ponuditi nič drugega kot zbir nepraktičnih vedenj. Sholastika je postala sinonim za preživelo šolsko učenost. Povrhu pa so jo kasneje, ko je že minil njen čas, zlorabljali v ideološke namene, zlasti tam, kjer so na vsak način želeli ohraniti fevdalizem. Sholastiko so zlorabljali v šolskoideološke namene, zlasti v carski Rusiji, v deželi, v kateri se je plemstvo učilo francoščine in romanske omike, so duhovščino izobraževali v malih semeniščih.²⁵ Mala semenišča so bila v carski Rusiji urejena po evropskem srednjeveškem vzoru. Vzgajala in izobraževala so nižjo duhovščino – pravoslavni proletariat, kakor je imenoval pope manj znani ruski književnik Nikolaj Gerasimovič Pomjalovski. Predstavnik ruskega kritičnega realizma Pomjalovski je omenjenemu fenomenu posvetil knjigo Burzaki. Semenišča – imenovana burza, so posredovala takratno

nižjo bogoslovno izobrazbo, vključujočo dominikanski (sholastični) tri-vium sedmih svobodnih umetnosti (septem artes liberales): grammatico, dialectico ter rhetorico. Pri tem ni šlo za visoko teorijo: »Učenec, ki je prišel v šolo naravnost od doma, je kmalu začutil, da se z njim godi nekaj novega, kar doslej še nikoli ni doživel. Bilo je, kakor da se mu pred očmi v neskončni vrsti spuščajo tančice in ga ovirajo, da bi predmete videl jasno. Možgani mu več ne delujejo vedoželjno in pogumno, postali so podobni stroju: treba je sprožiti vzmet pa se usta odpro in drdrajo besede, toda čudno – v teh besedah ni nobenega smisla, kakor je bil nekoč.«²⁶ V devetnajstem stoletju so podobno izkušnjo s semenišči imeli številni dijaki, ne samo v carski Rusiji in nič ni čudnega, če je sredi stoletja nastopila kriza. Semeniščniki so se zaradi nevzdržnih razmer v zavodu odvrčali od poklica duhovnika.²⁷ Ne kaže namreč prezreti pomembne ideološke okoliščine: cerkveni zavodi so bili učni zavodi zaprtega tipa, ločeni od civilnega življenja in slabo seznanjeni s svojimi pravicami, saj so v zavodu učitelji pogosto šli preko pooblastil. Ločenost cerkvenega izobraževanja od civilnega življenja je bil glavni motiv naprednih krščanskih intelektualcev, da so se zavzeli za povezavo civilnega in cerkvenega življenja. Če se povrnem k razmeram v burzi, je potrebno omeniti, da se je do petsto dijakov gnetlo v velikih kamnitih zgradbah, pozidanih v času Petra Velikega. Kaznovancev je bilo včasih v burzskih do sto naenkrat. Pustiti tako število dijakov, petino vse burze brez obeda ali večerje, je bilo preračunljivo ekonomsko kaznovanje, skrivajoče se za pedagoško – moralno krinko. Ekonomija kaznovanja je bila v zadnji instanci res samo ekonomija. Če je šlo v srednjem veku za ekonomijo intelektualnega užitka, za intelektualno ljubezen izraženo v strogi arhitektonski formi, je šlo kasnejšim stoletjem samo še za ekonomijo. Sholastika je postajala v devetnajstem stoletju po svoji formi vse bolj prikladna šolskim sistemom civilno nerazvitih držav, te so skozi šolski aparat vzpostavljale oziroma obnavljale obstoječi družbeni red. Devetnajsto stoletje je bilo stoletje sunkovitih sprememb na vseh področjih in tudi v cerkvi se je zalomilo. Del cerkve se je upiral vsakršnim spremembam, zazrt je bil v preteklost in vzor ji je bil moralno trden kmet. Drugi del rimokatoličanov pa je želel biti družbeno prožen, približati se je hotel delavskim množicam, posodobiti nekatera tradicionalna načela, zlasti tista, ki so bila v nasprotju z Darwinovimi dognanji, odpovedati poziciji družbenomoralnega razsodnika in zakrknjenega tradicionalista. Sholastika je bila istovetna z duhomornim šolskim sistemom, zlorabljena je bila v instrumentalne in ideološke namene. Zanimarjena pa je bila njena vsebina – artes liberales. Dominikanski spisi niso bili izvirno »avtorsko« delo, ker so bili referenčni okvirji strogo zapovedani, toda predpisi so začudoma samo pripomogli k veličastnim pretanjenim idejam, ki so nase prevzele strogo obliko.



Slovenskemu bogoslovju se pozna, da je do narave in ljudi vzpostavilo rahločuten odnos. Presunjenost z naravo se kaže v slovstvenih stvaritvah Finžgarja, Meška in Medveda.

FOTO: Dokumentacija Turističnega društva Lovrenc na Pohorju

DUHOVNOZGODOVINSKI PREGLED DOGAJANJ V SLOVENSKI CERKVI MED OBEMA VOJNAMA – MED TRADICIONALIZMOM IN GOSARJEVIM SOCIALIZMOM

Za tako majhen narod kot je slovenski je značilna neverjetna nazorska in političnoidejna diferenciacija, ta je celo večja kot socialna, ki je od nekdaj v osnovi pomenila razliko med podeželjem in mestom, med kmetom in delavcem, med bogastvom in revščino. Socialna diferenciacija v Sloveniji je bila nekdaj v svoji stratifikaciji povezana z dvema prostorskima skupnostima: z urbanostjo in ruralnostjo – z mesti, ki so predstavljala demografsko vzeto manjša območja in podeželjem, ki je skozi vsa zgodovinska obdobja vplivalo na konstitucijo slovenske mentalitete in predstavlja simbol slovenske geografske podobe. Slovensko vaško okolje v davnini ni bilo toliko patriarhalno, podoba patriarhalnosti naj bi zrasla s predstavo močnih regionalnih kmečkih družin, vendar je ta predstava poenostavljena in tudi netočna. Osrednji lik družinske trdnosti in preudarnega gospodarstva v preteklosti predstavlja mati in to veliko bolj kot oče.²⁸ Podoba matere pri klasikih slovenske literarne besede pomeni podobo trdoživosti, sočutnosti, preudarnosti ter potrpežljivosti. Klasiki istovetijo domovino z materjo, kar pomeni, da domovina in mati dobivata kozmične razsežnosti. Arhetip žene je v slovenski družbi vseskozi navzoč. Idejna diferenciacija je povezana z urbanim okoljem in se prvič pojavi v času protestantizma, ko se prično razhajati mestni intelektualci od vaških, ko študentje predstavljajo novo intelektualno sredino in se razlikujejo od podeželskih katoliških duhovnikov. Idejna diferenciacija je sociološko gledano generacijska: ortodoksija in tradicija sta pri mlajših generacijah po svoje sprejeti in razumljeni. Poleg generacijskih razhajanj je tukaj še regionalna nepovezanost in politično strankarska razcepljenost. V katoliških krogih se od srede devetnajstega stoletja dalje javlja boj proti liberalizmu, ta boj se kaže v pedagoškem delu Antona Mahniča. Mahnič je nastopil sredi osemdesetih let prejšnjega stoletja in se zavzel za katoliško resnost in to z dokaj netolerantnimi sredstvi. Prepričanje, da je Slovenec civilizacijsko in kulturno že stoletja rimokatoličan, je prišlo v času, ko se kristjani nazorsko že ločujejo med seboj in to glede na civilna in kulturna vprašanja.²⁹ Mahničev katoliški aktivizem je podprl ljubljanski škof Missi in ta je prerasel v katoliško gibanje, ki je med drugo svetovno vojno v imenu boja proti ateističnemu materializmu paktiralo z okupatorjem. Gibanje je mislilo in živelo koncept Kristusa Kralja – neke vrste spoj evangelija in tedanjega jugoslovanskega monarhizma. Katoliško

gibanje je bilo ideološko nostalgичno gibanje: zazrto v preteklost, v podeželski idealizem, v antikapitalizem oziroma družbeno brezkonfliktnost, nesposobno dvogovora z drugače mislečimi ter z izredno nizkim pragom tolerance. Poglobljanje vere pa je družbeno konkretno pomenilo predvsem utrjevanje tradicionalnega katoliškega gibanja v tridesetih letih in eden izmed glavnih protagonistov tega gibanja je bil Aleš Ušeničnik.³⁰ Mladinsko katoliško gibanje je bilo v tridesetih letih našega stoletja povezano z liturgično prakso – s poglobljanjem v zakramente, zlasti v evharistijo in usklajevanje življenja z evangelijskimi načeli. Mladinsko, križarsko gibanje se je zoperstavilo tradicionalnemu katoliškemu gibanju, ki je vero uporabljalo, izkoriščalo za družbeni aktivizem in uresničevanje političnih in kulturnih teženj. Katoliška mladina je poudarjala področje ontologije in kozmologije, v ospredje prihajajo zahteve po individualnosti, osebnem doživetju Stvarnika, življenju in krščanski skupnosti. Skupnost temelji na solidarnosti oziroma bratski povezanosti kristjanov med seboj. Nič ni čudnega, če so križarji v etičnem in umetniškem pomenu besede pobudniki in nosilci ekspresionizma, saj težijo k bratskemu očiščenju in iskanju duše, ki se je izgubila v sodobnem industrijskem in brezosebnem svetu. Križarji so podobni delavcem v filmu Fritza Langa *Metropolis* (1926). Vsebina filma govori o industrijskem magnatu Johanu Fredersenu, ki nečloveško izkorišča delavce v podzemski tovarni, medtem ko se bogataši zabavajo v sončnih vrtovih. Delavci se že pripravljajo na upor, ko jih zadrži mlada Marija, zavedajoča se, da jih bodo sicer pobili. Delavci niso potrti samo zaradi Frederzenovega nečloveškega ravnanja, temveč tudi zaradi dobe v kateri živijo, ta je v imenu znanosti ukradla ljudem dušo, jih oropala notranjega duševnega življenja in jih ponižala v bitja dela in potrošnje. Oškodovani in otopeli delavci se zbirajo v katakombah. Predmestne katakombe predstavljajo geoduhovni prostor, kjer delavci iščejo svojo izgubljeno dušo v molitvi. Na svoj način se upira tudi učenjak Rotwang. Skonstruira Mariji docela podobnega robota, ki nagovarja delavce, naj uničijo suženjski *Metropolis*. Do tega pa ne pride, ker prava Marija in magnatov sin prepričata delavce, da odnehajo. Zveza med delom in kapitalom se potrdi z njuno poroko.³¹ Križarji so torej podobni proletariatu, ki v predmestju v katakombah, kakor prvi kristjani v poznem helenizmu, iščejo možnost bratskega občestva, človeškega sožitja in v molitvi doživijo katarzo. Iskanje identitete – osebne in kolektivne je v času pred, med in po prvi svetovni vojni glavna preokupacija umetnika, kakor vprašanje krivde v zvezi z vojno. Ustvarjalci se namreč čutijo moralno krive za vojno, čeprav je krivda na strani tedanje evropske socialdemokracije, ki se je odločila za vojno. Namesto klasične politične moči, katero poudarjajo in uveljavljajo tradicionalisti, se mladinsko gibanje zavzema za bratsko življenje, ki bi upoštevalo civilna pravila. Križarsko gibanje se je

socialno približalo marksizmu, poudarjalo je pravično mezdo za opravljeno delo in socialno enakost. Križarji so se s tradicionalisti razšli v tridesetih letih, so prvo in edino slovensko gibanje, ki je duhovno eksistencialistično in personalistično naravnano. Križarji so krščansko duhovno gibanje in to veliko bolj, kakor družbeno, veliko bolj idejno, kakor praktično. Za Jacquesa Lee Goffa, francoskega zgodovinarja mentalitet in raziskovalca srednjeveške evropske civilizacije, je krščanska ideja v svoji zgodovinski osnovi federativna: rešila je krizo poznega helenizma in bila po smrti Aleksandra Velikega edina sugestivna ideja, ki je združevala tedanji svet, zlasti v zgodnjem srednjem veku germanski svet oziroma postavila meje in temelje moderne Evrope.³² Krščanstvo je socialno gibanje in svojo socialno vsebino je ohranilo tudi v fevdalnem srednjem veku: majores (bogati) in minores (manj premožni ali revni) so pred Stvarnikom enaki ter sleherna človeška duša se po tedanjem pojmovanju stehta na tehtnici sv. Mihaela. V Evropi je rimokatolištvo vezano na podeželje in gospodarsko povezano samo in izključno z zemljo – s kmetom in njegovim delom. Evropska cerkev tako ostaja družbeno in praktično gledano vse do devetnajstega stoletja ustanova s fevdalnimi obeležji in podeželske župnije ohranjajo vse značilnosti fevdalnega gospodarstva: na cerkvenih posestvih najeti nižji sloj kmečkega prebivalstva dela za hrano in ne za zaslužek, dela za Gospoda in ne za ekonomski presežek. Družbeni fokus cerkve je podeželje in tradicionalne vrednote. Iz tega zornega kota je cerkev slabo prenašala družbene spremembe, spremembe industrijskega in tehnološkega razvoja, generacijske spremembe, ni dojela socialnih stisk mestnega okolja ter pojava proletariata. Ni dojela kapitalističnih antagonizmov, ker jo je vzpostavil nek drug zgodovinski čas in drugo socialno okolje. Slovensko tradicionalno katoliško gibanje je v prvi polovici dvajsetega stoletja podpiralo ravno konstitutivne elemente rimokatolištva: tradicionalne vrednote, ki so našle svojo družbeno realizacijo v kmečkem načinu življenja. Za vzgled pobožnosti so tradicionalisti postavljali kmeta in podeželski način življenja idealizirali. Ker pa rimokatolištvo ni homogeno, kakor se na videz kaže, temveč heterogeno, se je ravno na prehodu iz devetnajstega v dvajseto stoletje zalomilo. Cerkev ni našla stika z mestnim delavcem in pojavile so se generacije študentov bogoslovja po Evropi, te so zahtevale in poudarjale ravno ta stik in navzočnost cerkve pri reševanju mestnih socialnih stisk – stisk v predmestju, v delavskih naseljih. V Sloveniji je novonastali družbeni položaj dojel sociolog in politik Andrej Gosar. Gosarjevo teoretično in praktično delo je monumentalno in resnici na ljubo precej osamljeno, vendar ne brez družbenih aplikacij in posledic. Za Andreja Gosarja je kriza evropskega družbenega reda ravno v lastnini, lastnini rimskega prava in individualizem, ki ga pojav lastninskih odnosov podpira. Družba daje individualizmu vsa pooblastila, podporo in tako

gre za družbeno potrjen egoizem, ki splošno dobro izkorišča za privatne užitke: posameznik za lastne užitke izkorišča in zlorablja družbeno skupnost. Gosarjeva teza o evropskem individualizmu sovпада z mislijo mladega Marxa o občanski družbi, ki svoj privatni interes uveljavlja kot vsesplošni družbeni interes. Marx je misli o individualizmu razgrnil v svojem prvem obsežnejšem filozofskem tekstu K judovskemu vprašanju.³³ Individualizem je za Gosarja, kakor Marxa, pot nesreče, saj za smoter ne postavlja človeškega sožitja na temelju solidarnosti, etičnih načel, ampak ugodje in brezskrbno uživajočega posameznika.³⁴ Gosarjeva kritika individualizma je preroška: meri na potrošniško družbo, ki se v svojih neslutelih razsežnostih razmahne po drugi svetovni vojni in v tej družbi posameznik tone v umetno izzvano ugodje ter pozablja na soljudi. Zaradi ugodja in estetskih fascinacij je prišlo do zanemarjanje morale in etike, v nekaterih družbenih primerih pa celo do likvidacije etičnega subjekta. Etika je najbolj zapostavljena filozofska disciplina v dvajsetem stoletju in nobena od večjih filozofskih usmeritev ni prevzela odgovornosti zanj. Izjema sta tukaj eksistencializem in personalizem. Sociolog Andrej Gosar je poudarjal ravno etično komponento družbe, zavzemal se je, da bi se krščanska skupnost odrekla individualizmu in lastnini ter pričela resnično živeti evangelijska načela o pristnih vzajemnih odnosih. Evangelijska načela so po sociologu združljiva s socialističnimi načeli in to veliko bolj kot s solidarnostnimi načeli. V kapitalistični družbi za sociologa manjka ravno tovarištvo, občutek resnične pripadnosti in humanističnih načel izven logike kapitala in profita. V Gosarjevem teoretičnem pisanju je čutiti razočaranje nad evropsko politiko prve četrtine dvajsetega stoletja. Razočaranje nad imperialnim pohleptom tedanjih velesil in meščanskim individualizmom, tega obvladujeta logika kapitala in ugodje. Gosar se okliče za socialista, vendar je njegovo pojmovanje človeškega občestva – sodobne in arhaične družbe izrazito ekspresionistično. V njegovi težnji po vzpostavitvi takšne družbe se kaže neke vrste vera in nostalgija po družbeni ureditvi kakršno imajo primitivne družbe. Vendar sodobnejše antropološke raziskave kažejo, da so tako imenovane arhaične družbe prav tako slojevite in razredne, kakor sodobne. Gosarja etiketirajo za krščanskega socialista, toda to je le delno res, to je samo en del njegovega teoretiziranja, saj mislec nezavedno kliče k tistemu občestvu, ki veliko bolj spominja na arhaične skupnosti, kakor na sodobno ali preteklo evropsko družbo, saj je ta zmeraj temeljila na lastninskih odnosih in individualizmu. Njegovo sociološko misel poganjata dve družbeni kategoriji, dve družbeni počeli: počelo individualnosti in solidarnosti, obedve počeli dopolnjuje in razširja v okviru socialističnih idej. Tovrstni dualizem, ki naj bi poganjal človeško skupnost, spominja na Tonnisevo delitev na mehanično in organsko občestvo. Ferdinand Tonnies, predstavnik formalne sociološke šole, je z mehanično

človeško skupnostjo mislil arhaično družbo, ta deluje po nezavednih načelih in to kar avtomatsko – mehanično, ker primitivna družba ni skupnost racionalnega konsenza, ampak skupnost preživetja in solidarnosti.³⁵ Organska skupnost pa temelji na lastnini in individualnosti kot organskem delu moderne evropske družbe. Gosarjeva sociološka misel je strukturna, zadeva same temelje oziroma zgradbo družbe, ne glede na stopnjo zavesti, geografske okoliščine ter materialno razvitost. Nekateri strukturni elementi so značilni za vse arhaične in vse moderne družbe, pri čemer obstajajo med njimi samimi mentalitetne in socialne distinkcije. Sociologova teorija je potemtakem sestavljena iz več sestavin: iz krščanske evangelijske socialnosti in drže (za katero si je nekoč na Slovenskem prizadeval protestantizem), ekspresionističnega nauka o bratskem sožitju, formalnosociološkem razlikovanju med družbo lastnine in družbo solidarnosti, iz etičnega socializma (vpliv avstromarksizma) ter pionirske misli o samoupravi, s tem načelom je mislil na samostojno odločanje manjših družbenih enot. Mislec je sociološko izjemno imaginativen in preroški ter njegova izpeljevanja o samoupravljanju so v marsičem prerokovala Kardeljevo teoretsko in praktično investicijo samoupravljanja kot faze socialističnega razvoja. Andrej Gosar je bil pred svojim časom, zato v svojem času ni bil sprejet in zaradi svoje izvirne sociološke misli tudi osamljen. Ni podpiral klerikalizma, prav tako pa se je zoperstavljal sovjetskemu modelu socializma, v katerem je videl levi korporativizem, zakrit sicer s humanističnimi načeli, toda nič manj korporacijski, kot desničarski – fašistični. Politično gledano je bil krščanski intelektualec, ki je vztrajno zagovarjal pozicijo demokratične sredine, se izogibal političnega ekstremizma ter zagovarjal upravno samostojnost Dravske banovine in njeno samoupravljalsko politiko. Med drugo svetovno vojno se ni pridružil Osvobodilni fronti, ker je zavračal komunistično vizijo sveta, ni pa se pridružil okupatorju, čeprav so ga v belo gardo na vse pretege vabili. Leta 1931 je rimokatoliško Evropo obšla okrožnica Pija XI. Quadragesimo anno, v kateri papež zavrne socializem in ga pripozna za politični projekt ateistične levice. Po tej okrožnici so se krščanski socialisti odrekli besedi socializem, niso pa se odrekli nazorom, ki so jih gradili od prve svetovne vojne dalje. Vatikan se do socializma uradno ni izrekel celi dve desetletji, čeprav je bil krščanski socializem kot družben pojav živahen že na začetku stoletja. Papeževa okrožnica je sicer sestavljena v diplomatskem jeziku in govori o nezdržljivosti evangelija s sedanjim socialističnim gibanjem, ki je v svoji nazorski osnovi ateistično gibanje, vendar je bila v praksi razumljena kot boj proti sodobnemu vulgarnemu materializmu, boj proti sodobnemu brezboštvu ter navsezadnje dojeta kot papežev ukor komunizmu. Sociolog Andrej Gosar je bil dobrih enajst let pred papeževo okrožnico poverjenik za socialno skrbstvo pri Deželni vladi za Slovenijo. Nenavadno za kristjana je bilo

tedaj zavzemanje za delavsko vprašanje, vendar je Gosar uveljavil marsikatero delavsko sindikalno pravico in s tem dejanjem približal cerkev delavcem, saj jim je bila ta tuja in razmere v tovarni surove in neprimerne za kakršno koli versko senzibiliteto. Okrožnica Quadragesimo anno je bila neke vrste »uradni« alibi za tedanjo krščansko desnico, da je začela pred drugo svetovno vojno nazorski in dejanski boj proti ateizmu. Sociolog je eden izmed prvih slovenskih krščanskih intelektualcev, ki ga je zanimalo delavsko vprašanje ne samo teoretično, temveč tudi praktično. Po okrožnici so se napredni evropski katoliški intelektualci odrekli besedi socializem in to zaradi taktičnih razlogov, niso pa se odrekli svojim mislim in dejanjem. Niso tvegali izključitve iz cerkve, vedeli so namreč, da je cerkev v marsičem konvencionalna in pozunanjena institucija, ki je bolj občutljiva na formo, kakor na vsebino in forma ji je celo pomembnejša od religiozne vsebine. Gosar je spadal mednje in svoj krščansko-socialistični nauk preimenoval v krščanski socialni aktivizem, z njim pa je podnaslovil svoje osrednje teoretično delo *Za družbeni red*. Preimenovalje ni spremenilo vsebine niti naboja njegovega teoretskega delovanja. Gosar je prvi slovenski katoliški sociolog in s svojimi mislimi, kakor sem že poudaril, daleč pred svojim časom. Marksizem je v dvajsetih in tridesetih letih pomenil ne samo družbeno gibanje, ampak tudi alternativno duhovno gibanje, ki je prineslo veliko radikalnih misli. Zanj so se ogrevali zlasti – razumljivo – mladi, ne glede na svetovno prepričanje. V istem obdobju pa je bilo tradicionalno krščanstvo zazrto v preteklost, v srednjeveški ideal, v obdobje vzajemnosti posvetne in cerkvene oblasti oziroma v obdobje, ko je ta imela v evropskem svetu absolutno premoč, v Corpus Christianum. Papeževa okrožnica pa je v nekaterih bogoslovcih, v Sloveniji sta to bila Ernest Tomec, profesor na klasični gimnaziji v Ljubljani, in teološki profesor dr. Lambert Ehrlich, prebudila borbenost in težnjo po restavraciji časov, ko je imela cerkev absolutno oblast.³⁶ Od okrožnice vzpodbujeni profesorji so mladino zbirali okrog sebe, ustanavljali krožke, v katerih so širili apostolske ideale, razširjali, da je prišel čas Kristusovega kraljestva, pozivali k brezrezervnemu sprejemanju cerkvenih avtoritet ter se počutili kot zgodnjəsrednjeveški križarji, ki se odpravljajo na pot v islamski Jeruzalem. Iz tega zornega kota ni čudno, da se je slovenski krožek imenoval mladci Kristusa Kralja. Posvetil jih je sam škof Rožman.³⁷ Krožek je sam sebe razumel kot mladinsko elito, ki je pripravljena za boj proti materialističnemu nazoru, konkretno sta bila mišljena komunizem in marksizem. Vse to kaže še na poslednji poskus cerkve po vzpostavitvi oblasti, čeprav papeževa okrožnica ni imela tega namena. Precej drugače so jo brali in razumeli desno usmerjeni evropski kristjani in si želeli nič manj in nič več kot Corpus Christianum v duhovnem in posvetnem pomenu besede. Krožki, ki so se množili po tedanji Evropi so pomenili poskus restavracije cerkvene oblasti po zgledu sre-

dnjeveške nerazdružljivosti posvetne in cerkvene oblasti, so nostalgichen poskus po časih, ko se je svet zdel socialno stratifikacijsko vzeto bolj pregleden in preprost ter ga še ni zajel znanstveni in tehnološki razvoj. Čeprav so krožki sociološko vzeto mobilne enote, so po drugi strani idejno romantični v polnem pomenu besede, saj so zazrti v preteklost in razočarani nad zmaterializirano sodobnostjo. Škof Rožman je v mladcih Kristusa Kralja videl glavno orožje proti naraščajočemu materializmu in njegovo paktiranje z okupatorjem je pomenilo iskanje koalicijskega partnerja, ki bi enkrat za zmeraj iztrebil komunizem oziroma vsakršno vrsto ateističnega materializma. Glavna preokupacija naprednega katolištva med drugo svetovno vojno je bila v poglobljanju vere in v iskanju pristne katoliške države, odpovedi zunanjemu blišču in moči cerkve. Cerkev se je v praksi ukvarjala s kmetovanjem, gospodarjenjem ter marsikje pomenila glavno infrastrukturno silo, saj je že v zgodnjem srednjem veku, v času karolinške renesanse dobila pooblastila, ki zadevajo gospodarstvo. Spori znotraj rimokatolištva v Evropi pred drugo svetovno vojno so spori generacij. Mladi so naleteli na dogmatizem in rigidna načela cerkvenega vodstva, to ni bilo sposobno argumentirane komunikacije, kulture dialoga in pokazalo je nezaupanje do mladine in njenih hotenj. Prvi alternativni shod napredne katoliške mladine so bili Bohinjski tedni, ki so se v tridesetih letih vrstili v poletnem času in pomenili krščansko novovalovsko gibanje. Na Bohinjskih tednih sta pričela med drugimi svojo pot Janez Janžekovič s prvim odmevnejšim predavanjem z naslovom Človek in njegov smisel (1939) in Stanko Cajnkar. V filozofskem pomenu se je mladinsko gibanje vrnilo k etiki in posvetilo posebno pozornost medčloveškim odnosom; ti prihajajo v ospredje v kriznih obdobjih. Družba je hologram in kriza v enem segmentu družbe je zmeraj povezana s krizo najširše družbe. Trideseta leta našega stoletja so bila krizna na vseh ravneh družbe in prva in zadnja raven družbe so prav gotovo medčloveški odnosi. Če je gospodarska kriza povezana z manjšo kupno močjo, potem je duhovna kriza povezana s krizo vrednot in obnašanja. Duhovna kriza je moralno dekadencna: smisel življenja je pozunanjen in med etičnimi načeli je čutiti odsotnost spoštovanja človeškega življenja. Spor med rimokatoličani na Slovenskem zgodovinarji imenujejo ločevanje duhov, sociološko gledano gre za generacijski spor, filozofsko pa za moralno, spoznavno ter komunikološko krizo znotraj rimokatolištva, ki se je pričela že v devetnajstem stoletju. Če v besedilo pritegnem besede nemškega filozofa Ernsta Blocha potem lahko rečem, da se je mladinsko gibanje zagrelo za pozitivno utopijo – fantazmo socialno pravične družbe, za ponotranjanje vere, za drugačno krščansko skupnost in marsikatera pozitivna utopija je po drugi svetovni vojni postala ali poskušala postati dejanskost.

ZAZNAMBE K TOMINČEVEMU TEKSTU OSNOVA KRŠČANSKEGA SOCIALIZMA ☉ Tominčev tekst izraža duh časa dvajsetih let našega stoletja: mislec se osredotoča na socialni naboj, ki ga je nosilo krščanstvo v času svojega nastajanja, ko je v poznem helenizmu pomenilo gibanje ponižanih in razžaljenih, če uporabim besedno zvezo ruskega književnika Dostojevskega. Tominec ne poudarja samo judovsko ontoloških razsežnosti krščanstva, kozmologije in etike evangelijev, ampak tudi družbenost tega gibanja. Njegov tekst je primer krščansko sociološkega razmišljanja, ki za sedanje družbene kapitalistične antagonizme išče rešitve v svetem pismu, apostolskih delih in zgodovini krščanstva sploh. Bogoslovec išče možnost za rešitev sedanjega stanja v socialno angažirani ljubezni do delavca in obubožanega. Socialno angažirana ljubezen je v zgodovini krščanstva zmeraj predstavljala poskus reševanja stisk »solzne doline«, če uporabim svetopisemski izraz. Prav pri zadnji sodbi ne bo najvažnejše, kakšen je bil človekov položaj na zemlji, kakšno je bilo človekovo »čisto« bogočastje, marveč, kako je kdo molil in počastil božje ime, ko je srečal lačnega, žejnega, popotnega, nagega ter bolnega. Na ontološki ravni ne gre več za stopnjevit kozmos, kakor so ga zagovarjali novoplatoniki, natančneje ves stari vek, ampak za socialno enakopravnejše odnose. Družbeni projekt socialno pravične države se pojavi v poznem helenizmu. In tu je Tominec dobil sogovornika v socializmu, saj je ta pravzaprav rojen v samem krščanskem gibanju. Antonio Gramsci, italijanski komunistični filozof, Roza Luxemburg, revolucionarka, Ignazio Silone, italijanski književnik, Ernst Bloch, nemški filozof, Luchino Visconti, italijanski režiser, Aldo Moro, italijanski politik, Palmiro Togliatti, italijanski politik, Pier Paolo Pasolini, italijanski književnik in režiser, Willy Brandt, nemški politik, vsi naštetih evropski veliki možje so povezovali krščanstvo in socializem kot nerazdružljiva pojava. Kriterij za združitev socializma in komunizma s krščanstvom pa ni političen, temveč antropološko-civilizacijski. Gramsci je pred pol stoletja izjavil: »Komunistična partija je v sedanjem obdobju edina ustanova, ki jo lahko resno primerjamo z verskimi skupnostmi zgodnjega krščanstva, v mejah, v katerih partija že obstaja, in v mednarodnih merilih jih lahko poskusimo primerjati in pravilno presoditi vrednost bojevnikov za božjo državo, komunist brez dvoma ne zaostaja za kristjanom iz katakomb.« Povezava torej ni poljubna, temveč zgodovinsko-civilizacijska. Tekst dr. Angelika Tominca je za tedanje slovenske razmere izredno napreden, saj poudarja krščanstvo kot civilno gibanje.



Slovenski bogoslovci so pogosto samorastniško stopali po samotnih poteh. Na fotografiji je implicitno vsebovano Höderlinovo življenjsko spoznanje, da se val srca ne bi tako lepo penil in ne bi prehajal v duha, če se mu ne bi postavljala po robu stara nema skala – usoda.

FOTO: Sandra Subotič

DR. ANGELIK TOMINEC

OSNOVA KRŠČANSKEGA SOCIALIZMA

Čimbolj napreduje industrializacija Slovenije, tembolj se uresničujejo tudi pri nas besede delavskega voditelja Josipa Joosa o razkristjanjenju delavskih mas. Poročila vseh dežel na katoliško-socialni konferenci v Anversu soglašajo v tem, da je v teku razkristjanjenje industrijskih delavcev, da je večina teh katoličanov danes zgubljena in izven katoliškega življenja. Ta položaj je bistveno isti v vseh deželah, razlika je kvečjemu v obilici in hitrici, kako se to vrši. (Prim. C. Noppel, *Um die Seele des Arbeiters, Stimmen der Zeit* B. 108, str. 185.) In drugje zopet beremo: »Mi katoličani smo doslej nasproti proletariatu popolnoma odrekli. Na sijajen način smo zavrnilo ideje socializma in komunizma in se sploh omejili le na več ali manj uspešno defenzivo. Na čisto nekrščanski način smo se proti proletariatu skoro natančno tako obnašali kakor duhovnik in levit, o katerih pripoveduje Zveličar v priliki o usmiljenem Samaritanu. V farizejski samopravičnosti smo gledali s preziranjem na maso proletariata in pri tem pozabili, da obstoji ta masa iz tlačanih, krvavečih, ljubezni lačnih duš.« (W. Werz, *Von der Erlösung des Proletariats, Auf zur Wende*, I. Jhg., str. 35.) V prvih časih krščanstva ni bilo tako. Krščanstvo je imelo tedaj največjo privlačno silo ravno za revne množice in prav med najubožnejšimi se je vera najbolj širila. Dandanes pa vidimo, da se iste množice isti veri vedno bolj odtujujejo. Zakaj? Ne motimo se, če rečemo, da je bila ljubezen do ubogih, do zatiranih, do siromakov, ki je vnela prve kristjane, tista privlačna sila zanje, ona ljubezen, katero popisujejo apostolska dela: »Množica teh, ki so verovali, je bilo enega srca in duha, tudi nihče ni govoril, da je kaj, ni ga bilo ubogega med njimi, kolikor je bilo namreč posestnikov zemljišč ali hiš, so jih prodajali, in ceno za prodane stvari prinašali in polagali k nogam apostolov. Delilo pa se je vsakemu, kakor je kdo česa potreboval.« (Apd. 4, 32 – 36.) Krščanska, katoliška vera tedaj in še dolgo potem ni bila samo občestvo izpovedovalcev gotovega sistema, kakor so to bile paganska občestva in vere, egiptovska, perzijska, grška, rimska in razne filozofske šole, marveč je bila v prvi vrsti občestvo ljubezni in dejanske pomoči. Čimbolj se tekom stoletij kristjani oddaljujejo od svojega ideala, tem bolj si odtuja krščanstvo revne ljudske množice. In kdo bi dvomil, da je mnogo tega paganskega zamislila – golega izpovedovanja krščanskih verskih resnic – tudi med katoliškimi Slovenci? Naša dolžnost je, da k temu sicer potrebnemu izpovedovanju verskih resnic, pridenemo tudi drugi enako bistveni element katolicizma,

element ljubezni in dejanske pomoči. Evangelij je blagovest kraljestva božjega na zemlji. Kristus, Sin božji je prišel oznanjat to kraljestvo. (Prim. Mt 3, 2, 4, 23, 9, 35.) Kakor vsako kraljestvo ima tudi to svojo ustavo. In prva in najvišja zapoved v tem ustavnem kraljestvu je ona stara in vendar vedno nova zapoved ljubezni: Ljubi svojega Boga iz vsega svojega srca, in svojega bližnjega kakor sam sebe (Mt. 22, 37, 39). Vse druge zapovedi so v tej postavi obsežene (Mt. 22, 40, 7, 12). Jezus je ravno tako zvane nižje sloje najbolj ljubil. Uboge ribiče in cestnarje si je izbral za svoje učence (Mk. 1, 16, 20, 2, 14). Jezusa vidimo sredi ljudskih množic (Mk. 1, 33, 1, 45, 2, 2, 2, 12 – 13, 3, 7, 9), najlepše vidimo to, ko ga obdajajo tisoči, ki jih je nasitil. Z eno besedo: Jezus je prijatelj ljudstva. In prav zato ga farizeji ne marajo. Največ pristašev je imel Jezus iz nižjih slojev in med temi ni manjkalo tudi sužnjev (Prim. Steinmann, Jezus und die soziale Frage, Paderborn, 1920. Str. 139 – 140). Mnogim se čudno zdi, zakaj se Gospod ni topleje zavzel za sužnje, saj mu je vendar bila usoda sužnjev dovolj znana. (Mt. 24, 45 – 51, Lk. 12, 41 – 48, 17, 7 – 9 i. dr.). To je povsem razumljivo, če pomislimo, da so bile tedanje države suženjske, to se pravi, da je ves njih ustroj slonel na ustavi sužnjev. Če bi se bil Jezus količkaj neprevidno dotaknil tega vprašanja, bi povzročil revolucijo, kakor si bolj krvave niti misliti ne moremo. (Prim. upore sužnjev v rimski državi v letih 135 – 132, leto 103 – 99 v Siciliji, leto 73 – 71 pr. Kr. v Kampaniji.) Kristus ni hotel revolucije, pač pa je podal načela, ki bi, izvedena v dejanju, vsa socialna zla v korenini iztrebila. Kar je najbolj pospeševalo ustanovo suženjstva, je bilo zaničevanje dela. To zaničevanje je nekaj, kar opazujemo po vsem tedanjem svetu. Ker pa je kljub vsemu zaničevanju to delo vendarle moralo biti storjeno, zato so bili kakor nalašč sužnji na razpolago. Kdor bi hotel sužnje osvoboditi, ta bi moral v prvi vrsti temeljno spremeniti nazore o delu. In to je dosegel Kristus. Sam je bil znan pri svojih rojaki kot sin tesarjev (Mt. 13, 55, Mk. 6, 3). Mesta, v katerih govori Gospod o delu dokazujejo, da je dobro poznal blagoslov, pa tudi grenkost dela. (Cfr Steinmann l. c. 146.) Zato je tudi postavil načelo jeklene pravičnosti: »Delavec je vreden svojega plačila.« (Lk. 10, 7. Prim. k temu Dr. Simon Weber, Evangelium und Arbeit, Freiburg i. Breisgau 1920, str. 122 do 124.) In ne samo z besedo, isto je pokazal pri zadnji večerji tudi z dejanjem, ko je svojim učencem z umivanjem nog, kar so opravljali navadno sužnji, pokazal, da nobeno delo ni sramotno (Lk. 22. 27). Povsem naravno sledi iz tega načelo, da je lastnina in posest sad dela. Človek naj si pridobi posest z delom in to ga bo storilo neodvisnega od drugih, po čemer vsakdo naravno hrepeni. Toda posest in bogastvo imata v sebi korenino vsega zla: pohlep po bogastvu, in ta pohlep je vzrok, da se ne spolnuje temeljno Kristusovo načelo: delavec je vreden svojega plačila, ta pohlep je vzrok, da namesto, da bi med delom in posestjo vladala sloga, ker sta potrebna oba, vlada med njima besno sovraštvo, kakor to očitujejo

revolucije, pretekle in sodobne. Kristus ni hotel krvave revolucije, pač pa nekrvavo, duhovno. Postavil je načela, ki so vekotrajna in morejo, dejansko izvedena, onemogočiti vsako revolucijo. Pri Kristusu ne najdemo razločka med duševno in telesno bedo. Kjerkoli in kakršnokoli najde, povsod hiti na pomoč. Istočasno oznanja evangelij in nasičuje lačne, daje pouk Nikodemu in ozdravlja bolne. Sam poudarja, da se nanj nanašajo besede preroka Izaija: »Duh Gospodov je nad menoj, zato me je mazilil, da oznamim blagovest ubogim, poslal me je naznanit jetnikom oproščenje in slepim pogled, da izpustim zatirane v prostost in oznamim leto božjega usmiljenja. (Lk. 4, 16 nsl.) Kdor ve, kaj vse je pomenilo sveto leto pri vsakem Izraelcu, le ta more umeti ves pomen teh Gospodovih besedi. Sveto leto je za Izraelce pomenilo leto, ko mu je bila vrnjena prostost, katero je bil morda izgubil vsled zadolženosti, ko mu je zopet bila vrnjena posest, katero je bilo morda zapravil itd. Proroško napoved Izaije, ki ne dela razločka med duhovnimi, večnimi in časnimi dobrotami, ki jih bo delil bodoči Odrešenik, potrjuje Jezus kot svoj poklic. Isto vidimo v odgovoru, katerega je dal Gospod učencem Janeza Krstnika, na vprašanje, je-li on tisti, ki ima priti? Odgovoril jima je rekoč: »Pojdite in sporočite Janezu, kar slišita in vidita: slepi spregledujejo in hromi hodijo, gobavi se očiščujejo in gluhi dobivajo sluh, mrtvi se obujajo in ubogim se blagovest oznanja, in blagor mu, kdor se nad menoj ne spotakne.« (Mt. 11, 5-6.) In ko opisuje poslednjo sodbo, stavi telesna dobra dela tako rekoč kot merilo pravičnosti: »Lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, popotnik sem bil in ste me sprejeli, nag sem bil in ste me oblekli, bolan sem bil in ste me obiskali, v ječi sem bil in ste prišli k meni. Resnično povem vam: Kar ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (Mt. 25, 35 – 36, 40.) Že iz teh par navedenih izrekov je povsem jasno razvidno, da Jezus ni delal razlike med duševno in telesno bedo in revo, ampak, da je učil pomoč vsem potrebnim v katerihkoli in kakršnihkoli potrebah. Nima popolne slike Jezusove pred očmi, kdor si ga predstavlja zgolj kot učenika novega verskega sistema, ne pa tudi kot učitelja temeljne reforme družbenega življenja. Tako so umevali Kristusa apostoli in prvi verniki in Cerkev do današnjega dne. Poleg blagovesti, ki so jo oznanjali, so apostoli delili tudi miloščino in podporo revnim in zapuščenim. In ko niso bili več kos svojemu ogromnemu delu, so postavili dijakone, ki naj bi namesto njih oskrbovali revne. (Prim. Apd. 6). V duhu apostolov so nadaljevali sv. očetje. Jasno je, da v prvih stoletjih njihova načela niso bila še tako izkristalizirana, ker so marsikako vprašanje šele razmere časa spravile na dnevni red in jih je bilo treba šele sproti reševati. Zato vidimo n. pr. pri Laktanciju, da so krščanski pisatelji prav dobro opazali socialno zlo svojega časa, a vedeli so, da so kristjani prešibki, da bi mogli razmere kar čez noč spremeniti; zato so skušali rešiti vprašanje na

ta način, da so poudarjali duhovno bratstvo med bogatini in siromaki, kakor to uči krščanstvo. (Prim. Dr. Ignaz Seipel, *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter*, Wien, 1907, str. 286.) Čim večjo moč pa je pridobivalo krščanstvo, tem bolj globoko so šli tudi sv. očetje in tem bolj so skušali z evangelijskimi načeli preobraziti tudi gospodarsko plat družbe. Tako n. pr. sv. Ambrož vidi rakrano tedanje družbe posebno v treh rečeh: v krivični razdelitvi posesti, v oderuštvi in razkošju. Proti prvemu zlu poudarja, da je prvotno obstajala skupna posest ljudi, zasebna lastnina pa je nastala le po prilastitvi. Iz tega izvaja nujnost delitve miloščine. Proti oderuštvi poudarja krivičnost obresti, katere odločno obsoja z besedami sv. pisma, deloma pa tudi, ker nasprotujejo usmiljenju, ki ga moremo imeti do ubogih. Razkošje pa pobija s poudarjanjem, da je to, kar služi mehkužnosti bogatinov, odtegnjeno revežem, ki so potrebni pomoči. (Prim. Seipel, I. C. str. 287 – 289.) Podobno se izraža tudi sv. Avguštin. Njegovo vodilno načelo je bilo načelo pravičnosti, ki mora vladati vsepovsod. Noben razred človeške družbe naj bi ne bil privilegirani, noben tudi čezmerno obremenjen. Ljudje tvorijo družbo in so po naravi eden na drugega navezani. V tem smislu je enakost med vsemi ljudmi, ne morda tako, da bi s tem prenehali razločki med stanovi, ali med bogatimi in revnejšimi, ampak tako, da ima vsakdo pravico, da se z njim ravna kot s človekom. S tem je odstranjena nevarnost, ki prihaja iz zlorabe moči zasebne lastnine. Posameznik nikakor ne sme poljubno ravnati s svojo lastnino, on je upravnik zaupanega mu premoženja in odgovoren zato, kako jo je porabil. Obsodbe vredno je vsako pretirano razkošje, ne samo, ker naravno zbuja nejevoljo in nezadovoljnost revnejših, ampak tudi zato, ker je krivica nasproti ubogim. Zemeljske dobrine so za vse ljudi, zato bogatin nima pravice uboge izključiti od njihovega uživanja. (Prim. Otto Schilling, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, Freiburg i. Breisgau 1908, str. 206 – 208.) S sv. Avguštinom je pojmovanje cerkvenih očetov o bogastvu in zemeljskih dobrinah doseglo višek. Naslednja stoletja ne nudijo nič novega, ampak le ponavljajo njegove ideje. Preokret na tem polju je nastal v trinajstem stoletju z nastopom sv. Frančiška Asiškega. Ni ga bilo za Kristusom, ki bi bil s takim entuziazmom skušal vpeljati evangelijska načela v življenje kakor on. Rešitev socialnega vprašanja je zgrabil z najradikalnejše strani. Dobro je vedel, da se vse socialno vprašanje suče okoli problema, kako pridobiti potrebno za življenje, in o tem, kakšen pomen ima to, kar človek pridobi, za človeka. Pohlep po čim večjem premoženju in s tem združenim uživanjem je bil rakrana človeštva tedaj, kakor še danes. Tej bolezni je hotel izpodkopati tla, da ni zametaval le zasebne, ampak celo kolektivno, skupno lastnino. Prva svoja dva redova, manjših bratov in klaris, je ustanovil na brezlastninstvu. »Bratje naj si ničesar ne prilaste, ne hiše ne kraja, ne kake druge reči. In kakor tujci in popotniki naj na tem svetu v uboštvu in

ponižnosti Gospodu služijo... To je ona vzvišenost najvišjega uboštva, ki je vas, moje predrage brate, postavila za dediče in kralje nebeškega kraljestva, v časnih rečeh uboge naredila, v čednostnih povišala.» (Vodilo I. reda, 6. pogl.) On je na čisto nov način umeval evangelijski svet uboštva. Po njegovi razlagi Kristus ni bil svetoval kolektivne lastnine, kakor se je to dotedaj splošno umevalo, ampak popolno brezlastninstvo. Njegovi bratje naj bi živeli brez stalnih dohodkov in rent, od dela, in kjer bi plačilo za delo ne zadostovalo, od miloščine. Vsak prebitek naj bi se razdelil med tiste, ki so bili revnejši od njih. Zato je tudi svojim bratom v posebnem poglavju naložil delo kot dolžnost: »Bratje naj delajo zvesto in pobožno tako, da bodo odganjali lenobo, sovražnico duše, ne bodo pa ugasnili duha molitve in pobožnosti, kateremu morejo vse druge časne reči služiti.« (Vodilo I. reda, 5. Pogl.) In v svoji oporoki piše: »Jaz sam sem s svojimi rokami delal in hočem delati, in trdno hočem, da naj vsi drugi bratje delajo kako pošteno delo. Kateri ne znajo, naj se naučijo, ne zaradi želje po plačilu za delo, temveč zaradi zgleda, in da bodo odganjali lenobo. In kadar bi se nam ne dalo plačila za delo, smo šli k mizi Gospodovi, proseč miloščino od hiše do hiše.« Svojega reda torej sv. Frančišek ni ustanovil na podlagi beračenja, ampak dela. Z naukom in življenjem je tako sv. Frančišek učil, da uboštvo samo na sebi ni nesreča, kakor bogastvo ne sreča, ampak da je prava sreča odvisna od tega, čim manj človek potrebuje. Ubogim kakor bogatim je s svojim zgledom jasno predočeval pravo vrednost vseh materialnih dobrin tega sveta. One naj bi služile človeku v rabo, ne pa on njim. Z brezlastninstvom je sv. Frančišek ubogim vzel želo uboštva, z dolžnostjo dela je zabičeval bogatim, da je delo vir pridobivanja in splošna dolžnost vseh. Toda sv. Frančišek kljub svoji ljubezni ni hotel samo čakati, kdaj se bodo bogati tako spreobrnili, da bodo iz same ljubezni do bližnjega dali, kar bližnjemu gre, ampak je šel dalje, to je, je aktivno delal za izboljšanje razmer potrebnih slojev. (Sprava med gospodo in ljudstvom v mestu Assisi l. 1210.; primerjaj: Sv. Frančišek in socialno vprašanje, »Soc. M.« I. (1922), str. 15 nsl.) Sv. Frančišek je tako s svojim življenjem, naukom in delovanjem pokazal, da evangelijska načela niso samo za cerkev in zasebno življenje, ampak morajo biti udejstvovana tudi v javnem in gospodarskem življenju. Pokazal je tudi pot do tega cilja: na delo socialne zakonodaje v smislu evangelija. V prvih stoletjih krščanstva vsled malega števila kristjanov Kristusova načela še niso imela in tudi niso mogla imeti vpliva na gospodarsko in javno življenje. Cerkev se je tedaj morala omejiti na oznanjevanje evangelijskih načel svojim vernikom v primeroma majhnem krogu, ne da bi zaenkrat od paganske države pričakovala pravičnosti, še manj ljubezni in sočustvovanja z bednimi podložniki. Kakor hitro je z naraščajočim številom njenih pristašev naraščal tudi njen vpliv, ga je v prvi vrsti uporabila za udejstvitev socialne zakonodaje v smislu evangelijskih načel.

