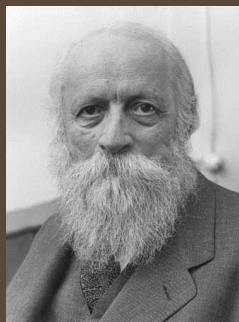
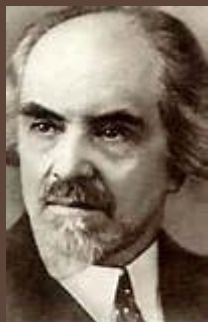


*Vili Stegu
Razprave, članki,
misli in dnevniki*



Vili Stegu
Razprave,
članki,
misli
in dnevniki

Vili Stegu

*Razprave,
članki, misli
in dnevniki*

Kamnje 2013
Samozaložba

Vili Stegu
RAZPRAVE, ČLANKI, MISLI IN DNEVNIKI
Izbor

Urednik: Pavel Peter Bratina
Spremna beseda: Edvard Kovač
Jezikovni pregled: Marija Bratina
Oblikovanje in prelom: Trio d.o.o. Ajdovščina
Samozaložba P. P. Bratina
Tisk: zgoščenka
Naklada: 100 izvodov
Kamnje 2013

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

821.163.6-82(086.034.44)

STEGU, Vili, 1943-1989

Razprave, članki, misli, dnevniki [Elektronski vir] : izbor / Vili Stegu ;
urednik Pavel Peter Bratina ; spremna beseda Edvard Kovač. - Kamnje :
samozal. P. P. Bratina, 2013

ISBN 978-961-276-814-0

268353024

Vili Stegu in novi humanizem

Vili Stegu se je že zgodaj prebudil k literaturi. Njegove pesmi so od vsega začetka kazale človeško zrelost, saj se je zavestno odrekel čustvenemu razpoloženju petošolske ljubezni in vstopil v občutje primorskega človeka, ki na obrobju slovenstva doživlja tragično usodo svojega naroda, hkrati pa tudi svojo osebno ujetost in stisko ter trenutke upanja.

Ko je vstopil v ljubljansko bogoslovje in začel študirati na teološki fakulteti, se je njegov pesniški izraz še bolj izostril in pognal prav do meja človeške duše, njene sposobnosti za trpljenje in za odpiranje k presežni ljubezni. Študij filozofije, ki ga je poleg teologije zanimal, mu je odprl pogled v svet. Uvidel je, da krščanski ekspresionisti, Edvard Kocbek ter brata Anton in France Vodnik, niso samo zapisani slovenski tragičnosti, ampak da gre za izrazite svetovljane, ki so odlično poznali evropske miselne tokove svojega časa. Tako se je začel tudi sam v njihovem miselnem obzorju zanimati za vire njihovega personalizma ter si ob teh evropskih mislecih začel oblikovati lasten pogled na svet in življenje, na človeka in Boga.

Izpod njegovega peresa so prišli izvrstni eseji o Simone Weil, Romanu Guardiniju, Miguelu de Unamunu, Emmanuelu Mounierju in Franzu Rosenzweigu. Kot prevajalec pa se je navduševal tudi ob drugih, posebno še ob Emmanuelu Levinasu.

Ker je Vili Stegu pripadal krogu *revije 2000*, poprej pa še skupini bogoslovcev okoli njihovega glasila *Pogovori* z literarno prilogo *Brazda*, se mu ni bilo težko prepoznati v imenu »krščanski personalist«. Vendar pa tako kot v svojem literarnem podobno tudi v svojem filozofsko esejističnem snovanju naš avtor ostaja zvest sebi, svoji lastni izkušnji in lastni viziji. Tudi ko beremo njegove filozofske eseje, se nam hkrati razkriva njegova radikalna zahteva po soočanju z lastno ujetostjo ter zaznamo njegov osebni boj pri iskanju drugega, prav tako pa načrtovanje nove občestvenosti v družbenem življenju. Prav z izstopom iz sebe in predajo drugemu pa lahko rečemo, da je Vili Stegu že izšel iz problematike evropskih klasičnih personalistov in začel zidati svoj pogled na novi humanizem.

V luči evropskih mislecev Vili Stegu sledi naprej slovenskim personalistom, posebno Kocbeku, ter odklanja dilemo med domoljubjem

in svetovljanstvom. Zato je nasprotnik tako vase zagledanega nacionalizma kot tudi brezbarvnega kozmopolitizma. Naš mislec zato zahteva narodno identiteto, ki bo sposobna gojiti pogumno odprtost do drugih kultur. Vili Stegu je to stališče potrdil tudi s svojo življenjsko odločitvijo, da se odpravi v tujino, a da vendar ostane med Slovenci, postal je namreč izseljenski duhovnik.

Toda na drugi strani je šel še dlje in iskal za Slovence novo singularnost in preko te slovenske edinstvenosti tudi občutje vsega človeštva. Zato sta mu bila na stopnji njegove zrele misli blizu predvsem dva judovska misleca, Rosenzweig in Levinas. Gre za Slovincem do nedavnega neznana misleca, ki ju je iz »tujine« pripeljal domov, saj je prvi pisal o njiju oziroma začel objavljati njuna besedila.

Lahko se vprašamo, kako je lahko prišlo do takšne odprtosti duha pri duhovniku, ki se je bil zapisal dušnemu pastirskemu delu in hkrati tudi težavnemu ohranjanju slovenskega jezika med našimi izseljenci?

Tukaj bomo tvegali hipotezo in rekli, da je bil Vili Stegu od prvega porajanja besede v sebi pa do zadnjega diha pesnik. Svoji poetičnosti se ni odrekel ne v filozofiji in ne v teologiji, ne v duhovništvu in ne osebнем življenju. Pesniška beseda mu je bila tista, ki mu je omogočala izraziti neizrekljivo in mu pomagala, da je govoril o svetem, ki ga ni hkrati profaniral. Pesem mu je kot mislec ponujala filozofske ideje in končno ga je pesnitev vodila kot teologa, da ni obtičal v igri racionalnosti pa tudi ne v intelektualnih spekulacijah.

Zato se je Vili Stegu že zelo zgodaj odločil za paradoks. Videl je, da sta grška filozofija in za njo krščanska sholastika prepustili človeško tragiko pesniku, sami pa sta se odločili za čistost in jasnost pojmov. Toda za Vilija Steguja je bilo nemogoče z njuno jasnostjo in razločnostjo zatipati ter osvetliti globino človeške duše. Le pesem je tista, ki ne razvodeni najlepših in najbolj tipičnih človeških izkušenj. Zato je iskal najprej filozofe, ki bi bili sposobni izraziti ta paradoks trpljenja in ljubezni, ki pomeni novo življenje in nove stvaritev.

In tukaj se nam razkriva prvi miselni paradoks Vilija Steguja, da se namreč kot zaobljubljeni neporočeni služabnik Cerkve navduši nad žensko dušo Simone Weil. Njej je posvetil največ esejev, jo spoznal drugače in veliko bolj v njeni konkretnosti kot njegov učitelj Edvard Kocbek in slednjič je v njeni misli zasledil tolikšen paradoks ljubezni, da je prišel do prepričanja, da bo prav ta paradoks sočutnega in ljubečega srca zmogel odrešiti svet. V tem smislu je zaslučil novi humanizem, ki ga s tem izrazom še ni poimenoval, a danes bi gotovo soglašal z vzklikom Julije

Kristeve v Assisiju leta 2012 pred predstavniki verstev vsega sveta, ko je zatrdila: »Humanizem je feminizem!« Sam bi isti stavek povedal gotovo bolj poetično, toda misel je vendar tudi pri našem pesniku in mislecu ista, da bo namreč ženska duša na novo utemeljila univerzalno človeško etiko usmiljenja, sočutja, odpuščanja in upanja.

Vendar pa v svojem razumevanju Simone Weil Vili Stegu znova ne vstopa v trubadursko razmerje do ženskosti, ampak podobno kot Teilhard de Chardin razvije svojo vizijo sveta in življenja. Preko nje se je pozneje tudi oddaljil od akademske teologije in postavil zahtevo, da mora tudi teologija izražati konkretni življenjski utrip vsakega človeka. Zato je opustil načrt, da bi izdelal doktorsko teološko tezo in se odločil za filozofski esej, kjer se njegova miselna prodornost prepleta s poetičnim izražanjem ter seže dlje v globino duše, kot bi v tem zmogel strogi racionalni razmislek. Znotraj filozofske govornice mu je le pesniška beseda tista, ki poraja nove pojme in na nov način osvetljuje vprašanja življenja in smrti, pozabljene preteklosti in še ne slutene prihodnosti. Zato mu tudi uspe filozofske razprave preko modroslovnega eseja dvigniti na novo raven.

Prav tako pa Vili Stegu v svoji osebni teologiji ne sprejema radikalne negativne teologije, znotraj katere o Bogu ne bi mogli ničesar povedati. Misel, kako je Bog neizrekljiv, mu je samo nujni korektiv, ki se mu teolog ne sme odreči, če noče zapasti idejnemu malikovalstvu. Neizrekljivost Boga ga sili k intelektualni ponižnosti. Vendar pa kmalu ugotovimo, da je za našega avtorja razodetje ljubezni tisti miselni vir, ki mu omogoča, da se sooča z »odsotnostjo Boga«, se upa spustiti v globino človeške tragičnosti in je znova dovzeten za znamenja upanja. Zaradi tega mu je tudi Bonhoefferjeva misel o »smrti Boga« le stopnja v razmišljanju. Potem gre dlje in njegov začetni personalizem mu pomaga, da Boga znova nagovarja, čeprav je ta v temnih trenutkih duše neviden in nerazumljiv.