Naj omenim tu le gigantsko borbo, ki jo je vodila katoliška cerkev proti obrestim in iz mozgavanju bednega ljudstva. Sv. Avguštín pravi: »Če si dal denar na obresti človeku, t. j. če si posodil svoj denar tako, da nekaj več pričakuješ, da boš prejel, kakor si dal – ne samo denar, ampak nekaj več, kakor si dal, naj bo to pšenica ali vino ali olje ali karkoli drugega, če več pričakuješ, da boš prejel, kakor si dal, tedaj si oderuh (foenerator) in v tem graje vreden, ne hvale.« (In p. 36 sermo III n. 6.) Podobno piše sv. Ambrož: »Premnogi, ki se hočejo izogniti zapovedim postave, potem ko so bili dali denar trgovcem, ne zahtevajo obresti v denarju, ampak v njihovem blagu, ki ga smatrajo kot nekaj učinek denarju. To se pravi goljufati in obiti postavo, ne pa jo spolnovati. Misliš –li, da prav delaš, ker sprejemaš od njega posojilo? Zato pa potem on goljufa v cenah blagu, s čimer je tebi plačal obresti. Te goljufije si ti vzrok in soudeleženec, tebi koristi to, kar je oni prigoljufal. Oderuštvo (usura) je, naj si bo že hrana ali obleka, ali karkoli se sprejme kot obresti (Lib. De Tobia c. XIV). Omenjene izreke sv. Avguština, Ambroža i. dr. je Cerkev enostavno sprejela v kanonično pravo, kot navodilo, katerega se imajo držati vsi kristjani. (Prim. Decr. Grat. P. II causa XIV q. III.) Ista načela je poudarjala tudi na cerkvenih zborih, kakor n. pr. na drugem (Deuz – Baumv. 15, n. 365) in tretjem lateranskem cerkvenem zboru (Msi XXII, c. 231 cap. 25). Peti lateranski cerkveni zbor je obnovil prejšnje prepovedi jemanja obresti in označuje kot bistvo oderuštva dejstvo, da se skuša iz rabe samonasebi nerodovitne stvari brez dela in truda pridobivati korist in dobiček (Msi XXXII C. 842 A). Tako je učila cerkev. Toda splošno so se uveljavila ta načela šele tedaj, ko je z naraščajočim vplivom dobila cerkev tudi odločilen vpliv v svetni zakonodaji, ki je v cerkvenem pravu podelila veljavnost državnega prava. Vsa ta gigantska borba katoliške cerkve je apologija in zaščita dela. »Vsa lastnina končno izhaja iz človeškega dela in delo je vsakemu bogoljubnemu človeku lastno. Le delo, naj si že bo telesno ali duševno in nezasluženo uboštvo imata po naukah cerkvenih pisateljev pravico do dobrin te zemlje.« (Jansen – Pastor, Gesch. Des deutschen Volkes, B. I., str. 478. Freiburg i. Br. 1897.) Po pravici piše ta-isti slavni zgodovinar: »Po nauku vseh kanonističnih pisateljev je delo proizvajalec vseh dobrin, ono, ne lastnina tvori torej vse vrednote in delavcu zato tudi pritiče iznos njegovega dela. Kanonično pravo je bilo varuh dela, njegovega posvečenja in časti, njegove vzgojne moči.« (Prav tam, str. 481.) Kakor hitro pa je cerkev v borbi zoper imperij izgubila svoj vpliv, so povečini vsaj v državni zakonodaji te prepovedi zgubile svoj pomen. Vsled sedemdesetletne babilonske papeževe sužnosti in nato sledeče štiridesetletne shizme je naravno morala trpeti papeževa avtoriteta in njegov vpliv in sporedno s tem se je začelo preziranje cerkvenih zakonov. Zavladal je zopet stari paganski nauk in z njim vred tudi oderuštvo, četudi od početka še bolj v

prikriti obliki. Katoliška cerkev je sicer izgubila svoj neposreden vpliv na svetno zakonodajo, socialno vprašanje pa je ostalo, in je vedno bolj pereče, čim manj vpliva imajo v življenju načela evangelija. Razni socialni sistemi nekatoliški in katoliški ga poskušajo rešiti. Naj jih omenim le na kratko. Ne more nas zadovoljiti le socializem, ki skuša to doseči z zgolj materialnimi dobrinami, katere bi rad pridobil vsakemu udu človeške družbe. Ne rečem, da to ni potrebno, toda enostransko je. On pozablja, da človek nima samo telesa, ampak tudi dušo, da ga tudi največje materialne dobrine ne store še srečnega, ampak mu kvečjemu povečajo tek. Napačno je namreč načelo: Čim večje materialno blagostanje, tem višja morala. Ne more nas zadovoljiti komunizem. Lep cilj ima sicer pred očmi, toda on pozablja, da ima v rokah človeka z vsemi njegovimi slabostmi, ne pa kakor so bili prvi kristjani, svetnika. Socialna revolucija sicer začasno res spremeni lastnike oblasti in denarja, toda trajne rešitve ne more prinesti, dokler ne zna trajno spreminjati ljudi in voditi njihovo vzgojo. Tako pa se sadovi revolucije najmanj tekom ene generacije izmaličijo, kajti oblast in denar imata tolik vpliv na človeško srce, da prejšnjega zatiranca spremenita v novega samodržca, ki nujno povzroči nov upor. In tako bi se zopet ponavljala stara zgodba... Odklanjati moramo tudi komodno stališče golega povdarjanja plačila v nebesih in velikega zasluženja, ki si ga človek pridobi s trpljenjem. Četudi je namreč resnično, vendar obsega le en del Kristusovega nauka, ne pa celega, in pozablja na to, da ima človek poleg neumrjoče duše tudi telo, ki s samim upanjem na bodočnost še ni zadovoljeno. Vsakdanja skušnja namreč uči, da je istotako napačno načelo: čim manj so zadovoljene fizične potrebe, tembolj se pospešuje moralno življenje. Nravni blagor ima za podlago fizični blagor (materialno blagostanje) najmanj toliko, da se more človek pošteno preživljati in še nekaj čez, da more tudi duševno napredovati. More biti sicer vir napredka tudi beda in uboštvo, toda le pri tistih, ki si jo prostovoljno izvolijo, nikdar pa ne bo to veljalo za splošnost. Prav tako nas ne more zadovoljiti neko drugo stališče, ki pričakuje rešitve socialnega vprašanja od družinske skupnostne zavesti, ki je podlaga tudi domovinske ljubezni. Delavec naj se zave, da je član, faktičen, koristen član družbe, naj se skupnosti z njo veseli, naj jo smatra tudi kot svojo, naj se organsko v njo včlani. Vir tega skupnega življenja naj bi bila potrpežljiva, vse objemajoča, požrtvovalna in dejanska ljubezen. Ta naj bi ustvarila pri delavcih novo občestveno življenje ter jim dala srečo in zadovoljnost. Ta skupnost ljubezni se ne da priboriti s silo, temveč mora tiho rasti iz človeških src. V tem nazoru, ki se imenuje novoromantičen, je gotovo velika resnica, v kolikor se tiče tistega končnega cilja, tiste idealne družbe, ki jo hočemo ustvariti. Kot končni postulat je ta nazor brezdvoma pravilen in odgovarja krščanskemu pojmovanju družbe, kakršna bi morala biti. Toda v sedanji kapitalistični družbi, dokler je takšna, kakršna je, je

sploh nemogoče, da bi se v delavcu mogla ustvariti družinska skupnost in stanovska kultura, dokler se temelji kapitalistične družbe in kulture ne izpremene. Ne sme se pozabljati, da potrebni predpogoji za one čednosti: ljubezni, skromnosti, radosti, požrtvovalnosti itd., ki so podlaga občestveni stanovski kulturi, v kapitalističnem družabnem redu niso dani in dani biti sploh ne morejo! Ni delavec tisti, ki ima sam sebi ustvariti lepše občestveno življenje, ker tega sploh ne more, ampak bogatin, ki vlada, ki ima sredstva lepšega življenja v rokah, je tisti, ki mora revežu pomagati, da si bo mogel lepše življenje ustvariti. In ker tega navadno ne stori prostovoljno, si mora to izsiliti potom socialne zakonodaje, ki jo more priboriti le organizacija. Suženj ne more živeti po lepem občestvenem idealu, ker mu tega ne dajo. Kruh se speče v štedilniku, v ognju pa bi se čisto spridil in zgorel. Za zgled naj navedem Trboveljsko premogokopno družbo. Letos je pozvala vlado, naj ne pusti rudarjev v Francijo, češ, da bi potem rudarstvo moralo propasti, ker itak že slabo stoji. To ni resnica. Ta družba je v letu 1924 napravila odnosno javno izkazala 38, 530. 792 Din čistega dobička. Poleg tega pa je družba investirala velikanske vsote v nove obrate, ki bodo pomagali ogromne dobičke še povečati. Delničarjem je družba izplačala po 30 Din na delnico, ali z drugimi besedami, jim je povišala dobiček za 10 %. Cena premogu je ostala pri starem, delavstvu pa se mezde sistematično znižujejo (pri. »Pravica« letn. IV., 1925, štev. 30). Zakaj je družba torej zahtevala, da se naj delavci ne puščajo v Francijo? Zato, ker se boji, da bo delo potem postalo dražje, ako domačini ne odidejo, in bodo njihovi dobički manjši. Če namreč vlada drži delavce doma, so ti prisiljeni delati poceni. Ali ni to suženjstvo, seveda v fini obliki, dvajsetega stoletja? Kako naj potem tak človek, suženj v pravem pomenu besede, privzgoji v sebi ono ljubezen, ki naj ga veže s tako družbo in njeno kulturo? Da moramo delavcu ta ideal predočevati, je res in potrebno, moramo pa obenem delati, da se izpremeni sedanja družba! Česa naj se pa potemtakem držimo – tako bi se utegnil ta ali oni vprašati? Voditelje imamo. Kljub temu namreč, da katoliška cerkev nima več ali še nima toliko moči, da bi mogla direktno vplivati na svetno zakonodajo, vendar njeni predstavitelji, papeži, tudi v današnjem veku niso prenehali v zaščito delavskih stanov dvigati svoj glas in sicer popolnoma v duhu Kristusa in sv. Frančiška. »Najgotovejša resnica je,« pravi papež Leon XIII. v svoji delavski okrožnici *Rerum novarum*, »da bogastvo držav ne pride od drugod, kakor od dela delavcev« in povsem pravilno iz tega sklepa, da ima delo tudi svoje pravice, ki jih more in mora zahtevati od države, katere ogromno večino tvorijo državljani delavci. Prav pripominja k temu dr. Janez Ev. Krek: »Država mora po svojem bistvu skrbeti za splošni blagor. Če je prav urejena, ji ni treba novih potov za rešitev socialnega vprašanja. Prav uravnavana država mora skrbeti za vse, po načelu delivne pravičnosti. Vsi sodelujejo za

splošni blagor, torej naj se ga vsak tudi udeležuje. Po tisti vrsti mora skrbeti za posamezne stanove, po kateri sodelujejo za skupni namen. Prvi so tisti, ki vodijo državo. Takoj za njimi pa so delavski stanovi, ki z delom svojih rok ustvarjajo premoženje v državi. Vsi sodelujejo za splošni blagor, torej naj se ga vsak tudi udeležuje. Po tisti vrsti mora skrbeti za posamezne stanove, po kateri sodelujejo za skupni namen. Prvi so tisti, ki vodijo državo. Takoj za njimi so pa delavski stanovi, ki z delom svojih rok ustvarjajo premoženje v državi. Vsled tega se mora država po zahtevah delivne pravičnosti že v drugi vrsti ozirati nanje. Splošno mora država bolj skrbeti za reveže, nego za bogatine. Rod bogatinov, ki je ograjen s svojimi trdnjavami, potrebuje manj javnega varstva, nesrečno ljudstvo, ki nima nobenih svojih moči za svoje varstvo je pa najbolj navezano na državno oporo« («Socializem» II., Ljubljana 1925, str. 593). Enako piše in uči papež Pij X.: »Zavzeti se je treba za ljudstvo, zlasti za delavce in kmeta, in sicer ne le vlivati v srca vseh vero, edini vir resnične tolažbe v bridkosti življenja, ampak brisati jim tudi solze, lajšati tudi trpljenje, boljšati jim z dobrimi napravami bedni gospodarski položaj, truditi se, da se v tem oziru odpravijo ali popravijo vse krivične naredbe, in ustanove pravični zakoni, braniti z zares katoliškim duhom pravice božje v vseh stvareh« (Il fermo proposito z dne 11. junija 1905). To so osnove krščanskega socializma, to so načela katoliške cerkve, ki so ostala nespremenjena skozi vsa stoletja. Kaj je torej naša naloga? Po zgledu Jezusovem in sv. Frančiška tudi mi ne smemo delati razločka med dušnimi in telesnimi deli ljubezni, v tem smislu namreč, da bi prva bila nujno potrebna, druga pa, če ne gre za najhujši slučaj, ne. Treba je, da v ta namen preorientiramo mišljenje našega slovenskega ljudstva in, priznajmo, večkrat bo potrebno, da preorientiramo tudi svoje lastno. Zavedati se moramo, da je zapoved ljubezni, nanašajoča se enako na duševne in fizične potrebe, prva zapoved v božjem kraljestvu Kristusovem. Ena najlepših potez našega katoliškega gibanja je, da ima vedno odprto roko za kako dobro delo. Drage volje se mnogi odzovejo, kadar gre za cerkve in njihovo lepšavo. Prav je to, saj gre za neumrjoče duše, ki se po cerkvah vodijo k Bogu. Toda prav tako je zahteva ljubezni do bližnjega in do njegove duše, če mu pomagamo, da se lažje obvaruje greha in lažje izpolnjuje božje zapovedi. Kdo ne ve, da so ravno brlogom podobna stanovanja največje leglo greha? Komu ni znano, da jih že nešteto obupna revščina in lakota ni prignala v roke prostitucije? Komu ni dalje znano, da se tisti, ki živi v udobnih razmerah, mnogokrat lažje varuje greha, kakor oni, ki živi v neudobnih? Niso li mnogokrat slabe gmotne razmere krive, da se marsikdo ne more poročiti, čeprav bi se rad, da se marsikdo iz obupa vdaja pijači, da se marsikdo brani otrok? In vendar vsakdo ve, kako težko je večkrat prepričati ljudi o potrebi zidave zavodov za onemogle, brezposelne! Kako težko je dobivati članov za društva, ki si stavijo

namen, oskrbeti siromašnemu človeku primerna stanovanja! Jasno razvidno je iz tega, da je marsikomu treba temeljite preorientacije. Zapoved ljubezni do bližnjega se ne nanaša samo na dušo, ampak tudi na telo. Če pomagamo telesu, s tem premnogokrat rešimo tudi dušo. Pa ne samo več ljubezni nam je treba, ampak tudi več pravičnosti, ki je sama po sebi umevna, a vendar ne umevana podlaga ljubezni. Nesmiselno se nam zdi na prvi pogled, če bi kak gospodar svoje uslužbenke slabo plačeval, pač pa bi jim ob novem letu dajal darila. Po pravici bi mu vsakdo rekel: Najprej daj to, kar pravičnost zahteva. Nikakor pa ne nameravam tu nastopati proti raznim karitativnim društvom. Bog varuj! Nasprotno, želim jim vsega uspeha, in da bi se njihovo delovanje ne samo podeseterilo, ampak celo postoterilo, kajti ona bodo vedno potrebna. Toda eno stvar hočem tu poudariti, da bodo vsa karitativna društva šele tedaj sama zase zadostovala, kadar bo dosežena legalna socialna pravičnost. Tisočeri in tisočeri hodijo dandanes okrog lačni, v obnošeni obleki ali celo strgani, katerih ne doseže nobeno karitativno društvo, in če jih, ti sami zanj ne marajo, ker hočejo v prvi vrsti pravičnosti. Oni ne marajo miloščine, ker so za to preponosni, ne iz napuha, ampak zato, ker so mnenja, da je zato miloščina, ker ni pravičnosti. Raje stradajo, kakor da bi živeli od milosti drugih, oni hočejo le pravice, pravično plačilo za svoje delo. In če upoštevamo besede sv. pisma: »delavec je vreden svojega plačila«, ne moremo reči, da nimajo prav. Oni ne potrebujejo toliko materialne podpore, ker zanje kot za miloščino ne marajo, potrebujejo pa moralne, npravne podpore, da dosežejo in si pribore socialno pravično zakonodajo; a te slednje ne morejo doseči, dokler je ljudstvo samo ne zahteva potom svojih organizacij in poslancev. Tu je naša dolžnost, da jim v tej borbi pomagamo. Država je po svojem bistvu dolžna skrbeti za splošni blagor, in sicer po načelu delivne pravičnosti za vse, ki zanj sodelujejo. Ona je v prvi vrsti poklicana, da potom socialne zakonodaje pravično porazdeli bogastvo, ki ji ga po besedah Leona XIII. ustvarjajo delavci. Država, ki zanemarja to svojo dolžnost, ki ne skrbi zadostno za socialno reformo, nujno drvi v socialno revolucijo, v svojo lastno propast.

F. S. F I N Ž G A R
ZBRANI SPISI



IX. ZVEZEK

Fran Saleški Finžgar pomeni vrh slovenskega domačijskega zgodbarstva, cenjen je kot književnik, malo raziskan pa je kot bogoslovec in družbeni delavec.

FRAN SALEŠKI FINŽGAR (1871–1962)

Ni težko ugotoviti kaj in kako je pisalo pero besdnega umetnika, ki je odraščal na podeželju in tudi večino svojih službenih let preživel v vaseh. V vaseh odsihdob živi navada, da starejše generacije mlajšim pripovedujejo zgodbe iz davnine. Pripovednika Finžgarja ni samo zanimala davnina, ampak je živo spremljal socialno tematiko in problematiko slovenske vasi med obema svetovnima vojnama. Po drugi svetovni vojni pa ga je vse bolj zanimalo delavsko vprašanje. Pisatelj sodi v vrh domačijskega slovstva, še posebej zaradi zanimivih ruralnih tem in socialnih čustev, ki jih je vložil vanje. Finžgarjeve drame in novele kažejo poleg literata, tudi na družbenokritičnega misleca in humanista. Njegove ambicije se na srečo niso pričele in končale pri literaturi. Starejši krajan Sore in Želimlj bi znali povedati, kako je Finžgarja enako zanimalo komunalno vprašanje – krajevna infrastruktura, kakor pisateljevanje in božja služba. Pisatelj Fran Saleški Finžgar se je zaradi svoje eruptivnosti in izjemne človeške širine po besedah Jožeta Šifrerja izgubljal v ustvarjalni raznovrstnosti. Z literarno dejavnostjo je zapolnjeval vrzeli nekaterih žanrov in opravil pionirsko delo: poleg Jurčiča in Tavčarja je postavil standarde slovenskega zgodovinskega romana in davno pred socialnim realizmom je problematiziral socialno vprašanje v svojih dramah. Razen redkih osebnoizpovednih vinjet je večina njegovih stvaritev epsko naravnanih, saj epiki daje prednost pred osebno izpovedjo, socialnemu angažmaju pred individualizmom v umetniškem pomenu besede, etiki pred estetiko oziroma estetskimi učinki literarne besede ter tendenčnosti pred larpurlartizmom. Šifrerjeva oznaka Finžgarjeve osebnosti povzema vse pisateljeve bistvene poteze: »Bil je izredno vedoželjen že v mladosti, stvaren v svojem gledanju na svet, živo domoljuben in socialno čuteč, vsestransko ambiciozen in izredno marljiv, širokogruden in ponosen, trden, senzibilen in hrepeneč po osebni zadostitvi.«³⁸ Poleg Kersnika je klasik Finžgar literarni sociolog, ki nam daje verodostojno podobo gorenjske vasi.³⁹ Finžgar je namreč vse svoje življenje preživel na Gorenjskem, večino aktivnih let je preživel na podeželju, v osrčju Gorenjske; vendar mu očetnjava ni skalila kritičnega pogleda na stvarnost, ni se prepuščal čustveni cenenosti, lokalpatriotskim izlivom ali se poistil z nekritičnim regionalizmom. Pripovednik je pisal le, če mu je družbena snov silila v pero. Glede družbene problematike ga je zanimala tako mestna, kakor podeželska; sociala, gospodarstvo, kmečko vprašanje, perspektiva indu-

strijskega razvoja ter proletariata. V svoji mnogostranosti ni obšel niti alkoholizma kot slovenskega nacionalnega problema kakor mejaškega sovraštva, ki razjeda slovenskega kmeta.⁴⁰ Za civilno problematiko se je začel zanimati zlasti po letu 1913. Z delom Dekla Ančka osvetli družbeno problematiko z najširšega družbenega zornega kota.⁴¹ S socialnim romanom iz modernega življenja (1904) je presegel ruralno problematiko.⁴² Stvaritev predstavlja mejnik v njegovem literarnem ustvarjanju, kajti v tem delu je prvič neposredno pokazal tudi neliterarne kvalitete, zlasti zrela socialna čustva, smisel za družbeno diagnozo in kritiko ter radikalnost, ki je nadomestila novoromantični idealizem njegovih zgodnjih literarnih del. Povest o izvenzakonski zvezi med hlapcem Janezom in deklo Ančko je pravzaprav socialnopsihološki tekst, problemsko zastavljen in izpeljan. Dekla Ančka je poleg Cajnkarjevega Potopljenega sveta prvo literarno delo, ki je prineslo v slovenski prostor sodoben civilni motiv. Finžgar v Letih popotovanja, avtobiografskem delu, da vedeti: nihče se ni zgražal nad socialno nerazvitostjo Slovenije in neprožnostjo ameriškega zakona o nosnih ženskah, katerim ni dovoljen vstop na celino, ampak nad dejstvom, da dva živita na koruzi.⁴³ Skrajnemu konzervativizmu je uhajal celosten pogled na družbo in njene probleme, zgubljal se je v drobnarijah in jih moraliziral. Škof Jeglič, na katerega so pritiskali, naj izreče duhovniku ukor, je modro molčal, saj je vedel, da Finžgar tega ne počne iz nepremišljene ekscentričnosti in želje po senzacionalnosti.⁴⁴ Čez čas se je izkazalo, kako neumestno je bilo obrekovanje pisateljeve povesti, vse glasnejše je bilo mišljenje o sprevrženosti in moralni pokvarjenosti družbe same. V takšni zaostali družbi so ljudje pogosto izgubljeni in življenje je bolj životarjenje iz dneva v dan. Literarna vrednost stvaritve ni edina vrednost tega dela, saj povest implicitno v sebi zadržuje polemični ton in kliče k javnemu mnenju. Čeprav daje vtis očaka slovenske kulture in je njegova trdoživost že kar mitizirana, pa je podoba Frana Saleškega Finžgarja precej drugačna od ustaljene predstave. Najpoprej je bil precej eruptiven in nekonvencionalen za duhovniški stan, bolj racionalen kakor versko goreč, čeprav svojega bogoslužja nikakor ni polovičarsko opravljal in to brez religiozne senzibilitete. Književnik je ravno zaradi svoje izjemne človeške širine zapadel na prelomu stoletja v krizo identitete, saj okolje, v katerem je živel, od njega ni zahtevalo tolikšnega angažmaja. Zgodilo se mu je to, kar se zgodi vsakemu senzibilnemu in pronicljivemu intelektualcu na slovenskem podeželju, namreč razjedati ga prične dvom o lastnem početju, poslanstvu ter navsezadnje dvom o svetu, ki ga obdaja. Pisatelj je dolga leta ostajal brez, kakor pravi, sorodne duše, s tem, ko je nosil talar, se je moral marsičemu odreči, beraško so ga plačevali za njegovo duhovniško in literarno delo. Nerazumljen v svoji ustvarjalnosti je vrsto let pisal za ljudi, ki ga niso razumeli. Vse te misli izrazi v črtici Selskega župnika

sveti večer, v njej izpove položaj slovenskega intelektualca, ustvarjajočega na prelomu stoletja, ustvarjalca, ki ga narod ne razume. Njegov položaj je vse do danes, kljub mitu o očaku slovenske kulture in izvrstnem domačijem zgodbarju, v primerjavi s položajem modernistov, precej nedorečen in malo je raziskan njegov neliterarni angažma. Pisanje mu je pomenilo polemiziranje z družbenim življenjem in že omenjena povest Dekla Ančka v marsičem sovпада s sočasno izdanimi literarnimi deli francoske katoliške inteligence, odpirajočimi civilne družbene teme, še posebej socialno vprašanje delavstva in kmeta. Pisatelj, je v tem delu prvič dosegel zgled Zolaja, čeprav se ni spuščal v vse podrobnosti, ki jih predvideva naturalizem kot manifest znanstvene resnice o družbenem življenju. Od tega dela dalje postane Finžgarjevo pero radikalnejše in tudi teme raznovrstnejše. V Letih popotovanja je takole utemeljil svojo pisateljsko držo: »Resnični katoličan ne sme in mu ni treba nikoli zatajiti načel ne pri umetniškem delu ne pri občevanju z ljudmi drugačnih nazorov, toda sam mora ostati človek in priznati tudi drugim, da so ljudje.« Po njegovem lahko katoliški pisatelj v svojih delih obravnava vse družbene teme, nikoli pa zaradi svojega prepričanja ne more pisati tako, da bi namerno rušil na primer dekalog – temeljni zakon človeškega sožitja, ne glede na zgodovinski čas in geografski prostor. Svetovni nazor v literaturi ne sme biti nikoli neposredno prikazan, kajti v tem primeru postane slovstvo propagandni – agitacijski material nekega nazora. Finžgarjevo pisanje ni niti marksistično orientiran socialni realizem niti pobožna proza, čeprav se tudi tem vplivom ni izognil. V obdobju, ko je začel pisateljovati, je literaren periodičen tisk, kakor založbe, štel naslednje naslove: Ljubljanski zvon, Dom in svet, Matica ter Mohorjeva. Vsi tiski so bili bolj ali manj pod vplivom nove romantike, naturalizma ter impresionizma.⁴⁵ Vse te tri stilne usmeritve so pisateljsko držo doživljenjsko zaznamovale, v zrelejših delih so postali ti vplivi idejno in stilno prečiščeni. Šele v povesti Dekla Ančka je razvidna zvestoba Zolaju. Francoskega pisatelja je čislal v mladih letih, vendar je takrat pisal svetožalne črtice, moralno tendenčno prozo ter sploh je bilo njegovo pisanje idealistično. Dekla Ančka je mejnik tudi v pisateljevem doživljanju sveta: iz novoromantičnega pisatelja se je pod vplivom lastnih življenjskih izkušenj prelevil v družbenokritičnega pisatelja. Med drugo svetovno vojno so ga zaradi te opcije po krivici označili za komunista, res pa je, da priznava vsebinske sorodnosti s komunistično estetiko. Finžgar je bil karizmatičen in priljubljen človek, vendar v nekaterih pogledih precej kontroverzen. Prekršil je celibat in rodila se mu je hčerka, do Alojzija Groma, mladostnega prijatelja, je čutil nezavedno homoerotično nagnjenost. Zaradi nezakonskega otroka so ga vrsto let premeščali po gorenjskih vaseh in skrbno nadzirali njegovo pero. S svojo energijo je presegal samega sebe in ljudem se je priljubil, ker je presegel značaj slovenskega

duhovnika. Ob priložnosti se mu je zapisalo: »Ugotovil sem trdno, da pri duhovniku najbolj sovražijo skopost, z njo oblastnost in nepostrežljivost.«⁴⁶ Če se spet povrnem k delu Dekla Ančka, potem je tu na mestu ugotovitev, da je še največ moralnega ogorčenja izvalo dejstvo, da se je o problemu izvenzakonske skupnosti razpisal duhovnik. S tem dejanjem je Finžgar nase opozoril kot na civilno osebo in ne samo kot na človeka iz prižnice. Finžgar je tu dosegel nekaj, česar se pravzaprav niti ni posebej zavedal, ni bil samo uslužbenec Vatikana, ampak človek vesti, če v besedilo pritegnem besede Vekoslava Grmiča.⁴⁷ V prizmi tedanjega evropskega katoliškega gibanja je povest Dekla Ančka sodobno delo. Če bi bila umetnina natisnjena v Parizu, bi bila popolnoma normalno sprejeta brez kakršnihkoli moralnih zadržkov. Pripovednik v svojih zrelih letih ni sledil literarnim trendom, vendar se mnoge njegove stvaritve vsebinsko pokrivajo s težnjami francoskega personalizma. Francoski personalizem se je davno pred eksistencializmom, civilnimi iniciativami sedemdesetih in osemdesetih let, opredelil do problemov civilne družbe, ki niso nujno politično tematizirani in problematizirani. Med civilne teme prav gotovo sodijo ekologija, socialno vprašanje, rasno vprašanje, vprašanje nazorske in spolne drugačnosti, meje svobode govorne in pisane besede, javno mnenje, pravice otrok in mladostnikov, pravice duševno zaostalih, kvaliteta življenja, alternativno zdravljenje ter nova duhovna gibanja. Z navedenimi temami je zaznamovano celotno dvajseto stoletje. Ves ta širok spekter civilnih tem obravnava že personalizem, pojavi se na prelomu stoletja in se družbeno artikulira v tridesetih letih. Personalizem se osredotoča na posameznika in njegovo dejanje. Dejanje je za krščanski personalizem izvirna individualna reakcija na sodobna politična, socialna, kulturna ter duhovna dogajanja, je neke vrste protest proti perečim družbenim antagonizmom. Dejanje pa ni zmeraj protestne narave, večkrat pomeni samo sodelovanje in mobiliziranje energij v naprednih gibanjih, pomeni vključitev v družbeno alternativna gibanja.⁴⁸ Dejanje je za personalizem dokaz etične in tudi pravne polnoletnosti posameznika, prav tako književnik Finžgar sorodno kot personalisti poudarja molitev v dejanju, ne toliko v besedi. Pripovednik seveda ni ločen od makro-družbenih tokov, čeprav v zrelih letih ni paktiral z nobeno opcijo posebej. V mladih letih pa je svojo vitalnost in nenavadnost kanaliziral v literarno dejavnost in se kot študent zavzemal za vseslovensko bogoslovno literarno združenje. Združenje naj bi zajemalo vse regije naše dežele z zamejskimi Slovenci vred. Ideja je bila izvirna in profesorji so Finžgarja poslali k tedanjemu škofu Jakobu Missiu, ta je idejo zavrnil s tezo: »Leposlovje ni za teologa, je lahkotno delo, nekako posvetno.«⁴⁹ Po idejah in energiji je mladi Finžgar zelo podoben francoskim krščanskim filozofom na prelomu stoletja. Hotenja, stremljenja so pravzaprav sorodna: socialno in kulturno predrugačiti družbo, posodobiti cerkev, vanjo

vnesti sproščeno ozračje in jo približati tudi tistim, ki so izgubili vero v Boga. Še več: personalizem je pomenil prvo nevladno, nestrankarsko gibanje na osnovi evangelijskega krščanstva, izogibal se je ideologizaciji, zato je razumljen kot humanistično gibanje. Entuziazem Finžgarja je pogosto naletel na gluha ušesa in že zelo zgodaj se je soočil z nerazumevanjem. Pisatelj se ima zahvaliti svoji izjemni energiji, da je prestal vse to, kar ga je v življenju čakalo. Personalizmu sorodna, čeprav tudi v marsičem različna, je generacija Cirilskega društva, iz tega društva sta izšla Anton Medved, svoj čas izjemno bran pesnik in pisatelj Finžgar. Glede na Mahničevega Rimskega katolika je pomenilo Cirilsko društvo novo literarno moč. Mahnič se je v literarnih revijah prepiral z Antonom Aškercem in mu očital mesenost, robustnost ter orientarno – pogansko kondicijo njegovih verzov. Gregorčiču je poočital erotičnost in panteizem, v spor pa je prišel tudi z Levstikom, Jurčičem ter Tavčarjem. Mladim generacijam se je rogal, češ da razpoložensko zasnovana literatura pomeni mladostno trapanje in življenjsko neizkušnost. Svobodomiselnost naj bi po njegovem vodila v nemoralnost in družbeno razpuščenost. Če je Mahnič obsojal mladino in njeno spogledovanje z novoromantičnim idealizmom, je dr. Frančišek Lampe, profesor apologetike in dogmatike na bogoslovju, mentor Cirilskega društva, ubiral drugačno pedagoško pot. Mladino je navduševal nad ruskimi klasiki in jim skušal vcepiti občutek za življenjski in literarni realizem. Finžgar je bil dovolj dovzeten za njegove nauke in literarno se je konstituiral ravno v Cirilskem društvu. Pisatelj se je z Mahničem seznanil, ko je ta na Krku prevzel škofovsko službo, ob tej priložnosti mu je priznal svojo nedovzetnost in nepoučenost na literarnem področju. Ko je bil pripovednik študent, se je pojavila politična ločitev med Slovenci, v ospredju so bile tri stranke: liberalna, klerikalna ter socialdemokratska. Dr. Mahnič je zavračal katerokoli koalicijsko sodelovanje in zavračal sredinsko politično opcijo. Strankarsko nesoglasje se je stopnjevalo vse do druge svetovne vojne in v njej doseglo višek. Finžgar politično vzdušje pred in med drugo svetovno vojno označuje z naslednjimi besedami: »Vem, da pride kasneje čas, ko bodo poklicani spisovalci iz časnikov, arhivov in dokumentov natančno orisali lice in dušo Slovencev zadnji dve leti pred vojsko in vseh pet let med okupacijo. Jaz pišem zgolj po spominu, spoznanju in osebnem doživetju. Večkrat sem premišljeval, kaj le žene naš mali narod, da se s tolikšno ihto cepi v stranke in strančice po političnem, svetovnonazorskem, gospodarskem in socialnem naziranju. Toda te skupine so se spet med seboj na drobno delile in po svoje organizirale ter se med seboj trle in druga drugo izpodrivale ter napadale. To velja prav za vse: za katoliške, liberalne in socialistične skupine. Edino komunisti, ki so jih oblasti preganjale, zapirale in jim plenile tiskano besedo, so bili nekam skriti, a med seboj doma in po vsej Jugoslaviji trdno povezani. Te je vse

odklanjalo. Liberalni, bogati veljaki, ker so se tresli za svoje kapitale, katoličani iz svetovnonazorskih razlogov, socialisti in krščanski socialci, ker se niso strinjali s socialistično radikalno preobrazbo državnega gospodarstva. Vse to pomnimo mi starejši, ki smo slutili v tem drobnem cepljenju nesrečo.⁵⁰ Pisatelj pri oznaki družbenih razmer ne izhaja samo, kakor navaja, iz osebnih izkušenj, ampak so njegova pričevanja dokaj dokumentarna in nepristranska, veliko bolj antropološka, zadevajoča slovensko mentaliteto, kakor zgodovinska ali strankarsko vrednostno obarvana. Za nastale razmere išče vzroke v slovenski mentaliteti – v značajskih potezah našega naroda. Nikjer drugje pisatelj ne razgali naših slabosti tako dosledno, kakor v drami Razvalina življenja. V drami piše o tihi ponižnosti slovenskega kmeta, samozatajevanju, slovanski čustvenosti kot razpuščenosti, bolni zavisti, potrjevanju pred sosedi, lažnemu ponosu, psihičnemu in fizičnemu nasilju znotraj družine ter škodoželjnosti. Pod pritiskom patriarhalnih razmer Lenčka in Ferjan ne smeta zaživeti v ljubezenskem odnosu, kar je za vaščane, kot za Lenčkine starše, gmotna preskrbljenost pred ljubeznijo. Slovenci za Finžgarja poveljučujemo svojo majhnost, smo preobčutljivi in zavistni ter bolešno zamerljivi. Pripovednikova opazka ni izvirna, je pa vseeno nepogrešljiva in ključna pri sociološki in psihološki označitvi našega naroda. Slovanska neenotnost je tisti antropološki odgovor, ki ga poda pripovednik na vprašanje politične in zgodovinske neenotnosti. Levstikov Tugomer je prvi literarni tekst poleg Prešernovega krsta, obravnavajoč slovansko razcepljenost in nesložnost. Zaradi te poteze smo bili, zgodovinsko gledano, sorazmerno lahak plen v očeh tujcev. Izguba karantanske samostojnosti ali denimo podrejenost srbskemu centralizmu po prvi svetovni vojni, obedve različni zgodovinski izkušnji pričata o eni in isti stvari: nismo si dovolj zaupali in medsebojna nesoglasja so nas nesla. Izgubljali smo se torej v prepirih in našo sprtost so spridoma izkoriščali naši zavojevalci. Pripovednika je še najbolj bolelo, ker nismo v drugi svetovni vojni enotno stopili proti okupatorju, temveč smo v tako težki zgodovinski situaciji nadaljevali s svetovnonazorskimi prepiri in ti so pomenili teoretično opravičilo za bratomorno vojno. »Razumljivo je trdno krščansko prepričanje, razumljiva kapitalistična usmerjenost, nerazumljiva in po vesoljnem svetu obsojena pa je drznost, da sežeš po orožju smrtnega narodnega sovražnika za boj zoper svoje brate. To je bolečina vseh bolečin.«⁵¹ Finžgar je bil v času druge svetovne vojne že upokojen in je svoje najboljše življenjske moči, svoja najboljša življenjska leta pustil v Želimljah in Sori. Vendar se je za razliko od mnogih kristjanov jasno opredelil, postal je intelektualni upornik proti okupatorju in njegova intelektualna gverila je pomenila dostojanstveno orožje, katerega so, groteskno se sliši, spoštovali tudi črno-srajčniki. Nek italijanski oficir, ki je Finžgarja na vse pretege vabil na stran kolaboracije, je dobro poznal pisateljeva glavna dela in čeprav je

bil zavojevalec, je pripovedniku izkazal pieteto. Na enem izmed mnogih zasliševanj je na očitek, da je komunist, odgovoril: »Ni res. To je laž. Resnica pa je, da sem zvest Slovenec, vedno socialno čuteč in delaven, kot pisatelj, član Akademije znanosti in umetnosti, častni občan mesta Ljubljane in duhovnik.«⁵² Pred takšno poštenostjo in narodno zavednostjo se je še zavojevalec zdrznil in polkovnik, ki je pripovednika zasliševal, je bil na koncu zasliševanja razorožen in moralno premagan. Fran Saleški Finžgar je bil sicer intimen človek z bogatim duševnim življenjem, s svojimi skrivnostmi, vendar v javnem življenju ni imel kaj skrivati. Njegov intelektualni profil je bil jasen, kakor nazorska in kulturna drža. Zasliševalce je zmedla njegova odkritosrčnost, saj so bili glede na naravo svojega dela bolj vajeni izmikanja in sprenevedanja. Politik, ki je bil pisatelju po godu, je bil dr. Anton Korošec, njegovo prizadevanje za relativno samostojnost Slovenije znotraj kraljevine Jugoslavije, je pri Finžgarju takoj zbudilo simpatije za tega domoljubnega, toda pragmatičnega slovenskega politika. Finžgarjevo vrednotenje in ocena Korošceve politične dejavnosti je svojevrstno: »Pravično priznajmo, da je bil med slovenskimi politiki najuvidevnejši dr. Korošec. Ves njegov trud ob Kreku je žel uspeh, da smo se Jugoslovani odcepili od nemške Avstrije in se združili. Ko se je pred Aleksandrovo diktaturo hotel umakniti iz političnega življenja, ga je kralj pregovoril z mnogimi obljubami, zlasti za Slovence, da je šel v vlado. Vse obljube pa so ostale neizpolnjene. Ob diktaturi je bil Korošec interniran. Po kraljevi smrti se je zasvitalo rahlo upanje. Pod površino pa je nadalje vrelo. Za regentstva kneza Pavla se razmere niso nič izboljšale, morda na videz nekoliko, v bistvu ne. Dr. Korošec je to natančno vedel, zato je štirinajst dni pred svojo nenavadno smrtjo povedal: 'Angleži zahtevajo, da se zapletemo v vojno zoper Os. Žal nismo pripravljeni za spopad.' Knez Pavle je dvakrat zboroval z generaliteto. Na njegovo vprašanje: Ali je vojska pripravljena? – je bil odgovor generalov: Nismo pripravljeni. Iz obupa je bil podpisan pakt in pristop k Osi s pogojem: nedotakljive naše meje in suverenost države. Ko so Korošca vprašali, kaj sodi o prihodnosti, je odgovoril: 'Držim, kar morem. Toda, če se mi kaj primeri, potem razsulo povsod: razpad strank, domovine in države, kaos. Poznam ljudi.' Po poldrugem letu se je ta Korošceva napoved natančno uresničila.«⁵³ Odlomek, v katerem razmišlja o politiku Korošču, nam posredno daje vedeti, kakšen je bil Finžgarjev političen nazor. Res je: Finžgar ni bil organski intelektuallec kakšne stranke, vseskozi je bil sicer družbeno angažiran – na kulturnem in civilnem področju, toda ne v interesu političnih opcij. Če je soglašal z nekaterimi izhodišči Slovenska ljudska stranka, še ne pomeni, da je povsem podpiral vsebino in strategijo omenjene stranke. Proti komunizmu ni imel načeloma ničesar, proti liberalni stranki tudi ne, z Ivanom Tavčarjem sta celo gojila dobro znanstvo, kakor s socialdemokratom

Etbinom Kristanom. Pisatelj je bil dokaj odprt, human ter toleranten do drugače mislečih. Ni zapletal stvari po nepotrebnem, ni bil pikolovski, razumel je človeško naravo ter znal tudi javno prositi za odpuščanje – vse s taktom in mero ter brez patetične sentimentalnosti. Po drugi svetovni vojni se je prepuščal kontemplaciji po eni strani, po drugi pa so njegove pozne novele prežete s socialno in delavsko tematiko. Dočakal je visoko starost in bil vse do konca življenja aktiven, čeprav mu je življenjska moč pričela pešati ravno na začetku druge svetovne vojne. Finžgar kot starostnik že po biološki strani ni mogel aktivno poseči v družbena dogajanja v času druge svetovne vojne, vendar je to še najmanj, bolj je šlo za to, da je generacijsko pripadal katoliški inteligenci na prelomu stoletja, ki je bila nazorsko drugače usmerjena in je osvobajanje izpod okupatorja razumela na svoj način. Starost pa je tudi čas kontemplacije, izpraševanja vesti ter poravnave življenjskih dolgov. Proti okupatorju se je uprl s svojim intelektom in njegova intelektualna gverila je svojevrsten upor proti fašizmu.

*ZAZNAMBE K FINŽGARJEVEMU PODLISTKU LETA MOJEGA POPO-
TOVANJA – ORIS ZAČETKA DRUGE SVETOVNE VOJNE* ☉ *Fran*
Saleški Finžgar je znan po svoji epski širini in ta je prišla najbolj do izraza
v njegovem autobiografskem delu Leta mojega popotovanja, v katerem
dokumentaristično tehniko pisanja spaja s tako imenovano »zgodovino s
terena«, kar pomeni, da v tok pripovedi vpenja pričevalce in njihove
pripovedi in izpovedi. Tako njegova autobiografija ni samo prvoosebno
pripovedovanje, ampak skuša leta »svojega popotovanja« posredovati
tudi skozi svoje »sopotnike« z njihovimi »popotovanji« in doživljanji.
Finžgarjev življenjski dnevnik je torej preplet neposredne in posredne
pripovedi. Ko v autobiografiji oriše začetek druge svetovne vojne, ga
orisuje skozi pripoved ljudi, ki so bili v tej usodni zgodovinski spremembi
najbolj izpostavljeni.