Zato tudi tragičnega občutja španskega misleca Miguela de Unamuna ne razume kot zadnjo stopnjo svoje misli, ampak znova kot nujno pot za prečiščenje svojega razmisleka. V tem smislu mu je tudi spust v globino tragičnosti svoje duše podoben prihodu Kristusa v »predpekel«, kajti Odrešenik se je prav tako spustil v najglobljo človeško tragičnost, da bi od tam izlekel vse obupujoče in te, ki se jim po Prešernovih besedah življenje začne gnusiti.

Vili Stegu se zavestno odloča, da bo zrl v smeri krščanskega upanja, zato tudi vztraja v svojem duhovništvu. Njegovo duhovništvo se nam razkriva kot čudovita vez med poezijo in filozofijo, med teologijo in duhovnostjo. Duhovništvo mu je tudi intelektualno pomenilo najlepšo

pomiritev med posamičnim in univerzalnim, med konkretnim in idejnim, med tragičnostjo in navdušujočim upanjem. Pomenilo mu je ne samo življenjsko držo, ampak tudi miselno sintezo. V sklopu svojega duhovništva je razumel, da najlepše in najgloblje ne more človeka odtujiti od njega samega, ampak ga pelje v to, kar je v svoji globini, in v tisto, kar še le postaja. V tem smislu je tudi evharistijo razumel kot ponižanje Boga, ki vstopa v konkretno bedo človeka. Toda to ponižanje je pogoj za pobožanstvenje snovnosti. Tako Vili Stegu razume tudi svoje duhovništvo kot poezijo *par excellence*, kar pomeni, da mu je evharistično slavlje razkritje lepote, skrivnostne neskončnosti v besedi in prihod večnosti v snovnost. Hkrati pa njegov osebni odnos do evharistiji razkriva najintimnejšo medosebno srečevanje, vrtoglavo miselno višino in skrivnost življenja, kajti v trenutku skrivnosti pojmi onemijo in znova dajo prostor pesniški besedi.

V tem smislu Vili Stegu ne samo filozofijo, ampak tudi krščansko teologijo vrača na njen začetek, ko je umetnost še sobivala s filozofijo in je religija porajala najbolj smeje filozofske pojme. Predvsem pa mu je krščanska teologija znova razmislek o konkretnem življenju in daleč od ideoloških predpostavk, ki se nasilno uresničujejo preko družbenega in političnega življenja. Zato bi lahko imenovali Vili Steguja izrazito koncilskega teologa, tistega, ki je dokumente II. vatikanskega vesoljnega zbora ne samo proučil, ampak se v njih tudi prepoznal in jih na svoj izviren način uresničeval. Zato mu ni bilo odveč ukvarjati se s človekovo konkretnostjo in svojih prijateljev ter tudi svojega vernega občestva ni prepustil ujetosti v zgodovinski trenutek, ampak jim je preko uredniškega in izdajateljskega dela razkrival svojo besedo. Njegova teološka beseda je bila navdihnjena, saj je bila vedno poprej prežeta z njegovim lastnim trpljenjem, v katerega je posijala svetloba božjega upanja. Vili Stegu nam je izročil, kar je prejel od zgoraj.

Zato lahko sklenemo, da je naš avtor pravi slovenski **novi humanist**. Za svoje rojake, pa naj bodo doma ali v svetu, je zasnoval humanizem, ki ne poveljuje zgolj človeškega uma, ampak sprejema tudi srce; ki ni samo možat in pogumen, ampak tudi kot ženska duša pretanjen in mil. Vili Stegu ni zapadel zgolj čustvenemu razpoloženju in še manj krščanski sentimentalnosti ali duhovnemu intimizmu, ampak je zahteval dosledno misel. Toda to je utelešena misel, tista, ki ne prezira ne posameznika in ne narodeve ter cerkvene skupnosti. To je misel novega humanizma, ki ne beži od bolečine, ampak se z njo sooča in razkriva upajoči pogled v prihodnost.



SIMONE WEIL

Jeruzalem za atenskim obzidjem ali strast po absolutnem

Poskus osvetlitve mišljenja Simone Weil¹

*Dejstvo, da svojega življenja ne morem sprejeti
v njegovi končnosti, nam razkriva,
da bivanje in končna bitja za nas niso nekaj dobrega.*
Simone Weil, Cahiers III, 223

I. Življenje in delo

Ustvarjalno delo Simone Weil, francoske Judinje, ki je bila rojena leta 1909 v Parizu in je umrla stara komaj štiriintrideset let kot begunka pred Hitlerjem 23. avgusta 1943 v bližini Londona, je izzvalo in še izziva najbolj nasprotujoča si mnenja tako med Judi kot katoličani. Dejstvo, da so v Parizu že pred leti ustanovili inštitut za weilovsko filozofsko misel, ki občasno izdaja *Les Cahiers de Simone Weil*, dokazuje, da njena filozofska misel prodira v naš čas. Številne novejšje študije o njenem delu pa dokazujejo, da njena misel ni le zanimiva, marveč je naravnost dragocen izziv sodobni evropski misli. Njeno mišljenje je tako tesno povezano z njenim življenjem in življenjsko izkušnjo, da z njo tvori organsko celoto. Gustav Thibon, ki je Weilovo osebno poznal in tudi izdal prvi in sporni izbor iz njenih dnevniških zapisov pod naslovom *Težnost in milost*, pravi: »Simone Weil spada v vrsto pričevalcev. Delo in osebnost se medsebojno osvetljujeja.«²

Simone je odraščala v meščanski zdravniški družini v samem živahnem osrčju Pariza, na Boulevard Saint-Michel, kar je gotovo prilivalo olja njeni impulzivni naravi. Njen tri leta starejši brat André je že v mladosti kazal izredno nadarjenost za matematiko. Tudi Simone je imela dobršen del tega daru, kar je razvidno iz njenih spisov.

V družini je vladalo humanistično ozračje, Simone in brat André sta odraščala ob branju antičnih pripovedk in Grimmovih pravljic. Čeprav so bili judovskega rodu, so starši otroka vzgajali v nejudovskem, meščansko agnostičnem duhu takratne Francije, kar je poznejšemu Simoninemu

1 Vili Stegu. Razprava objavljena v knjigi Simone Weil, *Trepet in poslušnost*. 3. posebna številka 2000. Ljubljana 1985, str. 197–233

2 Perrin – Thibon, *Wir kannten Simone Weil*, Paderborn 1954

bogoiskateljstvu kot tudi njeni filozofski misli dalo poseben pečat. Usodno in tragično pa je, tako vse kaže, vplivalo na Simone nerazumljivo protijudovsko razpoloženje, ki je mejilo včasih že na sovraštvo.

Nadarjenost njenega brata Andréja, ki se je že zgodaj pokazala kot genialnost in so jo primerjali s Pascalovo genialnostjo, je brez dvoma globoko vplivala na njeno intelektualno življenje. V svoji duhovni avtobiografiji sama pravi: »Ni mi bilo žal zaradi njegovih duhovnih uspehov, marveč zato, ker sploh nisem mogla upati, da bom kdaj vstopila v kraljestvo transcendentnega, kamor lahko vstopijo le veliki ljudje in kjer prebiva resnica. Raje bi bila umrla, kot pa živela brez nje« (AD, 38–39). Ta izjava pa tudi dejstvo, da je Simone v zrelih letih večkrat omenjala svoje borne intelektualne sposobnosti, nam odpira vpogled v enega izmed globokih konfliktov njene osebe. Zdi se, da je vse življenje preživela v strahu, da ne bi zgrešila resnice in da je zaradi svojih premajhnih umskih zmožnosti ni sposobna spoznati. Za tem strahom, ki ni bil upravičen, saj je zelo zgodaj pokazala izredno samostojnost v mišljenju, se skriva občutek manjvrednosti, ki je vse življenje določal njeno zadržanje do lastnega dela in osebnih sposobnosti. Vendar pa je prav to zadržanje temelj njenega poznejšega umevanja ponižnosti in poslušnosti.

Že v rani mladosti je Simone kazala poteze svoje poznejše življenjske radikalnosti, ki je marsikdaj mejila na samouničenje, kar je bil vzrok, da so jo mnogi imeli za čudakinjo. Kot šolarka je pozimi demonstrativno hodila v šolo brez nogavic, ker jih tudi nekatere revne sošolke niso imele. Hotela jim je biti enaka. Ta poteza njene askeze se je pozneje tako poglobila, da je hitela predvsem zadnja tri leta življenja sprejemati nase vse tegobe življenja najrevnejših in zavrženih. S tem je znancem, ki so jo globoko spoštovali, povzročala obilo težav. Ta drža je bila pri Simone izraz njenega najglobljega etičnega prepričanja, da nima pravice živeti bolje kot revni in zapostavljeni. Tu je tudi iskati korenine njene poznejše tako jasne etične misli, ki je rdeča nit vseh njenih družboslovnih in filozofskih razmišljanj.

Simone je bila sicer zelo sprejemljiva za miselne vplive, a jih je znala hitro kritično presoditi in je obdržala le to, kar je ustrezalo njenemu spoznanju. Že v gimnazijskih letih je presenetljivo dobro poznala Spinozo in Kanta, njunega vpliva ni mogoče prezreti v njenem zrelem filozofskem mišljenju. Prav tako ne vpliva Heraklita in Platona. Močan vpliv na njeno mišljenje je imel tudi njen učitelj, filozof Emil Chartier s psevdonimom Alain, ki je bil naklonjen antični filozofiji, še posebej Platonu.

Leta 1929 je Simone objavila svoja prva filozofska spisa: *O zaznavanju* in *O času*, ki kažeta že njeno samostojno filozofsko razmišljanje in vsebujeta

pomembne zametke njene poznejše filozofske misli. V študijskih letih je bila neprestano v središču filozofskih debat. Kmalu je kritično presodila Alainov eklektizem in šla svojo miselno pot. Znale so njene polemичne debate z Leonom Brunschviegom, ki je imel sicer velik vpliv na Emmanuela Levinasa.

Leta 1930 so se začeli njeni glavoboli, ki do smrti niso več prenehali. Bolečine je prenašala s herojsko potrpežljivostjo in jih premagovala z vztrajnim intelektualnim delom. To je njeni misli vtisnilo neizbrisen pečat. V tem osebnem dejstvu je mogoče iskati korenine njenega umevanja nesreče v človeškem življenju.

Prav tako sega tudi njena zavzetost za delavska vprašanja že v gimnazijska leta. Leta 1931 je bila s Sartrom in Romainom Rollandom podpisnik neke protestne note. Tega leta je tudi diplomirala in nastopila učiteljsko službo v mestecu Le Puy. Njena povezanost z delavskim sindikatom je izzivala ogorčenje v učiteljskih vrstah. Januarja 1932 se je udeležila delavske stavke in bila začasno priprta.

Hitlerjev vzpon na oblast leta 1933 je vplival na oblikovanje njenega mišljenja o zlu diktatur. V ta čas segajo začetki njenih družboslovnih spisov, poslej se je vse močneje angažirala v delavskem gibanju. Zdi se, da je učiteljski poklic ni izpolnil, njena vse večja družbena angažiranost pa ji je prinašala vedno več težav in nasprotovanj. Konec leta 1934 je odšla delat v tovarno električnih izdelkov. Iz tega časa in te izkušnje so njeni *Tovarniški dnevniki*, ki vsebujejo dragoceno gradivo za proučevanje njenega poznejšega umevanja dela in za njeno vse jasnejšo kritiko marksizma. V letih od 1934 do 1936 je večkrat menjala delo in bila vmes tudi brezposelna. Ves čas pa je neutrudno pisala družboslovne spise.

Avgust 1936 prinese prvo globljo prelomnico v njenem življenju. Ob izbruhu državljanske vojne v Španiji se je v zanosu zavzetosti za pravičnost odločila pridružiti protifrankovski fronti. Njeno prepričanje, da je vojna za pravično stvar upravičena, se je v nekaj tednih porušilo. Spoznala je, da ni pravične vojne in da je vsaka vojna absurda. Krvavo in neusmiljeno obračunavanje protifašistične fronte z nasprotniki jo je prepričalo o strahoti zla v človeku.

Leta 1937 je potovala po Italiji, med drugim je obiskala Assisi in se srečala z življenjsko izkušnjo Frančiška Asiškega. Njen čut za religiozno, ki je bil latentno vedno močan, se je hitro poglobljal. Za razvoj njene religioznosti pa je bil odločilen čas, ki ga je spomladi leta 1938 preživela v benediktinski opatiji v Solesmesu. Tu je bila od velikega torka do srede po veliki noči. V duhovni avtobiografiji sama govori o globokem religioznem doživetju, prav tako o mističnem srečanju s Kristusom, ki je sledilo kmalu za tem.

Hitlerjev uničevalni militarizem je vse bolj ostril njeno družbenopolitično misel. Vendar pa se ni odvrnila od študija kultur in religij. Leta 1940 se je seznanila z Bhagavadgito ter napisala edino dramsko delo *Rešene Benetke* in študijo *Iliada ali pesnitev moči*. Pod psevdonimom je objavljala krajše sestavke v časopisu Cahiers du Sud. V tem času je verjetno začela pisati tudi filozofske zapiske, ki so zbrani v treh zvezkih pod naslovom *Cahiers*.

Januarja leta 1941 se je udeležila srečanja katoliške mladine. Sploh je bila močno angažirana pri delu z begunci, zaradi česar je bila večkrat aretirana in deležna zasliševanj.

V juniju 1941 je v Marseillu spoznala dominikanskega priorja patra Jean-Marie Perrina. Srečanje se je razvilo v globoko duhovno prijateljstvo, ki je v njeno življenje prineslo velik verski nemir. O tem pričajo njena pisma patru Perrinu, med njimi pa je tudi njena duhovna avtobiografija. Ob tem poznanstvu si je prvič zavestno zastavila vprašanje o lastnem odnosu do krščanstva in Cerkve in s tem tudi vprašanje o možnosti krsta. Tako se je začelo njeno najintenzivnejše versko iskanje, ki ga odsevajo vsa dela, kar jih je napisala za tem srečanjem. Sami misli na krst se vse do smrti ni odpovedala, a odločiti se tudi ni mogla.

Avgusta 1941 se je srečala s francoskim mislecem Gustavom Thibonom iz mesteca d'Ardeche, kamor jo je napotil pater Perrin s priporočilom za delo na polju. Pomagala je pri trgatvi. Fizično delo ji je povzročalo velike težave in utrujenost, a s skrajnim naporom se je trudila, da bi ga opravila. Zraven je neutrudno pisala in Thibona poučevala v grščini. V tem času se je prvič zavestno srečala z vprašanjem molitve, kot sama govori v duhovni avtobiografiji. Oktobra se je vrnila v Marseille. Tedaj je začela redno hoditi k maši.

V leto 1941–1942 datirata pesem *Vrata* in *Prolog*, ki sta za umevanje njenega duhovnega razpoloženja in spora s krščanstvom izredno dragocena.

Spomladi leta 1942 so se razmere do Judov v Franciji zelo poslabšale in Simone se je po dolgem oklevanju odločila s starši odpotovati preko Casablance v ZDA. Pred tem je večji del svojih zapiskov izročila Gustavu Thibonu. V začetku julija je s starši dospela v New York, kjer se je njena izgubljenost stopnjevala do fizične bolečine. Izrabila je vsa poznanstva v Evropi, da si je omogočila odhod v London, kamor je prispela meseca oktobra. Tu se je pridružila francoskemu odporniškemu gibanju. Njeno zdravje je bilo že načeto, saj je zadnja leta živela v strogi askezi in skrajnem umskem naporu in delu. Nepretrgoma je študirala religije in pisala

filozofske zapiske pod naslovom *Connaissance surnaturelle* (Nadnaravno spoznanje), ki so prav gotovo osrednji del njene filozofske in verske misli.

Kljub telesni izčrpanosti je pozimi in spomladi leta 1943 napisala svoje edino večje delo, ki je vsaj deloma zaokroženo, *Enracinement* (Zakoreninjenost) in je povzetek njenega celostnega mišljenja. Za njim je mogoče slutiti tragiko njene izkoreninjenosti iz judovstva. Iz tega časa so tudi *Londonski zapiski*, ki vsebujejo zanimive misli o sebi in svetu, kritična razmišljanja o marksizmu in nadaljevanje dnevnških zapiskov.

Čeprav so njene telesne moči pojemale, je ves čas bivanja v Londonu obdržala zase le majhen del njej namenjenih živilskih kart, vse je dajala za člane francoskega odporniškega gibanja, ki so bili na fronti. Od januarja do aprila 1943 je neutrudno delala v odboru francoskega odpora pod vodstvom Roberta Schumanna. Na vsak način se je hotela pridružiti protihitlerjevskim enotam, ki so se zbirale v Londonu in odhajale v Francijo. Znanci so jo le s težavo in izgovori odvrnili od njene namere. A ta želja je v njej gorela naprej in priča o pretresljivem nemiru duše, ki je do zadnjega diha iskala pravo mesto za dokončno poslušnost; našla ga je šele v smrti.

15. aprila so Simone našli zjutraj nezavestno v pisarni francoskega odpora, kjer je kot po navadi delala pozno v noč. Odpeljali so jo v Middlesex Hospital v Londonu, kjer je ostala na zdravljenju do 17. avgusta. Ves čas bivanja v bolnišnici je sprejemala le majhen del običajne hrane trdeč, da se drugemu delu odpoveduje, ker mnogi nimajo niti tega. Kljub onemoglosti je neutrudno pisala. Iz tega časa je po vsej verjetnosti *Pismo redovniku*, ki vsebuje petintrideset točk, v katerih se ne strinja s krščanstvom in Cerkvijo. Zadnje besedilo, ki ga je napisala tik pred smrtjo, pa je njena oporoka in nosi naslov *Zadnje besede*. To besedilo je pretresljiva priča o njenem nedokončanem dvoboju s krščanstvom in Cerkvijo.

Ker se je v avgustu zdravstveno stanje bolnice zelo poslabšalo, potem ko je zavračala skoraj vso hrano, so jo 17. avgusta premestili v privatni sanatorij v Ashfort-Kentu pri Londonu. Želela si je sobo s pogledom na naravo. Tam je tudi umrla 24. avgusta za podhranjenostjo in oslabeledostjo srca.

Njeno delo je v veliki meri ostalo le fragmentarno, vendar kot mogočen torzo, ki ima v sebi vso razvidnost oblike in vsebine. Takšno je dostopno našemu času in je dragocen duhovni dokument svojega časa.