Fran Saleški Finžgar
ZAČETEK VOJSKE

Ker je knez Pavle podpisal pristop k Osi, je v Beogradu završal puč – Pavel je moral odstopiti, regentstvo je prevzel mladoletni Aleksandrov sin Peter. Vlada v Beogradu je odredila vsesplošno mobilizacijo: voli, konji, vozovi, ljudje. Vole so gonili daleč iz južne Slovenije v Škofjo Loko, od tod pa loško vprego na jug. Vse brez glave in organizacije. Vojaštvo in ljudstvo samo je bilo navdušeno in pripravljeno, da brani domovino. Saj je šlo vse polno mladine, zlasti dijaške, takoj v Zagreb, da se pridruži vojski. Hrvatska pa se je brž po začetku vojske razglasila za Samostojno državo Hrvatsko in se odtrgala od Jugoslavije. Zato so slovenske prostovoljce, legionarje, pognali iz Zagreba, nekaj jih celo postrelili. Srbska vojaška oblast je naznanila: »Slovenije ne bomo branili!« Ukazano je bilo, naj tako razstrele vse mostove, požgo tovarne, Trbovlje, vse tiskarne in sploh uničijo vse, kar bi utegnilo koristiti sovražniku. S postojank so vsi oficirji zbežali. Vojak, ki je bil pri eni izmed utrd v poljanskih hribih, mi je pravil: »Bojna črta proti Italiji je bila tako utrjena, da bi ob zadostni municiji in moštvu nobena italijanska miš ne predrla skozi. Ko pa ni bilo ob določenem dnevu nobenega k nam, smo poslali vojaka k postojanki. Vrnil se je in povedal: »Vse se je razbežalo! Tedaj smo tudi mi zmetali ročne bombe po bregu proti Italiji in odšli.« Podobno je bilo na Ljubelju. Nemci so ga varovali s topi. Štiri dni je grmel, da se je tresel Tržič. Vojaki na položaju so telefonirali, nazadnje poslali kolesarja do komande – nobenega odgovora. Ko so izstrelili zadnji naboj, so se umaknili. Tako je bilo povsod. Brez odpora so nas oblastniki izročili okupatorjema. Hrvatje so se oklicali za lastno državo, a tam je bilo že prej zelo pripravljeno s sabotažo. Slovenski stotnik mi je povedal: »Poveljeval sem 180 možem. Prišli so v opankah, bos ali v strganih čevljih. Ko sem zvedel za barako, kjer so bili zaklenjeni novi škornji za vojake, sem velel vlomiti. Škornji so bili novi, vsi pari lepo povezani – a nalašč levi z levim, desni z desnim. Kake težave, da so vojaki našli sparane škornje! Sabotaža! Nemci so nas kar pregazili in razorožili. Samo te priče razodevajo: dne 6. aprila 1941 je bil smrtni dan stare Jugoslavije. Taki dogodki niso bili samo v Sloveniji, tudi v Srbiji nič bolje. Ko je topništvo z dobrimi topi odšlo branit sotesko pri Timoku zoper vdor iz Bolgarije, so za motoriziranimi topi vozili municijo z volovsko vprego! Ko so na položaju odprli zaboje granat, so našli v mnogih namesto municije – gnile pomaranče. 19. aprila me je obiskal rezervni častnik, Slovenec, ki je bil dodeljen

pratežu v Banja Luki. Imel je 50 konj za prenos tovora. Med konji komaj šest podkovanih, vse drugo boso. Pri tovornih sedlih nič jermenja za navezavo tovorov. Aktivni častniki so vsi zbežali, za njimi še rezervni. Ostal je sam, razpusil četo in se po težavah pretolkel domov. Banja Luka je največ trpela pod topovi četnikov. Da je bila armada s tako koruptnim vodstvom za vsak najmlajši odpor nespodobna, je jasno. Oba okupatorja sta zavzela Jugoslavijo, kakor bi prišla na sprehod. Ljudstvo z vojaštvom vred je bilo zbegano, potrto do obupa. Med vojaštvom je delovala peta kolona. Četo, ki je prodirala proti Metliki, so Hrvati sprejeli s strojnicami. Za njimi so bile že nemške kolone. Vračajoči se vojaki so trdili, da so videli mnogo padalcev, ki so dobro govorili slovensko (menda nemškutarski Štajerci). Ti so se pomešali med vojaštvo in hujskali. Med komandanti nemorala. Umaknili so se od čet, popivali in ponočevali. Tako smešno bridkega konca menda še ni doživela armada nobene države.

Ljubljana

V trenutku, ko je vojna izbruhnila, so vojna letala Nemcev strašno razdejala Beograd. (Med tisočimi ubitih je bil tudi minister dr. Fr. Kulovec. Pet let je služboval v prvi svetovni vojski, mnogo pretrpel, prebolel tudi kolero, v drugi vojski pa kot civilist padel prvi dan.) Tudi nad Ljubljano so priletela prva letala na cvetno nedeljo (6. aprila 1941) ob sedmih zjutraj. Regljale so strojnice, pokale bombe. Jaz sem v Trnovem maševal. Ljudstvo v cerkvi je zašumelo in se vznemirilo. Miril sem ljudi in jim branil iz cerkve, ko bi bili zunaj v nevarnosti pred krogami iz letal. Ljudje so se umirili. Bil sem pa tudi sam nervozen, ker se je v meni prebudil spomin na strašno potresno noč 1895. Politične stranke so se sešle in ustanovile Narodni svet. Toda kaj bi taka vlada brez moči in veljavnosti zmogla? Temni požeruhi so začeli pleniti, oblast pa je imela 150 stražnikov, vojaštva nič. Vse je bilo v strahu pred roparji. Zato je razumljivo, da so se nekateri premožni oddahnili, ko so na veliki petek (11. aprila 1941) prišli Italijani v Ljubljano – ob petih popoldne. Naprej so se prikazale kolone na motornih vozilih s pripravljenimi strojnicami. Za temi tanki in nato peštvo. Ljubljanska zijala so ob Tržaški delala Italijanom špalir – toliko se je nateplo radovednežev. Lahki so bili veseli take zmage. Zato so v Italiji kazali film, kako trde boje so imeli na Viču, preden so zavzeli Ljubljano!? Če je bilo v človeku količkaj domoljubnosti, živa iskra narodne zavednosti, spoznanje, da je slovenski narod zapisan smrti, njegova zemlja raztrgana na pet kosov (prej odtrgana že Koroška in Goriška), ostala dodeljena še Nemcem, Madžarom in Italijanom, potem nam tisti prvi čas ni kazalo drugega, ko da smo se zaprli v svoja stanovanja in grizli (da rečemo s Homerjem) svojo žalost in jezo ali vdihovali žalostinke kot nekdanji Jeremija na razvalinah Jeruzalema. Pri-

znam, da predstavnikom politične, gospodarske in mestne oblasti ni bilo v tej stiski mogoče seči po upor; morali so priznati grenko dejstvo, da smo okupirani. Toda treba je bilo vendar nekaj močatosti, a so bili domači oblastniki polni vdanosti, poviševali so okupatorja in ga celo silili k njemu kot nova pokrajina Italije. To zadnje je bilo obupno poniževalno. K Italiji naj se pridruži ta ubogi, najrevnejši košček naše zemlje (lepo Gorenjsko, bogato Štajersko so si vtaknili v žep Nemci, plodno Prekmurje dali za obesek Madžarom)! Ali ni bila po prvi svetovni vojski izgubljena Goriška kričeč dokaz, kaj bodo naredili Italijani s tem slovenskim »zelnikom«, odtrganim od celotnega našega »grunta«? To je moralo v vsakem zavednem Slovencu skovati sklep: raje smrt v boju za osvoboditev kakor počasno umiranje pod tujčevo oblastjo. Tako prepričanje je prevzelo veliko večino Slovencev. Ob vsej taki bolečini sem se spominjal zvestega in pogumnega sina Izraelcev, ko je pridrla Anti-johova vojska, zasedla Jeruzalem, izropala tempelj in grozila z uničenjem ljudstva. Ta zvesti sin naroda, Juda Makabejec, je zbral četo upornih rojakov in jih nagovoril: »Preplašite se, bodite srčni junaki in bodite pripravljeni, da se bojujemo zoper narode, ki so se zbrali zoper nas, da bi pokončali nas in naše svetišče. (Jeruzalem s templjem vred je bil že zavzet in izropan. Opomba pisca.) Zakaj bolje nam je umreti, kakor gledati nesrečo našega ljudstva (Makab I, 3/58). Ljubljana je bila brez načrta. Trikrat sem se udeležil razgovora majhnih skupin. Vse je bilo brez enotnih misli. V Celje je odpotovala iz Ljubljane deputacija do nemške komande in prosila, naj bi okupirana razbita Slovenija prišla vsaj pod enotno upravo. Uspeh je bil posmeh nemškega komandanta generala.

Grozote gestapa po Gorenjskem in Štajerskem

Italijani so bili spočetka dokaj obzirni. Lahko so si zadovoljno meli roke ob sijajni zmagi nad zasedeno Slovenijo. Bržkone so jih tudi blažile vdanostne izjave in priliznjeni pokloni ljubljanskih oblastnikov vseh vrst. Nemški okupator je pa takoj razodel svoje temeljite načrte in pokazal, da mora biti najlepši kos slovenske zemlje poslej na vekomaj njegova last. Najprej so izgnali duhovnike – prav vse razen nekaterih starčkov. Prav tako so izgnali vso inteligenco, med njo nad 300 slovenskih učiteljev z družinami vred. Zapirali so jih, silili k najbolj poniževalnim opravičkom (pisatelj Meško je moral pobirati z rokami konjsko govno po ulicah). Za sklep so jih nagnali s Štajerske v samostan Rajhenburg, z Gorenjske v Zavod sv. Stanislava v Št. Vidu. Prva slovenska gimnazija v tem zavodu je bila zaprta, profesorji pregnani in hiša izropana z dragoceno knjižnico vred. Nemški divjaki so skrunili tudi cerkve. Na Poljskem so spremenili pri vdoru svoje armade 400 cerkva v konjske hleve. Na Gorenjskem so bili le posamezni primeri surovih in brezbožnih gestaparjev. Dne 27. julija 1941 je prišel v Rovte nad Jesenicami član pete kolone in zagrizen

Nemec Ravter. Šel je v cerkev, vrgel križ z oltarja, ga treščil na tla, v oltar pa obesil podobo Hitlerja. V kleti zapuščenega župnišča je dobil sodček mašnega vina. Napil se je s spremljevalci, da so potem vinjeni odšli z avtom na Jesenice. Potoma se je avto zaletel v skalo, se razbil in Ravter je odletel iz vozila ter mrtev obležal. Raščico so vso požgali, tudi vsa kmečka bivališča v Radovni. Razen tega so odpeljali mnogo moške mladine, ne še zrele za vojaštvo, v Nemčijo z obljubo, da se bo tam bolje izučila obrti. (Tri moje nečake so odpeljali.) Toda vse sposobne so takoj vtaknili v uniformo in jih pognali na rusko fronto. Možak, ki je imel majhno usnjarno, mi je pravil: »Nalašč sem šel v Celovec – tja je bila za Gorenjce pot prosta – da bi kaj zvedel. V krčmi sem sedel k mizi glasnih Celovčanov. Ko sem jim povedal, da sem z Gorenjske, so vsi soglasno vzdiknili: Te ne bodo nikoli več imeli Vindišarji. Kar jih ne bomo pobili, jih bomo izselili v Nemčijo ali v našo Rusko za hlapce. Gorenjska je prelepa zanje.« Tako je bilo prepričanje celovških Nemcev in nemčurjev, ki je imelo svoje korenine od severa. Možak, ki mi je to pravil, se je togotil in grozil, da bodo Slovenci vse do tal požgali, preden bi zapustili lepe domove okupatorju. Nemci so že tedaj začeli izseljevati. Vse družine, ki so imele kakega člana v gozdu, so morale zdoma na delo in stradež v Nemčijo. Osumljene ali po izdajalcih ovađene somišljenike Osvobodilne fronte so zapirali v begunjsko kaznilnico. Tam jih je bilo na stotine. Od tam so gonili odbrane v Drago in jih streljali kot talce. Sestra usmiljenka, ki je bila v graščini še zaposlena v bolnišnici, mi je pravila: »Ko postavijo za smrt določene može in fante na dvorišče, ni niti ene solze. Odkorakajo v smrt tako trdo, da se graščina trese. Vmes vzdikli: Živela svoboda! In pesmi in grožnje Nemcem! Nemški častnik ji je rekel: »To so edinstveni, občudovanja vredni junaki, ki jih ne razumemo, a občudujemo.« Italijani so bili spočetka bolj hinavsko mili. Toda kmalu je priliznjena okupatorska narava pokazala svoje kremplje. Najbolj značilno je bilo zanje, da si ni upala zares spopasti se z nobeno partizansko četo, toda umela je požigati vasi, s strojnicami streljati nedolžne ljudi, celo ubogo živino kmečkih posestnikov, ropati hiše in odvajati na tisoče in tisoče ljudi v Italijo po taboriščih (Rab, Gonars, Renicci), da so tam tisoči od stradeža umirali. Tako junaško so skušali novo provinco očistiti zalege Slovencev in njih spomin za vedno iztrebiti z zadnjo še tiskano slovensko besedo, kakor so že dokazali v Gorici. Stvarni namen obeh okupatorjev je bil: Slovenski narod izbrišimo z obličja zemlje!

Mir

SPLOŠNA KNJIŽNICA

Zvezek 36.

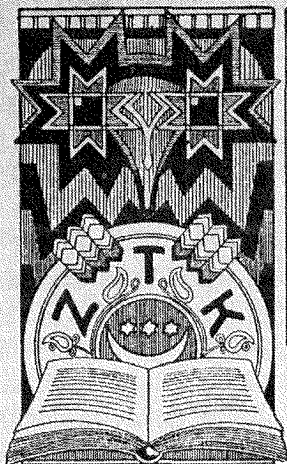
Ksaver Meško

LISTKI



V LJUBLJANI 1924

NATISNILA IN ZALOŽILA
ZVEZNA TISKARNA
IN KNJIGARNA



LEPOSLOVJE
DRAMA
MLADINSKI SPISI
ZNANOST
STROKOVNE VEDE
UMETNOST
ZAKONI IN
NAREDBE
RAZNI SPISI

DRAGUTIN INDIŠTRI, Ljubljana
MARŠKO, 1914-15

Ksaver Meško je besednik, ki je bil med obema svetovnima vojnama zelo priljubljen književnik, po drugi svetovni vojni pa je skorajda utonil v pozabo. Dvajseto stoletje je očitno prehrupno za Meška, ki je intimen literat, bogoslovec in mistik.

KSAVER MEŠKO (1874–1964)

Ksaver Meško je v svoje literarne stvaritve vložil veliko dela, veliko čustev in misli. Nekatere novele (Požigalec,⁵⁴ Srakoperova hruška,⁵⁵ Hrast,⁵⁶ itd.) so pisane s tako čustveno silovitostjo, kakor da bi bilo pisatelju namenjeno kratko življenje, kakor da bi bili tudi zemlji šteti trenutki in bi s peresom želel izraziti lepoto in gorje, težo in lahkost tega planeta. Meškova čustva so v njegovem zgodnjem literarnem opusu svetožalna in sentimentalno koprneča. Njegovi prvi pisateljski poskusi sežejo v dobo nove romantike, v devetdeseta leta prejšnjega stoletja. V tem obdobju se je v slovenskem literarnem tisku pojavila proza, imenovana črtica, vinjeta ali kar silhueta. Obdobje kratke proze je trajalo med leti 1898 in 1904. Glavni črtičarji v dobi nove romantike so bili: Ivan Cankar, Zofka Kveder, Fran Finžgar, Stanko Majcen, Anton Novačan ter Fran Ksaver Meško. V zrelejših letih pa je njegovo čustvovanje tiha in globoka kontemplacija nad svetom, ki mineva z nepovratno močjo ter ravno to heraklitovsko bežanje vsega obstoječega deluje nanj inspirativno. V črtici Mrak takole istoveti minljivost in lepoto: »En sam dan je vse preteklo življenje, dan od jutra do večera pedenj dolg. Nekaj hipov, zdaj krajših, daljših zdaj, ga živi duša – pa izgine tudi on v mrak. A tudi v tem je lepota, v minljivosti celo, ker je vsako življenje lepota.«⁵⁷ V črtici Kostanji – iz istega časa, ko je bila napisana črtica Mrak, zasledimo z naravnost slikarsko impresionistično tehniko opisano alejo kostanjev v štirih letnih časih.⁵⁸ Spokojno sprejemanje minevanja v naravi se meša z grozotami prve svetovne vojne, z doživljanjem tesnobe in nemoči. Meškova slovstvena kondicija veliko dolguje – naj se je tega zavedal ali ne – slikarskemu in glasbenemu impresionizmu. Njegova skladnja je glasbeno gledano harmonično statična, zato stavki ustvarjajo konstantno koprneče razporeženje. Če bi njegovo pisanje nadomestili z notami, potem bi bilo razvidno, da vse sloni na eni sami lestvici, ki pisateljevo slo po neskončnosti, hrepenenje po čustveni zadostitvi stopnjuje in pogloblja. V njegovih stvaritvah se nekateri miselni motivi ponavljajo, bolje rečeno: stopnjujejo in to po nekem določenem ritmu, ki ga je narekovalo pisateljevo duševno življenje, ti motivi delujejo na bralca hipnotično in čustveno katarzično.⁵⁹ Skratka, če bi torej njegove stavke nadomestili z notami, bi bilo čustveno sporočilo njegove ustvarjalnosti še intenzivnejše. Pripovednik pa zna tudi z izbranimi, premišljenimi besedami obogatiti vizualno stran svojih stvaritev, zlasti naslikati vzdušje – likovna razsežnost

njegovih besednih stvaritev preseneča po domiselnosti in umestnosti. Vzemimo tale odlomek iz Zadnje ure Mateja Prosenca, v črtici ne gre samo za slovstveno, ampak tudi za slikarsko doživljanje sveta: »Smeji se, kakor bi se sipali cekini po sobi, odbijali se od sten, padali na tla, odskakovali od tal. Zmerom se smeji tako.«⁶⁰ Pisateljevo intimno doživljanje nikoli ne ignorira sveta v njegovi zgodovinski in družbeni kontinuiteti, ne zaide v nekakšen emocionalni solipsizem: misel in čustvo sta zmeraj vpeta v družbeno dogajanje, naj gre za kostanje, ki jih izrujejo topovske krogle v prvi svetovni vojni, v črtici Kostanji, ali za hruško Šimna Srakopera, ki bo posekana zaradi nove ceste. Meško je v svojem literarnem bistvu pesnik, to se kaže tako v prozi, dramah ter novelah. Njegova proza je ritmizirana. Besednik je tudi slogovno neenoten – nihajoč od naturalizma zolajevskega kova: naturalističnega opisovanja, motrenja ljudi in dogodkov, preko turgenjevskega dokumentarističnega stila do francoske impresionistične tehnike. Impresionistična pripovedna tehnika se osredinja predvsem na fraktal – dogodek, pripetljaj ali utrinek iz vsakdanjega življenja. In ga stilistično obdela. Ali z drugimi besedami: čeprav so bili impresionisti tako prežeti s stvarnostjo, fascinirani nad vsakdanjostjo, so hkrati nehote iskali način, kako bi jo poetizirali. Od vseh literarnih tokov Meško dolguje največ impresionizmu, saj je njegovo doživljanje sveta impresionistično: osredinil se je na na videz nepomembne pripetljaje iz mestnega in podeželskega življenja, jih v skladu s svojo rahločutno naravo slogovno obdelal, povzdignil in razširil na raven resne literature. Raven resne literature – njegovo pisanje se ne prilagaja hotenju množice po zabavni in lahkotni prozi, kajti večina njegovih slovstvenih stvaritev ne zabava, opisuje ali celo moralizira, ampak sugestivno učinkuje z dobro napisanimi zgodbami iz življenja, s filozofskim pogledom na svet, mističnimi tančiniami ter z odkritostjo. »Pri Mešku lahko občudujemo ravno to, s kakšno simbolnoemotivno energijo prežema teme svoje pisateljske pozornosti – naj gre za podeželsko kroniko, kontemplacijo sredi narave, usodo delavcev v predmestju, življenje sv. Frančiška Asiškega ali bahavo in promiskuitetno visoko meščansko družbo.«⁶¹ Zdaj že pokojni akademik profesor dr. Anton Trstenjak je med ostalim svojim teoretičnim delom preučeval tudi pisavo domačih in tujih znamenitežev; podal je oceno Meškove pisave in skozi njo sliko njegovega duševnega življenja: »Meškova pisava razodeva izredno tankočutno naravo. To so črke, besede in vrste, ki nihajo gor in dol, nepreračunljivo zdrknejo iz svoje smeri; razen tega je to hrapava, skrhana pisava z zlomljenimi potezami. Vse to govori za silno rahlo občutljivo, recimo tudi zamerljivo naravo, ki jo vsak droben dražljaj iz sveta sproti spravi iz ravnotežja. Pač pa je to izrazito suha pisava, iz katere govori poduhovljeno asketsko bitje, ki pa se mu poteze nekje na sredini nasilno lomijo in tako izjemoma zlivajo; tako bi ob njih vzkliknili »posoda duhovna«, ki ob siceršnji desno

poševni legi črk izraža naravno prijazno družabnost, v katero pa se vrvajo pokončno vzravnane poteze z aristokratsko držo osebne osamljenosti in vzvišene gosposkosti; vse znak nekega notranjega navzkrižja med altruistično usmerjenostjo in egocentrično vase obrnjeno naravo.⁶² Ksaver Meško je torej bil samohodec, aristokrat duha, ki je živel po taktu in ritmu svoje duševnosti, daleč stran od slehernega populizma, čredništva ter politične agitacije. Tisti, ki so ga osebno poznali, so vedeli, da ni maral, da bi ga zmotila večja skupina ljudi. Če je bilo le mogoče in je bil še čas, se je umaknil na polje in v gozd. Ni maral bučnosti, živel je špartansko disciplinirano in kar se da asketsko, znan je bil po svoji varčnosti in gospodarnosti. Njegova zavestna revnost in skromnost je bila pravzaprav njegov življenjski ideal: živeti intimno in nevsiljivo življenje. Pri Sv. Roku na Selah je želel biti preprosto pokopan; nad njegovim grobom stoji prav tako asketska cerkev in nad njo se vzdiguje Uršlja gora. Pisatelj, pesnik ter dramatik iz severovzhodne Slovenije je najintimnejši slovenski pisatelj, aristokrat duha, ki je podobno kot meščanski pisatelj Vladimir Bartol velika uganka literarni zgodovini in malo raziskan književnik. Z etiketo, da gre za sopotnika moderne, žal ne odpravimo s stvarjo. Meško s svojo tankočutnostjo, mističnim doživljanjem sveta, zavezanostjo folklornemu – ljudskemu svetu močno spominja na senzibiliteto srbskega književnika Momčila Nastasijevića. Nastasijević je bil prav tako odmaknjen književnik, ki ni maral za literarno modo. Ustvarjal je v istem času kot Ksaver Meško.⁶³ Meško je precej enigmatičen v pojmovanju življenja. Življenje je zanj predvsem manifestacija nerazpoložljivega in skritega Boga. Še tako robata, neuravnovešena družbena stvarnost ima zanj netrivialen, globlji pomen. Človeška družba in stvarnik nista v enakovrednem položaju. V tem pogledu je dokaj podoben francoskim personalistom, ti antropocentrično podobo racionalne teologije negirajo s kozmocentrično vizijo Boga. Preprosto povedano: vernik Stvarnika najpoprej čuti, šele kasneje teoretično misli, iz tega vidika človek ne sme prikrojevati Stvarnikovo podobo po človeških merilih, ampak mu mora dopustiti njegovo lastno, kozmično naravo. Kozmična narava Stvarnika je tisto nerazpoložljivo in nerazložljivo, kar človek najpoprej občuti, šele kasneje misli. Organ vere je za Meška človeško srce. V svojih novelah pripovednik kaže velik smisel za tragično razsežnost življenja v antičnem pomenu besede: človek je samo navidezen gospodar svojega žitja – njegov temperament je njegova usoda, saj kakršne so njegove misli, taka so dejanja, iz dejanj pa izhaja usoda. Toda Meško gre v pojmovanju usode še dlje: zanj je človeško življenje preizkušnja, človeško življenje uravnava in vodi božja logika, ki velikokrat ni spravljiva in sovpadajoča s človeško. In kot je bilo že rečeno: kar je Bogu všeč, ni nujno ljudem, saj so človeška merila v nasprotju z božjimi. Meško francoskemu personalizmu ni sledil, vendar se mu je s svojim pojmovanjem

Boga močno približal, kakor se mu je Finžgar s pojmovanjem in vrednotenjem civilne družbe. V svojih novelah besednik kaže velik smisel za tragično razsežnost bivanja. Literatura Ksaverja Meška skorajda ne premore srečnih zgodb, pa tudi nesrečnih v konvencionalnem pomenu besede ne, saj se novele s tako imenovanim tragičnim koncem nenavadno iztečejo. Tragičen konec dobi mistično razsežnost, kajti lepota se združi z minevanjem, čutnost z rahločutnostjo, žalost z občutkom sle po neskončnosti, tako da pri pisatelju gre za neko vrsto melanholičnega mysticizma. V svojem prvem romanu *Kam plovemo* (1897)⁶⁴ pripoveduje o malomeščanski promiskuitetni srenji, izgubljajoči se v ugodju in živeči brez pravih moralnih vrednot. Tisto, kar Evelini Zorič, oficirju Stanskemu, poročniku Mihelcu in še komu v tem romanu manjka, ni samo morala ali religiozno čustvo, ampak neka elementarna človečnost, nek nepreračunljiv občutek za sočloveka, človeška širina ter nasploh humanizem. Ko Ivan Zorič, ugleden mestni zdravnik, zve za ženino nezvestobo, občuti del svoje krivde: Evelina je imela veliko svobode, preveč jo je razvajal in ji sam na posreden način nudil možnost za nezvestobo, ni videl njene nezrelosti in lahkomišelnosti. Konec romana je katarzičen v starogrškem in tudi krščanskem pomenu besede: Ivan se preseli v drugo mesto, z leti se mu zacelijo srčne rane in presenečen ob Evelinini smrtni postelji spozna, kako je prerasel malomeščanske vrednote, njo in predvsem kako drugače sprejema sebe in svet. Že v svojem prvem večjem proznem delu bralcu nudi mistično razsežnost in transfiguracijo glavne literarne osebe. Spoznanje o človeškem življenju kot o zvezdnem utrinku je iz književnika Meška napravilo mistika, poleg Gradnika in Kosovela je to morebiti tretje ime slovenske literarne klasike, ki ima z minljivostjo in smrtjo najintimnejše odnose. Pisal je zmeraj o rečeh, ki so ga osupnile ali se mu preprosto zdele vredne umetniške pozornosti, v nepregledni množici življenjskih motivov je izbral tiste, ki so zadevale našega človeka. O svojih literarnih začetkih in pisateljski kondiciji se razpiše v spominski črtici *Pred šestdesetimi leti*, ki je bila napisana tako rekoč pred smrtjo: »In šel sem v Celje. Še danes sem vesel, da sem sledil tistemu usodnemu klicu in navdihu, saj so bila tista štiri leta v Celju od 1890 do 1894 med najlepšimi v mojem življenju. Okolica Celja, razvaline gradu, zgodovina mesta in celjskih grofov, mesto samo, šola in profesorji, tudi sošolci, vse je delovalo name, me nekako kar sililo na pot pisateljevanja. Ni bila vedno lahka, ne zmeraj z rožicami postlana ta pot, bojevati sem se moral z neumevanjem, z zavistjo, z malenkostno hudobijo in nasprotovanjem, s časom ob službi, ki je tako zahteval moje telesne in duševne moči. Vendar mi zdaj, na večer življenja ni žal, da sem hodil to pot. Dal sem narodu, kar sem ob svojih močeh in razmerah, v katerih sem živel dati mogel. Komur je bilo dano več talentov, naj da več! Vsak, kar zmore.«⁶⁵ Podobno kot njegov sodobnik in prijatelj Finžgar je iskal motive na

slovenskem podežlju in mestu, čeprav so vse njegove literarne stvaritve fiktivne, pa imajo realno življenjsko ozadje. Razlika med pisateljema je v tem, da je bil Finžgar epik, Meško lirik, prvi dosti bolj družbeno tendenčen in sociološki, drugi intimen, globok ter filozofski. Vendar je tudi Meškova proza nabita s socialnimi čustvi, manj družbenokritična, kot Finžgarjeva, zato pa kozmična in rahločutna. Domovinske tematike in problematike ni izbiral iz solzavih lokalpatriotskih motivov, ampak je, kakor bi dejal Finžgar, izhajal iz socialne večplastnosti slovenske družbe, iz urbanega in ruralnega okolja – iz še polfevdalnih odnosov na vasi na eni in meščanskega okolja na drugi strani.⁶⁶ Pripovednik je socialne in družbene teme obravnaval v okviru kozmično – teoloških razmišljanj. Tako kot Finžgar tudi Meško ni bil organski intelektualec kakšne politične opcije. V njegovem pisanju ni nobenega agitacijskega ali strankarsko – aktivističnega naboja. Pisatelj je kaj malo politično uporaben in tudi svojega duhovniškega stanu ni zlorabljal: ni vsiljeval katoliškega svetovnega nazora. Kriterij pri pisanju literature mu ni bil nazor, temveč resnica. Življenjska verodostojnost literature je pri njem pred estetskimi učinki in, kot sem že zapisal, tudi pred svetovnim nazorom. Etičnemu je dajal prednost pred estetskim in na mestu je Zadravčeva ugotovitev o pisateljevem vrednotenju etike: »Osebnost srečo je nadomestil z življenjem za druge: človek je velik le, če dobro dela in dobremu in plemenitemu živi.«⁶⁷ Podobno kot primorski pisatelj Ivan Pregelj je tudi pisatelj iz severovzhodne Slovenije socialno prozo prepletal z biblijsko fantastiko in v delih za otroke izkazoval zvestobo ljudskemu poganskemu izročilu.⁶⁸ Izročilo je razvidno zlasti v zgodbah Volk spokornik,⁶⁹ V kresni noči,⁷⁰ Vir življenja⁷¹ ter noveli Na sveti post.⁷² Prva svetovna vojna ni pomenila samo poraz evropske socialdemokracije in imperialne vojne, ampak je povzročila neverjetno število družinskih tragedij in Evropo so preplavile vojne sirote. Prva svetovna vojna je pomenila hud pretres in nikoli se posameznik ne počuti tako neznatnega in socialno neboljšenega kakor prav v vojni. Meško glede na svojo impresionistično naravo neizprosno obeh svetovnih vojn predstavi minimalistično – v detajlih, v vsakdanjih prizorih. Pripovednik opisuje posledice vojne, ne spušča pa se toliko v vzroke. Piše kako vojna ljudi moralno, psihično ter čustveno prizadene. V črtici Pesem se podobno kot filozof Romano Guardini na posreden način sprašuje: »Gospod, čemu trpljenje nedolžnih?« Navajam daljši odlomek iz te bridke zgodbe, ki je pripovednika doživljenjsko zaznamovala: »Pa se nam dotekne pesem srca, kakor bi se ga doteknila skrivnostna, mogočno čudodelna roka. Da, celo ena sama beseda, en sam stavek človeške govorice je večkrat tako čudežna pesem, da nam zazvene ob njej vse strune srca v mogočnih sozvokih – sladkih kdaj, kdaj otožnih, kdaj za smrt žalostnih in bolečine polnih – in nam zvene tedne in leta, vse življenje nemara do pozne starosti, do smrtne ure... Pa sem šel

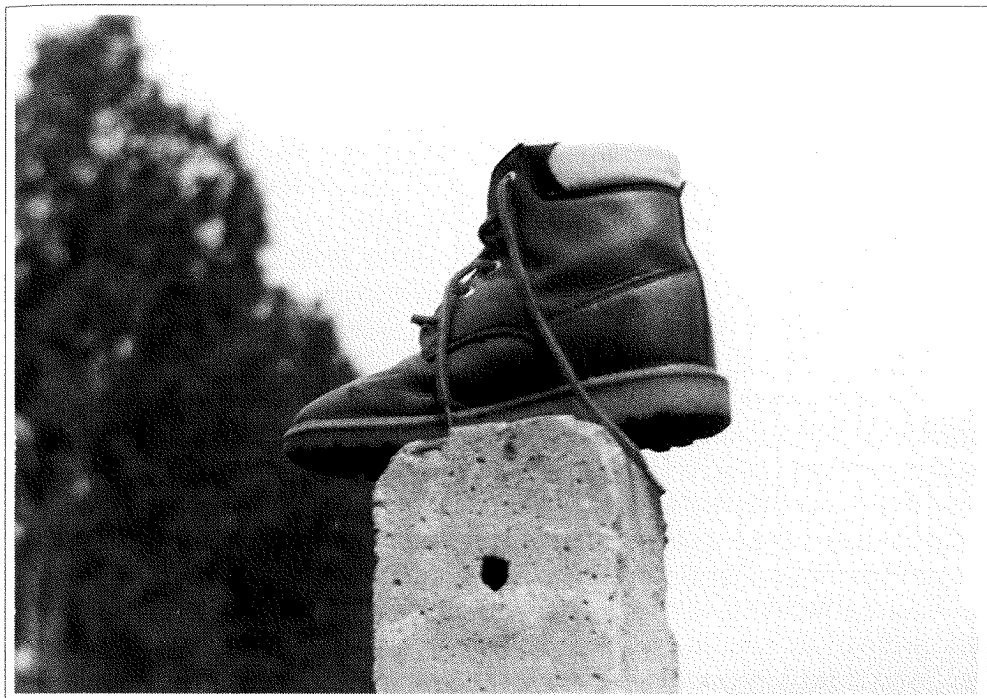
pomladnega dne v letu Gospodovem 1917 iz Galicije spodaj ob Dravi domov na hrib. Kar mi pride na gozdni poti naproti žena srednjih let z mladim, osemnajstletnim fantom: Požarnikova mati s sinom Ivanom – sredi vasi pod cerkvijo so imeli svojo bajto, krasni ljudje. Vedel sem, da je Ivan vpoklican. Prejšnji dan je bil še pri spovedi in pri sv. obhajilu, da se je pripravil za slovo in za pot v tujino. Torej gresta, sem pomislil in postalo mi je težko pri srcu. Težko, kaj jima naj rečem. Težko, ker mi je bilo fanta v resnici žal: bil je lep, čisto dekliški fantič, bel in rdeč kakor na sliki. Nehote sem pomislil na svetopisemskega mladeniča, ki pravi o njem knjiga božja, da ga je Gospod pogledal in ga je vzljubil. In vedel sem, kar so vedeli vsi, ki so ga poznali, kako je tudi na duši lep, čist in neomadeževan. Prenaglo smo bili skupaj. »Ali gresta ?« ju nagovorim z veselim glasom, hoteč dati težkemu trenutku kar mogoče sonca, tolažbe in upanja. »Gresta«, pravi mati in na glas zajoka. Ivan mi pomoli roko in se nasmehlja. A sem dobro videl, da se mu je smehljaj proti volji spačil in so mu očesne veke podrhtavale: na jok mu je šlo, le s silo se je premagoval. »Malo težko bo, Ivan, ker si bil do sedaj zmerom doma, nikjer še po svetu. A bo že! Morda bo v kratkem konec te morije in prideš skoraj domov. Najbrž niti v ogenj ne prideš.« »Pride, pride!« je ihtela mati. »Vem, da ga ne bom videla nikoli več.« »Ali mati,« sem branil in tolažil, »tako pa vendar ne smete misliti! Vsi bomo zanj molili pa se vrne, še preden mislite. Boste videli kakšen fant od fare bo.« A matere vse to ni pomirilo in utolažilo. Ihtela je obupno in trdila, da ga ne bo videla nikoli več. »In najrajši sem imela tega«, je priznala v ti svoji veliki onemoglosti in obupanosti, dasi je sicer nikoli nisem slišal hvaliti svojih otrok. Minilo je nekaj mesecev. Ni pa minila vojska. Divjala je še kruteje, kosila in morila z nenasitno, divjaško neusmiljenostjo. Kar pride vest: »Požarnikov Ivan padel.« Pa je prišla mati k meni. Ni mogla več nositi. Bila je na tisti strašni meji, ki loči kakor slaba nitka človeka od smrti: od popolnega obupa, od samomora. Eno edino je še, kar more človeka zadržati, da ne prestopi te slabotne in ozke meje: vera v Boga. Da ne bi popolnoma izgubila še te, je prišla k meni. Dolgo sva govorila. Čutil sem: čim več mi zaupa in pove, čim bolj si olajša srce, tem gotoveje bo rešena in ohranjena življenju in domačim. Kaj vse sva govorila, danes ne vem več. A ena beseda mi je padla v srce tako mogočno in globoko, da mi zveni v srcu še danes kakor lepa pesem: »Nikoli v življenju me ta otrok ni razžalil!«⁷³ Če je Finžgar dela pisal v širokem epskem zamahu, potem Meško rahločutno obravnava civilne teme. Osrednja pisateljeva civilna tema ni kakšna velika družbena tema, temveč so to medčloveški odnosi na vasi in mestu. Finžgarjeva dela so radikalnejša od Meškovih. Prvega zanima predvsem družbena usoda posameznika, drugega tudi, vendar Meškovo pero dokazuje, kako človek sebe nima v takšni oblasti, kakor si domišlja. Piše in dokazuje, kako obstaja nekaj več kot je človekov ego

in njegova predstava o obvladovanju življenja. Podobno kot starogrški dramatik priповednik pojmuje človeško življenje fatalistično. V črtici Pesem ima mati nezmotljiv, fatalistični občutek, da bo sin padel. Občutek ni toliko družbeno pogojen, kolikor gre za prvinsko materino čustvovanje. Nobeno družbeno zagotovilo ni toliko močno kot materin instinkt. Družbeno in civilno dogajanje tako izgublja racionalno razsežnost, vse bolj ga obvladuje tisto nadnaravno in naddružbeno. Pozorno branje pisateljevih del nas prepriča, da je v njem enaka mera poganstva, kakor krščanske miselnosti, enaka mera ljudskega okultizma, kot krščanske mistike. Če je Finžgarjevo slovstvo družbeno in intelektualistično naravnano, potem je Meškovo doživljajsko bogato. Civilna družba zanj ne pomeni samo družbe konsenza, ampak je družba vpeta v tisti nerazložljiv tok, ki obvladuje vse drugo. S temi mislimi je na posreden način podprl teze bogoslovja dvajsetega stoletja. Sodobno bogoslovje je neke vrste spoj teologije srca in razuma, spoj naravnega in nadnaravnega. Vsega tistega, kar je zaslediti v Meškovem pisanju. Sodobna krščanska misel je neke vrste spoj razodete in naravne teologije, pri čemer se sodobni teologi izogibajo pretiranega zvajanja božje nerazpoložljivosti na racionalne postulate, na metodo, kakor so to nekdanj počeli tisti, ki so Boga utemeljevali izključno z zdravo pametjo. Ksaver Meško je antropocentričen pogled na stvarnost nadomestil s kozmocentričnim. To je storil nezavedno in brez posebne nazorske utemeljitve, kozmocentrizem je razviden iz njegove literature in nikoli ni posebej teoretično utemeljeval svojih pogledov na Boga. Že med prvo svetovno vojno je avstrijska oblast Meška obsodila kot veleizdajalca in ga zaprla v Beljaku, po plebiscitu je moral bežati s Koroškega. Med drugo svetovno vojno je bil najprej zaprt (26. aprila 1941), potem pa pregnan (5. julija 1941) na Balkan – najprej na Hrvaško in od tod v Srbijo. Finžgar o tem času piše takole: »Nemški okupator je pa takoj razodel svoje temeljite načrte in pokazal, da mora biti najlepši kos slovenske zemlje poslej na vekomaj njegova last. Najprej so izgnali duhovnike – prav vse razen nekaterih starčkov. Prav tako so izgnali vso inteligenco, med njo nad tristo slovenskih učiteljev z družinami vred. Zapirali so jih, silili k najbolj poniževalnim opravkom (pisatelj Meško je moral pobirati z rokami konjsko govno po ulicah).«⁷⁴ Iz tega odlomka je razvidno, da je doživel skrajno ponižanje in če ne bi bil po naravi dostojanstven in plemenit, človeško širok, bi prav gotovo izgubil vero v človeka in tudi Boga. Sam se izgnanstva spominja v trpki noveli Božič trpečih: »Dva dneva in dve noči v decembru 1941 so nas srbski četniki gonili v visokem snegu in res po ne prelepih cestah in stezah po bosenskih gorah nad Sarajevom. Potem smo potovali od četniškega glavnega stana v Sjetlini, gorski vasi nad Sarajevom, po železniškem tiru čez obmejno bosensko mesto Višegrad in po Srbiji skoraj do Užic, spet tri dni. Tako sem seveda v Beograd in od ondod čez Savo v Zemun prišel z

ne preveč elegantnimi čevlji, zlasti gumice na petah so bile občutno obdrgnjene in okrhane. Pa me je bilo v resnici sram s takimi iti pred oltar, posebno še v sveti noči in na božični dan.«⁷⁵ Meško je stoično prenašal ponižanja med drugo svetovno vojno, razvil je obliko gandhijevskega upora in z njo tudi zmagal. Njegova drža je dokaj podobna drži Viktora Frankla, tega filozofa je izkušnja koncentracijskega taborišča izučila, seznanila z resnico, da je bil okupator psihično bolan in nesvoboden ter mnogo na slabšem, kot tisti, ki so se mu postavili po robu. Pisatelj je bil po duši mirovnik, ki se mu orožje in zavojevanje upirata. Ob koncu članka pa velja opozoriti na dejstvo, da so Meška prevajali na številne tuje jezike, zlasti v slovaščino, nemščino ter hrvaščino. Zanimivo je, da je imel številne pisemske stike tudi z intelektualci po svetu, zlasti s prevajalci njegovih stvaritev. Veliko pisem si je izmenjal s hrvaškim književnim kritikom in zgodovinarjem Ante Petravičem, avtorjem petih literarnozgodovinskih študij z naslovom Študije in portreti. Petravič razglaša pisatelja dela *Ob tihih večerih* za prvovrstnega psihologa, poznavalca vaških duš in usod, torej za velikega vaškega pripovednika in najmočnejšega realista poleg že v mednarodnem prostoru uveljavljenega Cankarja. Petravič je prvi literarni zgodovinar in kritik, ki je pisatelju posvetil študijo – enaintrideset strani dolgo.⁷⁶ Finžgar in Meško sta se okupatorju postavila po robu z držo civilnega krščanskega intelektualca.

ZAZNAMBE K MEŠKOVEMU PROZNEMU DELU BOŽIČ TRPEČIH ●

Če je zgodovina pogosto surova in brezobzirna epska zgodba, je Meškova novela *Božič trpečih* doživljajsko minimalistična: zgodbo poganjajo ponošeni in raztrgani čevlji izgnanca – pisatelja samega. Vendar književnik ne ostaja na ravni osebne bolečine, temveč kaže moralno in materialno bedo na tleh Jugoslavije v času druge svetovne vojne. Pisatelj je bil eden izmed mnogih zavednih duhovnikov iz lavantinske škofije, ki jo je takrat vodil škof Ivan Jožef Tomažič.



Pisatelj Ksaver Meško se je v izgnanstvu, v Beogradu, znašel z raztrganimi čevlji. Kakor se je Anton Ricci, štiridesetletni priložnostni delavec v filmu Vittoria De Sice Tatovi koles odpravil iskat svoje kolo in s tem spoznaval pravo naravo medčloveških odnosov, tako je literat Meško v prestolnici Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev spoznal blišč in revščino Jugoslavije na začetku druge svetovne vojne; spoznal ju je, ko je iskal naročilo čevljarja, pripravljenega delati, in ga naposled našel na robu mesta.