Slovenskemu kulturnemu prostoru je Simone Weil doslej predstavil Edvard Kocbek v eseju, ki je bil objavljen najprej v Novi poti, pozneje pa še v znanstveni knjižnici Mohorjeve družbe v knjigi pod naslovom *Sodobna misel*, ki je izšla leta 1981 v Celju.

II. Logika absurdnosti

*Nemožnost – radikalna nemožnost,
jasno spoznana absurdnost – so vrata
k nadnaravnemu.*

Simone Weil, Cahiers III, 28

Čeprav je obsežno ustvarjalno delo Simone Weil raznovrstno in na videz raznorodno, saj obsega tri različna območja: družbeno-zgodovinsko, filozofsko in religiozno območje, pa vendar nosi pečat enega samega miselnega sveta, ki je v sebi presenetljivo skladen. Osrednje vprašanje vsega njenega dela je slej ko prej vprašanje človekovega bivanja v razmerju do absolutnega, do božje transcendence. Bivanje je zanjo protislovno, je bistveno »prostor protislovij« (C III 273).

Notranja struktura filozofske misli Simone Weil, ki določa tako njeno družbeno-zgodovinsko kot tudi religiozno razmišljanje, se nam kaže kot struktura protislovnosti ali absurdnosti, o zakonitosti absurdnosti, ki je prvi vir človekovega mišljenja. »Dejstvo, da svojega življenja ne moremo sprejeti v njegovi končnosti, nam razkriva, da bivanje in končna bitja za nas niso nekaj dobrega« (C III, 223). Weilova svojo misel kljub navidezni razdrobljenosti skrbno gradi na notranji, težko razvidni logiki, ki je odločilnega pomena za vso njeno misel. To je logika absurdnosti vpricho neskončne razlike med absolutnim in človekovim bivanjem. Človekovo bivanje v svoji končnosti in dobro samo, ki je sinonim za božjo transcendenco, za absolutno, sta ne le različne narave, marveč brez sleherne analogije, torej neskončno različna. Končnost, ki je podvržena nujnosti, je vidik ustvarjalnosti in s tem neskončne različnosti od dobrega, ki je vidik neustvarjenosti in s tem večnosti. Človekovo bivanje, ki je končno, in dobro, ki je neskončno, se izključujeta, ker je to dobro človeku nedosegljivo in v njegovem življenju nemogoče. In vendar je to dobro edini resnični predmet človekovih želja. V tej temeljni dihotomiji, v tej neskončni različnosti med bivanjem in božjo transcendenco, je prvi in edini izvor absolutnosti bivanja.

Zato je Weilovi nasprotje nekaj nepogrešljivega. »Nasprotje je kriterij (resničnosti). Nezdržljivih stvari si ne moremo ustvariti s pomočjo sugestij« (C III, 31). Ta resničnost je identična z dobrim samim, ali točneje, je resničnost dobrega, torej edina resničnost. Naše življenje pa je s to resničnostjo nezdržljivo, zato nam razkriva nemogoče in se nam kaže kot absurdnost, le-ta pa je edini kriterij resničnosti. S tem je krog logike absurdnega zaprt.

V pogledu človeka samega pa je nasprotje nepogrešljivo tudi za spoznavanje samega sebe. »Edino le nasprotje nam omogoča dojeti, da nismo vse. Nasprotje je naša beda in občutek naše bede je občutek resničnosti« (C III, 24). Nasprotje šele omogoča človeku resničen pristop k njegovi lastni resničnosti in ta je njegova beda, ki pa jo razkriva šele neskončna razlika med bivanjem in dobrim. Človekov resnični položaj pa je v tem, da ni vse, to pa mu je spet razvidno šele iz razlike med njegovim bivanjem in absolutnim. Šele to spoznanje odpira vrata človekovega bivanja k temu, kar je neskončno različno od njega samega. To pa je transcendentna resničnost dobrega.

Weilova naredi še korak naprej, ko pravi: »Resnično je po svojem bistvu protislovno. Kajti resnično je ovira in ovira je za misleče bitje protislovja« (C III, 304). Da je resnično, ki je božja transcendenca, za človeka po svojem bistvu protislovno, je znotraj te logike razvidno. A zakaj je ovira? Resnično kot transcendenca je lahko ovira le razumu, ki sledi svoji lastni resničnosti, ki je prepričan, da je vse in da je sam vir vsega spoznanja, in je zato nedostopen za transcendentalno resničnost; le-ta mu je lahko le ovira in s tem protislovje. Saj za razum ni ovire, ali vsaj ne takšne, ki bi je ne obvladal, če pa že obstaja, se mu razodeva kot protislovje in mu razkriva lastno nemoč. A če razum to neskončnost spozna kot protislovje, kot nekaj, kar mu je nedostopno, ga to vrže iz samozadostnosti. Tako razum doživlja svoj zlom in se pokori logiki absurdnosti, ki korenini v resničnosti absolutnega.

Od tod naprej sta mogoči le še dve poti. Ali zanikati nasprotja, najti rešitev na ravni razuma in s tem odpreti vrata neresničnosti ter utvari in končno zanikanju transcendence, ali pa prebiti zadnjo mejo razuma in se odpreti resničnosti transcendence, ki je za razum nemogoča. A kako to doseči? »Nezmožnost – radikalna nezmožnost, jasno spoznana absurdnost – so vrata k nadnaravnemu« (C III, 28). S tem pa se absurdnost razodeva v popolnoma novi luči in nam šele razkrije svojo notranjo, razumu presežno logiko, logiko absolutnega. »Nemožnost so edina vrata k Bogu« (C III, 48). Nemožnost je potem prva stopnja spoznanja absurdnosti bivanja. To, kar se nam kaže kot nemogoče, kar ni možno, nas vodi k spoznanju absolutnosti bivanja, to spoznanje pa nam odpira vrata k nadnaravnemu.

Spoznanje absurdnosti bivanja je za Weilovo edina pot k Bogu. To pa pomeni, da so razumske poti k Bogu, kot jih vidi Tomaž Akvinski, zanjo irelevantne, še več, ker so le poti razuma, v resnici vodijo proč od Boga. V tej bistveni razliki umevanja poti k Bogu je treba iskati korenino njenega odpora do vsake natančnejše dogmatične določitve vsebine vere, kar jo je, kot bomo videli, tudi vodilo v najgloblji spor s krščanstvom, točneje, s katoliško Cerkvijo.

Bit, bivanje in čas

Za razumevanje filozofske misli Simone Weil moramo najprej osvetliti pojma bit in bivanje, kakor ju ona sama umeva. V tem se razhaja z evropskim filozofskim izročilom, ki od Aristotela preko Tomaža Akvinskega sega vse do Heideggerja. V luči tega izročila je bit osrednje vprašanje slehernega filozofiranja. Vprašanje Boga pa se v tem izročilu postavlja kot analogija biti. Weilova pa pravi: »Človeku ni dana bit, marveč le imeti. Človekova bit je za zagrinjalom, ob nadnaravnem« (C I, 258). In naprej: »Bog me je ustvaril kot ne-bit, ki se zdi, da je bit, da bi se, ko se odpovedujem svoji navidezni biti, dvignila iz niča« (CS 42). Ta stavek je skoraj celotno miselno izročilo Weilove, a tu nas zanima le za osvetlitev njenega umevanja biti in ne-biti. Ustvarjeni smo torej kot ne-bit, bit nam ni dana, je za zagrinjalom, pri Bogu. Razvidno je, da Weilova pod ne-bitjo razume heideggerjansko tu-bit, bit-za-smrt. Govor o biti sami pa je pri njej zgolj govor o Bogu, o transcendentalni biti; ali kvečjemu govor o razmerju bivanja do transcendentalne biti. Bivanje samo je brez razmerja do transcendentalne biti, zato ne more biti nekaj dobrega, zato je tudi absurdno. Nemožnost razmerja med bivanjem in transcendentalno bitjo tvori temeljno protislovje, ki povzroča, da bivanje prenašamo z muko in da se nam kaže kot izgubljenost in »nerazrešljiva stiska« (C II, 80). Bit bivajočega, ki je le navidezna in v resnici ne-bit, je sicer deležnost na biti sami, a resnična »transcendentalna« bit je nespoznavna in nedoločljiva. Tega protislovja Weilova ne razrešuje z večnim življenjem, marveč ga še bolj radikalizira: »Določena predstava nesmrtnosti, ki si skuša bivanje predstavljati kot nekaj dobrega, je nečista« (CIII, 223).

Od tod naprej govori o skrivnosti, ki postavlja mejo tej brezizhodnosti. Skrivnost sama je meja v dvojnem pomenu, je meja in prehod. Skrivnost je območje, kjer odpove razum kot diskurzivna možnost spoznanja, možno le še zretje. To pa ni več spoznanje, marveč se najprej pokaže kot ne-znanje, kot čakanje v praznini in temi. Razum lahko prodre samo do meje, onkraj nje pa je le nedojemljivo kot obljuba resnice.

Vrnimo se k vprašanju bivanja z vidika nujnosti. »Nujnost je bistvo resničnosti tu doli« (C III, 124). Nujnost je torej bistvo bivajočega tu doli« (C III, 124). Nujnost je torej bistvo bivajočega. S tem pa se nam nujnost pokaže kot znak božje prisotnosti v svetu, saj predstavlja samo zakonitost sveta, ki je utelešenje božjega (CS 239). A s tem, ko je Bog svet ustvaril, se je tudi skril (C II, 120), prisoten je ostal le v nujnosti.

»Nujnost je božje zagrinjalo. Brati različne ravni: za pojavnostjo

brati nujnost, za nujnostjo zakonitost, za zakonitostjo Boga samega« (C II, 164). Weilova ne zanika vrednote stvarstva, kot bi se zdelo na prvi pogled, marveč ga razume kot pot k Bogu. Brezpogojno sprejemanje nujnosti, ki je bistvo stvarstva, je najzanesljivejši znak poslušnosti.

Bistvo bivajočega se kaže kot težnost. »Težnost je sila v najvišji meri.« S tem pa se bivanje kaže kot uveljavljanje svoje moči. Po zakonu nujnosti sleherno bitje izrablja – kolikor mu je mogoče – vso moč, s katero razpolaga (C II, 33). To pomeni, da je bivajoče podvrženo temeljnemu egoizmu, ki je uveljavljanje moči, samouveljavljanje.

»Temeljna analogija med svetom in mislijo je razmerje med zgoraj in spodaj, le-to pa je odvisno od težnosti« (C I, 188). S tem Weilova postavlja mišljenje kot protiutež težnosti. Svet in misel sta si nasprotna in vendar sta med seboj neločljivo povezana. Svet pripada težnosti in je na težji strani tehtnice, misel pa je zgoraj, na lažji strani tehtnice. Vendar pa je weilovski pomen tehtnice v tem smislu nasproten običajnemu pomenu. Kar je zgoraj, je sicer po teži lažje, ne pa po vrednosti. A tehtnica ima še globlji pomen. »Vzvod. Dvigati se, ko padaš. Morda nam je dano dvigati se le na ta način« (C I, 188). Težnost ima enako lastnost kot nujnost, namreč, da nas dviga, vodi k nadnaravi. »To, kar je na nas nizkega, naj se še bolj poniža, da se bo to, kar je višjega, še bolj povišalo. Kajti v nas je vse narobe« (C II, 133). Tudi težnost ima dvojni pomen in nam tako razodeva absurdnost bivanja.

»Težnost je neločljiva od časa« (C I, 189). Razmerje med težnostjo in časom je nujnost. Čas je potem pogoj težnosti, ne obratno. Zato: »Vsi problemi izvirajo iz časa.« Mišljenje Simone Weil se od samega začetka vrti okrog vprašanja časa. »Čas je najgloblja in najtragičnejša zaskrbljenost človeka; lahko celo rečemo: tragika« (L, 225). Leto pred smrtjo pa zapiše, da je čas »križ« (CS 298). Čas je nasilje nad človekom. »Čas nam dela silo, je edino nasilje. Nekdo drug te bo opasal in te vodil tja, kamor nočeš; čas vodi človeka tja, kamor noče« (C I, 137). S tem pa nas čas trga iz sedanjega trenutka bivanja, ki je naš edini čas in s tem naša varnost in samorazvidnost, in nas žene v neznano, v prihodnost, ki še ni naša in je ne poznamo. Edino, kar poznamo in posedujemo, je ta trenutek. »V tem trenutku ne moremo biti nič drugega kot to, kar smo; vsaka sprememba vključuje trajanje« (C II, 103). Čas je sam način našega bivanja in hkrati njegova raztrganost, zato pa tudi njegova najgloblja absurdnost. Končna stopnja tega trganja je smrt. Bivanje je s tem določeno kot bivanje za smrt. Izročeno je času, tej tuji sili, raztrgano je med čas in željo po biti in s tem po večnosti, raztrgano je samo v sebi. »Nasilje časa trga dušo, skozi razpoko vstopa večnost« (C I, 137). To nasilje je v tem, da duša spoznava nemožnost svojega bivanja

v času, ta nemožnost je razpoka, skozi katero vdira večnost. Tako je absurdnost bivanja v času dostop do večnosti. Večnost je mogoče dojeti v času kot tisto, kar ni čas, kar je neskončno drugačno od časa. Tako čas, ki je najgloblja absurdnost bivanja, prav zaradi te absurdnosti vodi iznad časa, v večnost.

V protislovju časa in večnosti, ki se kaže v bivanju, pa ležijo tudi ustvarjalne možnosti bivanja. Sprejemanje časa je naloga in upanje, a tudi odgovornost.

Čas sam je sicer »nerazrešljiva skrivnost, ki je ne more razrešiti nobeno znanje« (CS 137), a nam omogoča dojeti bivanje samo, saj je to predvsem živeti čas, minute, ki se rešujejo druga v drugo. To povezovanje časa ni le linearno, marveč se prepleta in ustvarja »tkanino časa«, ki je bivanje samo.

Ko se je Bog umaknil iz stvarstva, se je umaknil tudi iz časa. »Kaj bi bila večja odpoved za Boga, kot je čas« (CS 90)? Čas je tista razsežnost stvarstva, iz katere se je Bog popolnoma umaknil.

Nujnost, težnost in čas so torej bistvo bivajočnosti in neskončno daleč od dobrega, so najgloblja zev absurdnosti življenja.

Weilova velik del svojih razmišljanj posveča iskanju sprave med temi nasprotji, išče pot iz stiske, ogroženosti in izpostavljenost v poslušnost in zaupanje. To je mogoče doseči le s potrpežljivim čakanjem, s popolno odpovedjo jazu, z dekreacijo.

Stvarstvo, zlo, greh in smrt

Videli smo že, da v gornjem umevanju biti, bivanja in časa korenini njeno umevanje stvarstva in Boga. Bivanje je raztrganost, ki izhaja iz neskončne razlike med nujnim in dobrim, to je razlika med bivajočim in bitjo. V umevanju absolutne biti, ki tvori transcendentalno enoto dobrega in nujnega, bivanje to enotnost razbija. Zato je neločljivo povezano s krivdo in trpljenjem. Tu korenini Simonino »temeljno nasprotje«, ki trga prvinsko enotnost dobrega in nujnega in povzroča neskončno razliko med njima. Bivanje je zaznamovano z raztrganostjo in teženjem po absolutni biti, po biti svojega lastnega bivanja in po so-biti v skupnosti. Zato je bivanje prostor protislovja in hkrati prostor svobode.

Zato prva stigma človeka ni neznanje, marveč zmota, saj misli, da je ne-bit bivanja resnična bit. Krivda je torej v nerazlikovanju med resnično in namišljeno bitjo, s tem pa je povezana z bitjo samo in stvarjenjem. »Dejstvo,

da obstajajo bitja, ki niso Bog, vključuje možnost greha. Ta možnost ni vezana na svobodo, marveč na bivanje. Ločeno bivanje« (C II, 69).

Če se bivanje odtrga od absolutne biti, ki je njegova edina bit, in hoče postati samo sebi bit, če je bivanje le še razmerje samo v sebi in hoče sebi postati edino dobro, postane absurdno. Bivanje brez razmerja do transcendentalne biti je bistvena odtujenost in s tem krivda.

»Stvarstvo, ki je Bog in popolnoma različno od Boga, je bistveno dobro in zlo« (C III, 28). Stvarstvo je odtis božje ljubezni in zato nekaj dobrega, ker pa je tudi odtis božje raztrganosti, je tudi zlo. Zlo kot bivanjska resničnost je povezano z zmotnim stremljenjem človeka po namišljeni biti, ki je ne-bit. Vendar pa se princip dobrega ontološko razlikuje od principa zla. Absolutno, čisto dobro, transcendentalna bit, izključuje vsako nasprotje. Čistega in absolutnega zla, ki bi bilo nasprotje absolutnega dobrega, ni. (Weilovi nekateri po krivici očitajo dualizem.)

Tudi snovnost sama kaže dvojnost: kot avtonomni del stvarstva, ki je zunaj krivde, je odtis božje popolnosti, in pojavna oblika transcendentalnega dobrega (C II, 215), po drugi strani pa je vzrok in orodje krivde, pa tudi sprave in odrešenja. Tako je »drevo« dozdevnega spoznanja iz iste snovi kot »drevo« resničnega spoznanja, ki je križ. Tako je tudi telo sredstvo odrešenja (CS 189) in skrajnega trpljenja. Zlu v svetu namreč ne ustreza greh (ta je vedno nekaj posamičnega), marveč trpljenje (C II, 165). Če bi trpljenje ne bilo sprava za zlo, bi bilo v resnici brez smisla, bi bilo »pekel« sam in »čisto zlo«. Tako je zlo, ki je le navidezno neskončno, podvrženo dobremu, ki je bistvo božjega (C III, 50).

Vprašanje zla končno ostaja skrivnost in s tem se Weilova bliža krščanski mistiki, še posebej Jakobu Böhm.

Človekova krivda je v tem, da si človek prilašča kozmološko svobodo. »Daj mi moj delež«, to je izvirni greh. »Daj mi prosto izbiro, daj mi izbiro dobrega in zla. Mar ni stvarstvo samo dar proste izbire? Kar je stvarstvo za Boga, to je greh za ustvarjena bitja« (CS 168). Transcendentalna utemeljitev zla je torej v biti sami, v Bogu, kot tudi v božjem umiku iz stvarstva, s čimer je nastala neskončna razlika in praznina (CS 113), pa tudi raztrganost biti, ki se kaže v stvarstvu, posameznem bivajočem. Aktualizirano zlo pa je človekova krivda. To je notranji vzrok protislovnosti bivanja. Vse, kar je v sebi dobrega in je del posamičnega bivajočega, je namreč nujno povezano s krivdo in trpljenjem, kajti sleherna uporaba »svojega deleža« (»daj mi moj delež«) je že zloraba in zapravljanje. Tudi krivda in zlo sta neločljivo povezana, tako da je človekova duša sama razdvojena, kot sta razdvojena božja bit in stvarstvo« (CS 128).