FOTO: Sandra Subotič

Ksaver Meško
BOŽIČ TRPEČIH

Sam mora človek doživeti in občutiti to, pripovedovanje mu je samo daljno, komaj slišno zvonjenje, mrtva pravljica: kaka žalost in bridkost je, če je človek samoten in zapuščen. Samoten in zapuščen že doma, kjer so vendar še kaki skriti viri tolažbe in veselja. Dvojna žalost in bridkost, če je samoten in zapuščen ob velikih praznikih, ko je srce tem bolj žejno in potrebno toplega pogleda, blage besede, tihe, mirne sreče. Trojna bridkost, če je človek ob takih svečanih dneh v tujini, ker čuti prav ob takem času, ko ve, da sede drugi v svojih prijaznih domovih v božjem miru in tihi sreči, še huje svojo brezdomnost, samotnost in zapuščenost. Najhujša pa je bridkost, če vidi druge prav tako ali še huje trpeti, pa jim ne more pomagati. Vse to sem bridko občutil, ko sem prvič preživeljal božične praznike v tujini, pri blagih srcih sicer, pri slovenskih šolskih sestrah, vendar daleč od domovine, v Zemunu pri Beogradu. Dva dneva in dve noči v decembru 1941 so nas srbski četniki gonili v visokem snegu in res po ne prelepih cestah in stezah po bosenskih gorah nad Sarajevom. Potem smo potovali od četniškega glavnega stana v Sjetlini, po železniškem tiru čez obmejno bosensko vas Višegrad in po Srbiji skoraj do Užic, spet tri dni. Tako sem seveda v Beogradu in od ondod čez Savo v Zemun prišel z ne preveč elegantnimi čevlji, zlasti gumice na petah so bile občutno obdrgnjene in okrhane. Pa me je bilo v resnici sram s takimi iti pred oltar, posebno še v sveti noči in na božični dan. Zato sem se napotil zvečer pred svetim postom – sodil sem, da na sveti post, dan pred Božičem, ali sploh ne bodo delali ali vsaj neradi sprejeli kako novo delo – iskat po mestu primerno čevljarsko delavnico. Odločil sem se najprej za prav gosposko sredi mesta. »Tukaj bodo pač imeli gumice, čeprav jih je zdaj že težko dobiti. Brez dvoma imajo tudi več pomočnikov, kar hitro mi bodo naredili.« Tako sem stopil poln upanja. Mlada gospodična me je prijazno sprejela. Bila je sama v tem koncu sobe, ki je bila z zastorom razdeljena v dva prostora; za zaveso sem slišal glasno nabijanje, tam je bila delavnica, tu samo sprejemnica in prodajalna izdelanih čevljev. Razložil sem gospodični svoje bolečine, bolje bolečine mojih čevljev. »Ne vem, kako bo, mnogo dela je zdaj pred prazniki. Vprašala bom.« Odgrnila je zaveso ob steni, sporočila mojo željo in prošnjo v delavnico. »Pred prazniki ne sprejemamo nobenega dela več,« sem zaslišal odločen, precej neprijazen odgovor. »Ne zamerite, prosim, da sem nadlegoval,« sem se opravičeval gospodični. Saj drugače nisem

mogel. »O ništa, ništa!« se je prijazno branila. Tako smo se vsaj z lepo besedo razšli, čeprav jaz ne preveč vesel in srečen. »Že vidim, v teh gosposkih delavnicah ne bo nič,« sem razmišljal. Pojdem malo bolj iz središča mesta, mogoče bom imel pri kakem bolj preprostem mojstru več sreče.« Šel sem skozi sijajno razsvetljeno, ljudi polno mesto gor po Princa Evgena ulici in sem iskal, kje bi bil upodobljen spet kak čevelj ali bi mi napis na tablici kazal, da morda tam najdem, kar iščem, dobim, kar želim. Res, že precej v začetku ulice manjša, preprostejša delavnica! In sem vstopil. Gospod srednjih let je stal ob podolgovati mizi. Razložil sem mu na kratko svoje želje, še bolj na kratko on meni: »Pomočnik je že odšel, šest bo ura; jaz pa ne delam, sem bolan.« Na oko se mi ni zdel bolan, a oko ne vidi vsega. A bilo, kakor bilo – odslovljen sem bil! »Sreče nimam, vem; obupati pa tudi ne smem,« sem si govoril, ko sem spet stal zunaj na snegu. »Treba bo še iskati, morda pa najdem umetnika za čevlje, ki bo manj hud kakor oni prvi in manj bolan kakor ta tu notri.« In sem stopal dalje gor po dolgi ulici, prišel že spet na raven svet, pozorno se ogledoval na vse strani, kje bi našel zaželeno. Res, tu na vogalu bolj nizke, preproste hiše! Pogledal sem skozi razsvetljena steklena vrata in kar sem videl, me je napolnilo z upanjem: »Še tukaj poskusim svojo srečo. Naj pa bo zadnja postaja!« Če sem bil najprej zašel v razkošno gosposko dvorano, potem v dostojno meščansko delavnico, sem stal zdaj v stanovanju iz kake Dostojevskijeve povesti o bednih in ponižanih v kakem petrograjskem predmestju. In osebe v tej tesni sobici – prav kakor bi jih bila ustvarila in postavila sem strahotno iznajdljiva Dostojevskijeva domišljija. Trije so sedeli v sobi. Na nizkem čevljarskem stolcu: starec s suhim, rumenim obrazom, obrit, z redkimi, na pol osivelimi lasmi, ki me je, ko sem vstopil, pogledal bolj z žalostnimi kakor začudenimi očmi. Odzdravil je na moj pozdrav ne neprijazno, a silno trudno. Ko sem mu povedal, česa bi ga prosil, je počasi zmajeval z glavo in spet trudno govoril: »Ne vem, če bom imel kaj takega. Bomo videli. Sedite! Najprej moram dokončati to delo.« Majhen, star ženski čevelj je imel v roki, takoj se je spet nagnil čez njega. Ob mojstru, na prav tako nizkem če ne nižjem stolcu je sedel fant, kakih šestnajst, sedemnajst let bi mu moglo biti, tudi suh, zagorel, čudno vase zamišljen, mene še menda pogledal ni, ga seveda tudi nič brigal nisem. Konček cigarete je držal v ustih, a ni imel prižgane, samo tako jo je užival. Zdaj pa zdaj jo je vzel previdno, pobožno, sem si dejal na tihem, iz ust, si ustnice počasi, tiho obliznil, vrtel bedni košček med prsti, čisto rumenimi od tobaka, si obliznil še prste in spet vtaknil konček med ustnice. Najprej sem mislil, da je pomočnik ali vsaj učenec; a sem kmalu spoznal, da le na čevljarčaka. V kotu je sedela na nekaki kratki postelji tretja, starka izmučenega, pepelnatega obraza in je boleče pokašljevala. Zdaj pa zdaj je poltiho, kakor iz sanj ali globokih misli zavzdihnila, se nekoliko sklonila, naglo si

popravila rjavkasto – ali je bilo le tako umazano? – pregrinjalo, ki ji je pokrivalo noge, potegnila si staro, čez rame ji visečo ruto tesneje na prsi, morda jo je mrzilo ali je hotela tako potolažiti kašelj, zabraniti morda življenjskim močem, da ne bi še ubežale iz bolnih prsi – živa Katarina Ivanovna iz Dostojevskijevega Zločina in kazni, sem si mislil, ko sem jo gledal, le da ta tu v kotu ni bila od življenja in trpljenja ponižana, kakor Katarina Ivanovna, ampak v resnici ponižna, že njen pogled je kazal to; boleče, skoraj plašno je begal po sobi in čez nas, ko je bila Katarina Ivanovna še v svoji neskončni bedi vsa ponosna na svoje plemiško rojstvo; in ta tu je molčala, samo kašljala kakor Katarina Ivanovna khe, khe, khe – ko je Katarina Ivanovna govorila tako odločno, večkrat strupeno mogočno. Le otrok tukaj ni bilo, ne kake drobne, za vse, tudi najhujše žrtve pripravljene Sonje, ne male Poljice. Dobro, da jih ni bilo! Kam bi šlo njih življenje iz te neusmiljene revščine? Starec je delal, zdaj pa zdaj malo privzdignil glavo, po strani pogledal name; pretehtaval me je najbrž, razmišljal, kam naj me dene. Kar je vstopil še en obiskovalec, mož srednjih let, precej zajeten, oblečen kakor pač obrtnik pri delu, vendar mnogo bolje kakor vsi trije. Sedel je, ponudil mojstru cigareto, si jo tudi sam prižgal. Po kratkih uvodnih besedah, vsakdanjih vprašanjih, je takoj razodel po kaj je prišel: če bi mu dali pol litra petroleja? Videl sem, kako je čevljar nekako začudeno dvignil glavo. Petroleja? Ne, ni mogoče. Kako bi on delal? Po praznikih da tako ne bo kaj prida dela, na to obiskovalec. Zdaj je mojster glavo globoko povetil. Najbrž mu jo je sklonila težka misel: »Nič dela? Od česa pa bova z ženo živela?« Toda oni ni odnehal. Starec je odbijal: »Kdaj bodo šele delili petrolej! Ne morem tako dolgo čakati – kaj naj brez luči!«

»Liter mleka ti dam.« Tiho je postalo v sobi. Čutili smo: vabeča ponudba, v srce je zadela. Kar se je oglasila žena v kotu: »Pa mu daj!« Premagala jo je pač misel na liter mleka! Že je odvijal iz papirja steklenico, poprej jo je bil položil kar na tla ob stol, nihče se ni bil zmenil, kaj ima v papirju. Mojster je težko vzdihnil, vstal, stopil v kot, izvlekel tam od nekod kanglico morda za dva litra, natočil. Obiskovalec je hlastno vzel, vstal, steklenico spet previdno zavil in se naglo poslovil, kakor bi se bal, da bi se čevljar in žena mogla še premisliti, zahtevati olje nazaj. Malo za tem je starec končal s popravilom ženskega čevlja in ga izročil fantu. Ta je potegnil nekod iz žepa ponošene tenke suknje cigareto, jo dal mojstru, kratko zahvalil, tudi naglo odšel. Čudil sem se, ali bi naj bilo to vse plačilo! Tedaj je razumljiva ta žalostna siromaščina! Zdaj je vzel starec moje čevlje, ki sem jih bil medtem sezul. Obračal in ogledoval jih je nekaj časa, potem dolgo iskal med raznimi krpami in odpadki usnja v stari slamnjači ob sebi na tleh; naposled je res našel neke kose gumic, jih začel sestavljati in primerjati petam. Vmes me je še zdaj ošinil s pogledom. Nenadno je položil čevljev na kolena, me pogledal naravnost v

oči in vprašal: »Pa niste katoliški duhovnik?« »Sem. Na ovratniku vidite. Druga obleka res ne kaže duhovnika, po čudnih potih hodim, četniki v Bosni so mi še suknjo vzeli.« Oba sta pozorno poslušnila, starko je za nekaj časa celo kašelj pustil. Moral sem jima pripovedovati svoje doživljanje, seveda na kratko, najznamenitejše. Tiho sta poslušala, starka je vmes včasih vzdihnila, starec je sedel mirno, s čevljem na kolenih in me je gledal. »Hudo za vas, da vas tako po svetu porivajo,« je počasi in otožno izpregovoril, ko smo nekaj časa vsi trije molčali. »A smo pač vsi siromaki in trpini, midva z ženo« – žalostno je pogledal v kot – »prav taka. Noge so ji odrezali, kakor slaboten otrok poseda tam, bedna moja starica.« Pogledal sem jo s še večjim sočutjem, kako je ždela tam, sključena, roke držeč prekrizane čez upadle prsi, in je strmela dol na pregrinjalo, ki je skrivalo, česar ni bilo. Rad bi bil vprašal, kaka nesreča jo je zadela, da je ob noge. A sem se bal, da bi ju moglo tako vprašanje neznanega tujca raniti, na novo odpreti kako že nekoliko zaceljeno rano. »Tudi midva sva katoličana,« je nekoliko živahneje, vendar še vedno žalostno pripovedoval starec. »Katoliško poročena. Vam lahko dokažem, imava poročni list.« »O, saj vam verjamem.« Pa je že vstal, odprl predal v nizkem starem predalniku ob steni in brskal po njem. Čez nekaj časa je res privlekel iz njega kopo starih pisem, pregledoval jih, naposled mi pomolil orumenel list. Pogledal sem: res katoliško poročena, v Beogradu. »Jaz sem iz Banata, starica iz Medjimurja, služila je v Beogradu... Ko sva bila mlajša, nama je bilo bolje. Zdaj trpiva. Delam – vendar ni kruha.« »Ali ni nikjer dobiti kake pomoči, kake podpore?« »Prosil sem v Beogradu, pisal tja in tja.« »In kaj dobili?« Globlje je sklonil glavo: »Nič.« »Toliko pomanjkanja in trpljenja je vsepovsod! Morajo pač pomagati tu in tam, in dostikrat prav najbolj potrebni ničesar ne dobijo,« sem skušal zagovarjati in opravičevati, ker so med imeni, ki jih je navedel, bila tudi imena naših odličnih mož. »Res obupni časi, obupno življenje!« sem si pa govoril na tihem, ko sem gledal starca, kako se je ves strrt spet sklonil nad čevelj in se trudil, da bi stare gumice prirezal in prilagodil petam, gledal starko, ki si je spet hitela popravljati pregrinjalo čez kolena, zavijati se v borno staro ruto in je spet neusmiljeno pokašljevala. »In zdaj pride Božič,« je govoril mojster, bolj sam sebi kakor meni, »kako je bil nekdanj lep! A zdaj se ga nič ne veseliva – nič jesti ne bova imela čez praznike.« Že dolgo, dolgo me ni zbolela kaka beseda tako globoko v srce kakor ta tiha, vdana tožba bednega starca. Ko sem se nekoliko pozneje vračal po sijajno razsvetljenih ulicah, in so švigali mimo mene razkošni avtomobili, in sem gledal, kako so se razkazovala in se ponujala v izložbenih oknih dragocena oblačila, v drugih vabile najizbranejšje jestvine in poslastice, ko sem gledal najelegantnejše obleke dam in gospodov, ki so se tako brezskrbno sprehajali, veselo kramljali, se srečno smejali, ko sem opazoval velikanske državne palače, ki jih je

zidala tu naša Jugoslavija skoraj iz samega marmorja, za letalstvo, za mornarico, ki jih sedaj nikjer ni, ko sem premišljal, koliko bodo prav te dni izdali in razmetali razni bogatini za igrače in druga darila, za najslastnejša jedila in drage pijače, mi je kakor glasna obtožba zvenelo v ušesih in v srcu: »Nič jesti ne bova imela čez praznike!« In o Bog – ne samo ta...ne samo ta...

DR. IVAN JOŽEF TOMAŽIČ (1876–1949)

Nravnost nenehno spremlja odgovornost. Za sodobne krščanske filozofe smo odgovorni za dejanja znana nam, soljudem in nerazpoložljivemu, skriteму Stvarniku. Slehera morala ali nravnost je utemeljena znotraj kakšnega svetovnega nazora. Sociološka ali družbena morala se ukvarja z družbeno sprejemljivim in nesprejemljivim vedenjem, s procesom primarne in sekundarne socializacije, z različnimi fazami integracije posameznika v občestvo. Morala je zapovedana, saj velja za družbo v najširšem pomenu besede.⁷⁷ Morala pa je poleg konvencije združljiva s pojmom lastnine, saj je evropska morala na pravni ravni združljiva s starorimskim pravom. Rimsko pravo zagovarja nedotakljivost osebne integritete, določuje mejo osebne svobode ter ureja lastninske odnose.⁷⁸ Normativna narave morale pa še ni nujno etična drža: razlika je namreč med filozofsko ponotranjeno etično držo, držo vesti in med moralo, ki je večkrat samo na ravni etikete. Pozunanjena morala – gre za nekakšno pozunanjeno spolnjevanje pravil, pri čemer moralnost nikakor ni notranji moment. Etika je problematizirana na kompleksnejši mišljenjski ravni, saj etiko od starega veka dalje zanimajo dejanja, storjena izključno po vesti, po notranjem premisleku in prepričanju. Etična dejanja niso uza-veščena dejanja, osvobodjena zunanjih pričakovanj – družbenih nagrad in kazni, ampak so posledica zavestne in zrele odločitve. V ospredju so človeka vredna in dostojna dejanja. Krščanski misleci dajejo terminima *ethos* in *mores* dva različna strokovna in družbena pomena: etika jim je modroslovska veda, neka ponotranjena morala, ki presega družbene dogovorjenosti in je v skladu z vestjo. Vest po kristjanih ni družbena konstrukcija, marveč božji dar, tako je etika modroslovska veda, morala pa bogoslovska. Izjemna etična osebnost mariborske lavantinske škofije med drugo svetovno vojno je bil dr. Ivan Jožef Tomažič, škof, ki se je energično upiral okupatorju z intelektualnimi sredstvi. Znano je, da je slovenska cerkev na Gorenjskem in Dolenjskem odkrito stopila na stran fašizma. V glavnem pa se je tedanji cerkveni vrh na sovražnikov prihod na slovensko ozemlje odzval mlačno, kakor da ne gre za narodov zgodovinski, kulturni ter biološki biti ali ne – biti, ampak za političen dogodek, ki se cerkve kot duhovne institucije ne tiče.⁷⁹ Tomažič je bil človek vesti, ta oznaka ga postavlja celo pred službo, ki jo je opravljal. Ivan Tomažič je bil rojen v župniji Sv. Miklavž pri Ormožu v kmečki družini kot četrto-rojenec. Ko je študiral na mariborskem bogoslovju, je sodeloval pri

uglednem in znamenitem listu Lipica. Lipica je bil rokopisni list z bogoslovno in letopisno vsebino, izhajal je od 1859. leta, torej od ustanovitve bogoslovne stolice na južnem Štajerskem, v Mariboru; ustanovil jo je škof Anton Martin Slomšek. V četrtem letniku bogoslovja je nase opozoril s filozofsko – teološkim pisanjem, pokazal je velik interes za tradicionalno bogoslovno refleksijo in bil zaradi svoje resnosti, zavzetosti ter perspektivnosti že na začetku četrtega letnika 1898. leta posvečen v duhovnika. Njegova bogoslovna kariera se je pričela že za časa izobraževanja. V letih 1909 in 1910 je kot mlad doktor teologije objavljial v mariborskem bogoslovnem listu Voditelj v duhovnih vedah več člankov na temo cerkveno-pravnih odnosov, v tem listu je priobčeval recenzije o cerkvenih knjigah. V letih 1920 in 1922 je predaval nauk cerkvenih očetov (patristiko) na bogoslovnem učilišču v Mariboru. Pomagal je škofu ordinariju dr. Andreju Karlinu, kateremu so pešale življenjske in zdravstvene moči.⁸⁰ Karlinova želja je bila, da mu pomaga prav Tomažič. Papežu Piju XI. je pisal in ta je uslišal njegovo prošnjo. In leta 1928 je bil posvečen za pomožnega škofa, na posvetitvi je zaprisegel, da bo delal v skladu z evangelijem, v narodov blagor ter izvrševal Bogu všečna dejanja. Zaprisege se je dosledno držal do svoje smrti 26. februarja 1949. Pri dvainpetdesetih je bil posvečen v škofa, ravno na rojstni dan (rodil se je 1. avgusta 1876), v pomožnega škofa je bil imenovan 1. avgusta 1928. leta. Po značaju je bil odprt, komunikativen ter širokogruden v vodenju škofije. Za svojo maksimo pri opravljanju božje službe si je izbral latinski rek Non ego, sed Deus (Ne jaz, ampak Bog), kar vsebinsko spominja na templarsko krilatico Non nobis, Domine, non nobis sed nomini tuo da gloriam (Ne nam, Gospod, ne nam, svojemu imenu daj slavo).⁸¹ Poudarjal je versko vzgojo med mladimi in podprl mladinske cerkvene krožke, izključno zaradi verske vsebine, ne zaradi političnih razlogov. Tako so se v škofiji razcvetele Marijine kongregacije, Marijine družbe, Slomškova Bratovščina sv. Cirila in Metoda, Dijaška zveza itd.⁸² Ni se zapletal v cerkvene in politične intrige, ki so se v kriznih tridesetih, v času gospodarske krize in splošne družbene depresije, ponujale kar same od sebe. Znal je diplomatsko in nepristransko ocenjevati družbene dogodke, v času druge svetovne vojne ga je celo sovražnik označil za politično korektno osebo, s to oznako so mislili predvsem na njegovo cerkveno lojalnost in na nestranskarsko držo. Škof se je distanciral od političnih bojov med liberalci in klerikalci, ki so v Sloveniji potekali od srede devetnajstega stoletja. Tomažičeva temeljna preokupacija je bila beatifikacija škofa Slomška. Njegov nastop v zgodovini slovenske katoliške cerkve je pravzaprav svojevrsten: v času politizacije rimokatoliških krogov v osrednji Sloveniji, se je odločil za narodnozavedno katoliško gibanje. Boj proti nemškutarstvu in jezikovnemu imperializmu nemškega sveta je bil na južnem Štajerskem že stoletja prisoten in škof je čutil do german-

ske vsiljivosti in agresivnosti zdrav kmečki slovenjegoriški odpor. Odločitev za Slomška se zdi v teh modernih časih, ko se po slovenskih cestah že vozijo sicer redki avtomobili in se ljudje v mestih že sporazumevajo s telefoni, starožitna in nostalgичna, vendar je resnici na ljubo najboljša civilna alternativa v tedanjem času. Ivan Jožef Tomažič je vodil nekakšno ljudsko gibanje z narodnozavedno osnovo, bil je nekakšen nadaljevalec panslavističnega boja in tudi njegov vzgojnoizobraževalen angažma in skrb za versko vzgojo otrok in mladine kaže ta značaj. Če se je ljubljanski škof Rožman zgledoval pri Mahničju, je Jožef Tomažič iskal vzorov pri Slomšku. Znan je Rožmanov rek, s katerim manifestno podpre in nadaljuje fronto ločitve duhov: »Treba nam je novega Mahničja, četudi bi šel kje predaleč!«⁸³ Tomažič se je vzdrževal politizacije rimokatolištva in je odprl povsem drugačno fronto kot njegov ljubljanski stanovski tovariš Rožman, ta fronta je bila narodnozavedna in jo je južna Štajerska krvavo potrebovala. Ko se je pričela druga svetovna vojna, je Tomažič pričel bojevati z diplomatskimi sredstvi svojevrstno gverilo proti germanski oblasti svastike in orla. Čas med 1941 in 1945 je bil čas Golgote za lavantinsko škofijo, škof Tomažič je zaradi okupatorja opravljal svojo pastirsko službo z omejenimi pooblastili, kar praktično in neposredno pomeni, da je bil pri opravljanju cerkvenega dela ponižan na raven kaplana... Sedež lavantinske škofije so 10. aprila 1941 preiskali Nemci, skrbno so pregledali kapiteljsko, škofijsko in stolno župnišče in s svojim nenapovedanim obiskom sramotili škofa in izrekli nezaupnico njegovi škofiji. Po številnih aretacijah duhovnikov je naslovil pismo na nemške oblasti, v katerem je zahteval korekten in praven postopek ter pojasnilo zakaj se brez slehernega pojasnila zapira nedolžne kanonike, profesorje teologije, duhovnike ter kaplane. Sprejel ga je šef civilne uprave dr. Überreither. Šef je duhovnike etiketiral za politične delavce, za hujskače, ki sledijo največjemu hujskaču – to je politik Korošec. Krščanstvo je označil kot azijski nauk, s čemer je žalil škofova verska čustva. Najbolj pa je škofa pretresla okupatorjeva namera, da bodo vztrajali pri uvedbi nemškega jezika v slovenski cerkvi. Tomažič se je v tem pogovoru potegnil za svoje duhovnike: »Če niso moji duhovniki nič drugega kot malopridneži potem sem jaz njihov nadpastir največji malopridnež. Toda poudarjam še enkrat, da je moja duhovščina dobra in vestna.«⁸⁴ Škof je v spremstvu kanonika Žagarja obiskal tudi zveznega vodjo tedanje oblasti Steindla. Zvezni vodja mu je ponovil uradno nacistično odločitev o načrt-nem ponemčevanju južne Štajerske in nameri, da jo politično in govorno izenačijo s severno. Seznanil ga je, da bodo pri uresničevanju te strategije uporabili vsa razpoložljiva sredstva in sestavni del tega scenarija je izganjanje zavedne štajerske duhovščine. Steindl je Tomažiča označil za politično nevtrarno in korektno osebo, proti kateri rajh nima ničesar, pač pa so njegovi podaniki Korošcevi politični agitatorji.⁸⁵ Imenoval jih je

»hujskače« in »politike«. Dal mu je pravni poduk: seznanil ga je, da nova oblast ne sprejema pritožb čez vladne odločitve, kakor vojaške depeše in ukrepe. Zvezni vodja je sebe označil kot vojaka Adolfa Hitlerja, Tomažiča pa za vojaka Cerkve, pri čemer si bo prizadeval, da bo cerkvena čimbolj sledila svetni oblasti, saj ima ta prioriteto in nadzor nad cerkveno. Ukrepal bo tudi proti gverili, ki je na severu Slovenije precej bolj organizirana in žilava, kakor na Gorenjskem in Dolenjskem. Ko so pritiskali nanj glede uporabe nemščine v javnih občilih, kakor cerkvi, je takole odgovoril zveznemu vodji: »Kot uradna cerkvena oseba ne morem dati naloga za prepoved splošno razumljivega jezika v cerkvi, s tem bi prekršil cerkvene predpise. Kot katoliški škof ne morem delovati proti božjim zapovedim (ki vsebujejo naravno pravo), ne proti cerkvenim predpisom in ne zoper svojo vest.« Prepoved materinega jezika namreč pomeni politično prepoved, cerkev pa se glede na svoje poslanstvo ne sme pečati z aktualno dnevno politiko, saj je kot ustanova zavezana božjemu in naravnemu pravu. Škof Tomažič se je znašel v lavatinski škofiji, v ordinariatu skoraj brez sodelavcev, celo strežnika in mežnarja so mu odpeljali. V stolnici je pomagal župniku Umeku pri dušnem pastirstvu, ob nedeljah je po dvakrat maševal v stolnici – prevzel je vlogo kaplana, kar je bilo zanj v teh izrednih razmerah nekaj samoumevnega. Odklanjal je mesečno plačo, ker ga je okupator oviral pri njegovem delu: onemogočali so ga pri izvrševanju dela, vmešavali so se v kadrovske zadeve, izvajali genocidno politiko ter poniževali dostojanstvo slovenskega naroda. Osvobodilno fronto je razumel kot politično subverzivno gibanje proti okupatorju. Iz stanovskih razlogov ni podprl Osvobodilne fronte, saj je sedanja oblast od Boga in četudi je genocidna in krivična je potrebno v tem poiskati smisel božje previdnosti, ki pa je bil tudi njemu kot škofu pravzaprav absurden. Zastopal je pač uradno cerkveno legalistično usmeritev: za cerkev je vsaka svetna oblast legalna, kolikor ne ruši njenih temeljev. Vendar je – resnici na ljubo – nacistična oblast na Štajerskem počenjala prav to. Zaradi tega štajerske duhovščine ni motilo, da so se ljudje pridružili Osvobodilni fronti, saj je bila to edina formacija, ki se je uprla sovražniku. Seznam imen duhovnikov, ki so se pridružili partizanom je na Štajerskem in Primorskem izredno dolg, omeniti velja duhovnike: Jožeta Lampreta, Ivana Povha, Franca Šmona, Viljema Videčnika, bogoslovca diakona Alojzija Lasbaherja in Stanka Lorberja.⁸⁶ Škof ni kaznoval nikogar ali sprožil postopek suspenza. Ivan Tomažič ni javno obsojal Osvobodilne fronte, ni pa je podpiral iz uradnih cerkvenih razlogov, vendar je po drugi strani zelo dobro poznal domoljubna čustva štajerskih duhovnikov in vedel za njihovo pomoč ali udeležbo v Osvobodilni fronti. Sam je bil jetnik in razumel je težnjo po svobodi – to temeljno človekovo civilno pravico, razumel je ljudski odpor do tuje oblasti in zato ni ničesar ukrenil. Preprosto laično rečeno: naredil se je neumnega v zvezi z gverilo in

njegov molk glede partizanstva je pomenil zeleno luč za sodelovanje duhovščine (kolikor jo je še ostalo) s partizani; naj se je tega zavedal ali ne, naj je to hotel ali ne. Štajerska je, če si izposodim besede bogoslovca Vekoslava Grmiča, doživela leta 1941 duhovno obglavljenje, saj so najpoprej izgnali in obračunali z zavednimi štajerskimi intelektualci – s tem so mišljeni zlasti učitelji in duhovniki. Obračun z inteligenco pa ni strl zavednih ljudi, ampak je samo še bolj okrepil njihovo domoljublje in odločitev za gverilo v imenu civilne družbe, v imenu golega biološkega, socialnega ter zgodovinskega obstanka. Dejstvo je, da je bil upor na severu Slovenije silovit in energičen. Ko so Steindlovi možje pritiskali nanj naj izobči partizanskega duhovnika Jožeta Lampreta, se je na njihov poziv medlo odzval. Ker ni izobčil niti enega štajerskega duhovnika, bi to lahko nacisti uporabili proti njemu, češ da jih podpira, vendar so se ga nekako »bali«, če je to pravilna beseda, saj je užival izreden renome tako v cerkvi kakor med ljudstvom. Bali so se, da ne bi šli »predaleč«, saj bi se s tem dejanjem začeli sesuvati sicer »dobri« odnosi med cerkvijo in tedanjo oblastjo, ki so vladali v osrednji Sloveniji. Če je imel ljubljanski škof Rožman privilegije, se je Tomažič boril za golo preživetje, zapuščen od tistih, ki bi mu sicer morali pomagati, pa so raje sodelovali z okupatorjem. Sodobni bogoslovec Vekoslav Grmič njuno razmerje označi takole: »Medtem ko je škof Rožman zagovornik popolne ločitve duhov in podiranja mostov, je škof Tomažič zagovornik edinosti v različnosti, strpnosti in zidanja mostov. Takšna je bila razlika med njima.«⁸⁷ Grmičeva oznaka je točna, v tej oznaki je mnogo bolj kot političen razviden duhoven in kulturni profil enega in drugega škofa, njuna stopnja tolerance in razsežnosti sodelovanja z okoljem. Prav tako pa seveda geopolitičen dejavnik ni zanemarljiv, saj se je eden uspešno prilagodil novi oblasti, drugi pa zaradi narodne in socialne zavednosti tega ni mogel storiti, ker bi zatajil svojo kmečko poreklo – tradicijo upora proti nemškutarstvu. Kljub razčlovečenju družbe med obema svetovnima vojnama, ni izgubljal vere v Boga in njegovo previdnost. Po drugi svetovni vojni se je umikal iz javnega življenja in svojo življenjsko pot tiho sklenil 26. februarja 1949. Ni sledil trendom, vendar je njegovo bogoslužje dokaj civilno, saj je skrbel za dialoškost in preudarno opravljal svoj poklic. Vedel je, da je sporazum civilni konsenz in pomiritev nasprotij, zato se ga je prijel vzdevek škof sporazumar. Zaradi strpnosti in uvidevnosti je užival izjemno popularnost med štajerskim ljudstvom. Poleg prelata Kovačiča je Tomažič najpomembnejša cerkvena osebnost med obema vojnama, njegov nastop in karizma je sodobna, čeprav je na prvi pogled težil v pretekle čase, ko je svojo pot za slovenski narod hodil Slomšek. Njegova varianta »pan-slavističnega« upora proti sovražniku je seveda spet nekaj izjemnega. Vera ljudstva je v marsičem odvisna od cerkvenih vzorov, zato je svoje iskal med domačimi modroslovnimi možmi in ga našel v Slomšku, vedel

je, da je vzgojno-izobraževalna cerkvena avtoriteta največ, kar lahko veren narod dobi in da je potrebno delati na domačem modroslovju. Grmič, Janžekovič ter Cajnkar so po drugi svetovni vojni samo nadaljevali njegovo izročilo in pričevanje za narod in evangelij.

ZAZNAMBE K ŠKOFOVEMU PISMU OB NJEGOVEM POSVEČENJU V ŠKOFA ☉ Tomažič ob posvečenju ni prekipeval od navdušenja, zato v njegovem pisanju ni zaslediti kakšne posebne evforičnosti ali obljub. Ivan Jožef Tomažič se bolj zaveda dolžnosti kakor privilegijev, ki jih ta služba nudi, razumljivo, saj je odraščal v skromni kmečki družini, starša sta ga učila dela in molitve. Iz srca je hvaležen svojemu katehetu kaplanu Jožefu Mlasku, ki ga je prvi versko vzgajal in učil ter denarno podprl njegovo nadaljnje izobraževanje. Posvečenje razume kot dogodek božje previdnosti in se sprašuje ali je vreden te časti, ne gre za lažno skromnost, ampak za uprašanje odgovornosti, ki ga takšen položaj prinaša. Imenovanje razume kot delo Boga, ne njega samega, zato izbere geslo Jezusove družbe iz šestnajstega stoletja, ki pa vsebinsko spominja tudi na slogan Templarjev: Non ego, sed Deus (Ne jaz, ampak Bog).

Pismo dr. Ivana Jožefa Tomažiča je polno domoljubnih besed in dobrih želja vernikom.

Ivan Jožef Tomažič

PISMO OB POSVEČENJU V ŠKOFA

V Gospodu ljubljeni verniki!

Po božji Previdnosti, ki bodi hvaljena vekomaj, sem postavljen za pomožnega škofa lavantinskega, dasiravno sem nevreden te milosti.

Trdno voljo imam, da bom vse dni življenja, ki mi ga je še določil ljubi Bog na tem svetu, kolikor mi bodo dopuščale telesne in duševne moči, in kakor bo mi naročeno od našega prevzvišenega nadpastirja, delal za čast božjo in za blagor bližnjega: prvo v veri, upanju in ljubezni do Boga, drugo po zgledu sv. škofa Nikolaja, patrona moje rojstne fare, ki je žrtvoval zlata jabolka, da pomaga tistim, ki so pomoči potrebni. Vse delo hočem vršiti v neomajni zvestobi do svete katoliške Cerkve in njenega poglavarja, kakor tudi zvesti ljubezni do domovine in države. To sem hotel izraziti s svojim grbom, na katerem so znamenja treh božjih čednosti in jabolka sv. Miklavža, oboje v papeških in narodnih, oziroma državnih barvah.

Ker človek sam iz sebe ničesar ne premore in je njegovo delo prazno brez milosti božje in pomoči iz nebes, zato mi bo življenjsko geslo isto, kakor mi je bilo sem od leta 1898, to je leta mojega mašniškega posvečenja, namreč rek sv. Frančiška Regis iz Družbe Jezusove (1597 – 1640): Non ego, sed Deus – Ne jaz, ampak Bog! Ne jaz, ampak ljubi Bog bo dovršil, če se bo zgodilo kaj dobrega. Ne bom oznanjeval svojega nauka, ampak božjo besedo. Niso moje milosti, ki se bodo zlivale nad vernike, če bom delil sveto birmo in vršil druga škofovska opravila, ampak Bog se bo posluževal svojega nevrednega služabnika, da bo nad verno ljudstvo rosil svoje nebeške darove. In če bom kaj naročal ali zahteval, ne bom tega storil po svoji volji, ampak v imenu prevzvišenega nadpastirja – po volji božji.

Eno naj še omenim. Sem doma iz hiše, ki ni blagoslovljena z zemeljskim bogastvom. Nikdar bi me moji dobri starši ne bili mogli dati v šole, če bi moj katehet, takratni kaplan pri Sv. Miklavžu blizu Ormoža, velečastiti gospod Jožef Mlasko, ne bili pomagali z besedo in dejanjem in denarjem. Oni so mi bili tudi boter pri sveti birmi. V hvaležen spomin na tega svojega dobrotnika, kateremu se imam poleg božjega zvanja zahvaliti, da sem duhovnik, se bom odslej podpisoval s krstnim imenom Ivan in obenem z birmskim imenom Jožef. K temu sem se odločil tudi zato, ker sem dobil v sredo, 20. junija, prvo obvestilo o svojem imenovanju, v sredo 11. julija, so došla papeška pisma, v sredo 1. avgusta

tega leta (1928), sem prejel milost najvišje stopnje mašništva, škofovsko posvečenje – sredi pa je med tedenskimi dnevi posvečena sv. Jožefu.

Vem in čutil sem, da se je posebno zadnje mesece mnogo molilo za mojo ubogo osebo, in da sem na priprošnjo preblazene Device Marije, angelov in svetnikov božjih, zlasti sv. Antona Padovanskega, in vernih duš prejel veliko nezaslužene milosti. Ko se iz srca zahvaljujem za vse čestitke in molitve, bodi ta zahvala obenem pristrčna prošnja za nadaljnjo pomoč in podporo molitve, ki mi naj izprosi to milost, da bom vselej hodil pravo pot, pot, ki vodi v zveličanje, kakor to pričakuje od mene večni Bog, pričakujejo prevzvišeni naš nadpastir, pričakujete vi, ljubi verniki.

Molimo drug za drugega, da bomo zveličani!

V Mariboru, dne 11. avgusta 1928

Ivan Jožef, pomožni škof

DR. FRAN KOVAČIČ (1867–1939)

Štajerska je venomer dajala zgodovinarje, bogoslovce in tudi jezikoslovce, zakaj je tako, je težko reči. Mogoče k temu botruje štajerska zgovornost, čut za družboslovno analizo in sintezo, germanska natančnost in tudi pokrajina s svojim sredogorskim ali gričevnatim videzom. Fran Kovačič (1867–1939) pa izjemoma ni bogoslovec slovenskega rodu, ampak je rojen na Hrvaškem, v Veržaju. Čeprav je bil Hrvat, ga je Janko Glazer imenoval za osrednjo osebnost mesta Maribor, pri tem je mislil na njegovo bogoslovno in zgodovinsko delo. S svojim teoretičnim delom je zaznamoval intelektualno življenje v Mariboru in to zlasti v dvajsetih letih. Doktorat iz filozofije je pridobil v Rimu in ko se je leta 1897 vrnil, je dal konstruktivno pobudo, da bi se za štajerske Slovence ustanovilo društvo za proučevanje štajerske preteklosti. Raziskovanje štajerske zgodovine bi bilo povezano z zbiranjem zgodovinskega in narodoslovnega gradiva. Njegov projekt se je uresničil na začetku našega stoletja, leta 1903 je bilo v Mariboru ustanovljeno Zgodovinsko društvo za Spodnjo Štajersko. V zvezi z ustanovitvijo društva je pričel izhajati Časopis za zgodovino in narodopisje. Fran Kovačič ga je urejal polnih enaindvajset let in sicer med leti 1917–1938. Zgodovinsko društvo za Spodnjo Štajersko je s svojim zbranim gradivom pomenilo institucijo, iz katere so po drugi svetovni vojni nastale sodobne znanstvene ustanove, zlasti Študijska knjižnica in Mestni muzej. Kovačič je bil eruptivna osebnost in s svojo osebnostjo je zaznamoval mesto Maribor: bil je zgodovinar, bibliotekar, bogoslovec ter filozof. V bogoslovju je zastopal tomistično smer, svoje misli je razvil v Obči metafiziki ali ontologiji (1905)⁸⁸ in Kritiki ali noetiki (1930).⁸⁹ Njegov učenec je bil dr. Janez Janžekovič, bogoslovec se Kovačiča spominja kot temperamentnega, energičnega ter resnega profesorja: »Dr. Kovačič je veljal za strogega profesorja. Pri njegovih predavanjih je vladal popoln mir. Vsako nerednost je zavrnil s takim nastopom, da se isto leto gotovo ni ponovila. Izpraševati nismo upali dosti. Čutili smo, da ne kaže nič drugega, kakor pazljivo slediti, premisliti in se – naučiti. Tisti, ki niso imeli nobenega čuta za filozofske probleme, so se učili kar na pamet. Vsem pa se nam je zdelo, da se filozofije »grozno« učimo. Gospod profesor pa ni bil vedno tega mnenja, toda v tem vprašanju se profesor in slušatelji le redko ujemajo.«⁹⁰ Kovačičeva percepcija bogoslovnega železnega repertoarja ni bila samo eklektična, ampak plod osebnega premisleka, če uporabim Janžekovičeve besede.

Bogoslovec je temeljito predaval noetiko, ontologijo, teodicejo, kozmologijo, psihologijo in zgodovino filozofije. Njegov učenec je bil tudi največji slovenski filozof med obema svetovnima vojnama dr. France Veber, predstavnik predmednostne filozofije, v Predgovoru k Sistemu filozofije se spominja: »Po končani maturi sem stopil, sledeč tudi blagemu nasvetu svoje matere, v mariborsko bogoslovje. Tega koraka še danes ne obžalujem. V bogoslovju se nisem le temeljito seznanil s staro in sodobno sholastiko, tu sem obenem skozi leto dni užival prvi sistematičen in metodično urejen filozofski pouk in rade volje priznavam, da sam ne morem presoditi, koliko dobrega zahvaljujem baš v tem pogledu svojemu tedanjemu učitelju prof. F. Kovačiču.«⁹¹ Velika zasluga Frana Kovačiča je v tem, da se je potegoval in pedagoško načrtno pripravljajl teren za domačo bogoslovno in filozofsko misel. Ni bil navdušen nad slovenskim iskanjem filozofske in bogoslovne identitete v tujih filozofskih sistemih. Poznati jih moramo, je trdil, toda zaupati moramo tudi lastnim intelektualnim možnostim, potencialu, ki ima prav gotovo poleg univerzalne teoretske misli še svojo posebno nacionalno tematiko in problematiko. Prvo obsežnejše problemsko Kovačičevo filozofsko delo Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu je izšlo leta 1899 v Katoliškem Obzorniku. Razprava o treh starogrških očakih je napisana v maniri tomistične filozofije, ta je negovala zlasti poznavanje klasične grške filozofije, s katero je osmišljevala rimokatoliško vernost. Bogoslovec vseskozi ostaja zavezan aristotelovski tradiciji, teologiji zdrave pameti in iz pedagoško – didaktičnih smotrov si je prizadeval za nazorne filozofske knjige in učbenike. Kovačičeva največja zasluga je univerzitetne narave, prizadeval si je za rod slovenskih filozofov in bogoslovcev, ne takih, ki bi brali ali prepisovali iz tujih knjig, ampak bi svoje misli razvijali v svojih modroslovnih delih. Bogoslovec za seboj ni pustil filozofskega sistema, temveč sistemsko misel, misel, ki se vzpenja do sistema, ni pa sistem sam. Podal je tisti teoretski osnutek, ki ga je kasneje razvijal njegov učenec Janez Janžekovič. Prelat Fran Kovačič si zasluži vsaj omembo, saj je pedagoški vodja slovenskega bogoslovja med obema vojnama in prvi resni predavatelj karizmatičnih razsežnosti, profesor, ki so si ga zapomnili tudi tisti, ki so se od katoliškega nauka ločili. Prelatovo delo je bilo regionalno zaznamovano, toda vseskozi svetovljansko motivirano in človeško pošteno opravljeno.

ZAZNAMBE K KOVAČIČEVEMU DELU SLUŽABNIK BOŽJI ANTON MARTIN SLOMŠEK, KNEZOŠKOF LAVANTINSKI ● Kovačičev tekst je prva podrobna in dokumentarno dosledna refleksija o življenju in delu Antona Martina Slomška. Besedilo je neverjetno realistično napisano, brez povzdigovanja ali precenjevanja Slomškove osebe. Kovačič v tem tekstu kaže velik smisel za stvarno dogajanje, je dober psiholog posvetnih dogodkov in v tok svoje pripovedi ne vpleta nepotrebnih izlivov čustvene ali verske vsebine. Slomšek je v tem besedilu prikazan kot družbeni in narodni delavec, kot človek vzgojnoizobraževalnih vizij, ki jih je znal politično uresničiti. Kovačič prikaže škofa kot podjetneža, ta ni imel smisla samo za versko dogajanje, temveč je bil tudi ekonomist in politik svojega časa. V tekstu je veliko podatkov faktografske narave – podatki so tako dosledno navedeni, da besedilo na koncu daje vtis sociološke, zgodovinske ter statistične analize. Bogoslovec biografije ne posiljuje s svojimi stališči, ampak ostaja zvest deskriptivnemu realizmu, s katerim dosega strokovne in znanstvenopublicistične učinke, zato ima delo v nekem določenem smislu nadčasovno vrednost. Kovačičeva teoretska skladnja je skladnja sodobnega bogoslovca, ozirajočega se na civilne probleme družbe, zlasti tiste, ki zadevajo cerkveno življenje. Teologova teoretska preokupacija je bila ujeti kontinuiteto slovenskega bogoslovja, zato ponuja Slomška kot substančno referenco, s katero se pričinja napredno in konstruktivno slovensko bogoslovje. Iz tega zornega kota je Kovačičeva intervencija usodna za dogajanje na področju teologije med obema vojnoma.