Resnična človekova krivda, s katero se zlo aktualizira, je v njegovi volji, ki se sama določa in sama deluje in s tem postaja enaka božji stvariteljski volji. »Greh v meni pravi 'jaz'« (C I, 256). Posledica te zahteve, ki je obložena s krivdo, je zatemnitev možnosti spoznanja in napačna podoba bivanja v razmerju do biti. Zahteva po svobodi, s katero uresničuje zlo v posamičnem bivanju, in zlo dejanje samo, ki uničuje bivajoče, dokazujeta absurdnost, ki pa ni absurdnost bivanja samega.

Transcendentalna svoboda ni za Weilovo le v dejanski svobodi, v možnosti izbire, marveč v možnosti spoznanja in ljubezni, v možnosti tega, kar je »neskončno majhno«, »nadnaravno«, kar je ostanek božje biti v bivanju. Zato v zlu, ki ga človek stori, odpove spoznanje samo. Tako je zlo mogoče premagati le v procesu dekreacije, ki je vse globlja izkušnja resničnosti. »Izkušnja resničnosti« pa je za Weilovo veselje. »Resničnost je polnost veselja« (C II, 110). Tako zla ni mogoče premagati z borbo proti njemu, marveč le s trpljenjem, ki je le na videz nesmiselno, v resnici pa najgloblje očiščevanje bivanja. Je sprava. Tako se razločno kaže končnost zla, kot tudi možnost premagati ga. Zlo je eshatološka naloga slehernega bivanja. Na poti premagovanja zla je nujno zlomiti odpor jaza, ki je »princ nasilja«. S tem je krog sklenjen: vse mišljenje se mora ločiti od jaza, ki je izvir vsega zla. To pa pomeni, da mora mišljenje, ki je vedno le potrditel jaza, postati čista pripravljenost in čakanje (AD 93).

Vse mišljenje Simone Weil je tesno povezano z mišljenjem o smrti, »z načinom umiranja«, še več, »način umiranja« je zadnji kriterij človekove resničnosti sploh. Tako je smrt sama, oziroma vednost o smrti, zakon mišljenja. »Nikdar nisem hotela misliti na prihodnje življenje, a vedno sem verovala, da je čas smrti merilo in cilj življenja« (AD 37)

Nesmrtnosti si ne moremo misliti znotraj pojma življenja, tudi ni predmet vere, tako postavljeno umevanje nesmrtnosti je škodljivo« (C III, 121). Vendar pa smrt nikakor ni izničenje v materialističnem smislu. Pomeni sicer konec osebnega, samodoločujočega se jaza in je tako le končna stopnja dekreacije. Zato ima smrt najgloblji pozitivni pomen, saj ni odpoved bivanja, marveč njegova krona. Saj je smrt kot najgloblja absurdnost bivanja v času in nujnosti pot k polnosti biti. Pri tem ne smemo prezreti, da je Simonino pojmovanje bivanja že od samega začetka obteženo s krivdo in je le v procesu dekreacije, katere zadnja stopnja je smrt, usmerjeno k svojemu cilju.

Če se pričinja umiranje že v času in je navzoče že v trpljenju, ki mu je bivanje izpostavljeno, in če je to trpljenje že očiščevanje krivde, ki je v neskončni oddaljenosti bivanja od dobrega, potem ta oddaljenost v času

smrti ni nič manjša, marveč se v strahotnem stopnjevanju trpljenja dopolni do kraja. Agonija smrti je preizkušnja bivanja, v kateri se želja po spoznanju odloča za ali proti. To je žgalna daritev in križanje samo, dokončna odpoved bivanju in zato spoznanje resnice in združenje »neskončno majhnega« z neskončnostjo biti, z Bogom. Če se to ne zgodi, je smrt v pritrjevanju avtonomiji bivanja popolno zanikanje spoznanja in zadnje dejanje upora – zadnja skrivnost človekovega končnega bivanja.

V tej luči je smrt sama zadnja pot »od trpljenja k spoznanju«. Tako je skrajno trpljenje tudi skrajno spoznanje. Pritrditev umiranju in smrti je najvišja človekova možnost: je polnost človekove avtonomije v trenutku popolne odpovedi uporabi avtonomije same, to je trenutek popolne poslušnosti in nadnaravne ljubezni. Je zadnje protislovje življenja in njegova ukinitvev in s tem ukinitvev sleherne odtujenosti; ukinitvev »razlik med nujnim in dobrim«.

Lepo, dobro in želja po biti

Za Weilovo je lepo zadnja in najvišja skrivnost. »Lepota je najvišja skrivnost tu doli« (L 37). Ima sakralni pomen in je pot k spoznanju resničnosti biti. Lepota je klic »tistemu delu duše, ki zre« (L 37), je preprosto sposobnost pozornosti in pomoč naši nesposobnosti, da bi prišli na sled nevidnemu; lepota ustreza naši težnji po resnici. To so vrata in vhod v vrt spoznanja in »ogledalo naše želje po dobrem« (AD 156). Lepota je vidno in v obliki zajeto ne-pojavno, ki vzbuja neugasljivo in neizpolnljivo željo, zato povzroča trpljenje in izkušnjo absurdnosti, s tem pa človekovo dušo drži v budnosti, saj lepota hrani le tisti del duše, ki je sposobna zretja, in pušča v lakoti tisti del duše, ki hoče posedovati (CS 252).

Tako je lepota bistven srednik med bivanjem, ki je na poti k dekreaciji, in med ciljem bivanja, ki je v edinosti z božjo bitjo. Ta pot pa je pot spoznanja in odrešenja.

Po drugi strani pa je lepo brezciljni cilj. Cilj lepega je v tem, da je vezni člen med sredstvi in ciljem samim. Cilj lepega je, »da zapeljuje«, prepričuje in pomaga od želje po imeti k želji po biti. Po lepem se želja dotika same biti (C II, 192).

Posamezno lepo nam razodeva lepo v celoti: to je prvi znak njegove splošnosti (C II, 138). Drugi znak pa je njegova brezčasnost, njegova obstojnost in trajnost. Lepo nas predstavlja v neskončno. Tretji znak lepega je njegova nedotakljivost, nespremenljivost in celovitost: »Lepo je to, česar ne želimo spremeniti« (C III, 288)

Užitek lepega je mogoč le v popolni odpovedi posedovanju. Če te odpovedi ni, če se hoče duša v užitku veselja nad lepim nasititi, ni dosegla lepega. A to še ne pomeni, da je lepo s tem oropano svoje transcendentnosti.

Glavni znak lepega, ki v sebi združuje vse druge znake, je harmonija. S tem Weilova razume združevanje ločenega in protislovnega. Harmonija se kaže kot povezanost nesmisla in transcendence, večnosti in časa, omejenega in neomejenega. Nad harmonijo lepote je le še harmonija nujnega in dobrega. Zato je tudi stvarstvo podoba božje lepote. V tem smislu Weilova razume tudi inkarnacijo, ki je temeljna podoba božjega sestopa v svet, v bivanje. »Inkarnacija. Spuščajoče se gibanje kot pogoj dvigajočega se gibanja« (C II, 109). V tem dejanju ponižnosti je »najgloblja identičnost Boga s človekom« (C II, 136). To identičnost najdemo v pravičniku, ki je postal »merilo vseh stvari«, vendar je to postal le s trpljenjem in spoznanjem. »Po trpljenju k spoznanju.« Kakšen silen krog je s tem sklenjen!

*

V mišljenju Simone Weil moramo ločevati dobro samo od razmerja bivanja in dobrega, na katerem temelji moč želje kot težnje za dobrim in kot izvrševanje dobrega. Dobro samo je absolutno, ontološko, identično samo s seboj, nedoločljivo, brezpogojno, kar si lahko mislimo le zunaj vsega pogojnega (CS 162). Dobro je identično z bitjo, kot smo že rekli. Ne moremo si ga ne predstavljati ne odpisati, »... kar si ne moremo ne predstavljati ne določiti« (CS 162). Odteguje se vsakemu izkustvu, vsaki analogiji. Odtis dobrega je lepota, a ta nikakor ni dobro samo. Po drugi strani pa »dobro nima svojega nasprotovanja« (C III, 234). Absolutno dobro je bit sama, je resničnost sama, torej Bog sam. Zato je absolutno dobro stvar vere in gotovosti. Ta gotovost najprej velja za identičnost dobrega in božjega. To pa zato, ker dobrega ni v bivanju samem. Praznina in nič, ki v bivanju zavzemata mesto dobrega, sta prav tako bistvena kot dobro samo, zato sta oblika javljanja skritega dobrega. »To, da si dobrega ne moremo predstavljati, niti ga določiti, je za nas praznina. A za nas je ta praznina več kot vsa polnost« (C III, 119). Tako imata praznina in nič polnost resničnosti (C III, 120). Človek lahko stremi za dobrim le v razmerju do tega pomanjkanja. To razmerje pa pogojuje samo bistvo bivanja. Kaže se kot potreba in želja po dobrem in to le v celotnem zadržanju želje, ne v posamičnem, pa čeprav si pod tem mislimo Boga. »Zavedati se, da nič tega, česar se dotikamo, kar

slišimo, vidimo itd., nič tega, kar si predstavljamo, nič tega, kar mislimo, ni dobro. Celo če mislimo na Boga, to ni dobro» (C III, 119). To pa zato, ker je vse naše mišljenje vezano na konkretne predmete na ravni bivanja, ki niso dobro samo. Posamični predmeti želje so le relativno in pogojno dobro, absolutno dobro, ki si ga ne moremo predstavljati, pa je eno z željo samo. Tako je v območju bivanja moč te želje nekaj brezpogojnega in razbija pogojnost in vzročnost bivanja. »Želja postavlja misel v absolutno kot neomejeno« (C I, 226). Pogoji bivanja tej želji postavljajo mejo, najradikalnejša meja pa je smrt.