Črtomir Frelih: **Kariatide 2**, 1997, akril na papirju, 67 x 47 cm

Fran Kovačič

SLUŽABNIK BOŽJI ANTON MARTIN SLOMŠEK, KNEZOŠKOF LAVANTINSKI

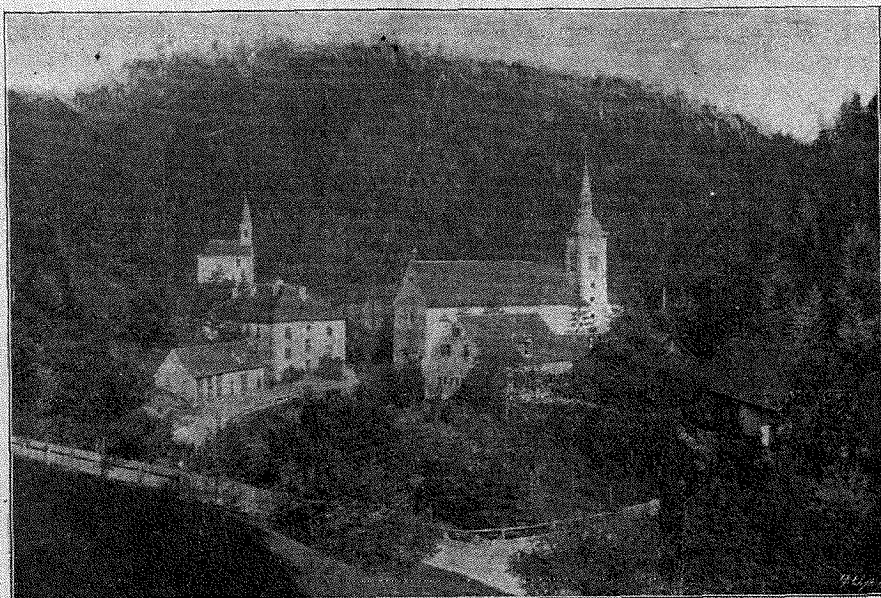
9. Ustanovitev bogoslovnega semenišča in učilišča v Mariboru

Med vsemi težavami, ki jih je imel Slomšek s selitvijo škofijskega sedeža, mu je delala največ skrbi in zahtevala največ žrtev ustanovitev bogoslovnega semenišča in učilišča v novi prestolnici, v Mariboru. Že nadškof Tarnoczy je v večkrat omenjeni spomenici na vlado poudarjal, da je zadnji čas, da tudi znatno povečana lavantinska škofija dobi svoje bogoslovno učilišče. Tudi papeški odlok o premestitvi škofijskega sedeža naroča, naj se v novi prestolnici ustanovi bogoslovno semenišče in učilišče po določitih tridentinskega cerkvenega zbora. Gmotno vprašanje je kajpak delalo velike težave, ki pa vendar niso bile nepremagljive. Za 50 lavantinskih gojencev v Celovcu in pri sv. Andražu je vlada že dotlej plačevala po 80 gld., enako tudi za bogoslovce iz mariborskega okrožja v Gradcu. To je trebalo prenesti na Maribor. Povrh je papeški odlok naročil lavantinskemu škofu, naj del skupička za prodane nepremičnine pri sv. Andražu porabi za bogoslovno učilišče. Porabilo se je v ta namen 14. 000 gld. Minister za uk in bogočastje je že 19. julija 1857 načeloma dovolil ustanovitev novega zavoda, vendar je vlada želela, naj dva letnika ostane v Celovcu ali v Gradcu. Tako polovičarsko rešitev je Slomšek odklonil. S tem so hoteli doseči samo to, da bi se bogoslovci čimbolj navzeli nemškega duha in v tem duhu potem delovali. Za delno kritje proforskih plač je Slomšek iz svojega določil 20. 000 gld. pod pogojem, da se zavod otvori še pred njegovo smrtjo. Drugo težavo je delalo vprašanje primernih prostorov. Tudi tu je Slomšek hitro našel zadovoljivo rešitev. Že leta 1854 je opozoril na bivše jezuitsko poslopje poleg Alojzijeve cerkve, kjer je bilo takrat vojaško vzgojevališče. Opremi in popravi stroški so bili preračunjeni na deset tisoč goldinarjev. Slomšek se je obvezal, da te stroške sam poravnava s pomočjo duhovščine mariborske okolice. Ko je tedaj vprašanje preselitve škofijskega sedeža dozorevalo, se je Slomšek 11. novembra 1857 obrnil s prošnjo naravnost na cesarja, naj dovoli, da se bivše jezuitsko poslopje, ki je bilo last »študijskega sklada«, porabi za bogoslovnico. Prošnja je imela uspeh. Po cesarskem ukazu se je vojaško vzgojevališče že 1. maja 1858 preselilo v Strass pri Špilju, prostor za bogoslovni zavod je bil prazen. Dne 10. decembra 1857 je Slomšek predložil graškemu namestništvu svoje predloge glede ustanovitve bogoslovnega zavoda v Mariboru. Dolgo se je pletlo, koliko naj »verski sklad« plača »študijskemu skladu« za prepustitev jezuitskega poslopja in Alojzijeve cerkve. Šele leta 1862 je verski sklad odkupil poslopje

za 12.000 gld. v ta namen, da se v njem stalno namesti bogoslovno učilišče. Slomšek ni čakal na rešitev počasnih državnih uradov. Ministrovo načelno dovoljenje in cesarjevo privoljenje je imel pa je urno delal naprej. Zopet se je zaupno obrnil na vernike in duhovnike za pomoč in našel je lep odziv. Popraviti je bilo treba tudi silno zanemarjeno Alojzijevo cerkev, ki naj bi postala semeniška cerkev. V ta namen se je v treh letih nabralo okoli 11. 000 gld. Vrh tega so mariborske gospe izdelale in podarile mnogo cerkvenega perila, nekaj cerkvene oprave so pa spravili iz loretske cerkve pri sv. Andražu za Alojzijevo cerkev. Po vsej škofiji se je za zavod pobiralo perilo, posteljnina in druge potrebščine, mnogi duhovniki so darovali knjige, nekateri pa denar. Popravila pri cerkvi in na ostalem poslopju so se vršila v poletju 1858 in nadaljevala leta 1859 ter bila do julija v glavnem končana. Meseca avgusta sta že lahko nastanila v zavodu ravnatelj Pikel in spiritual Kosar. Gradbena dela je nadzoroval Marko Glaser, župnik pri sv. Petru, dokler ni prišel od sv. Andraža ravnatelj sam. Približal se je za vso škofijo veseli dan otvoritve novega zavoda. Dne 10. oktobra 1859 so se prvič zbrali gojenci – bilo jih je 39 – v novem, za silo urejenem semenišču. Naslednjega dne popoldne so se začele duhovne vaje: škof Slomšek sam je slovesno zapel »Pridi, Stvarnik Sv. Duh.« ter z vsemi profesorji prvemu premišljevanju. Naslednje dni je gojencem prebral in razložil modro sestavljena semeniška pravila. Dne 14. oktobra je bil sklep duhovnih vaj; prišel je zopet škof sam ter med sveto mašo delil gojencem sveto obhajilo. Potem je stopil na prižnico in imel na ravnateljstvo, na profesorje in gojence slovesni otvoritveni govor, ki ostane kot nekaka njegova oporoka vodilo za ta zavod za vse čase. Iz tega govora jasno odseva visoko in plemenito mišljenje apostolskega škofa o nalogah novega zavoda. Za rek si je izbral besede apostola Pavla (1 Kor 3, 7): »Zatorej ni nič, kateri sadi, in nič, kateri zaliva, ampak, kateri daje rast, Bog« in pa besede psalmistove (Ps 126,1): »Ako Gospod ne zida hiše, se zastonj trudijo, kateri jo zidajo.« Nato v prvem delu svojega govora razvija misel, naj bo Maribor v bodoče za lavantinsko škofijo to, kar sta bila nekdanj za naše kraje Oglej in Solnograd: drevesnica čednosti in učenosti, izobraževališče za bogovnete glasnike, ki bodo z veselim oznanilom evangelija širili srečo in blagoslov čez zelene vinske gorice, od snežnikov karantanskih do ravnin stare Panonije. V drugem delu govora govori o skali, na katero je treba zidati; ta skala je živa, neomajna vera, kakršno sta nekdanj imela domača škofa mučenca, celjski Maksimiljan in ptujski Viktorin. Potem navezuje to na učne predmete, ki se bodo učili v novem zavodu. Z vero pa mora biti združeno tudi lepo нравno krščansko življenje, k čemur dajejo zopet navodilo razne panoge bogoslovnih studij, kakor naravoslovje, cerkveno pravo, pastirstvo. »Čednost in učenost bodi ščit naše hiše.« V tretjem in zadnjem delu daje sklepne opomine: »In sedaj izročam v tej slovesni uri najdražji vrt vse naše škofije vaši skrbi in negi,

častiti gospodje, ravnatelj in profesorji, ta z velikim trudom in mnogimi žrtvami ustanovljeni zavod, da postane drevesnica čednosti in učenosti za ljubo mater škofijo lavantinsko, ki zasluži vso našo ljubezen in požrtvovalnost. Rešitev te visoke in važne naloge je častna naloga za učitelje kakor učence.« Poleg otvoritvenega govora je za Slomška značilno prekrasno razmišljanje ob začetku šolskega leta 1861. Govoril je o trojni ljubezni dobrega duhovnika. Na podlagi Kristusovih besed: »To je moja zapoved, da se ljubite med seboj,« je priporočal gojencem: 1. ljubezen do svete katoliške Cerkve. Ta ljubezen se naj dejanski kaže v podpiranju zunanjih in prirejanju domačih misijonov, v gorečnosti, v dušnem pastirstvu, v obrambi svete Cerkve in njenih naprav, v vdanosti do sv. očeta. 2. ljubezen do lavantinske škofije. Graja tiste, ki imajo navado, da hvalijo vse, kar je v drugih škofijah, grajajo in objedajo pa vse, kar je doma. Za zgled stavi mladim gospodom ljubezen in požrtvovalnost starejše lavantinske duhovščine, ki je svoj čas z velikimi žrtvami pomagala ustanoviti celjsko gimnazijo, leta 1810 bogoslovnico v Celovcu, leta 1850 ustanovitev četrtega letnika pri sv. Andražu in končno prevzela velike žrtve ob preselitvi leta 1859. Ljubezen do domače škofije naj kažejo zlasti s tem, da skrbе za dober naraščaj, podpirajoč pridne in nadarjene dijake. Za zgled jim navaja svojega kateheta in dobrotnika, kaplana Prašnikarja, brez katerega bi on sam nikdar ne postal duhovnik. »Pojdi in tudi ti tako stori!« Ljubezen do svoje škofije kažejo tudi s spoštovanjem do svojega škofa, pri tem pa pripomni, da ne misli na svojo, »Ker jaz bom med vami le še kratko časa.« Preroške besede so se izpolnile že po sklepu istega šolskega leta. 3. priporoča ljubezen do domovine. To ne sme biti prazna beseda, temveč naj obsega ljubezen do lastnega ljudstva in njegovega jezika, pa spoštovanje do vladarja, do zakonite oblasti in domovinskih naprav. Ta dva govora sta Slomškova duhovna oporoka glede vzgoje lavantinskega duhovskega naraščaja, iz njih se vidi, v kako plemenitem duhu si je zamišljal mariborsko visoko šolo in njeno delovanje. Zadnja tri leta, ki jih je preživel v Mariboru, ni nikdar opustil duhovnih vaj za bogoslovce; sam je imel po več premišljevanj, v katerih jim je na srce polagal, naj bodo dobri dušni pastirji. Pobožnih in učenih duhovnikov si je želel škof Slomšek, kakor je to kratko in jedrnato izrazil v 72. hišnih pravilih.

***Služabnik božji Anton Martin Slomšek, knezoškof lavantinski, Družba sv. Mohorja,
Celje 1935***



Devica Marija v Puščavi.

Čas med 1941–1945 je bil čas golgote za lavantinsko škofijo. Škof Tomažič je zaradi okupatorja opravljal pastirsko službo z omejenimi pooblastili, kar praktično in neposredno pomeni, da je bil pri opravljanju cerkvenega dela ponižan na raven kaplana. Že leta 1941 je bilo v celoti izgnanih na Hrvaško dvestoštiriinosemdeset škofijskih in enainosemdeset redovnih duhovnikov. V lavantinski škofiji je tako ostalo le stodvaindvajset duhovnikov, med njimi je bilo sedemindvajset upokojenih, ki so po sili razmer spet pričeli opravljati bogoslužje. Ko se je škof Tomažič obrnil na graškega škofa, mu je sporočil, da je od dvestoštirideset župnij zasedenih samo devetdeset. Župnija Devica Marija v Puščavi na Pohorju je delila usodo z ostalimi župnijami v lavantinski škofiji: poleg župnika Nadraha je bila izgnana še zavedna učiteljska družina Medic.

JANEZ JANŽEKoviČ (1901–1988)

Teološka misel slovenskega bogoslovca Janeza Janžekoviča se je kalila v tradiciji neotomizma in se radikalizirala s personalizmom. Pokrajina ob Dravi, pri Ptuj, kjer se je mislec rodil, v začetku dvajsetega stoletja, mu je po besedah dr. Rafka Valenčiča vtisnila pečat človeške in humanistične širine. Med leti 1922 in 1929 se je med študijskim bivanjem v Parizu srečal z Jacquesom Maritainom, z enim največjih krščanskih borcev za civilne pravice ponižanih in razžaljenih. Maritain je bil dosleden zagovornik civilne družbe: energično je podprl antifašistično gverilo in psevdobiološko povzdigovanje arijske rase obsodil na univerzitetni turneji v Združenih državah Amerike. Bil je eden izmed prvih pobudnikov Organizacije združenih narodov, saj si je prizadeval za organizacijo, ki bi vzpostavljala civilnopravni red v kateremkoli delu sveta. Filozof in teolog Maritain predstavlja novovalovskega krščanskega intelektualca, kateremu se poslanstvo ne pričenja in končuje na prižnici in ki pozna razliko med cerkvijo in vero, ve za civilne pristojnosti cerkve kot organizacije in jo ne postavlja za razsodnika družbene stvarnosti. Janžekovič je to Maritainovo misel vzel za maksimo svojega dialoškega delovanja po drugi svetovni vojni, ko je skušal združiti različne svetovne nazore med seboj, zlasti kristjane in marksiste. Francoski teolog je s svojo radikalnostjo in nekonvencionalnostjo vplival na generacije katoliških študentov, ki so se izobraževali na Sorboni in je poleg kardinala Verdiera, teologa Mauricea Blondela, Gabriela Marcela ter Emmanuela Mouniera tisti mislec, ki je prispeval h konstituciji teološke misli dvajsetega stoletja.

Ne kaže prezreti duhovnozgodovinskega dejstva, da je bil slovenski bogoslovec Janžekovič njegov obetavni študent in kasneje prijatelj, s katerim je ohranjal pismene stike vse do njegove smrti. Maritainova pisma so prihajala v Maribor, kjer je teolog pred drugo svetovno vojno poučeval na teološki fakulteti in to filozofijo in teologijo – teodicejo, ontologijo, logiko ter etiko. Iz pedagoško – didaktičnega zornega kota je Maritain zelo vplival na Janžekovičevo filozofsko in družbenopolemično skladnjo in njegov stil poučevanja: težje umljiva teoretična mesta sta bogoslovca znala posredovati nazorno, preprosto ter tekoče. Janžekovič je slovenski jezik in filozofsko stroko obogatil z izvirnim slovenskim izrazoslovjem in s tem nadaljeval Vebrovo tradicijo slovenjenja tujih filozofskih terminov, zlasti grških in nemških, pri čemer mu je šlo tako za gramatično, kakor vsebinsko doslednost.⁹² Cerkev je pojmoval podobno

kot njegov učitelj Jacques Maritain, kot civilni subjekt – eden izmed mnogih, ki ni poklican za razsodnika pri urejanju zemeljskih zadev, ima pa vso pravico, da se socialno angažira in idejno mobilizira. Najpoprej mora biti znamenje evangelijske poti in glasnik socialne pravičnosti v univerzalnem, ne političnem pomenu besede. Angažma socialne pravičnosti ni nujno političen akt, lahko je izraz javnega mnenja ali dejanje vesti, ki je po kristjanih od Boga. Jacques Maritain je sodobnega smrtnika razbremenil politične vloge, saj podobno kot ameriški sociolog Mills, tudi on ugotavlja, kako večina ljudi ni empirično udeležena v aktualni politiki in ima nejasne predstave o njej, tudi v primeru, če se politično opredeljuje.⁹³ Ugotovitev francoskega teologa kaže na to, da človeška eksistenca prehaja ozke meje določenega političnega interesa in je po svojem kozmološkem bistvu človek bitje zmožno transcendence. Ko Jeshua Han Nasri razodene Ponciju Pilatu, da njegovo kraljestvo ni od tega sveta, z drugimi besedami pove: sem državljan Vesolja, prostora neslutnih razsežnosti in ne samo zemlje, kot sin človekov nosim v sebi zmožnost preseči snovno in se združujem z onkrajnovnim. V imenu človeštva je Kristus Pilatu govoril o človeški zmožnosti transcendence – nisem bitje samo za človeško družbo, ampak je moja domovina vesolje in moje poslanstvo doseči tisto onkraj. Iz tega zornega kota človek ni samo politično bitje.⁹⁴ Slediti političnemu po že oguljeni šolski aristotelovski definiciji pomeni slediti neki parcialni moči, nekemu parcialnemu interesu, za Janžekoviča pa mora biti cerkev univerzalna organizacija ali z maritainovskim besednjakom rečeno: so problemi v civilnem svetu, ki jih politika ni sposobna rešiti, ker je v zadnji instanci zmeraj na strani moči, kakor sociale; ker je za socialne tegobe potreben univerzalen spoprijem – nepristransko civilno pravno reševanje sodobnih težav. Slovenski teolog se je posvečal zlasti etiki in to v tesni zvezi z vprašanjem naroda in njegovega obstoja in to pred desetletji, v času, ko je pomenilo resno teoretsko ukvarjanje z nacionalno problematiko, že rušenje federalne koncepcije bratstva in enotnosti nekdanje Socialistične federativne republike Jugoslavije. Maritainovski vpliv pa je čutiti tudi v teologovem prizadevanju sožitja med drugače mislečimi, kar je bilo filozofovo življenjsko delo. Bogoslovec je po drugi svetovni vojni poleg Vekoslava Grmiča in Stanka Cajnkarija tretje ime slovenskega krščanskega novega vala. V marksizmu ne vidi več vulgarnega materializma, kakor so ta materialistični nauk etiketirali pred drugo svetovno vojno integralisti. Integralisti so se srdito borili proti ateizmu oziroma brezbožnemu komunizmu in za vse gorje tega sveta krivili komuniste. Mislec v marksizmu ne vidi več vulgarnega materializma, ampak eshatološko razpoložen nazor, ki pod krinko zgodovinskega materializma ne more skriti svojih naravnost religioznih pričakovanj po socialno pravični družbi – svojih eshatoloških pričakovanj po idealni družbi.⁹⁵ Podobno kot marksist Ernest Bloch tudi

prelat Janžekovič vidi v marksizmu materialistično varianto evangelija, točneje rečeno: marksizem je nazor, ki se v antropološkem in kozmološkem pogledu odvija v judovskem mediju, saj pričakuje socialno pravično družbo in večino teoretično-praktičnih energij utroši v izgradnjo prihodnosti.⁹⁶ Ključni besedi judovske miselnosti sta namreč upanje in prihodnost. V zgodovini človeštva so prav Judje obljubljali boljši jutrišnji svet, imeli vizionarski pogled na stvarnost, sposobnost predvidenja zgodovine in prihodnosti in predstavljajo duhovno aristokracijo Evrope vseh časov. Ko ravno teče beseda o Judih, ni odveč zapažanje pokojnega akademika Antona Trstenjaka o vlogi Judov v zgodovini človeštva, ki ga je izrekel v enem izmed zadnjih intervjujev: »Nekoč mi je kolega v New Yorku pokazal neskončno dolgo trgovsko ulico s samimi židovskimi trgovinami. »Nobena ne gre, ker jih je preveč«, mi je rekel, »pa tudi nobena ne propade, ker jih judovska skupnost gospodarsko umetno vzdržuje«. Da pri Judih potem ljubezni do drugih narodov ne preostane veliko, je razumljivo. Važno je, da oni držijo skupaj. In če pogledamo še nekaj – Nobelovi nagrajenci na vseh področjih so skoraj sami Judje. Obračaj kakor hočeš, Judje so najbolj nadarjen, najbolj ustvarjalen narod na svetu. Je bilo in bo. Boste vprašali, kako to. Nekaj krivoverskega bom povedal – pri Judih se še vedno čuti, da je to izvoljeno ljudstvo. Razložite to kako drugače, če morete. Nekaj skrivnostnega, mističnega je v tem narodu.«⁹⁷ Krščanska civilizacija in marksizem sta kozmološko-ontološko zaznamovana z judovstvom.

Janžekovičeva teološka misel se giblje v polju razodete in naravne teologije

Modroslovje je za kristjana vzgojitelj (paidagogos), ki ga uporablja Previdnost, da bi vodila narode k Bogu in jih pripravila na Kristusa. Za krščansko misel bi se lahko reklo, da v svojem bistvu ni modroslovna v strogem filozofskem ali duhovnem pomenu besede, ampak je izraz razodetih resnic, katere so zapisane v Bibliji in ostalih krščanskih mističnih tekstih, je izraz globokega verskega čustva, ne pa toliko intelektualnega razmisleka. Ali z Janžekovičevimi besedami rečeno: »Tudi pri nas na Slovenskem smo imeli in še imamo globoko verne ljudi, ki ne dajo nič na dokaze za božje bivanje. Da je Bog, tako pravijo, to se ne dokazuje, to se doživlja. Bog filozofov je zanje mrtev.«⁹⁸ Intelektualni razmislek – tega pod vplivom grške in arabske filozofije vpeljeta šele patristika in sholastika. Verjetno bo kar obveljala misel francoskega duhovnika Ignacija Leppa: »Teorije pridejo pozneje, da potrdijo razloge srca z razumskimi dokazi.«⁹⁹ Ni potrebno posebej locirati teoretskih mest, kjer sholastični filozofi, posebej Akvinski, zagovarjajo intelektualno utemeljitev vznesenega, gorečega verskega čustva. Naj bo racionalno bogoslovje še tako zdravorazumarsko naravnano in pre-

pričljivo, center njenih modroslovnih izpeljevanj je najpoprej občutenje (adoracija) Stvarnika. Biblija je najpoprej in predvsem berilo razodetih resnic, te so zdravi pameti absurdne, ker pa je človek po besedah neosholastikov in personalistov zmožen adoracije – nerazložljivega čaščenja nečesa, kar skoraj ni oprijemljivo, ga tisto nerazpoložljivo Nekaj žene v čaščenje. Razum po Tomažu Akvinskem pomeni svetilko, ki prežene temo nevednosti, lahko spozna marsikaj, ne more pa se dotakniti misterijev svete trojice, razjasniti zamaknjenj prerokov, prikazovanj angelov, nadnaravnih pojavov ter poslednje sodbe.¹⁰⁰ Religiozni entuziazem je torej sreča in poklicanost peščice vernikov, sposobnih pristne in globoke adoracije. Racionalna (naravna) teologija se je uveljavila v visokem srednjem veku. Zdrava pamet ni bila tematizirana zgolj v razsvetljensko razpoloženem osemnajstem stoletju, temveč se je ideja o naravni luči (*lumen naturale*) širila že v trinajstem stoletju, vendar ni tematizirala zdrave pameti v njenem instrumentalnem aspektu.¹⁰¹ Sodobna teološka misel je izšla iz tomistično orientirane filozofije in teologije, kljub temu da se je v svojem samoiskanju odrekla antropocentrizmu in novoveškemu cogitu, ostaja dedič misli Tomaža Akvinskega in Descartesa. Za evropski krščanski svet so se radikalne ideje rojevale v Sorboni. Pariška Sorbona je zmeraj veljala za levo usmerjeno univerzo. Tako je nekdanj Luther kritiziral Sorbono, češ da z aristotelizmom in filozofiranjem izganja pobožnost iz src.¹⁰² Če imaš Boga v glavi, ga nimaš v srcu, za to zagato so vedeli že patristiki sorbonskega revolucionarnega duha. Janžekovič je svojo bogoslovno misel gradil na vzajemni zvezi med antropocentrično in kozmocentrično teologijo. Njegova teoretična živahnost se je gibala v toposu filozofije Akvinskega, kakor Maritaina in Blondela, ki nista več zvajala božjega na racionalne postulate oziroma uporabljala ustaljenih tomističnih kriterijev za označevanje Stvarnika. In še nekaj: za novotomiste in personaliste mora biti »božansko« ravno naše življenje, ne glede na to ali Stvarnik obstaja ali ne. Konvencionalni kristjan ni nujno dober človek, še manj vernik, če se njegovo bogoslužje omejuje samo na mašo in zakramente, drugače pa je njegovo življenje daleč stran od sleherne molitve in pod krinko »dobrega kristjana« skriva svojo podlo in svetohlinsko naravo. Proti tovrstnemu krščanstvu je Janžekovič izrekel veliko pronicljivih besed, njegovo kritiko danes nadaljuje Vekoslav Grmič. Za Janžekoviča je lahko institucionalno konvencionalno bogoslužje »religiozna linija najmanjšega odpora«, kjer ne gre več samo za vsebino, ampak predvsem za formo – nekateri so pri nedeljski maši izključno zaradi tradicije, da ustrezajo starim staršem ali ožji okolici. Iz tega zornega kota je lahko načelen in pošten ateist večji kristjan od konvencionalnega kristjana samega. Janžekoviča je predvsem zanimala človeška vsebina in to iz etičnega zornega kota in to bolj kot nazor: življenje mora biti molitev – s

stilom življenja je potrebno oznanjati Boga, ne pa čakati na njegove čudeže.

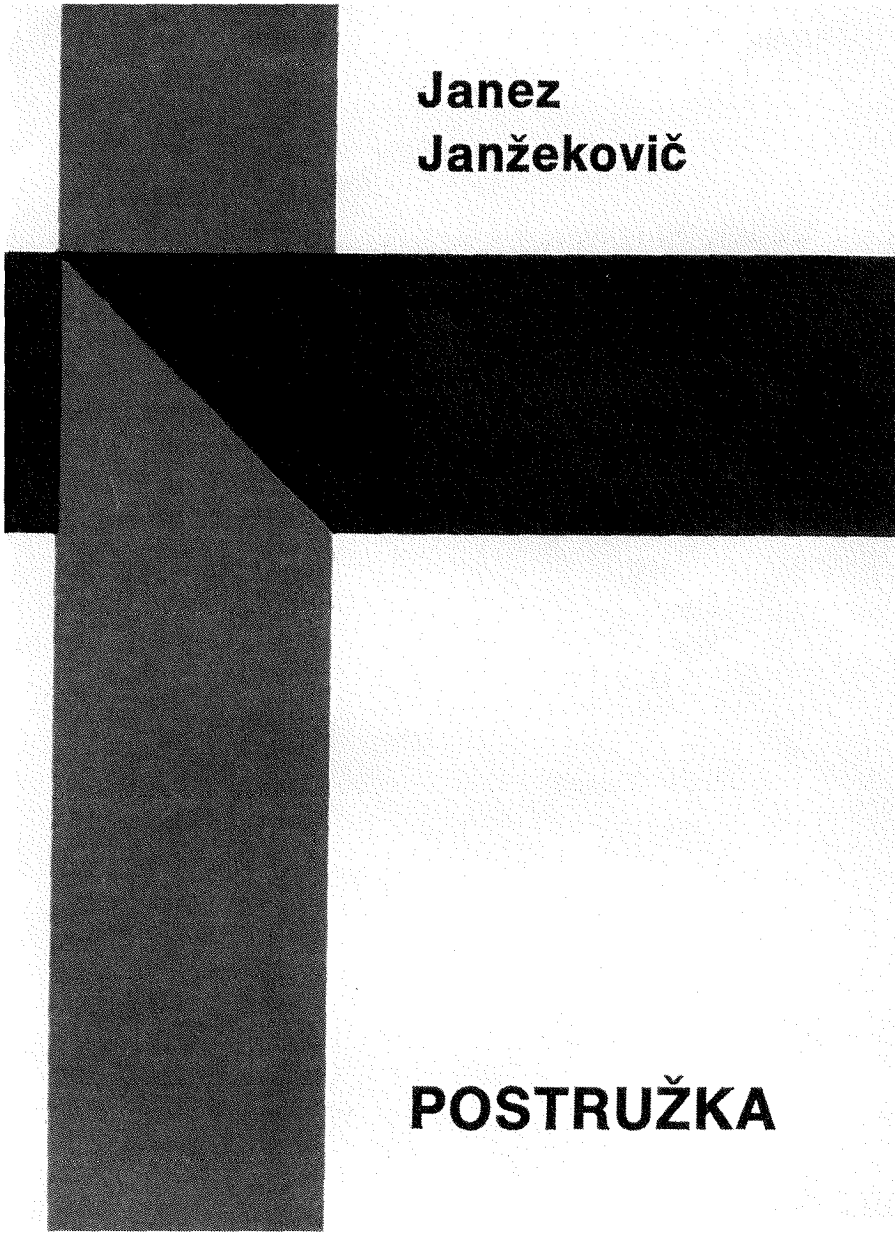
Človek kot narodnostno bitje

Človek je za teologa Janeza Janžekoviča v konkretnem generičnem pomenu tudi narodnostno in družinsko bitje, poleg tega pa bitje, kakor sem že zapisal, zmožno transcendence. Mislec se ni toliko posvetil krščanskemu pojmovanju transcendence, kolikor narodnostni problematiki, ta je pri njem poleg etike najbolj razvita. Eksistenca človeka je organsko odvisna od eksistence naroda, kateremu slehernik pripada. Vsak človek pripada nekemu narodu, ne obstaja metadružben položaj. Eksistenca naroda, kot posameznika, je najelementarnejše biološko, socialno ter zgodovinsko vprašanje. Prvo je, kakor zatrjuje, da ostanemo kot narod živi, potem se bomo mogli lotiti gospodarstva in soočiti različne nazore med seboj. Teolog se je torej dotaknil vprašanja slovenske narodne identitete ne zaradi nacionalističnih vzgibov, ampak zaradi zrelega patriotizma – zanj je to v prvi vrsti etično in zgodovinsko vprašanje, ne pa teren za regionalistične ali lokalpatriotistične izlive. Biološki obstoj naroda je zanj vselej že kulturno vprašanje, zaveda se, da narod ni homogena tvorba v čistem genetičnem pomenu besede, temveč znotraj nekega naroda obstaja različnost. Vprašanje naroda je zmeraj vprašanje različnosti, heterogenosti, kajti vsaka regija prinaša svojo specifično socialno problematiko, svoje narečje, kulturne navade, skratka svoj narodoslovni prispevek, ki ga imenujemo za slovenskega. Teolog se loteva vprašanja slovenske humanistične inteligence, na začetku se vpraša ali je tudi modroslovje narodnostno obarvano. Ugotavlja: slovstvo, literarne stvaritve so najbolj narodnostno obarvan model modroslovnega mišljenja, literatura namreč družbeno ohranja nacionalni jezik. Skrb za književnost pomeni skrb za jezik. V modroslovnih stvaritvah, kakor so leposlovje, slikarstvo, glasba ter seveda ljudsko izročilo, se kaže mentaliteta posameznega naroda. Ker pa družboslovje odpira sorodna problemska polja, je zato težko govoriti o nacionalnih temah družboslovja, vsaj kar se tiče strogih ontoloških vprašanj – zadevajočih obstoj v univerzalnih terminih. Prav tako ni neke posebne nacionalne etike, nekoliko drugače je z moralo in bontonom, katere pogosto kroji trenuten družben red ali preprosto situacija in je lahko izraz nekih ideoloških teženj. Ko teolog Janžekovič presoja dosežke slovenskega modroslovja, to počenja najpoprej iz etičnih razlogov, kajti slovensko modroslovje v primerjavi z modroslovjem drugih narodov premore dosti manj izvirnih nadarjenih mislecev, eklektičnega družboslovja pa je po njegovem kar precej. Zanj je filozof France Veber prvi slovenski filozof v pravem pomenu besede, njegov prispevek o predmetnostni teoriji se po svoji izvirnosti umešča v evropski duhovni prostor. Veber je izvirni slovenski mislec, ki poda svoje

rešitve problemov dunajskega kroga. »Veber je tujo sadiko zasadil v slovensko zemljo, začela je bohotno poganjati ter se razvijati čisto po svoje. Iz predmetne teorije je pri nas nastalo nekaj povsem drugega. Dobili smo prvo slovensko modroslovno delo.«¹⁰³ Teolog je luciden poznavalec slovenske filozofije, kar dokazuje njegova kritika neosholastika Aleša Ušeničnika, katero je posredno izrekel, ko je ovrednotil filozofski prispevek Vojana Rusa. »O Vojanu Rusu pravim, da je njegova knjiga Dialektika človeka, misli in sveta, prvo izvirno modroslovno delo, odkar je utihnil Veber. V skladu s tem svojim prepričanjem pravim o Ušeničniku: Aleš Ušeničnik je slovenski modroslovec, a to, kar nam je dal, ni slovensko modroslovje, temveč tomizem.«¹⁰⁴ Iz tega odlomka je razvidno, da je razlikoval med izvirno mislijo in mislijo, ki nastaja pod vplivom tujih teorij in refleksij. Cenil je izvirnost, inovativnost, ne pa pripadnost, simpatije ali osebni interes, torej je ostajal pri ocenah slovenskega modroslovja nepristranski in predvsem človeško pošten. Pogoj nacionalnega modroslovja so nadarjeni ljudje, pri čemer se zaveda, da izvirni družbeni inteligenci ni ravno lahko prodreti v svet, zlasti inteligenci malega naroda. In še nekaj: ljudje raje zagovarjajo ustaljene miselne modele, kakor pa se podajajo na področje manj znanega. Pri obrambi, zagovoru danega pa se pogosto zatečejo k neetičnim dejanjem, ne želijo si dialoga z drugače mislečimi in živečimi. V slovenskem prostoru si je prelat Janžekovič prizadeval za pobožno misel, ki bi se otresla fanatizma in provincionalnosti. Teolog Janžekovič se je v zgodovino slovenske teologije in filozofije zapisal predvsem kot preučevalec etike, razširjevalec strpnosti, njegovo prizadevanje, da bi se katoličani in marksisti sporazumeli, vse do danes ni uspelo. To pa je bila filozofova največja želja.

ZAZNAMBE K JANŽEKOVIČEVEMU REFERATU ALI JE BOG MODRO-SLOVCEV UMRL ● Priložnostni tekst Ali je Bog modroslovcev umrl? je bogoslovec Janez Janžekovič pripravil s tisto mero resnosti, zbranosti ter premišljenosti, kakor vsak svoj drug teoretski tekst. Nastal je ob soočenju marksistov in kristjanov na okrogli mizi v Idriji leta 1968. Okroglo mizo, ki jo je leta 1968 priredil Klub mladih iz Idrije, sta si zapomnili obe nazorski strani po konstruktivni in visoko kulturni ravni vodenja referatov in diskusije. Prvič sta se po drugi svetovni vojni srečala tako različna in etično tako sorodna nazora na okrogli mizi, na kateri ni šlo za prepir, ampak za pogovor, za konfrontacijo različnih mnenj. Šlo je za srečanje različnosti v porajajoči civilni družbi.





**Janez
Janžekovič**

POSTRUŽKA

Janez Janžekovič je poleg Antona Trstenjaka in Vekoslava Grmiča postavil standarde slovenskega bogoslovja, njegova bogoslovna teoretična moč je eruptivna in enciklopedična. Kljub vsej duhovni širini in karizmi pa je Janžekovičevo ime znano le v strokovnih krogih.

Janez Janžekovič**ALI JE BOG MODROSLOVCEV UMRL?**

Prispevek k razgovoru med marksisti in kristjani, ki ga je priredil Klub mladih, Idrija

Bojim se, da bodo nekateri izmed vas razočarani. Morda ste prišli sem z namenom, da bi bili priče dvoboju med ateisti in teologi. Morda pričakujejo, da bodo izšli iz tega boja eni kot zmagovalci drugi kot poraženci in da je od tega odvisna usoda vere in nevere v Idriji, v Sloveniji, če ne celo na svetu. Mi smo prišli sem z namenom, da si povemo, eni drugim, kako se vidi vprašanje, ki ga je sprožila tako imenovana »teologija o mrtvem Bogu«, če ga motrimo s stališča vere, kako, če ga motri ateist, in upamo, da bomo odšli, ne kot zmagovalci in premaganci, marveč kot ljudje, ki se malo bolje poznajo, ki se spoštujejo in ki so se eden od drugega nečesa naučili. Vprašanje, ali je Bog umrl, ima pri tistih, ki ga postavljajo, več pomenov. Kakšen Bog bi naj bil mrtev? Jaz se bom omejil na vprašanje, ali je v očeh sodobnega človeka umrl Bog metafizikov, Bog dokazov in ostal živ edino Bog svetega pisma, Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakoba, Bog mistikov, Bog verskega izkustva. Kaj je reči o tem vprašanju, če ga motrimo s stališča katoliške Cerkve?

1. Modroslovje se je od nekdaj ukvarjalo z vprašanjem, ali je Bog, od nekdaj so modroslovci dokazovali, da je, tako oba največja Grka, Platon in Aristotel, tako nešteto srednjeveških mislecev, tako mnogi sodobniki. Pri nas je France Veber napisal debelo knjigo o Bogu, s čisto svojimi, izvirnimi dokazi. Od nekdaj pa je bila med misleci tudi borba glede veljavnosti dokazov o bivanju božjem in od nekdaj so nekateri zastopali prepričanje, da Bog ne potrebuje naših dokazov, da je on, tak kakor se javlja v svetem pismu in v verskih doživetjih, sam sebi zadosten dokaz. Tak je bil na katoliški strani velik Pascal, eden največjih znanstvenikov in mislecev svoje dobe, hkrati pa ves prežet od vere in verskih doživetij, mistik. Ta je zapisal ob svoji pretresljivi verski ekstazi dne 23. novembra 1654, osem let pred svojo smrtjo, znamenite, neštetokrat navajane besede: »Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakoba, ne filozofov in učenjakov.« Za Pascala je resničen samo živi Bog, ki se je javil živim osebam. Bog filozofov je zanj mrtev. Na protestantski strani se je proti Bogu modroslovja odločno boril veliki Kant, ki je skušal strokovno in v načelu zavrniti vse dotedanje in vse možne prihodnje dokaze, da je Bog. Bil je prisiljen, tako nekako pravi, odstraniti dokaze, da bi napravil prostor za vero. Zanimivo pa je, da je oče dialektike, Hegel, zavrnil ugovore, ki jih je Kant naperil proti dokazom za božje bivanje, da je v svojih predavanjih sam dokazoval, da je Bog in da je poveljavil celo

slavno znani Anzelmov tako imenovani ontološki dokaz ter napravil iz njega jedro vseh dokazov. Tudi pri nas na Slovenskem smo imeli in še imamo globoko verne ljudi, ki ne dajo nič na dokaze za božje bivanje. Da je Bog, tako pravijo, to se ne dokazuje, to se doživlja. Bog filozofov je zanje mrtev.

2. Kaj ko bi povprašali izkustvo, kaj ko bi povprašali sodobne konvertite, ki so v zreli dobi, z najvišjimi diplomami v žepu, iz ateistov postali verniki. Primere zanje najdemo v petih knjigah z naslovom *Convertis du Xxe siecle* (Paris, Castermann), ki prinašajo življenjepise 75 znamenitih konvertitov iz našega stoletja. Kaj jih je privedlo do konverzije? Kateri dokaz jih je prepričal? Povprašajmo recimo Ignacija Leppa, ki ga omenjene knjige ne navajajo. Francoz Ignacij Lepp je dvakrat konvertiral. Najprej kot petnajstletnik od nekakšnega meglenega protestantizma h komunizmu. Kaj je bil vzrok te prve konverzije? »Odkar sem bral Gorkijevo *Mater* sem zaslutil v komunizmu brezpogojnost, ki sem jo potreboval bolj kot vsakdanji kruh. Hvala Gorkemu, ker sem tisti dan prvič začutil ganljivi občutek vzajemnosti z vsemi zavrženimi tega sveta.« Obšlo ga je spoznanje, da so sorodniki in sploh svet, ki je v njem živel, sokrivci slabega družbenega reda, zločinci, ki zapravljajo denar, ukraden delavcem. Ušel je iz buržujškega udobja svojih sorodnikov. »Ko sem se dolgo klatil po ulicah, sem prebil prvo noč v mestnem sprehajališču. Bil sem srečen in ponosen, da sem reven kot pravi proletarec.« Sprejeli so ga v celico Komunistične mladine, vendar s tem njegov gmotni položaj ni bil rešen. »Še mesece se mi je često dogajalo, da sem se poželjivo oziral po nabiralnikih za odpadke in nešteto krat pobral iz njih edini obrok za ves dan.« Kljub temu ni nehal študirati. Oktobra 1925 je ves ponosen zastopal svoje okrožje na proslavi obletnice komunistične revolucije v Rusiji. Pozneje je bil še mnogokrat v Rusiji in v drugih državah, tudi v Jugoslaviji, da opravi naloge, ki mu jih je nalagala Partija. Leta 1933 so ga nacisti zalotili kot propagandista v Nemčiji in obsodili na smrt. Tovariši so ga rešili zadnji hip in mu omogočili, da je ušel v Rusijo. Bil je imenovan za profesorja filozofije – imel je doktorat iz filozofije – v Tbilisiju. Toda v Rusiji, v katero je imel do tedaj brezpogojno zaupanje, je doživel razočaranje. Stalinizem ni moril samo nasprotnikov komunizma, to se je Leppu zdelo spočetka potrebno zlo, marveč tudi lastne pristaše, ki so mislili s svojo glavo. Ljudje, ki jih je osebno poznal kot najboljše komuniste, so izginjali brez sledu drug za drugim. Življenje mu je postalo neznosno. Ob prvi priložnosti je zapustil Rusijo. Zgubil je vero v komunizem, vero, ki je dajala njegovemu življenju smisel. »Dokler je bila moja vera v komunizem nedotaknjena, se mi je zdelo življenje lepo; nobena odpoved, nobeno premagovanje mi ni bilo prenaporno. Zdaj nisem več vedel, za kaj naj uporabim svoje sile.« Ko je tako preganjal čas s čimer koli, je naletel na Sienkiewiczov roman *Quo vadis*. Dotlej mu

je bil verski nemir popolnoma tuj. Tudi v tej knjigi ga ni zanimala verska vsebina. »Zanimalo me je, kar je pripovedoval Quo vadis o krščanskih skupnostih iz prve dobe. Nenadoma se mi je zazdelo, da tisto, za čemer sem bolj ali manj jasno težil od svojega petnajstega leta, ni bila utopija. Prvi kristjani so v resnici tako živeli... Tako sem po zaslugi romanov prišel v okolje pristnega krščanstva.« Postal je katoličan, stopil je v bogoslovje, postal je duhovnik. Nas zanima predvsem ena stvar: Kakšno vlogo so igrali pri Leppovi dvojni konverziji umski dokazi. Na to vprašanje Lepp takole odgovarja: »V moji spreobrnitvi h komunizmu ni nič pomenil marksistični nauk.« Vse mu je pomenil komunistični življenjski vzor. Glede svoje spreobrnitve h katoliški veri pa pravi: »Poglavitno je bilo spreobrniti srce. Teorije pridejo pozneje, da potrdijo razloge srca z razumskimi dokazi.« (Gl. Josip Edgar Leopold: *Od Karla Marxa do Jezusa Kristusa*, Nova pot 1959, str. 431 sl.) Ista resnica odseva iz življenjepisov skoraj vseh konvertitov. Do vere so prišli po najrazličnejših, skoraj nepričakovanih poteh. Toda vsak se je potem, ko je sprejel katoliški nauk kot celoto, ozrl tudi za razumskimi dokazi. Bog filozofov pri izpreobrnjenosti ne igra velike vloge, toda, če bi umrl, bi bila pri mnogih spreobrnitev nemogoča. Nazora, ki ga razum ne more vsaj toliko utemeljiti, izobražen človek ne more sprejeti.

3. To nam postane povsem razumljivo, če se vmislimo v bistvo religije. Še sedaj se spominjam, kako smo pred petdesetimi leti pri verouku definirali religijo: »Religio est cognitio et cultus Dei« – religija je spoznavanje in čaščenje Boga. Danes vidim, da je ta opredelba preozka. Nečesa zelo važnega, ker je težko povedati z besedami, sploh ne omenja. Za religioznega človeka je značilno posebno trajno občutje, ki bi ga še najlažje primerjali z občutjem otroka v družini: občutje spoštovanja, ljubezni, varnosti, dolžnosti, občutje, ki se izprevrže, kadar je otrok iztrgan iz družine, v nedopovedljivo domotožje. Omenjena opredelba je torej preozka, a to, kar pove, je resnično: Religija vključuje tudi neko spoznanje. Ne moreš se čutiti božjega otroka, če nisi prepričan, da Bog je. Po tej umski sestavini se religija loči od umetniških doživetij. Religija in umetnost veljata drugače za sorodni kulturni panogi. V zgodovinskih knjigah pogosto naletimo na poglavje z naslovom Umetnost in verstvo. Umetnost in verstvo imata stične točke, čeprav se oboje bistveno razlikuje. Ena izmed razlik je prav ta, da je lepotna čustva mogoče doživeti tudi ob predmetih, ki se z besedo sploh ne dajo izraziti, recimo ob napevih, ob glasbi, v tem, ko se verska čustva ne morejo pojaviti brez nekih prepričanj, ki jih ima veren človek za resnice. Prvi pogoj vere je neka »cognitio«, neko spoznanje. Res je, da more to spoznanje izvirati tudi iz kakih osebnih doživetij, podobnih Pavlovemu na poti v Damask, kljub temu je vsakemu verniku potreben tudi Bog filozofov, če ne drugače, pa vsaj v obliki spoznanja, da Bog Abrahama,

Izaka in Jakoba ni v nasprotju s tem, kar uči zdrava pamet, znanost in modroslovje.

4. Kaj pravi k našemu vprašanju Cerkev kot posebna, vidna družba ? Ali je morda podala kako izjavo glede Boga modroslovcev? Da. Ena izmed dogem, ki jih je razglasil prvi Vatikanski cerkveni zbor, se glasi: »Če bi kdo trdil, da se pravi in edini Bog, naš Stvarnik in Gospod, ne da izvestno spoznati iz stvarstva z naravno lučjo razuma, naj bo izobčen.« Da bi ne bilo dvoma, kako to misli, je pozneje, v prisegi proti modernizmu, izraz »spoznati« dopolnila z izrazom »dokazati.« Cerkvena dogma je torej, da je mogoče na modroslovski način, opirajoč se na izkustvene pojave, dokazati, da biva Bog, ki je stvarnik. Vendar Cerkev ne omenja nobenega posebnega dokaza, da, niti tega ne pravi, da tak dokaz že imamo, zatrjuje samo, da je možen. Kdor pozna katoliško dogmatiko, ve, da Cerkev ne more nobene resnice razglasiti za dogmo, če ni na tak ali drugačen način vključena v svetem pismu ali v apostolskem izročilu. Kje v svetem pismu je povedano, da je mogoče iz vidnega sveta spoznati in dokazati, da je Bog? Na več mestih. Navedimo dve. Sv. Pavel piše Rimljanom: »To, kar je v njem (v Bogu) nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi, njegova večna moč in božanstvo, tako da so (pogani) neopravičljivi; čeprav so namreč Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili.« (Rim 1, 20 – 21). V Knjigi modrosti pa beremo tole: »Iz velikosti in lepote stvari se s primerjanjem spozna njih stvarnik« (13, 5). »Če so premogli (malikovalci) toliko spoznavati, da so mogli svet preiskovati, kako da niso še prej našli Gospoda ustvarjenih reči« (8-9)? Na taka mesta se Pascal ni spomnil. Eden in isti svetopisemski Bog je hkrati Bog Abrahama in Bog filozofov. Do Boga vodi mnogo poti, ena izmed njih so tudi modroslovni dokazi. Cerkev je to resnico razglasila za svojo dogmo. Dokler bo živela Cerkev, dotlej Bog filozofov ne bo umrl.

NOVA POT

**GLASILO CIRILMETODIJSKEGA DRUŠTVA
KATOLIŠKIH DUHOVNIKOV LRS**

XI.

**Ljubljana
1959**

Teolog Stanko Cajncar je v petdesetih letih urejal Novo pot, prvi bogoslovni četrtletnik, ki se je ukvarjal z vprašanji sodobne teologije. Nova pot, glasilo Cirilmetodijskega društva, je predhodnica revije Znamenje.

STANKO CAJNKAR (1900–1977)

Človek pozna in sodi stvarnost le po svojem srcu, kajti druge glave imajo svoje misli in srca svoja čustva. Zaradi te čustvene in miselne neidentitete se ljudje med seboj ne razhajamo, nasprotno, iščemo različnost in sorodnost – v različnosti skupne točke. Nasprotja presegamo s pogovorom, s sodelovanjem ter delom, kakor družabnostjo. Te in podobne misli so se zapisale bogoslovcu Stanku Cajnkarju (1900–1977), ki ima v zgodovini slovenske teologije posebno mesto. Seveda ga mislim v kontinuiteti Tomažič – Janžekovič – Grmič, vendar je Stanko Cajnkar v svojem teoretskem delu nekoliko bolj poudarjal kozmološke in ontološke razsežnosti krščanske misli. Že njegova bogoslovna skladnja prinaša personalistični duh: gostobesedna in metaforično polna je, spominja na skladnjo francoskih bogoslovcev: Bremonda, Monsabreuja, Sertillangesa ter Guardinija. Cajnkarjeva skladnja je vpeta v romanski jezikovni prostor: njegovi stavki so romanizirani, niso pa romanski – z domiselnimi presežnimi stopnjami pridevnikov, s pomanjševalnicami, s stilno zaznamovanimi besedami priskrbi nove pomenske konotacije. Nove pomenske konotacije – slovenščina namreč velja za pomensko racionalen jezik, ki ne dopušča tistih čustvenih tančin in senzibilitet ter miselnih toposov, ki jih dopušča romansko govoreči prostor. Zato je Cajnkarjeva teološka skladnja nekaj posebnega: skoraj francosko gostobesedna je, njegovi teksti so kljub metaforiki in ritmizirani prozi miselno nazorni in pregledni. Njegovo pisanje pa kljub romanskemu vplivu ni polno sintakse z malo pomena, temveč je ta gostobesednost skrbno premišljena. Cajnkar razmišlja tik pred drugo svetovno vojno o Molitvi v duhu personalizma. Molitev je zanj zaupen in vdan pogovor z Bogom, seveda ne slišimo, vidimo Stvarnika, ampak čutimo njegovo navzočnost; seveda je ta pogovor odzvanjanje besed v naši notranjosti.¹⁰⁵ Bivanjsko hrepenenje, prošnjo ali željo izražamo v samogovoru, kolikor molitev ni konvencionalno žrebanje besed brez osmislitve in čustev. Bog ve za naše modrosti in blodnje, za naš jok in smeh, kot ljudje mu ne moremo ničesar novega povedati, saj je seznanjen z našo človeško vsebino. Vse je že pri njem, preden je prišlo k nam, vse je že v njegovem spoznanju, preden je katerakoli stvar ali odnos postala predmet spoznanja naše zavesti. Molitev je preseganje našega zemeljskega jaza, mej njegove miselne in siceršnje dejavnosti, njegovega gospostva in domišljavosti. Spoznanja, da jaz ni gospodar v lastni hiši, da je usoda, veselje ter narava mnogo več kot

zemeljski pohlep in apetiti, človeka pripeljejo v pogovor s samim seboj. Pripeljejo ga do spoznanja, da vsemu ni kos sam, prvič, ker se ni ustvaril sam, drugič, ker njegov obstoj in božje bistvo nikoli nista eno in ista stvar, čeprav se lahko k njemu žene ter tretjič, ker kot nepopolno bitje stori in misli veliko nepopolnih dejanj. Pogovor z Bogom je tudi iskanje pravice v primeru velike krivice, ko človeške institucije odpovedo, ko se smrtnik ne obrača na človeška sodišča in ne išče več resnice v sodnih dvoranh, ampak se obrača naravnost na Boga in išče kozmično pravico in resnico. Človek v tem primeru izroča svoj položaj in nerešen primer Bogu. Cajnkar krivično situacijo pospremi z naslednjimi besedami: »V najhujših trenutkih je molitev pritožba na oblastvo zadnje stopnje. V velikih nesrečah življenja pa je pogovor z Bogom začetek poti k pomilostitvi. Hudih trenutkov je dolga, dolga vrsta. Skoraj vselej gre za kako krivico, ki so nam jo storili ljudje. Krivica pa se upira našemu pojmovanju reda, ki je od Boga.«¹⁰⁶ Ko v molitvi odzvanjajo besede v naši notranjosti, dobivamo odgovor v naših besedah od Boga – v miselnih skicah ali še pogostejše v slutnjah, ki jih še ne znamo artikulirano izrekati oziroma argumentirati. V najtežjih trenutkih smo pogosto sami in razgaljeni pred velikim kozmičnim neznancem, svojo stisko izročamo nekemu, ki ga pravzaprav ne poznamo, vendar je tisti nekdo v veselju še edina možnost, ki nas pelje k rešitvi oziroma edina možnost, ki je v nas samih. Johann Peter Steffes pravi v svoji Religionsphilosophie: »Prosilec se v svoji molitvi nazadnje prerije do brezpogojne vdanosti v voljo božjo. Njegova molitev ga dvigne kvišku k veliki pritrditvi spričo božjih stvari, ki jih ni mogoče doumeti. Osvobodi ga ozkih vezi njegovega jaza in ga privede k svobodi v Bogu. Boga ne bomo nikoli spremenili in pregovorili. Spremenimo in pregovorimo pa lahko sebe. In kakor smo sami zemeljskih ali nebeških misli, grešni, skesani ali čisti, doživimo Boga kot nekoga, ki kaznuje ali pomiloščuje, kot nekoga, ki zavrača ali uslišuje. Kdor prošnjo molitev tako razume, se bliža filozofski zahtevi, naj bo (naša prošnja) spoštljiv molk pred skrivnostno globokim Bogom«¹⁰⁷ Umolkujemo pa tudi, ko je storjena krivica nekemu, ki ga poznamo; v takih primerih se zdijo besede prerevne, v takih trenutkih storimo nekaj, ne razlagamo, v takih primerih nudimo toploto svojega srca in tudi telesa, če nam je oseba najbližja, saj potrebuje psihično in čustveno varnost, oporo v najhujših trenutkih. Steffes navaja »brezpogojno vdanost v voljo božjo«, kar pomeni z drugimi besedami, da zaupamo v božjo previdnost, četudi je dogajanje v družbi in naravi nasprotno našim pričakovanjem, četudi je delo Boga nekaj drugega kot delo človeških rok. V kontekstu pričujočih študij je razumljivo zakaj je škof Ivan Jožef Tomažič svoje škofovanje pripisal božji odločitvi in ne svoji nameri, kajti zaupanje v božjo previdnost je bila pri njem, kakor Cajnkarju, brezmejna. Zaupanje pa je tudi bistvena vsebina religioznega življenja. Teolog v molitvi vidi

izrazito osebno dejanje. Razkazovanje predanosti Bogu in cerkvi se mu zdi nepošteno. Veliko je tako imenovanih lažnih vernikov, ti hodijo v cerkev iz tradicionalnih in konvencionalnih razlogov. Boga nosijo samo na svoji obleki, to razkazujejo v nedeljo pri maši. Stvarnika nosijo v glavi, ne pa v srcu, če v besedilo pritegnem Luthrove besede.¹⁰⁸ Zato na tem mestu stojijo Kristusove besede: »Kadar molite, ne bodite kakor hinavci; ti namreč radi molijo stoje po shodnicah in uličnih vogalih, da se pokažejo ljudem. Resnično, povem vam, prejeli so svoje plačilo, kadar pa ti moliš, pojdi v svojo sobo, zapri vrata in moli k svojemu Očetu na skrivnem. In tvoj Oče, ki vidi na skrivnem, ti bo povrnil.«¹⁰⁹ Dolgost opravljene molitve še ni dokaz njene iskrenosti, tako kakor veliko besed še ne prinaša pomena. Cajnkarjev tekst Očenaš je napisan v guardinijevski maniri in je sploh prvi slovenski bogoslovni tekst, napisan v personalističnem slogu, predstavljač za tedanje čase moderen katoliški tekst. Po svojem vsebinskem delu presega okvire klasičnih apologetskih tekstov, saj ne agitira, ampak razpravlja. Duh personalizma namreč ni patristični duh prepričevanja, ampak argumentiranega razpravljanja. Iz tega zornega kota je zdaj že pokojni akademik profesor Anton Trstenjak zatrjeval, da ne zna pripovedovati in propagirati, ampak razpravljati. Dialoškost v cerkvi je že uvedla sholastika kot svoj moment filozofiranja in bogoslovja. Vendar je ta dialog venomer podrejen avtoriteti in disciplini, res je, da tudi personalistični teksti dosledno navajajo teološke in filozofske reference, vendar so interpretacijsko svobodnejši, saj je bila svoboda govora in tiska pri dominikancih omejena, zlasti interpretacijska svoboda. Personalistični teksti so pomensko nabiti s kozmološkimi in ontološkimi vsebinami in izžarevajo versko entuziastični duh, niso sistematični, vendar ostajajo sistemski, niso toliko filozofski, kolikor bogoslovni, iz njih veje judovska kozmologija, verska presunjenost, iskanje avtentične verske drže, mesijansko-eschatološki naboj ter ljubezen do verskega življenja nasploh. Cajnkarjev tekst je nabit z verskim navdušenjem in socialnimi čustvi. Janez Oražem je v glasilu Mladika v recenziji izrekel naslednje: »Vse Cajnkarjevo pisanje razodeva dobrohotno prepričanje, da tudi moderni človek ni ateist, marveč v srcu vendarle bogoiskatelj... V poglavju Molitev vsega človeštva skuša molitev očenaša približati brezvercu in omahljivcu,... iz knjige se ni naučil o molitvi, naučil pa se je moliti.«¹¹⁰ Bogoslovec Stanko Cajnkar torej – še enkrat – ničesar ne poučuje ali prepričuje, temveč podaja srčne, skoraj pascalovske razloge za molitev.¹¹¹ Če je pri Janžekoviču in Grmiču izrazito poudarjena etika kot most med različnimi nazori, kot družben moment njune filozofije, potem je pri Cajnkarju poudarjeno raziskovanje na področju mentalitete slovenskega naroda. Pred drugo svetovno vojno se je veliko posvečal psihosocialni konstituciji slovenskega vernika in v svojih člankih ponovil Cajnkarjevo dognanje, da Slovence zaznamuje ponižnost, lažna skrom-

nost ter uradniški odnos do življenja. Poudarja slovenski odnos do vere, v kateri gre vse prevečkrat za versko etiketo, za družbeno pieteto, ne pa za resnična verska čustva. Verska čustva so v slovenskem verskem prostoru vse preveč racionalna, ujeta v značilno severnjaško preračunljivost in strogo moralno povzdigovanje nad svetnim življenjem. Pretirano poudarjanje verske institucije kot edinega možnega prostora za verovanje je tudi slovenska posebnost, saj je kolektivna zavest v cerkvenem življenju pred individualnostjo posameznega vernika. Bogoslovčeva percepcija je drugačna, odstopa od negibnih sistematičnih starih teoloških resnic, ki jih poimenuje za »apoteke.« Zanj resnica ni v metodi, ampak je nemetodično dejstvo, to dejstvo se izmika tudi besedi, čeprav je ta v krščanstvu najpomembnejši medij. Vendar je potrebno razlikovati med človeško in božjo besedo, tovrstno lingvistično razumevanje pa je že nastavek za hermenevitično razumevanje bogoslovja, kateremu se je profesor Cajnkar posvetil že v petdesetih letih, v času, ko je pri nas prevladovalo bolj ali manj tomistično razmišljanje oziroma klasično apologetsko-patristsko. Resnica zvedena na metodo in spravljena v razne »teoretične predale« postane indeks intelektualne birokracije, ki svoj miselni napor vlaga v eklekticizem in zanemarja inovativnost, kakor teoretično pionirsko delo. Krščanstvo je diskurzivna religija, saj se širi s pisano in govorjeno besedo, toda beseda ima svoje meje – meja je postavljena s človeškim spoznanjem, ki pa seveda ni božje spoznanje. Resnica ni jezikovno dejstvo ali kakor pravi Cajnkar: »Učlovečeni Božji sin je prej zajokal, kakor je spregovoril. Prej se je igral, smejal in se učil, kakor je začel ohranjati prihod kraljestva božjega. Iz tega ne smemo sklepati, da ni hotel biti svečenik in liturg, saj je bilo vse njegovo življenje edinstvena služba božja.«¹² Čeprav pripozna človeški diskurz za omejen, pa je svet besed edini kozmos, ki z artikulirano skladnjo proizvede določen pomen. Z besedami smo zmeraj na ravni sintakse in semantike ter na civilizacijsko – kulturni ravni. Kulturni učinek besed pa je svet retorike – besede vplivajo tudi na nejezikoslovno življenje ali biblijsko rečeno: beseda postane meso, ker je v njej sami vsebovano neko neizrekljivo izvenlingvistično dejstvo. Beseda meri čez sebe, venomer pomeni preveč ali premalo – tako paradoks komunikacije dojamemo filozof in psihoanalitik Jacques Lacan. Bogoslovec Stanko Cajnkar pa skorajda govori v maniri Rolanda Barthesa, ko vrednoti legitimnost retorike. Takole se v Prolegomeni k sodobni homiletiki razpiše o moči besed v evropskem kulturnem prostoru: »Že v starih časih je bila retorika vse kaj drugega kakor le tehnika govorniškega nastopa. Rimske in grške retorične šole so pravzaprav filozofsko juridične fakultete tega časa. Zato so retorji resnično izobraženi ljudje. Tehnika govorenja je samo drobec v obsežnem delovnem programu. Če pa hočete, da povem drugače, je zaključek vsega dela, sinteza in preizkušnja celotnega znanja, praktičen

del velikega življenjskega in inteligenčnega izpita. Ker so bili Rimljani hudo praktični ljudje, so dali svoji univerzi tako ime, ki je neprestano dopovedovalo, da je treba naučeno znanje s pomočjo besede in govorniške geste priobčiti drugim. (Pri nas hočemo tudi matematikom, fizikom, kemikom, astronomom in biologom dopovedati, da so predvsem filozofi – čeprav so to potem redkokdaj – advokate, sodnike in tožilce opozarjamo, da so poznavalci in varuhi prava, bodočim župnikom in kaplanom pa kličemo v spomin, da so pravzaprav in predvsem teologi.)¹¹³

Bogoslovec Stanko Cajnkar je pionir bogoslovne hermenevtike na Slovenskem. Eno najvidnejših družbenih vlog, ki jih je v življenju zasedel, je mesto urednika Mohorjeve družbe, kakor duhovnega voditelja Ciril-metodijskega društva slovenskih duhovnikov. Nekako prezrt pa je njegov literarni opus, zato je umestno osvetliti vsaj eno izmed njegovih del – denimo povest Križnarjevi. Pisatelj v tem delu razgrne bivanjske stiske Majdičevega Toneta, ki preživi strahote koncentracijskega taborišča in išče identiteto v povojni slovenski družbi. Tonetovo duševno stisko pripovednik ubesедуje eksistencialno in s tem govori v imenu vseh, ki so med drugo svetovno vojno trpeli okupatorjevo psihično in fizično nasilje. Takole predstavi Tonetovo duševno stanje: »Noč za nočjo se je mučil s sanjami, ki so bile zgnetene iz mrličev, zasliševanj, groženj, surovosti, stokanja in zmerjanja, vrvi za obešanje, pušk in strojnic, krvi, blata in pljunkov. Vedno znova je reševal svojo ubogo življenje pred besnostjo ljudi, ki so pozabili na čast in dostojanstvo.«¹¹⁴ Cajnkar svojo literarno osebo vodi s humanističnim čutom, pelje jo iz otopelosti in rezignacije v prihodnost vredne človeka. Stanka Cajnkarja bogoslovec Grmič označuje z naslednjimi besedami: »Zanj je nedvomno veljalo, da je imel široko in globoko spoznanje resničnosti, a še večja je bila njegova dobrotā, še več je bilo prostora za vse v njegovem srcu. Zato je kljub izobrazbi in svojemu izredno bogatemu znanju bil res predvsem dober človek, odprt za vsakogar, strpen in razumevajoč do drugače mislečih, sicer pa skromen in skrajno potrpežljiv.«¹¹⁵

ZAZNAMBA K ČLANKU STANKA CAJNKARJA KATOLIŠKA OBNOVA MED NAMI ● Stanko Cajnkar je pred drugo svetovno vojno objavil vrsto teoloških člankov – mnogi izmed njih se ukvarjajo z razmerjem slovenske družbe do sodobnega bogoslovja oziroma do verstva sploh. Teolog Cajnkar je poleg književnika Ivana Cankarja najpronikljivejši kritik slovenske mentalitete. V članku *Katoliška obnova med nami* se ukvarja z zančilnim slovenskim birokratskim odnosom do verskega upravljanja.

Stanko Cajnkar

KATOLIŠKA OBNOVA MED NAMI

Kar bom povedal, bo zelo fragmentarno. Ni mogoče govoriti o vsem, kar bi sicer v ta predmet sodilo. Omejil se bom na neke važnejše misli, ki bi utegnile potem tudi v drugih vprašanjih kaj pojasniti in razložiti. Religioznost je končno v zvezi s prav vsakim predmetom in tudi s prav vsakim vprašanjem. V tem smislu je problem sploh neizčrpen. Namenil sem se, da vam govorim predvsem:

1. O pravi religioznosti in njenih posebnostih
2. O naši religiozni situaciji, kolikor se to v glavnih obrisih sploh more ugotoviti
3. O nekaterih bolj praktičnih dolžnostih, ki utegnejo biti uresničljive in bolj vidne.

O pravi religioznosti in njenih posebnostih

(V predavanju samem sem za uvod pa tudi pozneje citiral nekatera mesta iz raznih člankov in knjig. Tukaj ne nameravam svojega članka s temi precej dolgimi citati zavlačevati. Naj zadostuje kratka navedba virov: Franc Terseglav, Pobožnost krščanskega človeka. Čas 1938/39 št. VIII./ IX., str. 236 in naslednje. Peter Lippert, Vom gutten Menschen, str. 123 in naslednje. Moja knjižica Luč sveti v temi, na raznih mestih, kjer je govor o religioznosti in katolicizmu.) Religioznost je povsem svojevrsten način življenja in ne samo poseben pogled na svet. Temelj vsemu so neke misli, ki so toliko važne in močne, da je tako novo življenje mogoče. (Glej Luč v sveti temi, str. 20). Na prvem mestu je resničnost božjega bivanja, resničnost nadnaravnega reda, resničnost in nujnost milosti, večnostni cilj in usoda našega življenja. Vse to mora biti do konca živo v nas. Vse to je smisel in bistvo naše eksistence. Religioznost je življenje iz teh osnov. Zato je življenje verujočega res nekaj povsem drugačnega, novega, za navadnega človeka nesmiselnega in revolucionarnega. Svet in vse, kar je na njem, dobi podrejen pomen. Ni več na prvem mestu. Ne more biti zadnji cilj. Posebnosti take resnične religioznosti so prav tako čudovite. Najvidnejši znak njene iskrenosti je priznavanje božjega »prav«, božje resnice in pravice ter zaupanja v Njegovo previdnost. Nujna posledica te zasidranosti v božjih temeljih je vdanost v voljo božjo, ki ni nikoli kakšen slep kvietizem, zavest varnosti, trdnosti in umirjenosti. Ker sem o teh vprašanjih drugod obširneje razpravljal, lahko sedaj te resnice samo v spomin pokličem. Najbolj prepričevalen znak žive vere pa je dobrota. Dr. Stanko Gogala je v začetku svojega predavanja ugotovil, da se nahaja danes dobrota v

največji krizi. Tej misli je treba v vsem pritrditi. V neki pošastni viziji, ki nam govori o tragiki naše eksistence, gledam to resnico že nekaj let. Vedno bolj mi prihaja do zavesti prepričanje, da gre prav v tem vprašanju za vse. Dobrota in samo ona more odločiti usodo religije. Samo popmanjkanje dobrote more krščanstvu prizadeti resnično in skoraj nepopravljivo škodo. Zato boste razumeli, ako vam v razmišljanju o katoliški obnovi govorim izkjučno o dobroti. Vem, da dobrota religioznega problema ne more izčrpati. Vendar hočem govoriti tako, kakor da trenutno drugih vprašanj sploh ni. In samo zato, da dam vsemu pravi poudarek, navajam vrsto misli, ki so povzete iz knjige enega najbolj religioznih avtorjev, p. Petra Lipperta. Bog razodetja ni le Bog filozofov, čeprav je tudi to dragoceno, kar nam filozofija o Bogu razlaga. Bog, o katerem s čudovitim žarom govori Kristus, je večna Ljubezen, ki hoče, da se ves človek odzove tej nedoumljivo lepi pesmi, ki je pozdrav iz večnosti. Bog je Dobrota. Res je, da je ta večna Dobrota tudi pravična, resnična, sveta, vsemogočna, neskončno modra in povsod pričujoča, nespremenljiva in neminljivo trdna, a zato je še tem bolj ravno Dobrota. Naše misli so tako revne, da zaradi tega bogastva božje Ljubezni neskončne Dobrote ne morejo več pravilno dojeti. Nam se dozdeva, da pravičnost, resnica, nespremenljivost in modrost večno Dobroto utesnjujejo. To je prav gotovo zmotno. Vse to daje božji Ljubezni le novo lepoto in nesluteno polnost, pa tudi prisrčnost in nedoumljivo usmiljenost. Odgovor na klice take Dobrote ne more biti z naše strani nič drugega kakor vse oživljajoča dobrota. Po Lippertu ima tudi človeška dobrota čudovito bogato podobo. »Biti dober« ni istovetno s samo moralnostjo. Moralnosti, ki ni prvenstveno iz dobrote, manjka neka toplina, neka iskrenost in prisrčnost. Prvi znaki dobrote so: idealizem, neka čistost, duhovnost in svobodnost, finesa in duhovna kultura. Dobrota je pot v neko skrivnostno daljavo. Dobrota je prekoračenje meje lastnega jaza, potrditev nečesa, kar ni moja lastna osebnost, priznanje vrednot in lepot, ki so izven mene. Zato je prava dobrota nekaj skoraj nezvestnega in iskreno nesebičnega. Dobrota je zavzetost za drugega, vnema za objektivnost. »Dober človek je po svoji dobroti tudi moder (wissender) človek, nadarjen, genialen človek.« (Lippert) Dobrota se resnici sicer ne more in ne sme izogniti. Resnica pa zadaja rane in povzroča bolečine. Zato mora tudi dober človek prav zaradi objektivnosti, ki je znamenje dobrote, povedati trdo besedo in raniti z resnico, ki je neprijetna. Vendar zaradi tega ne neha biti dober človek. Prav dobrota je tista edina modrost, ki to umetnost zmore. Dobrota je zavzetost za osebo in ne samo vnema za neka načela. Lippert pravi: »Četudi mora dober človek včasih povzročati drugemu bolečine, ne bo storil tega nikoli samo zaradi neke ideje. Dober človek je zavzet za tujo resničnost, za konkretno, živo, objektivno. Ideja pa ni nikoli čisto objektivna, ampak je izžarevanje, ustvaritev lastnega jaza. Tako se zgodi, da je človek, ki ljubi samo neko

idejo, ki je prav njegova ideja, ne samo trd in krut, ampak tudi resnično hudoben, pa naj je njegova ideja še tako velika in sveta. Vedno veljajo besede dobrohotnega Frančiška Saleškega: »Resnica, ki ni polna ljubezni, prihaja iz ljubezni, ki ni prava.« Ta misel bi mogla biti v naši slovenski katoliški skupnosti še prav posebno važna. Modrost, ki je iz dobrote, pa za pravo dobroto še ni dovolj. Treba je še milosti. »Dober človek prestopi neki prag, pravzaprav edini prag, prag, ki vodi k duhu in k Bogu, odločilno stopnico, ki z enim samim korakom dvigne v novo višino, v nov način bivanja.« (Lippert) Dobrota je dalje tudi edina pot do svobode. »Dober človek je svobodnjak, ki se je rešil prokletstva svojega jaza.« (Lippert). Dobrota spreminja bistvo naše nravnosti in popolnosti. Dober človek ni samo nravnnejši in popolnejši, temveč je vse to tudi na drugačen način... Dobrota je moralnost, ki ni zgolj spopolnitev lastne osebnosti, ampak je spopolnitev vsega. (Lippert) O dobroti pravi sv. Pavel, da je vez popolnosti. Dobrota je po trditvi istega velikega apostola milost, »karizma«. Tako je obenem dar onega sveta in delež božjega bogastva. »Dobrota ni nič drugega kakor delež božjih lastnosti«, pravi Lippert. »Zato je dobrota edina absolutna vrednost, ki je nekako izven Boga, ali bolje: dobrota je absolutna vrednota Boga samega: je delež božji, največja resničnost, ki jo je mogoče doseči. In delovanje iz dobrote je edino absolutno delovanje, ker je nekaj Bogu podobnega in božjega. Vse drugo delovanje je relativno, ker je samo delno delovanje (Teilwirken), delovanje našega celotnega bistva, je božje delovanje v nas in zato absolutno in nenadkriljivo. (Preberi Terseglavov članek v »Času« od 247. strani do konca!) V skupnosti se nam prikazuje dobrota tudi pod podobo plemenitosti. Dober je lahko človek tudi, če je ločen od drugih, plemenitost pa se kaže v občevanju z drugimi. Nam je plemenitost še prav posebna dolžnost. Saj je na naše rame naložena skrb za širjenje kraljestva božjega na zemlji, dolžnost apostolata. Apostolat brez dobrote in plemenitosti pa je nesmisel in grenko nasilje. Apostolat je zmaga resnice, ki zna biti dobra. Lippert lepo govori o riziku, ki je združen s posredovanjem resnice. Resnica, ki jo razlagam, je končno le moje osebno spoznanje. Kdo mi daje pravico, da vsiljujem svojo resnico? Kako naj sploh to najtežjo dolžnost izvršim? Resnica ni kamen, ki ga vržem v drugega, da ga prestrašim ali ranim. Resnico lahko prinesem samo v imenu božjem. To se pravi, da vršim res božje delo. To pomeni, da nisem zapleten v svojo lastno diplomacijo, ki bi hotela kako korist zase. V imenu božjem pridem samo tedaj, ko pridem v duhu božjem. Duh božji pa je samo duh ljubezni, ki hoče rešiti. Ko nosimo drugim svojo ali božjo resnico, zadevamo vedno na človeško svobodo. Kakšen naj bo naš odnos do človeške svobode? Če je res, da smemo posredovati resnico samo kot božji odposlanci, potem ne smemo priti brez dobrote, ki se tudi mučeništva ne boji. Bog sam ima spoštovanje (to je zelo človeška beseda) pred človeško svobodo, pa naj bo ta še tako

strašna in zmaličena. Zato tudi mi ne smemo človeške svobode v prah poteptati. Bog je zato svobodoljuben Gospodar. Njegovo kraljestvo ni malenkostna zadeva. Lippert pravi: »Na višini božje svobode in moči cilj našega prizadevanja ni več ta, da bi vse ljudi uklonili pod isto mnenje, niti ne v interesu resnice same. Cilj ni več, da bi vse blodnje, vse pomanjkljivosti in grehe onemogočili, tudi ne v imenu božjem. Cilj in ideal more biti samo to: V boju za resnico postati svet in v službi ljubezni moder in resnicoljuben.« Mika me, da bi to resnico obrazložil ob vzgledu Kristusa in Jude Iškarijota, ki se srečata v usodnem trenutku na vrtu Getsemani. Tukaj je večna resnica z vso močjo pred ubogo, toda svobodno človeško podlostjo. Kristus bi se mogel ponižati še bolj, kakor se je že. Mogel bi pasti na tla pred svojim izdajalcem. Mogel bi zajokati, da bi se trgalo srce. Mogel bi izreči najhujšo grožnjo. Mogel bi izvršiti neko sveto nasilje nad tem srcem, ki se pred njim pogublja v hudobijo, iz katere niti izhoda ni več. Toda vsega tega ni. Samo pozdrav izzveni v noč, samo ime je slišati, tiho vprašanje in očitek plemenitega, najboljšega srca. Nad vsem dogodkom je neka veličastnost, ki ni nič drugega kakor umik božje moči pred človeško svobodo. Tudi naša pot ne sme biti daleč od tega edinstvenega vzgleda. V vsem tem, kar smo rekli, bi bila bežno očrtana podoba človeške dobrohotnosti, ki je najbolj živo znamenje prave vernosti. Brez žive dobrote naša vernost ne bo ozdravela. Programi in ideje, manifestacije in resolucije, kongresi, društva in akcije, vse je prazno, ako ne izvira iz dobrote. Čudno je, da na najvažnejše stvari tako radi pozabimo. Potem pa sebe in druge varamo z neko blede aktivnostjo, ki postaja karikatura prave vernosti.

O naši religiozni situaciji

Treba je odgovoriti na vprašanje, kje smo s svojo religioznostjo. Najti moramo točko, na katero smo se sami priklenili s svojo vnemo, pa morda bolj s svojo neiskrenostjo in s svojim izdajstvom. Ta analiza bo kratka in površna. V okviru tega predavanja drugačna niti biti ne more. Vernost je zadnja skrivnost misleče in hoteče duše. Zadnji obračuni se odigrajo onstran vidnega sveta pred božjo vsevednostjo. Na teh zadnjih točkah so naše sodbe samo rahla in kaj malo utemeljena domnevanja. Vse naše kritike morajo z neko nujnostjo ostati nekje v zunanjem, bolj vidnem svetu. Na to bo treba ob vseh nadaljnjih izjavah misliti. Kaj označuje našo slovensko katoliško skupnost danes? Zelo zunanje, morda brezpomembno znamenje bi bilo, da nimamo trenutno nikakega mladinskega gibanja. Kar je bilo, je zamrlo. Morda se prav počasi prebuja v novo zavest, toda to je vprašanje zase. Danes je tako, da je že beseda o mladinskem osumljena. Za nas, ki smo najlepša leta svoje mladosti preživel prav ob ognju pravega katoliškega mladinskega gibanja, je to sumničenje velika žalitev, ki boli tem bolj, ker je vržena v svet z drzno

gesto mladega abecedarja, ki o bistvu stvari niti pojma nima. Kar se v teh dneh izdaja za nekakšno mladostno akcijo, je precej umetno narejeno in ne prepričuje. Mladi ljudje imajo v vsem tem malo besede. To ni kritika. Povem le zaradi zanimivosti. Prave posebnosti naše religioznosti: Nekje na prvem mestu je pomanjkanje smisla za nadnaravni red in njegove vrednote. Nadnaravni svet, kakor odseva iz naše slovenske religioznosti, je zavit v neko kopreno neresničnosti. V nas je še mnogo starega, plehkega racionalizma, ki je religioznost izvotlil v precej zunanjo moralnost. Naši inteligenci nadnaravni svet ni prišel nikoli prav do zavesti. Poleg tega je naša religioznost ujeta v nekatere naše slovenske lastnosti, ki niso ravno naš ponos. Slovenci smo bili in smo še danes narod podrejenih uradnikov in poduradnikov: zvestih, natančnih, boječih, uslužnih; s skrivljenimi hrbti in plahimi mislimi. Naš pogum si upa navzdol; hraber je samo nasproti tistim, ki so še nižje. Po znani primeri Emila Friedlerja smo podobni kolesarju, ki se navzgor priklanja, navzdol pa suva. Tega poduradniškega in uradniškega duha smo prinesli vse preveč tudi v svojo religioznost. Tako mišljenje pa se v religiji z vso nujnostjo prikazuje kot duh strogega moraliziranja, obsojanja in delitve v zveste in nezveste. Uradnik mora poročati, mora javljati, kar se je zgodilo; mora budno paziti. Vse to je znamenje njegove prizadevnosti in mera njegovega napredovanja. Brez pravega človeškega ponosa in brez neizprosne ravnosti in poštenosti je odtod pa do denunciranja zelo kratka pot. Na žalost so te klavrne posebnosti postale tudi že znamenje pravovernosti. Religiji to prav gotovo ni v korist. Druga posebnost naše religioznosti je osebna neprizadetost. Pri nas je nositelj osebnega snovanja skupnost in ne oseba. Takšen kolektivizem pa je med vsemi najmanj upravičen in najbolj usoden. Pravi katolicizem je svoboden, širok in svetel, samozavesten in obenem dobrohoten. Katoličani pa utegnejo biti tudi zelo nesvobodni, ozki in mračni, boječi in celo zlobni. To je tragika, ki se ji nobena ideja izogniti ne more. Iz vseh težav je morda samo ena pot: nositelj verskega življenja mora postati človekova osebnost. Skupnost lahko varuje samo to, kar posamezniki že imajo. Kolektivizirana vera je samo kolektivizirana iluzija. Ker pa svobodni in samozavestni ljudje ne morejo in nočejo utoniti v taki brezoblični masi vernikov (brez osebnih imen, vprašanj, dvomov in težav), je taka umetno kolektivizirana skupnost v svojih temeljih vendarle razbita in morda celo mnogo bolj neenotna kakor svobodnih in samozavestno iskrenih vernikov. Zato ni anahronizem ali pa morda zmota, ako druguje tej posebnosti druga, ki je čisto od drugod, kakor se dozdeva. Da, tudi razcepljenost in razbitost je znamenje naše religioznosti (v vrstah inteligence še prav posebno.) Naj zadostuje, da poudarim dejstvo. Zgodovino te nepotrebne zgodbe lahko izpustimo in popis tudi. Omenil bi samo nekaj neprijetnih posledic. Duh uradniške natančnosti in denunciantске vneme je ustvaril celo vrsto

nekih privatnih razsodišč, ki precej po vzoru prekega soda obravnavajo versko zvestobo in nezvestobo svojih bratov in sester (ime je vzeto iz krščanskega besednjaka, ki ga tudi ti nepoklicani sodniki uporabljajo). Zaslišanja ni, prič tudi ne. Dokazi pa so zelo poceni, ker tudi zagovorniki ne smejo biti navzoči. Psihološke posledice takih metod so težje, kakor v splošnem mislimo. Tako na pol ali povsem izobčen in osumljen katoličan izgublja dan za dnevom del svoje vesele krščanske zavesti. Njegova vera je na begu pred to bedasto gonjo. Upanje in ljubezen sahneta tudi v njem. Počasi mu postaja vseeno, kakor pravimo. In končno je morda res takšen, kakor so ga hoteli imeti. Krščanska skupnost pa je za lepo število dragocenih ljudi revnejša. Čemu vse to?

Nekaj praktičnih nasvetov

Naj veljajo v prvi vrsti nam, ki smo tukaj zbrani. Neodložljiva dolžnost vsakega izmed nas je: Vživeti se v nadnaravno resničnost krščanstva. Vera je ali obilje življenja in veselja ali pa muka. Je nepopisno globok mir ali veden strah. Resnica je hrana našega duha. Samo resnica nas pripelje do pravih vrednot. Kdor je katoličan samo zato, ker je njegov narod veren, ni pravi katoličan. Kdor ostaja katoličan zaradi kulturnih vrednot katoličanstva, tudi ni kristjan. Drugi razlogi, ki bi izven resnice utegnili še koga vezati na katoliško skupnost, pa so še bolj ničevi. Ta zahteva po vživetju, po osebni vsidranosti in zaverovanosti v resnico krščanstva je prvi poziv. To je danes najvažnejše. Osebnega katoličanstva, osebno poglobljene religioznosti pa ni brez osebnega napora. Izjemo tvorijo samo tisti duhovno zadovoljni ljudje, za katere problemov ni. Kako priti do tega vživetja? Odgovor bom samo nakazal. Z iskreno versko prakso in s študijem verskih problemov. Življenje je silnejše kakor študij. Zato je v nekem oziru praksa pred študiranjem. Zavedati se moramo, da je krščanstvo vesoljstveno, za vse ljudi enako. Ni posebne religije za inteligenco. Še manj bi bilo mogoče trditi, da so neke posebne, morda lažje zapovedi, ki naj veljajo za inteligenco. Zato mora tudi svobodoljuben izobraženec ceniti in rabiti sredstva, ki jih pozna njegova Cerkev: daritev, molitev, zakramente in vse drugo. O študiju verskih vprašanj pa bi rekel tole: Za inteligenta je znanje v verskih vprašanjih izredne važnosti. Izobraženec je vaje znanstvenega mišljenja, strogih metod in jasnosti. Ako svojega verskega znanja ne goji in ne veča, utegne poklic versko znanje prerasti in zadušiti. Ob modrosti višje matematike postane poštevanica neobgljena pepelka, čeprav tega ne zasluži. Ob akademski višini strokovne izobrazbe utegne biti srednješolsko formulirana modrost religije slabotna in neutemeljena. Nam Slovencem je plast versko dobro šolanih laikov nujna potreba. Intelligent mora проникniti v bistvo stvari. V verskih vprašanjih še prav posebno. To pa ni tako preprosto. Teologija je bogata in polna modrost. Človeške besede

strašno težko obvladajo vsebino, ki bi jo morale sprejeti vase. V celoti tega tako ne zmorejo. Danes pa moramo še prav posebej skoraj vsaki besedi do nekega dna, ker se zdi, da se ustvarja nov duhovni svet iz kaosa ostankov starega. Na tem področju z delom še niti začeli nismo. Kako različen zvok lahko vzbudi ena sama beseda: roža. Kdor pozna rastlinski svet zelo v podrobnostih, se bo zamislil ob tem enem nazivu. Kdor ve malo ali skoraj nič, bo brez misli šel mimo. Teologija pa se igra z besedami, ki so vse drugače bogate in polne: Bog, stvarjenje, človek, duh, oseba, odrešenje, včlovečenje, milost, sreča, blagor, greh, kazen, večnost itd. Nam ne smejo biti besede prazen zvok. Študija navadno ni brez knjige. Knjiga je z inteligentom v nekem sestrskem razmerju. Kdor nima ljubezni do knjige, temu vse diplome ne morejo izpričati resnične izobrazbe. Religiozna knjiga pa vrši še del angelske službe. Zato nam mora biti še prav posebno dobrodošla. Tako knjigo je treba brati drugače kakor roman ali dramo. Ko smo jo prvič prebrali, tedaj se naše delo šele prične. Ako pa ni bila vredna niti prvega branja in Slovenci imamo tudi skladovnice take religiozne literature, potem je izšla iz rok, ki niso bile za to delo ustvarjene, in iz srca, ki si od božjega angela ni dalo suffirati. Res je, da moramo Slovenci svojo religiozno literaturo za inteligenco v splošnem šele ustvariti. Pri tem delu bi poleg svetnikov, talentov in apostolov potrebovali tudi nekaj čisto preprostega načrta. Poleg knjig rabimo še poseben list (morda tednik po vzgledu francoskega »Temps present«). Verska obnova našega naroda je vprašanje globine in iskrenosti, resnice in ljubezni, življenja in žrtvovanja. Organizacija ima svojo vrednost, zadnja modrost našega slovenskega katolicizma pa ni in ne more biti. Kolikor je krščanstvo boj, moramo paziti, da ostane v mejah Kristusove ljubezni, razumevanja in dobrohotnosti. Besnost še ni vnema za dobro stvar. Obsojanje drugega še ne pomeni očiščenja lastne osebe. Če odpovedo prazni recepti nekrščanskih reformatorjev, naša osebna vrednost zaradi tega ni nič večja. Naša krivda je ob vsej tuji tragiki sveta vedno enako velika.

ZNAMENJE

Vekoslav Grmič	ZVESTO PRIČEVANJE ZA EVANGELIJ IN NAROD LAVANTINSKEGA ŠKOFA DR. IVANA JOŽEFA TOMAŽIČA
Christoph Uehlinger	KRIK ZEMLJE? (I. DEL)
Julio De Santa Ana	ZDAJŠNJI DRUŽBENO-GOSPODARSKI SISTEM KOT VZROK EKOLOŠKEGA NERAVNOTEŽJA IN REVŠČINE
Cvetka Tóth	ZAVEST O VREDNOTAH
Primož Vresnik	ONTOLOŠKE RAZSEŽNOSTI JANŽEKOVIČEVE ETIKE
Rinus Houdijk	IZVENZAKONSKE OBLIKE SKUPNEGA ŽIVLJENJA IN RAZMNOŽEVANJE
Dušan Rutar	HERBERT MARCUSE O UMETNOSTI
Ivan Kosovel	RUDOLF STEINER: MED JASNOVIDNOSTJO IN Gnosticizmom
Marinka Vešar	PESEM

št. 3-4

Leto XXVI 1996

Bogoslovec Vekoslav Grmič je poleg Janeza Janžekoviča soustanovitelj revije Znamenje, v kateri objavlja še dandanes.

DR. VEKOSLAV GRMIČ (1923)

Paradoks je v tem, da so zvestobo evangeliju v vseh stoletjih spoznali za prekucuško, revolucionarno dejanje: frančiškanski red je bil v dvanajstem, trinajstem stoletju skoraj ukinjen, ker je trdil, da Kristus ni imel lastnine. Luther je bil izobčen, ker se je uprl poplitvenemu in odpustkovnemu bogoslužju, sredozemski verski praksi, ki se je vlekla od renesanse dalje in je postala za germanski verski občutek v šestnajstem stoletju neznosna. Luther se je skliceval na evangelij in prosil papeža naj mu s prstom pokaže, kje ga bere narobe. Potem so tu še francoski duhovniki iz devetnajstega stoletja, maševali so v revnih pariških četrtih, od bede ponižanim in razžaljenim delavcem so oznanjali božjo besedo; mnogi izmed njih so, zaradi vulgarnosti dobe v kateri so živeli, izgubili vero v Boga. In navsezadnje suspenziranje evrejskega škofa Jacquesa Gaillota izpred treh let spet dokazuje, da je branje evangelija za Vatikan kočljiva zadeva.¹¹⁶ Vsak pristen stik s katoliško veroizpovedjo je povezan z branjem evangelijev ali iskanju življenjskih resnic v Svetem pismu – tako v Stari in Novi zavezi. Fra Dolcino in Luther denimo v svojem početju nista videla ničesar revolucionarnega: brala sta evangelij in ga razumela tako, kot je bil napisan. Ob branju evangelija sta spoznala, da je cerkev kot institucija grajena na neevangeljskih temeljih, pri čemer se je na ta očitek zmeraj nasilno odzvala – navsezadnje sebi v škodo. Branje evangelijev pomeni civilizacijsko dejanje, bralci Svetega pisma so tako verujoči kot neverujoči, pomeni učenje in preverjanje nekaterih splošnih življenjskih – modroslovnih, etičnih ter mističnih sporočil. Branje evangelijev na sebi nima ničesar političnega, zmeraj antropološkega, kozmološkega ter civilizacijsko-kulturnega. Sveto pismo ni samo krščanski tekst, temveč je dokument naše civilizacije, kakor so dokumenti naše civilizacije Koran, Bhagavad – gita, Pradnja – paramitra sutra, Tao te king in druga besedila, ki dušo kozmično tematizirajo in prikažejo njene problemske razsežnosti na nadčasovni antropološki ravni, kakor določujejo splošne kozmične zakonitosti.¹¹⁷ Res – ničesar političnega, vendar se je kompas, če uporabim besede bogoslovca Vekoslava Grmiča, pogosto zasukal v smer ideologije in politike. Zvesti bralci evangelija so bili razglašeni za največje prekucuhe, čeprav je težko razumeti kaj je tako družbenorevolucionarnega v branju svetega pisma. Morebiti zavzemanje za občečloveško pravo in mo-

ralnost, to zavzemanje je pogosto v nasprotju z dogmatičnimi družbenimi sistemi. Vsak pristen kristjan je po verskem izročilu dolžan razmetati, kakor Kristus, farizejske trgovske stojnice pred ali v sami cerkvi, opozoriti na stavke v evangeliju, biti najpoprej človek, ne uradnik, delovati po vesti in kritično sprejemati ožje in širše družbene procese. Vekoslav Grmič je stopil pred vernike kot kaplan na Vranskem davnega leta 1951 in ker je intelektualno moč črpal iz evangelija, je postal sumljiv. Ker je davno pred drugim vatikanskim koncilom zastopal svobodo v mišljenju in raziskovanju, je njegovo evangelijsko pričevanje tedanja oblast razumela kot političen akt. Za nekaj časa so mu celo prepovedali kaplanovati in ko so ugotovili, da je naposled šlo le za branje in zvestobo evangeliju, za življenje v skladu z njim, so gonjo opustili. Skupaj s profesorjem Janezom Janžekovičem sta v petdesetih, šestdesetih ter sedemdesetih ustvarila dialog med različno mislečimi, med vernimi in nevernimi, dialog kot akt srečanja v civilni družbi, kot akt pomiritve napetosti ter most k skupnim civilnim projektom, kot so ekologija, drugačnost, socialna družba, pravna pomoč itd.¹¹⁸ Tako Janžekovič, kakor dvaindvajset let mlajši Grmič sta svojo komunikološko vizijo razgrnila v Idriji na okrogli mizi, ki jo je priredil Klub mladih davnega leta 1968, torej v času evropskih študentskih protestov, v času, ko sta krščanstvo in marksizem iskala vez in skupen jezik. Krščanska misleca sta možnost dialoga dojela in videla v etičnem pristopu, v uvidevni, neagitacijski konfrontaciji različnih mnenj. Za dialog med krščanstvom in marksizmom sta se odločila, ker imata oba nazora skoraj enako zgodovinsko in socialno fantazmo, sorodno eshatološko vizijo in naboje. Fantazmo je potrebno razumeti v zgodovinskem in ne v psihiatričnem pomenu besede. Vsebinske razlike so v svojem antropološkem bistvu zelo majhne. Tega se je zavedal tudi njun sodobnik Stanko Cajnkar, ki je po Grmičevih besedah pionir komunikacije med različno mislečimi. To, kar je v družbeni praksi izvedel Palmiro Togliatti v Italiji v sedemdesetih, čemur je težil tudi Aldo Moro, sta v petdesetih že mislila Grmič in Janžekovič – mislila na sodelovanje med – za mnoge v tistem času – nezdružljivima nazoroma. Časi so bili pred tremi desetletji manj prožni do verskega vprašanja. V podkrepitev te misli naj navedem, da so ob prihodu v Jugoslovansko ljudsko armado vojaki novinci izpolnjevali vprašalnik, v katerem je zbudlo vprašanje, ki je nekako štrlelo iz siceršnjega posvetnega konteksta. Vprašanje se je glasilo: »Ali verjameš v Boga?« Mladi vojaki so seveda – razumljivo – odgovarjali z da ali ne, vendar sama formulacija vprašanja ne more skriti tedanjega ateističnega trenda. Trend brezboštva ni bil samo trend armade, temveč celotne tedanje družbe. Šestdeseta so bili do verskega vprašanja manj prožna in strpna, vendar niso bila tako

netolerantna kot obdobje petletke, pozna štirideseta so v veri videla zgolj narkotik. Iz prizme dogajanj prejšnjih desetletij je Cajnkarjeva, Janžekovičeva ter Grmičeva teoretska intervencija, pogumno in izvirno dejanje. Izvirno glede na slovenske razmere, toda glede na evropske nikakor ne atomizirano dejanje, saj so bile težnje po združitvi različnega zelo žive. Prav gotovo je šlo za globalen proces, saj so družbe hologramsko strukturirane in del tega naprednega procesa sta tudi obravnavana misleca. Neumestno in provokativno bi ju bilo uvrstiti v new age, ki je ravno takrat na široko odprl vrata vzhodnjaški percepciji sveta. Toda, ker Grmič še dandanes zagovarja kozmocentrizem in zmanjšuje vrednost antropocentričnim spoznavnim vrednotam, ker ga živo prizadenejo ekološki in socialni problemi, ker razume drugače misleče, ker je komunikacija zanj sporočilna mreža različnih miselnih paradigem, ker spoštuje partizanstvo kot spomenik civilne družbe, projekt gverile in »juriša na nebo«, če si izposodim sintagmo pri profesorici Cvetki Toth; potem je le zaznamovan z duhom šestdesetih. V njegovi najnovejši knjigi Iskanje resnice Vekoslava Grmiča predstavljajo kot predstavnika »katoliške levice«. ¹¹⁹ Vse družbene etikete imajo neljube ideološke konotacije, tako je tudi s to oznako; res je teologovo razmišljanje prej »levičarsko,« kot »desničarsko,« vendar je oznaka precej politična. V svojih razpravah in intervjujih opozarja, da je bolezen našega časa pretirana politizacija sicer civilnih problemov, zato je potrebno upoštevati njegovo zadržano stališče do političnih etiket. Bogoslovec je najpoprej pričevalec in razširjevalec evangelija, ki je civilizacijski tekst indoevropske civilizacije. Okrogla miza v Idriji je bila očitno zelo konstruktivna, saj so referate s srečanja natisnili v Idrijskih razgledih leto kasneje. Grmiča je že kot kaplana na Vranskem zaposlovala in pritegovala sodobna teoretska misel, do vzeten in kritičen je bil do sodobne zahodnoevropske filozofije, zlasti ga je zaposloval eksistencializem. Eksistencializem je bil svojevrstno filozofsko in družbeno gibanje na Zahodu, ki je bil poleg marksizma drugo neidealistično duhovno gibanje. Njegovo nekajletno teoretsko delo z eksistencialnimi temami se smiselno zaokrožuje v doktorski disertaciji Teološka vsebina strahu v eksistencializmu, ki jo je zagovarjal 1961. leta na Teološki fakulteti v Ljubljani. V šestdesetih je naglo napredoval iz župnika v škofa – 21. aprila 1968 je v mariborski stolnici prejel škofovsko posvečenje. V šestdesetih se je Grmič uveljavil ne samo kot škof, temveč tudi kot družbeni delavec, filozof ter bogoslovec. Podobno kot Finžgar in škof Tomažič tudi Grmič nase opozarja z nekimi potezami, ki jih srečamo pri karakternih intelektualcih, namreč z eruptivnostjo, s človeško širino in toleranco ter z vedoželjnostjo. Z leti te lastnosti ne pojenjajo, kvečjemu naraščajo. Podobno kot akademik profesor Anton Trstenjak je Vekoslav Grmič

zelo gostobeseden teoretik, saj njegovo pisanje priobčuje ugleden domač in mednarodni cerkveni tisk.