Sinoma Weil se zaveda težave, ki je v tem, da se želja lepi na predmete na ravni bivanja in da le s skrajnim naporom prodre k nespoznavnemu in nedoločljivemu. Tja vodi le čista pozornost, to pa je težko, polno trpljenje in nasilno, ker zadeva samo jedro bivanja; zato se nam tudi to teženje zdi absurdno. Če Weilova pravi, da »bivanje ni dobro« (C III, 223), to ne pomeni, da zanika vrednost bivanja, marveč ga postavlja pod absolutno dobro. Celotno bivanje je le sredstvo, služi spoznanju dobrega, ki se v bivanju razodeva kot transcendentno stremljenje.

»Dobro si lahko le želim« (CS 285). Ta želja pa ni ne izpolnjena ne neizpolnjena, je brezpogojna, je dobro samo (CS 286). Ko gre za absolutno, je izpolnjenost ali neizpolnjenost želje brezpredmetna. Da ta želja kljub vsemu na absurden način obstaja, je dokaz njene bivanjsko transcendentne, nadnaravne narave. Želja je narava dobrega samega. Iz tega dejstva Weilova izvaja vso etiko (C III, 30–33).

Sklenemo lahko, da potem le mišljenje utemeljuje absolutno dobro. Ali: zunaj mišljenja dobro ni mogoče. To pa pomeni, da je popolno dobro kot možnost samo bistvo »mislečega bitja«. »Kjer ni možnosti dobrega, ni želje; ni mislečega bivanja« (CS 287). Tako v mišljenju kot v želji je možnost za bivanje samo tedaj, ko transcendira bivanjsko bit in dosega transcendentalno bit samo.

Praznina, poslušnost in rekreacija

Iz Simoninega umevanja biti in bivanja sledi, da odsotnost biti v bivanju povzroča praznino, ki pa je »transcendentni vrednostni pojem«. Transcendentno je onkraj vsake vrednote, je vrednota sama v sebi, zato pa je praznina preizkušnja transcendentnosti bivanja samega. Najprej gre za nemožnost premagati neskončno razliko v vsakdanjosti kot tudi za nemožnost predstavljati si transcendentno. Praznina je nekaj, kar je najtesneje povezano z udarci usode, s telesnim trpljenjem, smrtjo. Praznino ustvarja tudi čas sam v razmerju do preteklosti. Skrajna praznina ima v weilovski govorici posebno mesto in poseben izraz, imenuje se »nesreča« (le malheur). Nesreča človeka izkoreninja in mu daje pečat sužnja, bivanje pa se mu kaže kot absurdnost.

V premagovanju praznine sta le dve poti: domišljija in božja ljubezen. Domišljija le navidezno napolnjuje praznino in je spontana obramba pred bolečo resničnostjo, ki jo domišljija potvori in tako ustvari fiktivno resničnost in fiktivni smisel ter tako napolni praznino. S tem pa izkušnja bolečine in zla v iskanju ravnotežja spet vodi v zlo, izkušnja trpljenja in ponižanja pa se spreminja v zagrenjenost, sovraštvo in maščevalnost (C I, 27). Ravnotežje lahko vzpostavi le nedolžni tretji, sploh pa ravnotežja ne iščemo, ker nam je preprosto dano, saj je tako kot tudi nesreča in celostno bivanje le del kozmične harmonije. Težava je le v tem, da se moramo odpovedati nadomestkom za praznino. Weilova ve, da je to bolj vprašanje spoznanja kot volje same. Jaz se mora umakniti, da lahko sprejmemo nesrečo. Ta odpoved jazu in privolitev v praznino praznine ne ukinjata, marveč preizkušata, ali je bivanje sposobno transcendiranja. Tako postane praznina luč nadnaravnega spoznanja.

Dokler bivanje ne doseže te spremembe, vztraja v kierkegaardovski »bolezni za smrt«. Weilova meni, da je treba to bolezen priznati in sprejeti, šele nato jo lahko premagamo. To pa je stvar temeljne človekove ponižnosti. »Ponižnost ima moč nad Bogom.« S tem misli na dejstvo milosti, kakor jo umeva judovsko izročilo. Če je ponižnost sad spoznanja, ki izhaja iz skrajnega trpljenja in majhnosti bivanja, razbija meje bivanja samega. V izgubljenosti najde varnost, v izgnanstvu povrnitev k prvinski enotnosti nujnega in dobrega. Tako se sklepa krog izkušnje praznine, spoznanja bivanjskega nič, ponižnosti in utemeljevanja časti bivanja, kar je prvi pogoj za delovanje milosti, za poglobitev spoznanja. V tem dotiku je božja ljubezen sama.

Simonino umevanje dekreacije je po eni strani neločljivo povezano z njenim pojmovanjem stvarjenja in bivanjske krivde, po drugi strani pa je dosledna metafizika »temne noči« in praznine. Izkušnja trpljenja in praznina neposredno prizadeneta jaz. Jaz izkuša in trpi: »Ko trpim, ne morem pozabiti, da bivam, niti spoznati, da sem nič. V trpljenju je nekaj neuničljivega, jaz« (C II, 193).

Človek si ni naložil krivde le v teku bivanja, saj je ta povezana z bivanjem samim, torej ima vzrok v stvarjenju; krivda je v raztrganosti biti same med Bogom in stvarstvom. Krivda je v zahtevi: »Daj mi moj delež.« To je izvirni greh (CS 168). Ko človek odpusti Bogu njegov greh, ki je v tem, da nas je ustvaril, tudi Bog odpušča človeku njegov greh, ki je v tem, da je ustvarjen (CS 225).

S končnim je povezano nastajanje in minevanje, pričenja se čas. S stvarjenjem je iz neskončnega postalo končno. Tako je stvarjenje božja odpoved, »božja dekreacija«. Tako dekreacija označuje razmerje bivanja do časa. V času se uničuje krivda nastajanja s potjo nazaj, z minevanjem, ki dosega samo mejo časa in daje možnost za prestop v večnost. Tako se pravičnost vzpostavlja z ustvarjanjem prvinske harmonije, to pa je mogoče doseči z uničevanjem bivanjskega jaza, dokler se mu popolnoma ne odpovemo. Takrat dosežemo harmonijo z bitjo. Tako se bivajoče dopolnjuje v procesu, ki je nasproten stvarjenju; sprava stvarstva se dovršuje v odpovedi jazu, ki je napačna bogopodobnost (CS 91); sprava, ki je povezana z božjo odpovedjo in žrtvijo, ki je v dejstvu stvarjenja (CS 91). Ker je stvarjenje samo kot razdvojitve enega nepredstavljivo trpljenje, je tudi njemu nasprotni proces, ki se v bivanju izpolnjuje z dekreacijo, neizmerno trpljenje, pot »skozi temno noč«, praznina, zapuščenost in nesreča.

Nadnaravni razum je božja ljubezen sama, a ta je za uveljavljajoči se in avtonomni jaz nasprotje, ker teži za samopotrditvijo, in ne za ljubeznijo, ki je odpoved. Šele v obratnem procesu postaja neosebni jaz sposoben sprejemati božjo ljubezen. Človek, ki spoznava, da je jaz njegovega bivanja prelom s popolno in absolutno bitjo, da je to pomanjkanje, zmeta in krivda in sam nič, si želi le še tega, da se svoji posamični biti odpove in se v poslušnosti prepusti absolutni biti. Tako je poslušnost najvišja krepost, ker voljo jaza spreminja v ljubezen. S tem je poslušnost pritrdjevanje bivanju kot stvarstvu in kot razumnemu bitju. S tem pa se človekova volja ne uničuje, marveč se včlenjuje v božjo voljo samo; postane »težnja brez

smeri«. S poslušnostjo se izvrši sprava prvinske krivde, ki je v zavračanju božje biti.

Če je čas merilo bivanja, je večnost merilo biti. S poslušnostjo se človek iz bivanja prestavlja v bit, iz časa v večnost, tako z lastno voljo sprejema položaj snovi, ki je v svoji brezprimerni trpnosti odtis božje poslušnosti, božje ljubezni in božjega bistva. »Snov, vzor poslušnosti ... Večna poslušnost je nekaj gotovega« (C III, 239). Tako je poslušnost le oblika božje ljubezni: s tem pa daje smisel samemu bivanju.

Koncept dekreacije je jedro smisla »logike absurdnosti«, kot proces je nenaravna, transcendentna izpolnitev bivanja. »Dekreacija je transcendentna dopolnitev stvarjenja: izničenje v Bogu, ki daje izničeni stvaritvi polnost biti, ki ji je odvzeta, če je bivanje« (C III, 98). Z dekreacijo bivanje presega svojo lastno bivanjsko nemožnost z odpovedjo bivanju in tako dosega resničnost samo. S tem je bivanje izničilo odtujenost med večno bitjo in bitjo bivanja oziroma bivajočnostjo. Kljub temu pa še vedno ostaja bivanje ujeto v protislovnost, ki gre do konca, do smrti, ki je sklep tega procesa.

S tem pa nam šele postaja razvidno samo izhodišče našega razmišljanja: »Bog me je ustvaril kot ne-bit, ki misli, da je bit, da bi se, ko se odpovedujem svoji navidezni biti, dvignila iz nič« (CS 42).