Duhovni kompas danes kaže drugačno stanje duha kot v času, ko znanost v svojem uranovsko znanstvenem elementu ni še bila na pohodu. Želja, da bi Bog obstajal, je v tem negotovem stoletju celo večja, kot kdajkoli prej. Dvom o božjem obstoju nekako ne more brez božje prisotnosti, celo zvečuje potrebo po ljubezni nekoga, ki ga ne poznamo. Paradoks je nekako nietzschejanski, čeprav je Nietzsche v svoji filozofiji Boga usmrtil. Razglašena je ljubezen do daljnega – do velikega kozmičnega tujca, ki je po besedah Pierre de Chardina hkrati preveč blizu in preveč oddaljen.¹²⁰ Organ vere je človeško srce in nobeno stoletje ni bolj hrepenelo po božji bližini, kakor prav naše. Teologija dandanes ni veda o Bogu, ampak veda, kako božje in Boga pogrešamo, pogrešamo nekaj takšnega, kakor je Bog.¹²¹ Vstop v katerokoli cerkev ni nobeno zagotovilo, da bomo našli, kar iščemo. Nobenega posebnega zagotovila ni, da nam bo cerkev religiozno občutje prebudila in izostrila. Grmič se tega zaveda. Iz tega razloga ni bil nikdar noben njegov tekst agitacija katoliškega nauka. Če za koga velja, potem velja zanj Trstenjakova maksima: Ne znam pripovedovati, znam razpravljati. Grmičevo bogoslovno razmišljanje je problemsko, ni deskripcija ali eklekticizem, ampak pionirsko miselno delo. Kot kristjan navede razloge in utemeljitev za svojo religiozno odločitev: »Krščanski Bog je Bog razodetja, to je Bog, ki se je na poseben način razodel. Zato je krščanska podoba o Bogu tista, ki jo razberemo iz svetega pisma. To je troosebni Bog, ki je Ljubezen, ki posega v zgodovino posameznika in človeštva sploh. Višek tega posega pomeni učlovečenje in odrešilno delo božjega Sina, dovršeno pa bo božje poseganje v stvarstvo z nastankom 'novega neba in nove zemlje' ob prenovitvi vsega stvarstva. Gotovo je to isti Bog kakor Bog modroslovcev, a njegova podoba je vse popolnejša. To je res živi, osebni Bog, ki vzpostavlja osebni odnos med seboj in človekom.«¹²² Zaradi svoje neagitacijske naravnosti je spoštovan in priljubljen tudi med neverujočimi. Njegovo pero bolj piše o tem, kako Boga in božje pogrešamo, kakor o tem, da Bog obstaja. Razočarani nad brezosebnimi in ponarejenimi medčloveškimi odnosi se na pot iskanja Boga odpravljajo rahločutni posamezniki. Pričeli so se zbliževati s tistim, v kar človeštvo dvomi, da obstaja in ravno nepoznano jim je dalo živeti in to v tistem trenutku, ko so izigrani izgubljali vero vase in sočloveka.¹²³ Verovati pomeni slutiti velikega kozmičnega neznanca in zaupati velikemu kozmičnemu neznanцу.¹²⁴ Vera sama po sebi ne daje končne resnice in bogoslovec Vekoslav Grmič vztraja pri trditvi, da je iskanje resnice skupno človeško delo in ne projekt posameznih svetovnih nazorov ali ideologij.¹²⁵ In ne glede na vsebinsko različnost, če je skupni interes resnica, ne pa ideo-

logizacija nje, potem obstaja skupen komunikacijski kod. Ne pomeni bežati v svet imaginarnega, ampak se s pomočjo imaginacije srečati z vsakdanjimi težavami in jih dostojanstveno, z duhovnim mirom premagovati. Grmič svoja bogoslovna razmišljanja v glavnem posveča narodu, etiki ter Bogu, če izpostavim njegova glavna problemska polja. Čeprav je mislec katoliškega nazora so njegova razmišljanja o temah sodobnega sveta izrazito antropološko izvirna in svobodna. Zanj je človek bitje, ki ga ne določata niti determinizem niti indeterminizem: ni rojen v in za popolno svobodo, prav tako pa mu jo ne določajo družbene determinante, kot je recimo socialno okolje ali biološke, kot je denimo dedni dejavnik. Tako po Grmiču človek ostaja torej bitje izbire, vendar ta izbira ni neomejena, saj je pogojena z vsakokratnim mentalitetnim, socialnim ter kulturnim okoljem. Človek se kot svobodno bitje znajde v paradoksnih situacijah: svoboda je zanj, hkrati pa ni zanj. Zadnja leta se veliko posveča konceptu kozmičnega Kristusa, preko katerega misli civilno družbo. Kristus je v sodobnem bogoslovju pojmovan kot kozmično-etični koncept, ni samo zgodovinska »empirična« oseba, ne gre toliko za dokaze za njegovo bivanje, kolikor za njegov modroslovni nauk. Ne gre za dokumentarnost Kristusovega življenja, kolikor za življenjski nazor. Bogoslovec Kristusa misli v maritainovskem in chardinovskem teoretičnem univerzumu, misli v okviru etičnega koncepta, ta presega vsakršno zgodovinsko osnovo in se vpenja v širši občečloveški kontekst.¹²⁶ V judovski kozmologiji se Bog utelesi in nase prevzame napor »križa«, človeško življenje, skozi Kristusa izkusi zemeljsko bivanje. Za nemškega idealista Hegla Bog postane človek in izkusi človeškost.¹²⁷ Za kristjane Stvarnik s tem ne ukinja svoje božanskosti. Kristus ni alfa in omega samo zgodovine, temveč tudi vesoljstva. Izkusil je kaj pomeni biti človek in je šel s človekom skozi človečnost. Že stari vek pojmuje človeka in dogajanje na zemlji – medčloveške odnose skozi etično in moralno prizmo. V egipčanski mitologiji pokojniku stehtajo srce, kar simbolno pomeni, da Oziris, sodnik mrtvih, pretresava človeška dejanja in narekuje razsodbo Thotu, nebeškemu pisarju. Prav tako mezopotamski junak Adapi zaradi nemoralnosti zapravi svojo nesmrtnost. Že v starem veku, davno pred krščanstvom, so občutljivi na človeško početje, pri čemer jih ne zanima toliko družbeni položaj, kolikor človeško dejanje in vedenje. Grmič se osredinja izključno na judovsko kozmologijo in jo reflektira v duhu P. Teilharda de Chardina in Jacques Maritaina. De Chardin Boga reflektira glede na njegovo bližino in oddaljenost: »Bog vas bo presunil kot pade žarek skozi kristal in tedaj se vam bo, ob pomoči neizmernih plasti ustvarjenega, izkazal kot vsestransko otipljiv in dejaven, domačno blizu in neizmerno oddaljen hkrati.«¹²⁸ Imanentnost in transcendentnost sta lastnosti božje prisotnosti, kateri misli sodobno bogoslovje, misli ju s tisto pozornostjo, s katero je nekoč sholastika

misllila eksistenco in esenco. Transcendentnost je metaforično rečeno iskanje novega neba, ki naj bi omogočilo novo zemljo, ta pomeni predvsem materializacijo socialne pravičnosti in novega družbenega reda. Nastavki civilne družbe so že v samem pojmovanju stvarnosti: zgodovina pomeni davno pred nemškim idealizmom projekt svobode – stanje duha in družbe, ki pomeni resnično alternativo. Zgodovina je potemtakem eshatološko gibanje, saj stremi k socialno pravični družbi. Eshatološki cilj je torej socialno pravična družba, tako v krščanstvu sovпада posvetna zgodovina – zgodovina političnih razmerij – z zgodovino božjih načrtov. Personalisti so se za civilne probleme odločili ravno zaradi sovpadanja božjega s posvetnim. Bog je naravo posodil človeku z namenom, da bi z njo lepo ravnal. Teolog podaja zanimivo misel, da v eshatološkem projektu tvegata oba – tako človek in Stvarnik, Bog pogosto vodi človeka v njegovem in svojem tveganju. Vodi ga, če le človek to hoče in del človeštva to želi. Bogoslovec navaja: »Božji pritisk, ki ga čutimo v sebi in okoli sebe preko vseh nebeških in zemeljskih ali peklenških sil, ni drugega kot neskončni dej, ki naj bi izoblikoval in dopolnil Kristusa, da reši svet in ga popelje k bolj živemu.«¹²⁹ Človek je politično in ekonomsko bitje, tako ga mislijo Aristotel, Akvinski, Montesque, Marx, Weber, Comte, Smith itd... Vsak mislec vidi družbenost po svoje. Krščanstvo pa vidi v političnih, ekonomskih, pravnih ter socialnih dejanjih prestajanje in dopolnitev Božjega, kajti če se človek zaveda Boga, potem je družbeno, svetno tudi odločitev za Boga. Stvarnik je za sodobno bogoslovje sicer prisoten, vsiljuje pa se ne, zato je Grmičeva dejavnost veliko bolj civilna, kakor apologetska, saj svojega prepričanja ne vsiljuje, temveč o njem razpravlja z drugače živečimi in mislečimi. Človek je bitje družbenih in ontoloških alternativ in ljudje ne zaživijo in izkoristijo vseh teh alternativ, ki se jim ponujajo. Za Grmiča je cerkev civilna ustanova, njen namen je v služenju in socialni angažiranosti, ne pa v moči in razkazovanju Cerkve. Cerkev, ki v sodobnem svetu razkazuje svojo moč, izgublja pri vernikih zaupanje. Vekoslav Grmič dopušča možnost, da Bog ni istoveten s krščanstvom, islamom ali s katerokoli veroizpovedjo, temveč je in ostaja on sam, izven človeških konceptov. Naši abstraktni konstrukti si ga tako in drugače »lastijo« in ga ponujajo kot zveličavno resnico.

Grmič o dobi tranzicije

Slovenci se trenutno nahajamo v družbenokriznem obdobju – v dobi tranzicije. Soočeni smo s krizo vrednot, ki jo v vsakdanjem življenju doživljamo kot vedenjsko krizo, krizo medčloveških odnosov na vseh ravneh družbenega dogajanja. Družbenomoralna kriza se kaže v nepristnosti medsebojnih odnosov, pretiranem iskanju interesov v sočloveku, manjši meri družabnosti, zapiranju vase ali v ožji družinski ali sorodstveni krog, negovanju egoistične zasebnosti ali poslovnosti. Vsak

poskus zблиževanja sosedov v krog naše zasebnosti je že nezaželen. Sprememba družbenega reda potegne za seboj tudi spremembo medčloveških odnosov. Po Grmičevih besedah v sedanjem obdobju govorimo drug mimo drugega. Počutimo se izigrane, ne pomislimo pa, da smo tudi mi koga izigrali. Za takšno stanje je posredno kriva tudi sodobna filozofija, ki je premalo teoretske energije vložila v medsebojne odnose in vse preveč v analitične – mišljenjske probleme. Takšno držo filozofije ljudje ne morejo sprejeti za svojo, saj iščejo v njej predvsem vrednostni sistem. Ljudje iščejo in zaupajo v duhovnost in če je status filozofije zgolj akademskost, če se kabinetizira in spušča zgolj v analitične probleme, potem ljudje takšne filozofije ne morejo sprejeti za svojo. Strukturalizem, poststrukturalizem, heideggerjanstvo ter marksizem potiskajo na rob svojega teoretičnega zanimanja in se pri tem izgovarjajo, da niso »družbeni« servis. Navaden smrtnik išče v filozofiji življenjsko držo, edukativni moment ter vrednostni sistem, ne toliko analitično- mišljenjske probleme. Vsaka omemba etike poklicnega filozofa razjezi, češ da filozofija ni družbeni servis, socialna ustanova ali preprosto podaljšek sociologije ali politike. Velikokrat sem slišal in bral ravno to mnenje filozofov o etiki. Seveda so tudi drugačni pogledi. Tudi na področju bogoslovja je veliko formalnega, eklektičnega intelektualizma, premalo pa resnične prizadetosti z življenjskimi problemi. Škof Grmič ugotavlja: »Marsikateremu teologu je pač pomembno samo to, da zvesto ohranja in razlaga cerkveni nauk, ne glede na to, ali ga kdo razume ali ne, ali ga kdo sprejme ali ne. Kolikor pa se zaveda svojega neugodnega položaja, se tolaži z mislijo, da je vendar izpolnil svojo dolžnost kot vesten učitelj teologije ali oznanjevalec absolutne resnice po načelu: »Amicus Plato, sed magis amica veritas.«¹³⁰ Podoben je vzornemu uradniku, ki se v resnici nikdar ne vpraša, kakšni so sadovi njegovega uradovanja in ali je to, kar počne, res v službi resnice, da, resnice iz ljubezni, saj gre za evangelijsko resnico, ali pa je bolj v službi moči ali oblasti neke avtoritete po načelu: »Fiat iustitia, pereat mundus.« Civilno pravni angažma po drugi svetovni vojni zadeva etiko, ekologijo ter številne druge civilne probleme. Škofova teoretska intervencija je zato tako aktualna, ker se ne brani družbene aplikacije, navezave na vsakdanje življenje in ker noče izgubiti stik z realnostjo. Teorija res da kreira koncepte, ustvarja konceptno polje, vendar vse pogosto zastane v mediju, ki mu umanjka navezava na življenje samo. Grmič preprosto pravi, da teorija, ki ni v službi človeka, njegovih realnih potreb, ni uporabna za nič. Tako vsako nerganje, da filozofija in bogoslovje nimata ničesar skupnega z družbeno stvarnostjo vodi v duhovni larpurlartizem, v mrežo simbolnih problemov, ki so hočeš nočeš obsojeni na kabinetno družbeno življenje. Kolikor je bila včasih duhovnost v službi politike in ideologije, toliko se danes distancira od političnih in kar je še bolj žalostno od civilnih problemov. Takšna teorija

pod krinko analitičnih problemov skriva svojo družbeno apatijo in svoj privatni egoistični interes za znanost. Tako imamo ogromno univerzitetnih profesorjev, ki do tekoče politične in civilne problematike nimajo stališča. Za Grmiča intelektualci niso dolžni biti organski intelektualci, pripadniki določene politične opcije, dolžni pa so se izreči do civilnih problemov. Če tega ne storijo, potem so lahek plen manipulacije, politikom ni nič ljubše, kot pasivni intelektualci, ki negujejo svojo teoretsko zasebnost in jim družbe ni mar. V dobi tranzicije se včasih zdi, da ni več moralnih standardov, zato med drugim občutljivi ljudje najdejo pot v vero, ne gre samo za zbeganost ali neorientiranost, ampak za poskus biti drugačen, boljši človek. Bogoslovec Vekoslav Grmič v sedanjem tranzitnem času reflektira zasluge generala Maistra, posledice koroškega plebiscita, spominja se štajerske duhovščine med leti 1941–1945, v letih, ko ji človeško, ne samo službeno stoji ob strani škof Ivan Jožef Tomažič. Tudi njemu se je poklonil, kakor prezrtemu, partizanskemu bogoslovcu Stanku Cajnkarju. Zavezal se je evangeliju, ne samo kot tekstu indoevropske civilizacije, ampak kot tekstu občečloveškega prava. Občečloveško pravo – starozaveznih deset božjih zapovedi je prevedenih v pravni jezik in Mojzesovo tablo postave zasledimo v raznih pravnih variantah: v ustavah, sodnih knjigah, pravilnikih, moralnih priročnikih, knjigah o bontonu ter navsezadnje v vsakdanjem življenju. Zagovarjali in posredovati evangelij pomeni slediti občečloveškim resnicam, jih razširjati in to je delo duhovnika. Ne glede na vse titule, ki jih ima škof Grmič je v svoji osnovi duhovnik, kakor je univerzitetni profesor učitelj ali kirurg zdravnik. V sedanjem kriznem času bogoslovec takole razmišlja o desetih zapovedih: »V času, ko se zdi, da deset božjih zapovedi izgublja brezpogojno veljavo, se mora človek bolj kakor kdaj koli naučiti, da posluša deset tisoč zapovedi, ki nastajajo v deset tisoč edinstvenih položajih, iz katerih sestoji njegovo življenje.«¹³¹ Obnašati in delovati je potrebno, kakor da bi Stvarnik obstajal. Čas tranzicije je čas nepremišljenih in zaletavih dejanj, slepo oboževanje kapitala in prevladuje želja zaslužiti kar se da največ v kratkem času. Slovenci imamo veliko težavo s svojo samozavestjo in identiteto, bogoslovec Stanko Cajnkar nas označi za narod opreznih uradnikov;¹³² Grmič pa ugotavlja, da smo obsedeni z družbenimi makro-integralističnimi družbenimi procesi, pri čemer je projekt Evropske Unije v ospredju. Po naravi smo previden narod, toda ko gre za »veliki projekt«, kakor ugotavlja Grmič, potem nepremišljeno skoraj avanturistično drvimo vanj, kakor smo se nekoč navduševali nad federacijo. Resnici na ljubo so mali evropski narodi bolj kot kdajkoli prej prepuščeni sami sebi. Integralizem Združene Evrope se na modelu slovenskega gospodarstva ne bo obnesel tako, kakor bi mi želeli, da bi se obnesel. Pri tem bogoslovec izpostavlja kmetijstvo kot ogroženo gospodarsko dejavnost, ki pa je substančna, ne samo gospodarsko, ampak tudi kulturno. In kaj pravi

mislec o mladem slovenskem kapitalizmu? Mlad slovenski kapitalizem namreč pozna samo enega posvetnega boga – tržno gospodarstvo brez ozira na socialna čustva, čeprav se v zahodnoevropskem svetu glasno govori o tržnem gospodarstvu, ki naj bi bilo hkrati socialno naravnano. Mladi slovenski kapitalizem povsem neposredno in brez zadržkov podpira egoizem, histerizira stremušstvo in vsiljuje podjetništvo brez ustrezne psihodinamične motivacije in ustreznih socialnih čustev. Ljudje tranzicije so se pripravljali odpovedati in se tudi odpovedo prijateljstvu, ljubezenskemu odnosu, žrtvujejo zakon, zanemarjajo zakonskega partnerja in otroke in to v imenu kariere, ki naj bi bila uresničitev vseh njihovih potencialov, njihovo življenjsko delo in cilj. Zlo v sodobni družbi predstavlja že kar »znanstveno mutacijo,« slaba in zla dejanja srečujemo na vseh ravneh družbe: od brutalnega fizičnega obračunavanja vse do najbolj elegantnih zlorab, te imajo svojo legalno potrditev v ekonomiji, pravu ter politiki. Kristjani dobro od zla ločijo po preprostem dejstvu, da dobro predstavlja kozmični pravzor in ni od Boga. Za Jude je zlo v svojem ontološkem bistvu skušnjava, egoističen interes oziroma želja po lahkoživem življenju. Dalje: demokracija in pluralizem političnih opcij v Sloveniji pomenita nekaj narodnomentaletnega celo antropološkega: pomenita idealen teren za slovansko neslogo, prepirljivost ter zamerljivost, ki ne pozna odpuščanja. Slovenska misleca Stanko Cajnkar in Anton Trstenjak sta poudarjala zlasti našo bolešno zamerljivost in občutljivost, kar vodi v spore v soseskih in regionalnih okvirih. Teolog aktualizira Slomškovo misel: »Slovenci bomo preživeli samo, če bomo enotni, brez notranje sprtosti in če bomo zvesti svojemu jeziku, zvesti svojemu narodu in na tem zidali svoje življenjske nazore in svojo vernost, kakor pravi Slomšek. Preživeli bomo tako tudi v Združeni Evropi.«¹³³ Naša občutljivost, ki je po svoji naravi celo pesniška, naše bogato notranje življenje in številne druge kvalitete pogoltne pesimizem – malodušje in pretirana črnogledost ter zaskrbljenost tudi takrat, ko za skrb ni razloga. Proces demokratizacije slovenske družbe ni proces zahodnoevropskega tipa, temveč predvsem naš. Namesto da bi bili ponosni na partizanstvo kot gibanje civilne in intelektualne gverile proti okupatorju, zaradi katere nas je spoštoval svet, se ga celo sramujemo in Evropa nas čudno gleda.

Grmičevo razmišljanje o ekologiji

Veliko teoretične energije posveča ekološkemu vprašanju, kot glavni temi civilne družbe osemdesetih in devetdesetih. Zemlja je namreč organsko-anorganski planet, skrb za organsko naravo in njeno biološko ravnotežje je povezano s preživetjem, ne pa s trendom. Ekologijo srečujemo na vseh nivojih družbe: v industriji, turizmu, zdravstvu itd. Ekološki turizem ali pohodništvo je samo ena veja sodobne naravovarstvene zavesti. Etika je bila še pred desetletji povezana izključno z

medčloveškimi odnosi, danes je ta označitev preozka in enostranska. Človekova pravica in odgovornost je ta, da skrbi za svoje biološke ravnotežje in ravnotežje v okolju. Heideggerova maksima, da je človek pastir biti, opozarja – hote ali nehote, ne glede na svojo biološko vsebino; opozarja, da človeška dejavnost ni v službi gospostva. Res je, da zgodovina kaže drugače, vendar je davek za to nesmotrno gospodarjenje in gospostvo uničena narava. Narava ima svojo lastno vrednost in sposobnost samoregeneracije, ki pa je zaradi prevelikih posegov vanjo zelo motena. Do neke meje se je narava sposobna samoregenerirati, toda če to mejo prekorači človek, se narava ni sposobna več obnavljati tako, kakor se je. Gospodarski in poslovni interes je še v sedemdesetih bil nasproten ekologiji, v osemdesetih se je z demokracijskim gibanjem civilne družbe dvignila tudi ekološka zavest med ljudmi, kar se kaže v občutenem zanimanju za ravnotežje v okolju po eni in za zdravje ljudi po drugi strani. Ekološka industrija na področju kozmetike, čistil, zdravil, papirja kaže napredek, saj je ekološka zavest večja kot kdajkoli prej. Toda ekološka zavest in akcije, kakor jih poznamo danes, prihajajo resnici na ljubo s precejšnjo zamudo, saj je že veliko nepopravljive škode. Bogoslovci se zdi nujno potrebno ukvarjati z naravo v vseh njenih razsežnostih, saj jo je Stvarnik človeku samo posodil, ni mu je dal kot trajno lastnino. Od časov rimskega prava dalje se človek do narave vede posesivno in izrazito lastniško, zato se Grmičeva teoretska intervencija upira na pojmovanje lastnine pri neevropskih narodih, zlasti pri severnoameriških Indijancih. Za krščansko civilizacijo in njene vrednote je paradoks, da imajo pogani do narave pristrčnejši odnos, kakor beli človek, konec koncev pa je že apostol Pavel vedel, da tudi pogani spolnjujejo moralno postavbo, ta pa se pri njih nanaša tako na naravo kakor medčloveške odnose. Iz tega zornega kota je odnos do narave veliko bolj dorečen in čist pri poganskih ljudstvih kot pri kristjanih, vendar je Stvarnik – še enkrat – naravo človeku samo posodil, ni mu je dal kot lastnino. Ekološko etiko so v zgodovini katoliške cerkve prvi pričeli gojiti frančiškani, ki so naravo dojeli kot živo utripajočo umetnino, v katero je Bog skril zdravilno moč, zato ni čudno, da je med frančiškanskimi menihi toliko zeliščarjev. Narava je pisano razkošje oblik, velikosti, barv itd. in Stvarnik se razodeva po svoji stvaritvi ali kot bi dejali sholastiki iz posledice spoznaš tudi vzrok. Frančišek Asiški je do narave vzpostavil mistično-pesniški odnos, saj med stvarmi vlada globinska sorodnost in tudi anorganska in organska narava sta v vzajemnem odnosu, se prepletata, dopolnjujeta in prehajata druga v drugo.¹³⁴ Kozmična igra žive in nežive narave pa proizvede poetičen učinek, ki se ga zavejo rahločutne osebe. Glavna kozmološko-ontološka razsežnost narave pa je v ravnovesju, kot temeljnemu stanju, kateremu se ženeta človeška skupnost in narava. Izvirna,

matična od človeka neodvisna narava je tista, od katere se je človek ločil in pričel postavljati zakone za svojo človeško naravo, za katero seveda veljajo posebni, zgodovinski zakoni, vendar je – že velikokrat slišano – človek v svoji osnovi biološko bitje, ki potrebuje tudi biološko ravnotežje. Ravnotežje v družbi ni ravnotežje v naravi: blagostanje in udobje v človeški skupnosti veljata za ideala družbenega ravnovesja, vendar takšno družbeno ravnovesje pogostokrat vodi v biološko pomehkuženost, neodpornost ter neprilagojenost. Potrošniška družba je na svojem vrhuncu v sedemdesetih za svoje blagostanje žrtvovala naravo in veliki ekološki problemi izvirajo iz uspešnih poslovnih sedemdesetih: ozonska luknja, izsekavanje pragozdov, zastrupljanje voda itd. Hologramska paradigma je tista mišljenjska paradigma, ki Vekoslava Grmiča v devetdesetih zanima – izhodišče za razmišljanje mu je teoretsko delo fizika Capre. Po prepričanju sodobne kvantne fizike je vse, kar obstaja, vpeto v mnoge širše procese. Vsaka stvar je vesolje v malem, saj nobena stvar ne biva zunaj časa in prostora, temveč v vesoljskem času in prostoru. Ekološko dojemanje sveta je predvsem občutenje stvarnosti, kakor jo je ustvaril Bog, občutenje in to mnogo bolj kot mišljenje, naravo je namreč potrebno občutiti in šele na podlagi intuicije in instinktivnega občutka je možno vzpostaviti odnos do nje. Kdor ne čuti, ne more in ne zna vzpostaviti odnosa do narave, šele na podlagi rahločutnosti je možno vzpostaviti odnos do narave, kajti narava je kvalitativna anorgansko-organska tvorba. Z Grmičevimi besedami rečeno: »Čim bolj poglobljena in razširjena je človekova zavest v smeri človeštva in stvari sploh, tem bolj se človek čuti povezan z drugimi ljudmi in stvarmi, eno z njimi, eno z nevidno zakonitostjo, nevidnim redom in najglobljo resničnostjo vsega, kar je, tem bolj se tudi lahko da voditi kategoričnemu imperativu ali svoji vesti.«¹³⁵ Etika ne more in ne sme biti samo skrb za drugega, kakor bi dejal Emmanuel Levinas, ampak skrb za naravo kot posebno manifestacijo Boga. Ekološka etika je tisto, na čemer gradi zaveden svet, saj je ob izteku tisočletja pomembno kakšen odnos do narave bomo zavzeli, ker je od tega stališča odvisno naše preživetje. V zadnjem desetletju je na področju naravovarstvenosti narejeno precej več, kakor v prejšnjih desetletjih, vendar mora biti zavest o okolju nekaj univerzalnega. Bogoslovec Grmič se tega zaveda, zato znotraj bogoslovja odpira novo miselno paradigmo, od katere bo odvisno nadaljnje preživetje narave in človeka in razvoj, ki bo primoran upoštevati meje narave in njene sposobnosti samoregeneracije. Dejstvo je, da človek dandanes mnogo bolj skrbi za svoje biološko ravnotežje, kakor kdajkoli prej. Lanskoletne raziskave v svetu so pokazale, da ni več v ospredju toliko kariera, kolikor skrb za kvalitetno in zdravo življenje. Baby – bum generacija, kakor vse nadaljnje generacije, dandanes dajo veliko več na zdravo življenje in samouresničevanje. Zelo zanimiva je novica iz dnevnega časopisja: »Nekoč nase osredotočeni ambiciozni

rod številno močne povojne generacije se je omehčal v ljubečo generacijo, ki skrbi za kakovost življenja bolj kot za svojo kariero. To ugotavlja avstralska raziskava, ki so jo opravili po naročilu vlade zahodne Avstralije. Nekdanjo generacijo »jaz« bi zdaj upravičeno preimenovali v generacijo »mi«. Kot je povedal Norman Moore, minister za šport in rekreacijo v Zahodni Avstraliji, je ta rod postal ljubeč, skrben, radodaren, več mu je do življenjskega sloga kot do kariere, bolj ga skrbi prihodnost otrok. Prihodnost vidi v skrbnem ravnanju z denarjem, zdravjem in okoljem, je še povedal Moore.¹³⁶ Pravzaprav prihaja v ospredje, kakor pravi bogoslovec, kozmocentrizem namesto antropocentrizma. Čas velikih zgodb in ideologij je predvsem temeljil na egoizmu, antropocentrizmu, radikalnem ateizmu, naturalizmu ter obljubi o novem, boljšem človeku. Tudi ta čas je dal velike politične, gospodarske, kulturne in druge dosežke, če izvzamemo fašizem in imperializem, ki sta v končni instanci delovala rušilno, teptala civilno družbo ter človeško dostojanstvo. Ni dvoma, tudi velike zgodbe in ideologije so odpirale človeku »vrata v nebo« in mu dajale živeti, toda njihova napaka je bila v tem, da so poveljevale človeško bistvo, ustvarjale umetni ekonomski raj, se izgubljale v pretiranem idealizmu in optimizmu ter glorificirale svojo ideologijo in pretiravale s svojim zmagoslavjem v zgodovini. Sovjetska zveza je denimo zaradi svoje obsedenosti s težko industrijo in programom elektrifikacije in tehnizacije družbe uničila obdelovalne površine in kmeta svoj čas etiketirala za reakcionaren element družbe. Velike zgodbe so pustile za seboj uničeno naravo, temeljile so na človeku in njegovih potrebah, na človeku in delu, zanemarjale pa so naravo in se do nje nejasno opredelile. Bile so odprte do človeka, ozkosrčne do narave. Nova mišljenjska paradigma je torej eksistencialna potreba, saj se je antropocentrizem že družbeno realiziral, medtem ko kozmocentrizem šele doživlja svojo družbeno realizacijo, ta pa mora iti skozi več nivojev. Prvi nivo je seveda ekološki. Sprememba odnosa je tu v ospredju, bolj kot za spremembo intelektualne pozicije, gre za spremembo ravnanja in vedenja. Grmič se zaveda, da je sedanji tranzitni čas obdobje vedenjske krize, krize, ki ni toliko teoretična, ampak družbeno praktična. Kriza je sicer diagnoza družbenomoralnega stanja, vendar so poskusi, da se to stanje preseže, precejšnji; po drugi strani pa je res, da je velik del prebivalstva socialno in ekološko precej apatičen. Socialni položaj je ponekod v svetu tako slab, da je skrb za okolje povsem izvisela. Skrb za okolje je razvita v razvitih deželah, medtem ko je v nerazvitih bolj v ospredju preživetje oziroma socialno preživetje. Ekologija pa ne more biti »luksuz bogatega sveta«, temveč je projekt, ki zadeva človeštvo. Tega se zavedata organizacija Greenpeace in Prijatelji zemlje, ki svoj »ekološki nadzor« širita po vsej zemlji, pri tem ne more biti kriterij revščina ali bogastvo, temveč izključno primaren odnos do narave.

ZAZNAMBA K ČLANKU VEKOSLAVA GRMIČA KRŠČANSKI HUMANIZEM ● Bogoslovec Vekoslav Grmič je s svojim pisanjem opozoril nase v petdesetih in šestdesetih: njegova bogoslovna besedila zadevajo in odgovarjajo na sodobna družbena in bogoslovna vprašanja. V članku *Krščanski humanizem* mislec Grmič sooča evangelijsko držo rimokatoličana s socialno politiko dvajsetega stoletja, sooča eshatologijo svetega pisma z eshatologijo historičnega materializma. Za šestdeseta in sedemdeseta je značilen pojav fuzije, spajanja nemogočega in bogoslovec je združeval med seboj za tedanji čas nemogoče elemente.

Vekoslav Grmič**KRŠČANSKI HUMANIZEM**

Preden bomo podrobneje pogledali načela krščanskega humanizma, se hočemo za trenutek ustaviti ob krščanski podobi človeka. Naše vprašanje se glasi v tem pogledu: Kaj je človek v luči krščanske misli ali v luči božjega razodetja? Kakor naravna pamet, tako nam tudi razodetje govori o tem, da je človek stvarno-duhovno bitje. Zato se človeško življenje ne more izgubiti in črpati samo v tvarnem svetu, marveč posega tudi v duhovni svet v najširšem pomenu. To se pravi, da človek o svetu, v katerem živi, razmišlja, ga osvaja, ga razlaga, odkriva njegov smisel in se tako preko vidnih stvari končno dviga k Bogu. Razen tega pa se v človeku tudi nedoločno javljajo težnje, ki so usmerjene v neskončnost, kar se tiče npr. težnje, ki so usmerjene v neskončnost, kar se tiče npr. težnje po dobroti, lepoti in pravičnosti. Cilj teh teženj je končno prav tako Bog. Zato pravi pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: »Kajti po notranjem življenju presega (človek) vse stvari; v te globine svoje notranjosti se vrača, kadar se obrača vase, kjer ga čaka Bog, ki preiskuje srca, in kjer sam pred božjimi očmi odloča o svoji usodi« (14, 2). Vendar človek zopet ne more ničesar v resnici doseči sam, temveč je navezan na druge, na njihovo sodelovanje, na medsebojno dopolnjevanje, na skupno pot z drugimi. Človek je v vsakem pogledu globoko družbeno bitje. Razodetje vsega tega, kar odkriva naše naravno spoznanje, nikakor ne zanika, ampak vse le dopolni in obogati, tako da postane človekova podoba popolnejša, kakor bi bila sicer. Zato poglejmo, kaj pravi o človeku razodetje. Razodetje jasno pove, da je človek ustvarjen po božji podobi in da je z ene strani kar najtesneje povezan z ostalim stvarstvom – z zemljo, z druge strani pa je povezan z Bogom – Bog mu je navdihnil oživljajočega duha, kakor beremo v sv. pismu. Oboje je med seboj kar najtesneje povezano in je zaradi tega človek na drug način odraz Boga, kakor so druga bitja na zemlji. Bogupodobnost je najgloblje določilo človeka. Iz povedanega sledi, da ima človek poseben odnos do Boga oziroma bi ga naj imel, to je odnos, kakršnega druga bitja ne morejo imeti. Da, iz tega sledi, da ima človek poseben odnos do Boga oziroma bi ga naj imel, to je odnos, kakršnega druga bitja ne morejo imeti. Da, iz tega sledi, da ima človek tudi do ostalega stvarstva poseben odnos. Zato mu je Bog dal zapoved, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje, naj bo torej kot božja podoba tudi deležen božjega gospodstva nad stvarmi. Omenjeni človekov delež pri božjem gospodstvu nad stvarmi ima kar najbogatejšo

vsebinsko in obseg. Človek odkriva vsebinsko stvarstva in si jo podreja sebi in drugim v korist. Človek oblikuje stvarstvo in ga izpopolnjuje. Človek odkriva zadnje resnice o stvareh in se tako dviga preko stvari k Bogu ter daje hvalo tistemu, o katerem stvari govorijo s svojim bivanjem in s svojimi popolnostmi. Človek s svojim delom sodeluje z Bogom in usmerja stvari k »novemu stvarstvu«, ki bo nastalo ob »koncu sveta«. Človek pa istočasno tako tudi sebe izpopolnjuje, tudi svoje gospostvo pogloblja in vedno popolneje odraža svojo bogupodobnost. Vendar Bog ni dal človeku samo kot posamezniku deleža pri svojem gospostvu nad stvarstvom, temveč še bolj kot članu človeške družine, kot družbenemu bitju, ki mu »ni dobro samemu biti«, kakor ga tudi ni ustvaril po svoji podobi samo kot posameznika, ampak še bolj kot člana človeške skupnosti z vsemi naravnjavami k sočloveku – »po svoji podobi ju je ustvaril, moža in ženo.« Ker je Bog ljubezen, je isto dejstvo popolnoma razumljivo. Človek preprosto ne more biti v resnici božji sodelavec pri gospostvu nad stvarstvom in ne more živeti v polnem pomenu kot božja podoba, kot človek v pravem pomenu brez ozira na bližnjega ali celo tako, da bi delal bližnjemu v škodo. Če upoštevamo, da je Bog od vsega začetka pritegnil človeka v svojo posebno bližino, da mu je dal delež pri tisti ljubezni, ki se odvija med tremi božjimi osebami, da ga je povabil v svojo skupnost, je vse to, kar smo rekli, še bolj razumljivo, še bolj poudarjeno. Da, kakšne so zadnje in odločilne poteze na krščanski podobi človeka, na to nam odgovarja šele učlovečeni božji Sin, Odrešenik. Zaradi tega, zaradi njegovega odrešilnega dela velja, kar je zapisal apostol Pavel: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22). Človek more samo po zvezi s Kristusom postati to, kar bi naj bil po božji zamisli, in živeti tako, kakor bi naj živel po božjem načrtu. Po zvezi s Kristusom zmore bolj z grehom, ki nasprotuje njegovi bogupodobnosti, po zvezi s Kristusom ima poroštvo, da v resnici gre sam in istočasno dela za to, da bi šlo v isti smeri tudi vse stvarstvo h končnemu cilju, ki ga je apostol opisal kot stanje, ko bo »Bog vse v vsem«, po zvezi s Kristusom je človek res posvečen, novi človek, »ki je po Bogu ustvarjen v resnični pravičnosti in svetosti«. Kristus pa je končno tudi nova in najgloblja vez, ki mora povezovati ljudi med seboj, kateri se zavedajo, da »je vse in v vseh Kristus«. Po vsem tem, kar smo rekli o krščanski podobi človeka, si sedaj lahko postavimo vprašanje, kakšna so načela krščanskega humanizma. Krščanski humanizem postavlja v središče stvarstva človeka, ki je ustvarjen po božji podobi, ki mu je Kristus pot in resnica in življenje. Stvari torej morajo služiti človeku za njegov vsestranski razvoj in za doseg njegovega končnega namena, ki je v najtesnejši skupnosti z Bogom, ker le tako tudi same ustrezajo božji zamisli. Življenje vsakega človeka je zato več vredno, kakor je vredna katera koli stvar na zemlji. Človek ne sme postati niti sam suženj stvari niti ne sme poskušati človeka v tem pogledu podcenjevati in zaslužnevati.

Vsaka zloraba stvari za greh končno vodi v zaslužnjevanje posameznega človeka in človeštva sploh, ker pomeni zanj odtujitev – človek noče živeti kot božja podoba – in okrnitev gospostva nad stvarstvom, ki je gospostvo le, če je le po božji volji, ker je Bog res Gospodar vsega. Posebno obsodbe vredna pa je uporaba stvari in sil v stvarstvu za uničevanje človeškega življenja v najožjem pomenu. Človek, ki je poenostavljen v središče stvarstva, ni vase in v svet zaprti človek. Nasprotno, to je človek, ki ga veže vez ljubezni z vsem človeštvom kot družino božjih otrok in bratov v Kristusu in istočasno z Bogom, saj je vsak trenutek njegovega bivanja učinek božje ljubezni in so tudi njegove najgloblje težnje naravnane k njemu, čeprav se tega večkrat ne zaveda. Da človek sam sebe presega, da je v globinah svoje notranjosti naravnani v neskončnost, torej k Bogu, to je resnična razsežnost njegove bitnosti. Zato se človek sebi odtuji, če je ne upošteva, če jo izrečno ali s svojim življenjem zanika. Vse razumevajoča in požrtvovalna ljubezen v službi človeštva je najvišji zakon krščanskega humanizma. Ta ljubezen vključuje pravičnost, a jo obenem presega, tako da pomeni za ljudi, ki jim je tuja, večkrat naravnost neumnost, ki pa je v najtesnejši zvezi z ljubeznijo do Kristusovega križa, saj nam je prav Kristus s svojo smrtjo na križu pokazal, kakšna mora biti naša ljubezen. Kristus je sploh vzor krščanskega humanizma, on je pot in resnica in življenje. Zato pa mora krščanska ljubezen do bližnjega tudi sloneti na ljubezni do Kristusa, do Boga. Če pa je Kristus ali Bog po Kristusu cilj in zadnja utemeljitev krščanskega humanizma, je razumljivo, da ta humanizem ne more biti na zemlji nikdar popolnoma uresničen. Od mrtvih vstali in poveljčani Kristus je poroštvo za to. Vendar ne smemo pozabiti, da se je krščanski humanizem v zgodovini krščanstva večkrat tudi hudo izneveril svoji pravi podobi in da so verni ljudje in celo predstavniki Cerkve s svojim življenjem in delom zanižali načela krščanskega humanizma. Spomnimo se samo časov križarskih vojn, časov inkvizicije in razmer v Rimu v času renesanse, spomnimo se časov, ko se je začela razvijati industrija in so po tovarnah in rudnikih umirali celo otroci, ne da bi se verni ljudje zganili zaradi tega. Ali ni bilo samo po sebi umevno, da so se trpeči zatekli pod varstvo tistega humanizma, ki se je resno zavzel za uboge in trpeče in se je boril tudi proti tako popačenemu krščanstvu kot opiju za ljudi?

OPOMBE

- ¹ Razmerje med organskim in klasičnim tradicionalnim intelektualcem zasledimo v sociološkem in filozofskem opusu Antonia Gramscia. Tradicionalni intelektuallec je po navadi politično nevtralen, zavezan univerzitetni karieri, se družbeno ne izpostavlja ter se na aktualne družbene dogodke distančno odziva. Sklicuje se na avtonomijo svojega teoretskega dela in poudarja univerzitetno – fakultetno svobodo. Organski intelektuallec se pojavi z meščansko družbo, v Evropi je aktiven že v šestnajstem in sedemnajstem stoletju, posebej živahen je v času francoske revolucije, v devetnajstem stoletju se zaradi družbenega angažmaja odpove univerzitetni karieri in socialni varnosti, ki je povezana z njo. Njegova udeležba v določenem toku, gibanju ali stranki, deluje manifestno. Vsako gibanje potrebuje idejnega vodjo in njegove intelektualne pristaše, zato so organski intelektualci sestavni del družbenega življenja. Teoretična dvojica organski in tradicionalni intelektuallec se mi zdi na tem mestu čisto na mestu in sociološko aplikativna.
- ² The political imagination by C. Wright Mills, Oxford University Press, New York 1956.
- ³ Rajt Mils: Sociološka imaginacija, Savremena škola, Beograd 1964, str. 166.
- ⁴ John F. O'Neill : Nikola Tesla, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1976, str. 227.
- ⁵ Janez Janžekovič: Postružka, Izbrani spisi, šesti zvezek, Mohorjeva družba, Celje 1985, str. 198 – 199.
- ⁶ Josip Edgar Leopold: Od Karla Marxa do Jezusa Kristusa, Nova pot 1959, str. 431.
- ⁷ Limina – Pogled na obrobja, Filozofska fakulteta, Oddelek za sociologijo, Ljubljana 1991, str. 7.
- ⁸ Pojem aristokracija duha ne zadeva toliko družbenih osnov za ta pojav, kolikor konstitucijo same zavesti, saj je s tem mišljen klasično gimnazijsko šolan in profiliran intelektuallec, neinstrumentalno izobražen, pri katerem izobrazba in omika nista samo statusna simbola, s katerima izkazuje pripadnost visokemu razredu, ampak načelna drža – edukativni element, ki je pogostokrat tudi njihov življenjski smisel. Aristokrati duha so bili sentimentalno vezani na svoje znanje in profesorje, ki so jih v gimnaziji poučevali. Aristokrate duha srečamo tudi pod neko drugo sintagmo in sicer kot romantične antikapitaliste. Romantični antikapitalizem ni neka določena stilna usmeritev ali artikulirano družbeno gibanje, temveč odpor nekaterih evropskih intelektualcev devetnajstega in prve četrtine dvajsetega stoletja. Odpor do populizma, množične kulture, kakor do meščanskega filistrskega sveta ter vseh sodobnih variant družbene zavesti, ki poneumljajo in plitvijo, siromašijo človeško življenje. Paradoks pa je ta, da od istega, meščanskega sveta, katerega prezirajo, po drugi strani dedujejo omiko in zavest. Najznačilnejši misleci, ustvarjalci ter tudi filmarji zavezani temu pojavu so: književnik Thomas Mann, skladatelj Gustav Mahler, filozof, sociolog ter glasbenik Theodor Adorno, pesnik Stefan Georg, filmska režiserja Fritz Lang ter Luchino Visconti.

Navedene znamenite osebnosti so najizrazitejši predstavniki omenjenega gibanja, romantični antikapitalizem namreč predstavlja spontan odpor intelektualcev do populizma in plitve percepcije sveta. Levi in desni totalitarni sistemi so se uveljavljali s populističnimi sredstvi in likvidirali subjekt kritičnega meščanskega intelektualca, vsilili poenostavljene teoretične in življenjske modele.

- ⁹ Ksaver Meško: Naše življenje – črtice in slike, Narodna založba, Ljubljana 1922, str. 19.
- ¹⁰ Fran Saleški Finžgar: Izbrana dela, sedma knjiga – Leta mojega popotovanja, Mohorjeva družba, Celje 1962, str. 242.
- ¹¹ Takole nekako sodi o človekovem generičnem in kozmološkem bistvu bogoslovec Janez Janžekovič. V svojem filozofsko-bogoslovnem delu Smisel življenja, v razdelku Smisel življenja razmišlja ravno o samouresničevanju skozi priznanje o obstoju Boga. Janez Janžekovič: Smisel življenja, Mohorjeva družba, Celje 1966, str. 214.
- ¹² Ibid., str. 143.
- ¹³ Karl Vorlander: Zgodovina filozofije I., Slovenska matica, Ljubljana 1977, str. 242.
- ¹⁴ Matjaž Vesel: Problem večnosti, Razpol 6, Ljubljana 1990, str. 105.
- ¹⁵ Enciklopedija leksikografskog zavoda I., A – Æus, Jugoslovanski Leksikografski zavod, Zagreb MCMLVI; str. 62
- ¹⁶ Roland Barthes: Retorika Starih, Elementi semiologije, Studia humanitatis, Ljubljana 1990, str. 67.
- ¹⁷ Toma Akvinski: Izbor iz djela, Naprijed, Zagreb 1990, str. 563.
- ¹⁸ Aristotel: Metafizika, Kultura, Beograd 1971, str. 138 in 147.
- ¹⁹ Sveto pismo, Prva Mojzesova knjiga (Gen), 1 – 19, Ekumenska izdaja, ČGP Delo, Ljubljana 1984, str. 11.
- ²⁰ Elifas Levi: Misterija kabale ili okultna harmonija dva zaveta, Esoteria, Beograd 1987, str. 16.
- ²¹ Mitologija, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988, str. 144 – 155.
- ²² Chardin ta fenomen pospremi z naslednjimi besedami: " Človek, pravi sveto pismo, ni v stanju, da bi dodal palec svoji postavi. Še manj pa je v njegovi moči, da bi za kako enoto povečal svojo silo ljubljenja, oziroma za kako drugo enoto pospešil tisti osnovni ritem, ki uravnava zorenje duha in srca. Tisto najgloblje življenje, življenje izvirkov, življenje rojstva, se nam na koncu koncev vselej izvija iz rok. Pierre Teilhard de Chardin: Božje okolje, Mohorjeva družba, Celje 1975, str. 48.
- ²³ Janez Janžekovič: Teodiceja, Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, Ljubljana 1958, str. 2.
- ²⁴ Srednjeveški frančiškan Fra Dolcino je iz tega pravnega spora izšel kot heretik. Zgledoval se je pri zgodnjih kristjanih, njegove težnje po ubožtvu so bile v nasprotju s frankovskim tipom gospodarstva in pojmovanja lastnine. Več o sporu med frančiškani in dominikanci v Umberto Eco: Ime rože, Mladinska knjiga, Ljubljana 1985, str. 35 – 45.
- ²⁵ Nikolaj Gerasimovič Pomjalovski: Burza, Mladinska knjiga, Ljubljana 1962, str. 5.
- ²⁶ Ibid., str. 46.
- ²⁷ O odvrčanju od duhovniškega poklica in krizi duhovniške identitete govori film Robert Bressona Dnevnik vaškega župnika, 1951. Več o tem v : Problemi 283, 284, letnik XXV, Ljubljana 1987, str. 68.
- ²⁸ O temi odločilnosti ženske v slovenski zgodovini je spregovoril tudi zdaj že pokojni akademik profesor Anton Trstenjak v enem izmed zadnjih intervjujev. Takole hudo-

mušno pravi: "Ženska je umetnica življenja, moški je pa štor. Ženska je več vredna kot moški. Zakaj ženske vedno trdijo, da jih zapostavljamo? Saj ni res! Mi smo manj vredni in ženske nas dejansko vedno zapostavljajo. Vzemite samo paniko, ki nastopi, če je povodenj, potres, požar. Živo se spominjam, ko je sredi noči zagorela naša hiša. Bil sem v devetem letu. Oče je vpil na pomoč, mama je iz gospodarskega poslopja reševala, kar se je dalo. "Pa kaj se dereš, saj te nihče ne sliši. Si že spravil živino ven? To napravi!" Ženska, hladna na videz, je delala tako, kot da opravlja običajno delo. Ko so prišli gasilci, so hoteli z drogovi odstraniti železne križe v oknih. Spet je mama prevzela vodstvo: "Pustite mi hišo pri miru, vrzite s podstrešja vse, kar je gorljivega, potem bo hiša ostala!" Tako so tudi naredili – in hiša je ostala. Zvečer smo bili zopet v njej. Ženska se je v paniki znašla, moški pa ne." *Revija Pepita*, december 1995, Ljubljana 1995, str. 11.

²⁹ Mahnič je svoja družbena prepričanja kontinuirano razvijal v Rimskem katoliku, njegovi članki so znani po borbenem stilu pisanja in tudi po preuranjenih sklepih. Zlasti je oster njegov članek *Katoliški liberalizem*. Več o tem v: *Rimski katolik* 3, 1891, str. 357.

³⁰ Cerkev, kultura in politika 1890 – 1941. Simpozij 1992, Slovenska matica, Ljubljana 1993, str. 158.

³¹ Stephen Jenkins: Fritz Lang, *The Image and the Look*, British Film Institute, London 1981, str. 25.

³² Jacques Lee Goff: *Za drugačen srednji vek*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1989, str. 30.

³³ Karl Marx: *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Zur judenfrage*, *Werke*, prvi zvezek 1, str. 281

³⁴ Andrej Gosar: *Za nov družabni red, Sistem krščanskega socialnega aktivizma*, I. – II. del, Mohorjeva založba, Celje 1933, 1935.

³⁵ Radomir D. Lukić: *Formalizam u sociologiji*, *Naprijed*, Zagreb 1987, str. 235 – 236.

³⁶ Profesor Ernst Tomec, *Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*, Slovenska kulturna akcija, Buenos Aires 1991, str. 116.

³⁷ Prešernov koledar za leto 1986, Ivan Jan: *O resnični podobi škofa Rožmana*, Prešernova družba, Ljubljana 1986, str. 115 – 141.

³⁸ Jože Šifrer: *F. S. Finžgar, Partizanska knjiga*, Ljubljana 1983, str. 87.

³⁹ France Koblar: *Razmišljanja in pričevanja ob stoletnici rojstva*, v: *Fran Saleški Finžgar: Dekla Ančka, Mohorjeva družba*, Celje 1971.

⁴⁰ Izidor Cankar: *Izbrano delo*, *Mladinska knjiga*, Ljubljana 1972, str. 126 – 135.

⁴¹ Franc Saleški Finžgar: *Dekla Ančka, Mohorjeva družba*, Celje 1971.

⁴² Franc Saleški Finžgar: *Iz modernega sveta*, III. zvezek, *Jugoslovanska knjigarna*, Ljubljana 1922.

⁴³ Franc Saleški Finžgar: *Izbrana dela, sedma knjiga, Leta mojega popotovanja*, Mohorjeva družba, Celje 1962, str. 233.

⁴⁴ Jože Šifrer: *Franc Saleški Finžgar, Partizanska knjiga*, Ljubljana 1983, str. 127 – 129.

⁴⁵ Primož Vresnik: *Tematika in problematika naroda v delih Ksaverja Meška, Frana Saleškega Finžgarja ter Janeza Janžekoviča*, *Znamenje*, leto XXVII, št. 3-4, Petrovče 1997, str. 23.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 41.

⁴⁷ Vekoslav Grmič: *Teologija danes in jutri, Znamenje*, leto XXV, št. 1-2, Petrovče 1995, str. 6 – 7.

- ⁴⁸ Primož Vresnik: Ontološke razsežnosti Janžekovičeve etike (1. del), Znamenje, leto XXVI, št. 3-4, Petrovče 1996, str. 53.
- ⁴⁹ Franc Saleški Finžgar: Izbrana dela, sedma knjiga, Leta mojega popotovanja, Mohorjeva družba, Celje 1962, str. 45.
- ⁵⁰ Ibid., str. 418.
- ⁵¹ Ibid., str. 419.
- ⁵² Ibid., str. 342 – 343.
- ⁵³ Ibid., str. 329.
- ⁵⁴ Ksaver Meško: Povesti in slike, Katoliška bukvarna, zbirka slovenskih povesti, šesti zvezek, Ljubljana 1914, str. 65 – 79.
- ⁵⁵ Ksaver Meško: Izbrano delo – četrta knjiga, Celje 1959, str. 120.
- ⁵⁶ Ibid., str. 120.
- ⁵⁷ Ksaver Meško: Naše življenje – črtice in slike, Narodna založba, Ljubljana 1922, str. 52.
- ⁵⁸ Ibid., str. 22 – 32.
- ⁵⁹ Viktor Smolej: Meškova surka, Jezik in slovstvo 1963/64, str. 80 – 82.
- ⁶⁰ Ksaver Meško: Naše življenje – črtice in slike, Narodna založba, Ljubljana 1922, str. 38.
- ⁶¹ Primož Vresnik: Tematika in problematika naroda v delih Ksaverja Meška, Frana Saleškega Finžgarja ter Janeza Janžekoviča, leto XXVI., št. 3 – 4, Petrovče 1997, str. 11.
- ⁶² Anton Trstenjak: Grafološko karakterološka oznaka slovenskih književnikov v: Človek in njegova pisava, Ljubljana 1986, 172 – 174.
- ⁶³ Jovan Deretič: Kratka istorija srpske književnosti, BIGZ, Beograd 1990, str. 265 – 268.
- ⁶⁴ Ksaver Meško: Kam plovemo, Narodna založba, Ljubljana 1927.
- ⁶⁵ Ksaver Meško: Izbrano delo – četrta knjiga, Celje 1959, str. 120.
- ⁶⁶ Marjan Plohl: Meško in njegov odnos do naroda in domovine, diplomatska naloga na Teološki fakulteti, Maribor 1988, str. 23.
- ⁶⁷ Fran Zdravec: Zgodovina slovenskega slovstva 5, Nova romantika in mejne oblike realizma, Založba Obzorja, Maribor 1970, str. 117.
- ⁶⁸ Janko Glazer, Anton Oven: Ksaver Meško, Ljubljanski zvon 1935, str. 150 – 154.
- ⁶⁹ Ksaver Meško: Mladim srcem, peti zvezek, Mohorjeva knjižnica, Celje 1951, str. 30 – 64.
- ⁷⁰ Ibid., str. 15 – 29.
- ⁷¹ Ibid., str. 65 – 105.
- ⁷² Ksaver Meško: Mladim srcem, četrti zvezek, Družba sv. Mohorja, Celje 1940, str. 5 – 27.
- ⁷³ Ksaver Meško: Mladim srcem, šesti zvezek, Mohorjeva družba, Celje 1964, str. 94 – 97.
- ⁷⁴ Franc Saleški Finžgar: Izbrana dela, sedma knjiga, Leta mojega popotovanja, Mohorjeva družba, Celje 1962, str. 336.
- ⁷⁵ Ksaver Meško: Novele, Družba Sv. Mohorja, Celje 1946, str. 61.
- ⁷⁶ V njej takole označuje pripovednika Meška: "Meško je pravi lirski pesnik bez rime I ritma, onako kako to pjeva Giovanni Papini. U subjektivnim djelima (koje piše do kraja 1904) prikazao je u svečeniku u prvom redu čovjeka, s nedostacima, bez avreola. U tim djelima je očit autobiografski moment. Remek – djelo mu je " Ob tihih večerih." U objektivnim djelima iznosi život I probleme (kao npr. alkoholizam) sela. Dok u subjektivnim djelima okupiran erotikom, u objektivnim nje naprosto nema. Pesimizam Meška,

- prisutan skoro svim djelima, nije tipa Leopardijevog već Jobovog. Ostali so mu nedostaci: razvučenost, očita tendencija u nekim djelima, jednostranost u izboru grade.
- Šimun Jurišić: Nepoznata pisma Franca Ksavera Meška, Slavistična revija 1969, št. 2.
- ⁷⁷ Sociologija – izbor odlomkov, Mladinska knjiga, Ljubljana 1964, str. 133.
- ⁷⁸ Antonio Gramsci: Civilna družba in država, Marksistični center, Ljubljana 1987, str. 72.
- ⁷⁹ Janko Prunk: Pot kršćanskih socialistov v Osvobodilno fronto slovenskega naroda, Cankarjeva založba, Ljubljana 1977, str. 86.
- ⁸⁰ Oglasnik lavantinske škofije, interna uporaba, Maribor 1928, str. 52 – 55.
- ⁸¹ Michel Picar: Templari, Biblioteka Astra, Kolo VII, knjiga 42, Beograd 1987, str. 19.
- ⁸² Anton Trstenjak: K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem, v: Cerkev, kultura in politika 1890 – 1941, Simpozij 1992, Slovenska matica, Ljubljana 1993, str. 96.
- ⁸³ Revija katoliške akcije 1940, str. 368 – 369.
- ⁸⁴ Ivan Žagar: Škof dr. Ivan Jožef Tomažič pri Gaeleiterju dr. Siegfriedu Überreitherju 19. Aprila 1941 od 12. 15 – 13. 30, Škofijski ordinariat v Mariboru, F 113/2.
- ⁸⁵ Ivan Jožef Tomažič: Zapiski, Škofijski ordinariat v Mariboru, P 9/41
- ⁸⁶ Zbornik ob 750 – letnici mariborske škofije, Škofijski ordinariat, Maribor 1978, str. 68.
- ⁸⁷ Vekoslav Grmič: Zvesto pričevanje za evangelij in narod lavantinskega škofa dr. Ivana Jožefa Tomažiča, Znamenje, leto XXVI, št. 3 – 4, Petrovče 1996, str. 9.
- ⁸⁸ Dr. Franc Kovačič: Občna metafizika in ontologija, skripta Teološke fakultete v Mariboru, Maribor 1905.
- ⁸⁹ Dr. Franc Kovačič: Kritika in noetika, nauk o spoznanju, skripta Teološke fakultete v Mariboru, Maribor 1930.
- ⁹⁰ Janez Janžekovič: Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof, Čas 33, Ljubljana 1938/39, str. 224 – 226.
- ⁹¹ Janez Janžekovič: Postružka, Mohorjeva družba, Celje 1985, str. 140.
- ⁹² Alojz Rebula: Jacques Maritain – človek in mislec, Ljubljana 1981, str. 68.
- ⁹³ Wright Mills: The power elite, Oxford University Press, New York 1959, str. 54.
- ⁹⁴ Jacques Maritain: Cjeloviti humanizam, Kultura, Zagreb 1984, str. 223.
- ⁹⁵ Janez Janžekovič: Krščanstvo in marksizem – od polemike do razgovora, Izbrani spisi I., Mohorjeva družba, Celje 1977, str. 37.
- ⁹⁶ Ernst Bloch: Tubingenski uvod u filozofijo, Nolit, Beograd 1960, str. 52.
- ⁹⁷ Intervju z Antonom Trstenjakom, revija Pepita, december 1995, str. 14.
- ⁹⁸ Janez Janžekovič: Ali je Bog modroslovcev umrl, Nova pot 20, Ljubljana 1968, str. 478.
- ⁹⁹ Josip Edgar Leopold: Od Karla Marxa do Jezusa Kristusa, Nova pot, Ljubljana 1959, str. 431.
- ¹⁰⁰ Karel Vorlander: Zgodovina filozofije I., Slovenska matica, Ljubljana 1977, str. 242.
- ¹⁰¹ Janez Janžekovič: Smisel življenja, Mohorjeva družba, Celje 1966, str. 143.
- ¹⁰² Richard Friedenthal: Luther, Pomurska založba, Murska Sobota 1983, str. 93.
- ¹⁰³ Janez Janžekovič: Postružka, Mohorjeva družba, Celje 1985, str. 195.
- ¹⁰⁴ Ibid., str. 178.
- ¹⁰⁵ Stanko Cajnkar: Očenaš, Potopljeni svet, Mohorjeva družba, Celje 1990, str. 12 – 13.
- ¹⁰⁶ Ibid., str. 13.

¹⁰⁷ Ibid., str. 261.

¹⁰⁸ "Luther je bil predvsem nasprotnik filozofiranja v vprašanih vere. Da je Tomaž vpeljal in uveljavil Aristotela, ki ga je Cerkev spočetka odločno odklanjala, kot "filozofa par excellence," kot "avtoriteto par excellence" – to je bil Luthrov poglavitni ugovor. "On je kriv, da zdaj vlada Aristoteles, pokončevalec vsakršne pobožnosti." Spekulacije sovraži, "sto vprašani", vzetih iz poganskega filozofa, ni "ena sama beseda", ki lahko človeku vlije zaupanje v Kristusa." Samo besediči, "ker ga zapeljuje metafizika," to je Luthrova odločilna sodba o Tomažu. Metafizika: to je za Luthra kratko malo filozofsko sklepanje, dedukcije in definicije, ki jih je prva učila antična filozofija. Naposled imenuje filozofa nejevoljno "žaltavi Aristoteles" in ima s tem v mislih mojstra, ki je šel skozi toliko rok, bil preveden iz grščine v arabščino, iz arabščine v latinščino in zaradi tolikerega prekladanja in spreminjanja res ni več ohranil svoje nekdanje svežine. Iz velikega naravoslovca, ki je skušal zaobjeti vso vednost svojega časa, je postal nekakšen cerkveni oče honoris causa, na katerega si se lahko mirno skliceval." Odlomek vzet iz: Richard Friedenthal: Luther – njegovo življenje in njegov čas, prva knjiga, Pomurska založba 1983, str. 99.

¹⁰⁹ Sveto pismo, ekumenska izdaja, Mt 6, 5– 6

¹¹⁰ Janez Oražem: Cajnkarjev Očenaš, Mladika 1940.

¹¹¹ Vekoslav Grmič: Iskanje resnice, Unigraf, Ljubljana 1997, str.195.

¹¹² Stanko Cajnkar: Esej o cerkvenem govorništvo (Prolegomena k sodobni homiletiki), Priloga Nove poti, Ljubljana 1959, str. 56.

¹¹³ Ibid., str. 55.

¹¹⁴ Stanko Cajnkar: Križnerjevi, Mohorjeva družba, Celje 1953.

¹¹⁵ Ibid., str. 194 – 195.

¹¹⁶ Rdeči škof, poročilo evropskih agencij, Znamenje, leto XXV., št. 1-2, Petrovče 1995, str. 93 – 97.

¹¹⁷ Bogoslovec Stanko Cajnkar takole vrednoti biblijo: "V perspektivi razodetja biblija ni plod naravnega razvoja, temveč le dokument o kontinuiteti božjega načrta, ki je določil človeku že od vsega začetka nadnaravni cilj in nadnaravne darove. Zgodovina izraelskega ljudstva je v ta veliki božji načrt povzeta kot prava, resnična narodna zgodovina. Zato je stari testament istočasno tudi dokument narodne kulture in kronika izredne narodove usode. Biblije ne moremo vreči med ostanke stare verske literature, kakor so egipčanske "Knjige modrosti" (nastale od leta 4000 pred Kr. dalje), babilonski "Ep o Gilgamešu" (3000 do 700 pred Kr.), indijske Upanišade (od 2500 do 500 pred Kr.), kitajska "Knjiga spreminjanja"(Ji-King, ki se pripisuje Konfuciju) in "Knjiga o pravem mišljenju" (ki bi naj bila Laotsejeva), japonska zbirka "Drobiž nedelnih ur" (Tsuresure- gusa), perzijska "Zend – Avesta" in podobna religiozna dela. Ta naša ekskluzivnost je religiozna dolžnost, ki izvira iz dejstva edinstvenosti odrešenja po učlovečenem Sinu božjem. Poznavanje starih spomenikov verske misli je delo spoštovanja pred človeškim iskanjem božje in človeške resnice. V isto vrsto s poznavanjem biblije pa ga ne moremo staviti. Človeška misel je v vseh teh starih tekstih na svoj način univerzalistična. To ne pomeni, da hoče obseči ves človeški rod in vse pridobitve človekovega duha. Pravzaprav je celo ozko narodna (egiptovska, babilonska, indijska, perzijska, grška, rimska). Univerzalistična je zato, ker je teološka, filozofska in posvetna

- obenem in v istem času. Težko je reči, kje se začenja čista filozofija in čista svetna literatura. Vsa biblična filozofija je teološko barvana. Veliki grški filozofi, epiki in dramatik prav tako ne poznajo strogih meja med posameznimi področji. Odlomek vzet iz: Stanko Cajnkar: *Esej o cerkvenem govorništvu* (Prolegomena k sodobni homileтики), Priloga Nove poti, Ljubljana 1958, str. 55.
- ¹¹⁸ Srečko Reher: Ob jubilejih prof. dr. Vekoslava Grmiča, *Znamenje*, leto XXIII., št. 3-4, Petrovče 1993, str. 2.
- ¹¹⁹ Vekoslav Grmič: *Iskanje resnice*, Zbirka člankov in razprav, Založba Unigraf, Ljubljana 1997, str. 187.
- ¹²⁰ Pierre Teilhard de Chardin: *Božje okolje*, Mohorjeva družba, Celje 1975, str. 21.
- ¹²¹ Vekoslav Grmič: *Med vero in nevero*, Mohorjeva družba, Celje 1969, str. 51–53
- ¹²² *Ibid.*, str. 55.
- ¹²³ Vekoslav Grmič: *Smrt Boga – smrt človeka*, Tromostovje, Ljubljana 1971, str. 33.
- ¹²⁴ Na tem mestu je umestno razmišljanje Stanka Cajnkara o odnosu sodobnega vernika do Boga. V Dveh meditacijah za izobražence ga takole opredeli: "Nevera mnogih je le začudenje (morda bolj razočaranje) in groza spričo občutene božje odsotnosti in spričo neizmerne božjega molka, ki odgovarja našemu vsiljivemu iskanju trdnega, izkustvenega in znanstveno zanesljivega dokaza o božjem bivanju. Takega dokaza ni in ga nikoli ne bo. Odlomek iz: Stanko Cajnkar: *Krščansko verovanje* (težave in lepote) – Dve meditaciji za izobražence, Nova pot 1959, 1-3; str. 29.
- ¹²⁵ Vekoslav Grmič: *V duhu dialoga – za človeka gre*, Državna založba, Ljubljana 1986, str. 56.
- ¹²⁶ Vekoslav Grmič: *Vera – nevera danes*, *Znamenje*, leto XXVI, št. 5-6, Petrovče 1996, str. 9.
- ¹²⁷ *Antologija filozofskih tekstov*, III. izdaja, Školska knjiga, Zagreb 1954, str. 298 – 300.
- ¹²⁸ *Ibid.*, str. 97.
- ¹²⁹ *Ibid.*, str. 48.
- ¹³⁰ *Ibid.*, str. 2.
- ¹³¹ *Ibid.*, str. 97.
- ¹³² Stanko Cajnkar: *Katoliška obnova med nami*, Zbornik Bohinjski teden 1939, Ljubljana.
- ¹³³ *Ibid.*, str. 69–76.
- ¹³⁴ N. G. Van Doornik: *Frančišek Asiški – brat in prerok za naš čas*, Kapucinski, Frančiškanski in Minoritski provincialat v Ljubljani, Ljubljana 1983, str. 61.
- ¹³⁵ *Ibid.*, str. 128.
- ¹³⁶ *Delo*, leto XL, št. 71, Ljubljana, četrtek, 26. marca 1998, str. 60.



Primož Vresnik (1968), profesor filozofije in sociologije, uči na Gimnaziji Šentvid, raziskuje slovensko bogoslovje in objavlja dramske tekste.

FOTO: Sandra Subotič

VRESNIK Primož, profesor filozofije in sociologije, uči na Gimnaziji Šentvid, raziskuje slovensko bogoslovje in objavlja dramska besedila

SPREGLEDANO SLOVENSKO BOGOSLOVJE – PONUDITI ROKO DRUGAČNEMU

Borec, Ljubljana, L, št. 564, str.144, slov. (angl.)

Slovensko bogoslovje je slabo raziskano tako po historični, kulturni kakor tudi teoretični plati; obstajajo sicer redke teoretske intervencije na tem področju, vendar niso posledica kontinuiranega teoretičnega dela, temveč nastajajo priložnostno – največkrat ob obletnicah rojstev in smrti naših modroslovcev. V seriji člankov s sodobnim naslovom Spregledano slovensko bogoslovje – ponuditi roko drugače mislečemu in podnaslovom Civilnopravni angažma slovenskega bogoslovja med drugo svetovno vojno in po njej sem skušal orisati temeljne poteze napredne slovenske bogoslovne misli. Ugotovil sem, da je sicer maloštevilna progresivna slovenska katoliška inteligenca med obema svetovnima vojnoma in po drugi svetovni vojni dohajala duha časa in se udeleževala tako miselno kakor družbenopraktično vseh naprednih dogodkov svojega časa. Najnaprednejši dogodek slovenske teologije pa je bilo svoj čas zbliževanje z drugače mislečimi: komunikacija z ateizmom in materialističnim brezboštvom. Izkazalo se je, da sicer nazorsko različni strani navsezadnje verjameta v enega Boga – v boga etike in socialno pravične družbe. Tudi marksistični materializem je v očeh številnih teologov sestavljen iz “evangelijskega kvasa”, če pritegnem v besedilo besede teologa Janeza Janžekoviča. Naše bogoslovje je že v prvi četrtini dvajsetega stoletja sledilo francoskemu personalizmu. Francoski personalizem je davno pred eksistencializmom, civilnimi iniciativami v sedemdesetih in osemdesetih letih, identificiral probleme civilne družbe, ki niso nujno politično tematizirani in problematizirani, ampak imajo in odpirajo civilno razsežnost. Napredno slovensko bogoslovje se je s civilnimi temami (ekologija, socialno vprašanje, meje svobode pisane in govorjene besede, javno mnenje, vprašanje drugačnosti) soočilo tako v času narodnoosvobodilnega boja kakor po njem. Referenčne točke tega tematskega sklopa so poleg znanih tudi manj znana imena: Fran Kovačič, Fran Saleški Finžgar, Stanko Cajnkar, Andrej Gosar, Janez Janžekovič, Ksaver Meško in Vekoslav Grmič. V članku Duhovnozigodovinski pregled tomistične in neotomistične filozofije, prehod k bivanjskim temam, prehod k personalizmu reflektiram železnorepertoarske reference filozofije in bogoslovja visokega srednjega veka. Članek se osredinja na teoretično delo Tomaža Akvinskega in Alberta Velikega, prav ta misleca sta zaznamovala krščansko misel vse do današnjega dne. V devetnajstem stoletju so spet začeli občudovati filozofsko in bogoslovno delo Tomaža Akvinskega, gotoko kompozicijo njegovih teoretičnih del in miselno strogost. Brez razumevanja srednjeveške krščanske filozofije ni mogoče dojeti krščanske duhovnosti v devetnajstem stoletju, kakor tudi ne v dvajsetem. Iz tega zornega kota je ta članek nekakšno uvajanje v sodobno bogoslovno misel – filozofsko in sociološko uvajanje. V članku Duhovnozigodovinski pregled dogajanj v slovenski cerkvi med obema vojnoma – med tradicionalizmom in Gosarjevim socializmom prikazujem politična, socialna in kulturna trenja na prehodu iz devetnajstega v dvajseto stoletje. Pišem o tradicionalnem in mladinskem katoliškem gibanju, o tem, kako je cerkev slabo prenašala družbene spremembe, zlasti tiste, ki so bile povezane z industrijskim in tehnološkim

razvojem. Ni dojela kapitalističnih antagonizmov, ker jo je vzpostavil nek drug historični čas in drugo socialno okolje, vezano na kmečke vrednote. Cerkev ni našla pravega stika z mestnim delavcem in pojavile so se generacije študentov bogoslovja po Evropi; te so zahtevale in poudarjale ravno ta stik in navzočnost cerkve pri reševanju mestnih socialnih stisk. V Sloveniji je novonastali položaj dojel sociolog in politik Andrej Gosar. Članki, ki sledijo, so preprosto poimenovani po bogoslovcih, ki jih obravnavam. Frana Saleškega Finžgarja predstavljam nekoliko drugače, ne toliko kot književnika, kot družbenega delavca in bogoslovca. Finžgarjev položaj v slovenskem kulturnem prostoru je kljub mitu o očaku slovenske pisane besede in izvrstnem domačijem zgodbarju, v primerjavi s položajem modernistov, precej nedorečen in zelo malo je raziskana in vrednotena njegova neliterarna dejavnost. Besednik je bil eruptivna osebnost in kot takšen je pustil sledove tudi na področju bogoslovja. Ksaver Meško je najbolj neraziskan slovenski besedni ustvarjalec. Meškova proza je poleg svoje rahločutne vsebine polna socialnih čustev, ljubezni do domovine in koroške regije, pripovednik je socialne in družbene teme obravnaval v okviru kozmično-teoloških razmišljanj. Etičnemu je dajal prednost pred estetskim, svojevrstno pa se je boril proti okupatorju; skupaj s Finžgarjem sta intelektualna gverilca, ki konceptno in praktično ne predstavljata upornika v slogu Oslobojilne fronte, vendar njun upor nima nič manjše teže. Pisatelj Meško glede na svojo impresionistično naravo neizprosno obeh svetovnih vojn predstavi minimalistično – v detajlih, v vsakdanjih, pogostokrat zanemarnjenih in spregledanih prizorih. Piše, kako vojna ljudi psihično in čustveno prizadene, in s tem kaže pogubnost imperialistične politike, kot nacionalističnih vojn. Fran Kovačič je eden izmed bogoslovcev, ki ga teološka javnost vse premalo omenja. Prelat dr. Kovačič je bil profesor filozofije in bogoslovja, v svojih delih se je posvečal ontologiji, gnoseologiji ter etiki, s svojim strogim in resnim pristopom do dela študentom bogoslovja ni vcepljal le vednosti, ampak tudi odgovornost do življenja in teologije. Ivan Jožef Tomažič je izjemna etična osebnost mariborske-lavantinske škofije med drugo svetovno vojno. Poleg prelata Kovačiča je Tomažič najpomembnejša cerkvena in civilna osebnost med obema vojnama, njegov nastop in karizma sta sodobna, čeprav je na prvi pogled težil k starožitnosti, saj mu je bil vzor rodoljub Slomšek. Vera ljudstva je v marsičem odvisna od cerkvenih vzorov, zato je tvegala v času, ko so bili štajerski duhovniki internirani in ko se je sovražnik povračilno znesel nad severno Slovenijo. Tomažič je veljal za skromnega človeka in svojo službo je opravljal v duhu krilatic, kateri se je zavezal ob posvečenju: "Ne jaz, ampak Bog." Tudi profesor bogoslovja, pripovednik in dramatik Stanko Cajnkar je spet ena tistih osebnosti, do katere še nismo vzpostavili pravega odnosa. S svojo vsestranskostjo in eruptivnostjo je zaznamoval povojno obdobje, saj je veliko prispeval k dialogu med socialistično družbo in katoliško cerkvijo. Profesor Canjkar je tudi pionir bogoslovne hermenevtike – to je nauka o mejah človeške besede in prisotnosti božje. Bogoslovec Janez Janžekovič je poleg Vekoslava Grmiča verjetno eden izmed največjih slovenskih bogoslovcev – teolog, ki mu je Mohorjeva družba posvetila šest zvezkov izbranih spisov, kar je v zgodovini slovenske teologije največ, kar je storila kaka založba za kakega bogoslovca. Opus profesorja Janžekoviča je tako obširen, da ga lahko brez zadržkov uvrstim med klasike sodobnega slovenskega bogoslovja in imenujem za "slovenskega Akvinskega". Letos (1998) mineva deset let od bogoslovčeve smrti, zato ga je umestno počastiti z obširnimi člankom. Bogoslovec Vekoslav Grmič nadaljuje kontinuiteto domačega bogoslovja in v svojem teoretičnem delu združuje najboljše miselne

sestavine našega bogoslovja. Teoretska misel dr. Grmiča je našla ravnovesje med sociologijo in filozofijo, pri čemer imajo njegova besedila pogostokrat družbenopolemičen ton. Teolog Grmič nastopa s tehtnimi argumenti, njegov nastop je nastop človeka z načelno življenjsko in teoretično držo; je glasnik tolerance in sporazumevanja med različnimi svetovnimi nazori. Pregled želi biti čim bolj pregleden in enciklopedičen, vendar mu v celoti to ne uspeva. Poznavalci bodo pogrešali Frančiška Lampreta, Vladimirja Thrularja in Edvarda Kocbeka. Tem imenom se bom oddolžil v Enciklopediji slovenskega bogoslovja, knjigo imam v načrtu v bližnji prihodnosti. Vsak teoretičen začetek na nekem pionirskem področju je dober in vsak začetek je nepopoln – to lahko rečem v svojo obrambo.

VRESNIK Primož, teacher of philosophy and sociology, teaches at the Šentvid grammar school, conducts research into Slovene theology and publishes dramatic texts

OVERLOOKED SLOVENE THEOLOGY OR OFFERING ONE'S HAND TO THE OTHER ABSTRACT

Borec, Ljubljana, L, no. 564, page 144, Slov. (Eng.)

Slovene theology is a rather poorly researched area from a historical, cultural, and also theoretical aspect. While some rare theoretical interventions in this area do exist, they are not a result of continuous theoretical work but rather of special occasions, such as anniversaries of the birth and death of Slovene philosophers. In a series of articles entitled “Overlooked Slovene Theology or Offering One's Hand to the Other”, and subheaded “The Civil and Legal Engagement of Slovene Theology During and After World War II”, my attempt is to draw a sketch of the basic features characterizing Slovene progressive theological thought. My conclusion is that although between the two world wars and after World War II the Slovene progressive Catholic intelligentsia were few in number, they were in line with the spirit of that time and they participated, in terms of thinking as well as social practices, in all the progressive events of their time. The most progressive event of Slovene theology at that time was its reconciliation with different thought, its communication with atheism and materialistic atheism. It turned out that the two otherwise conceptually different sides believed in the same God after all — in the god of ethics and social justice. According to several theologians, even Marxist materialism consisted of “evangelical yeast”, to use the words of theologian Janez Janžekovič. Even in the first quarter of the twentieth century, Slovene theology was following French personalism. French personalism identified, long before existentialism and the civil initiatives in the 70s and 80s, the problems of civil society which were not necessarily characterized by political issues but rather by civil dimensions. Slovene progressive theology faced civil issues (ecology, social issues, the limits of freedom of the written and spoken word, public opinion, the issue of difference) during and after the period of the National Liberation War. The reference points of this thematic grouping are represented, in addition to well-known names, by some lesser known ones: Fran Kovačič, Fran Saleški Finžgar, Stanko Cajnkar, Andrej Gosar, Janez Janžekovič, Ksaver Meško, and Vekoslav Grmič.

In the article “Religious and Historical Review of Thomistic and Neothomistic Philosophy, Transition to Existential Themes and Personalism”, I reflect on the essential references of philosophy and theology of the high Middle Ages. The main focus of this chapter is the theoretical work of Thomas Aquinas and Albert the Great, those thinkers who marked Christian thought to the present day. Thomas Aquinas's philosophy and theology, the Gothic composition and conceptual rigour of his theoretical work, began to be admired again in the nineteenth century. Christian spirituality of the nineteenth and even twentieth century is impossible to be understood without an understanding of Christian philosophy of the Middle Ages. From this point of view, the chapter can be seen as a sort of philosophical and sociological introduction to contemporary philosophical thought.

The article “Religious and Historical Review of Events in the Slovene Church Between the Two World Wars” discusses — from traditionalism to Gosar's

socialism — political, social, and cultural conflicts in the transition period between the nineteenth and twentieth century. It discusses the traditional and Catholic youth movements, and how the Church found it difficult to cope with social changes, particularly those connected to industrial and technological development. Being the product of a different historical time and social environment which was characterized by rural values, the Church could not comprehend the capitalist antagonisms. It could not establish a genuine relationship with urban workers, as a result of which generations of theology students appeared all over Europe, demanding and emphasizing the importance of this connection and the presence of the Church in solving urban social problems. In Slovenia, this new-found situation was brought to light by sociologist and politician Andrej Gosar.

The articles which follow are simply titled after the theologians under discussion. Fran Saleški Finžgar is presented in a different way than usual; not so much as a literary figure but rather as a social worker and theologian. In spite of the myth about Finžgar being the father of the Slovene written word and an excellent down-on-the-homestead story writer, his position in the Slovene cultural arena is rather undefined compared to other modernists, and his non-literary involvements poorly researched and valued. This master of words was an explosive person and as such left marks in theology, too. Ksaver Meško is the least explored Slovene literary creator. Meško's prose is imbued, in addition to its sensitive themes, with social emotions, love for the country and the Koroška region, and approaches social themes from a cosmic and theological standpoint. Meško always placed the ethical before the aesthetic, and his struggle against the enemy was of a unique kind. He and Finžgar represent the intellectual *guerrillas* who, conceptually and practically, could not be seen within the Slovene Liberation Front, but their fight does not carry any less weight. Meško, in line with his impressionistic nature, depicts the inexorability of both world wars in a minimalist style, characterized by details and everyday, frequently neglected and overlooked, scenes. He writes about how war causes psychological and emotional damage to people, and thus points out the pernicious nature of imperialist policies and nationalist wars. Fran Kovačič is one of those theologians not frequently mentioned in theological circles. Prelate Dr. Kovačič was a professor of philosophy and theology, and he devoted his work to ontology, gnoseology and ethics. Having a serious and rigorous approach to work, he instilled in his theology students not only knowledge, but also responsibility towards life and theology. Ivan Jožef Tomažič was an extraordinarily ethical figure of the Maribor-Lavin diocese during World War II. Together with prelate Kovačič, Tomažič was the most important church and civilian figure of the period between the two world wars, possessing a contemporary appearance and charisma, although at first glance he inclined towards relics of the past, his greatest influence being the patriot Slomšek. People's faith in numerous ways depends on church ideals, therefore Tomažič took great risks at a time when Štajerska priests were facing internment and when the enemy was wreaking vengeance on northern Slovenia. Tomažič was considered to be a man of modesty, performing his duties in the spirit of the maxim to which he committed himself when he was ordained: "Not me, but God".

Stanko Cajnkar, a theology professor and writer of stories and plays, is another figure with whom a solid relationship has not been established. He marked the post-war period with his versatility and explosiveness, greatly contributing to the dialogue between the socialist society and Catholic Church. Professor

Cajnkár is also considered to be a pioneer of theological hermeneutics — a doctrine about the limitations of the human word and divine presence.

Apart from Vekoslav Grmič, Janez Janžekovič is possibly one of the greatest Slovene theologians — one to whom the Mohor Publishing House dedicated six volumes of collected essays, which is more than any publishing house has done for a theologian in the history of Slovene theology. Professor Janžekovič's opus is so large that he can be placed, without hesitation, among the classics of contemporary Slovene theology, and called "the Slovene Aquinas". This year it has been ten years since Janžekovič's death, therefore it is only appropriate to honour him with an extensive article.

The theologian Vekoslav Grmič maintains the continuity of Slovene theology, combining in his theoretical work its greatest conceptual elements. Dr. Grmič's theoretical thought achieves a balance between sociology and philosophy, and his texts frequently assume a socially controversial tone. His arguments are cogent and his appearance radiates a person of great poise and firm theoretical and life principles. He is an advocate of tolerance and acceptance of different worldviews.

This review attempts to be as clear and encyclopedic as possible, however, it does not achieve these qualities in all areas. Those with more expert knowledge will miss Frančišek Lampert, Vladimir Thrular, and Edvard Kocbek. These theologians will be given due acknowledgement in the Encyclopedia of Slovene Theology, which will be published in the near future. Every theoretical beginning in an unexplored area is good, and every beginning is imperfect — this may be said in my defence.

borec

564 REVIJA ZA ZGODOVINO, LITERATURO IN ANTROPOLOGIJO **1998**

ustanovitelj

Zveza združenj borcev narodnoosvobodilne vojne Slovenije

izdajatelj

Društvo za preučevanje zgodovine, literature in antropologije

glavni in odgovorni urednik

JOŽE DEŽMAN

telefon (064) 221 071

Revija izhaja ob denarni podpori Ministrstva za kulturo Republike Slovenije

uredniški odbor

TILKA BLAHA, JOŽE DEŽMAN, DR. BOŽIDAR JEZERNIK, DR. LEV KREFT, MIHA
NAGLIČ, DR. DUŠAN NEČAK, DR. BOŽO REPE, MILENA ŠTRAJNAR, RAPA ŠUKLJE,
DR. CVETKA TOTH

oblikovalka in tehnična urednica

DARJA CJUHA

uredništvo in uprava

1000 Ljubljana, Vrtača 11, poštni predal 195, telefon (061) 216-475, fax 216-488

Cena te številke v prosti prodaji 2.500 SIT

žiro račun pri NLB d.d. Ljubljana
50100-678-000-0093214

devizni račun pri NLB d.d. Ljubljana
50100-620-133-900-27491-705-112270/3

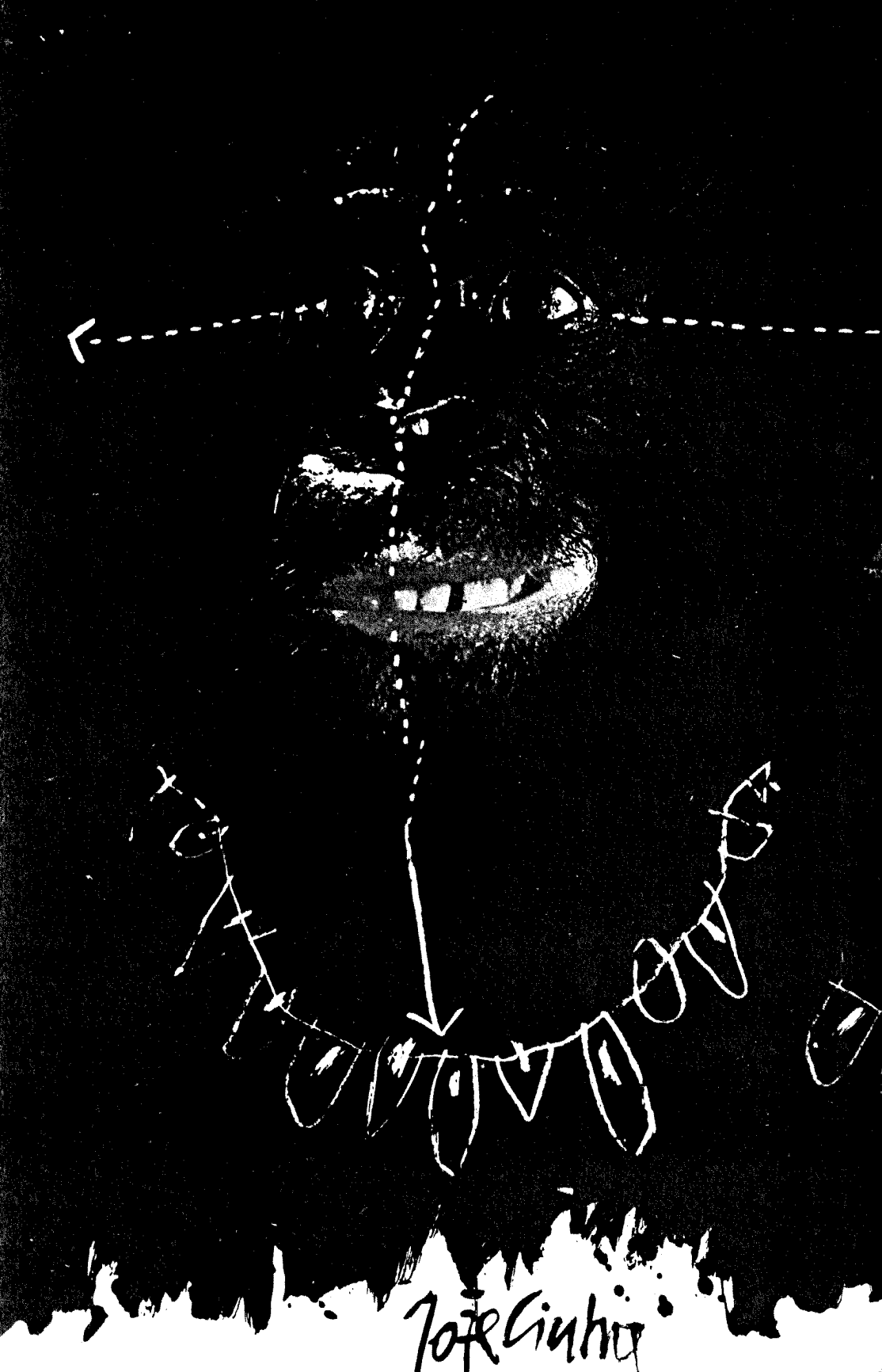
tisk

Tiskarna Tone Tomšič d. d., Ljubljana, Gregorčičeva 25 a

UDK 949.712+82(05)

ISSN 0006-7725

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-649/92 z dne 27. 10. 1992 šteje ta knjiga po 13. točki tarifne številke 3 Tarife davka od prometa proizvodov in storitev (Uradni list RS, št. 4/92) med proizvode, za katere se plačuje 5 % davek od prometa proizvodov in storitev.



João Cunha