Branje, pozornost in vera, ali vprašanje spoznanja

Tako vprašanje biti same odpira vprašanje spoznanja. Diskurzivni sposobnosti razuma ostaja večna bit zakrita, razodeva se le intuitivnemu spoznanju, dostopna je le zretju. Zretje pa je soglasje med spoznavajočo in spoznano bitjo, je privolitev bivajoče biti v popolno bit, je priznanje njene resničnosti in s tem odpoved namišljeni biti bivanja. Zretje je tako dopolnitev dekreacije, ki je uresničevanje nadnaravne ljubezni. Ker zretje vedno zadeva resničnost biti, je to vedno tudi nadnaravno spoznanje, pa naj gre za bit samo, za stvari ali ljudi.

Tja vodijo tri poti. Prva je v uporabi razuma v razmerju do nedojemljivega (C III, 91), kjer daje pozornost edino možnost, da imamo dostop do resničnega razpoznavanja resničnosti. Druga pot je izkušnja praznine in trpljenja; tretja pa je razmišljanje in dojemanje lepega. Drugo in tretjo pot smo že razčlenili. Posebej pa se bomo ustavili še ob prvi poti, ki zadeva pozornost in posredno vero samo.

Golo čutno dojemanje ne odpira poti k spoznanju. Šele dejavnost

razuma daje prvo gotovost. S to primarno diskurzivno dejavnostjo razuma človek prihaja v stik z bivanjem, s prvimi doživetji sveta. Če je ta stik pritrditev bivanju, vzbuja veselje, če pa je omejitev bivanja, vsebuje trpljenje. Ta prva vednost o bivanju in svetu ter o bivanju in mišljenju je temeljna sposobnost duha, ki ima že na samem začetku v sebi sposobnost transcendiranja, saj presega posamezno bivajoče kot tudi bivanje v celoti; duh je sposoben dojeti zakone kozmosa, ki so odtis božjega.

V samem procesu spoznavanja, kot ga umeva Simone Weil, gre pot od predstave k pomenu, k branju (lecture) te predstave. Predstava je »temeljna resničnost«, ki ima dvojni pomen: svet dojema predmetno kot podobo in predstavo in je tako srednik med čutnimi vtisi in mišljenjem; po drugi strani pa je predstava pollaščenje sveta, »le prise sur le monde«. Predstavljeno tako postaja predmet želje in s tem subjektivna vrednota, ki je neresnična in ki je s tem nekaj slabega, kajti resnična vrednota je lahko le dobro samo. Tako predstava vzpostavlja razmerje med stvarmi in jazom, ki je dvakrat neresnično: potrjuje bivanje v samoprevari avtonomije in iluzije, da je »središče sveta«, s čutnim dožemanjem pa popači tudi vsebino spoznanega, ki postaja tako predmet občutkov. Razpoznavanje tega Weilova imenuje branje. Branje je subjektivno določanje vrednosti bivanja.

Le želja, ki je prosta predstava, želja po transcendentalnem in volja po dobrem je razmerje med bivanjem in bitjo. Bogom. Resnično (kot tudi nujno) je predstavi nedostopno. Predstava je le razmerje do bivanja. Naprej pa nas vodi drugačno, večplastno branje. »Za pojavi brati nujnost, za nujnostjo zakonitost, za zakonitostjo Boga« (C II, 164). Gre torej za pravi vrstni red spoznanega, ki gre od ustvarjenega k transcendentalnemu, ki je zakon biti. Večplastno branje ima med drugim tudi pomen kritične refleksije, ki teži k transcendiranju spoznanega in končno zahteva odpoved »imenu in obliki« spoznanega. S tem pa Weilova presega platonistično in kantovsko umevanje spoznanja in išče vir samega spoznanja onkraj racionalne šolske filozofije.

*

Videli smo že, da je predstava prvi korak do spoznanja in da je odločilnega pomena pravo umevanje predstavljenega. K temu nam pomaga pozornost, ki omogoča kritično raziskovanje tega, kar se nam predstavlja kot resnično, a je v resnici le projekcija našega jaza v stvari (C II, 227). Predstava in pomen predstavljenega vežeta jaz na zunanji svet in

tako nastane namišljena resničnost. Vzrok temu je pomanjkanje občutka za resničnost (C II, 275). Ta pot osvobajanja iz neresničnega, ki vodi k pravi resničnosti, je le en vidik v celotnem procesu osvobajanja, ki je včlenjen v proces dekreacije. Drugi dve poti osvobajanja iz namišljene resničnosti sta trpljenje in čas.

Pozornost pa ni le pot osvobajanja iz resničnosti, marveč tudi moč, ki je podobna organski energiji, ki ustavlja zaznave, vtise in sam proces mišljenja, ter jih presoja in izbira. Ta ustvarja praznino, v kateri šele more nastati trenutek nezmotnega zrenja in prodor nadnaravnega. »Človek ubeži zakonom tega sveta le za tren. To so trenutki, ko se ustavi v sebi, kontemplacija, čista intuicija, duševna praznina, sprejemanje moralne praznine. Zaradi takih trenutkov je človek sposoben nadnaravnega« (C II, 25).

Pozornost nima pri Weilovi le spoznavne vloge, marveč tudi religiozno in mistično. Čakanje je vidik pozornosti, je »temelj duhovnega življenja« (CS 44). Pozornost je pravzaprav molitvena drža. Vera pa je njen neizogibni pogoj (AD 87). Če pa je vera pogoj pozornosti in le-ta pogoj spoznanja resničnosti, se je treba vprašati, kaj je ta vera, kako je utemeljena. V svoji duhovni avtobiografiji govori Weilova o »implicitni veri« (AD 75–77). A ta vera nikakor ni na isti ravni z razumskim spoznanjem, marveč je temeljna drža celotnega človeka (C II, 133). Vera kot temeljna duhovna drža pa nikakor ni nespremenljivo razmerje do transcendentalnega, marveč neprestano uresničuječa se drža do dobrega, drža duše do transcendentnega. S to izkušnjo pa je pri Weilovi sklenjen krog nasprotij na ravni spoznanja. Šele tu se bivanje do kraja odpre in se absurdnost razreši v nedojemljivem.

Vprašanje Boga

Celotno mišljenje Simone Weil se ves čas vrti v vse ožjem krogu in se vse bolj osredotoča na mišljenje o Bogu, ki sklepa krog logike absurdnosti.

Bog je popolna bit, h kateri se dekreira vse bivanje; je absolutno dobro, po katerem teži bivanje, je brezčasna resničnost onstran vsakega nastajanja. Poskušali bomo razčleniti, kakšno je umevanje Boga pri Weilovi ne glede na njeno tako strastno zanikanje judovstva in ne glede na njene kontroverze s katolicizmom.

Bog je zanjo Nepoznani, Nespoznavni in Neimenovani. Ni ga iskala niti zanimala. Ker svet o Bogu ne daje nobenega dokaza, si je svoje znanje o

njem oblikovala le iz notranjosti. Od samega začetka imenuje to krščansko umevanje Boga (AD 36–37). V čem je to še agnostično pojmovanje sveta in življenja krščansko? Sama pravi, da v temeljni etiki, ki jo je odkrila v stoičnem »amor fati« in v brezpogojni želji po resničnem dobrem, v poslušnosti in pravičnosti, ker je vse pozneje vgradila v umevanje procesa rekreacije. Čista in brezpogojna želja je najprej temelj njene agnostične religioznosti, ki pa jo je vodila k spoznanju Boga v procesu ponotranjenja, ki so ga pospešili tudi zunanji dogodki, predvsem izkušnja trpljenja in »temne noči«.

Proces ponotranjenja je najrazumljivejši v »temni noči«. Kajti vednost o Bogu je vednost o tem, o čemer ne vemo nič, je skrajna izkušnja praznine, odtrganost od vsakega spoznanja, ki je vezano na kakršenkoli objekt, nekaj, kar uhaja vsaki želji in dotiku, celo temu, kar imenujemo »Bog«. (V tem se Weilova presenetljivo sklada s krščansko mistiko od Areopagita sem, kot tudi s srednjeveško judovsko teologijo, še posebej z njenim najpomembnejšim učiteljem Maimonidesom.) Vera je le toliko funkcija razuma, kolikor skuša dojeti nedojemljivo, ki je za vsem dojemljivim. Na nedojemljivo nas ne more nič vezati. Vera je potem popolnoma prosta nepretrgana usmerjenost spoznavanja na nespoznavno in nedojemljivo. Zato Weilova glede vere tudi zahteva brezkompromisno natančnost mišljenja, skrajni dvom (C II, 130) in celo odpoved zunanji obliki religije, ki človeka obvezuje in ne ustreza resnici. Potreba po pripadnosti Cerkvi izhaja iz nezadostne vere, kajti zanjo je nemogoče, da bi dostop do resnice ne bil odprt slehernemu človeku (CS 270). V tem, da nismo kakor Bog, je naša beda, to pa je tudi naša edina vednost o Bogu. »O Bogu lahko vemo le eno: da je to, kar mi nismo. Le naša beda je njegova podoba« (CS 127). A bolj ko o njem razmišljamo, bolj bomo razmišljali. Pod izrazom »vednost o Bogu« Weilova misli vero samo. Vera, ki je krepost in ustvarja resnico. Iz gotovosti identitete nespoznanega in skritega Boga z dobrim Weilova sploh opravičuje vero. »Tu je vera legitimna« (CS 257), in sicer zato, ker vse, kar biva, ni dobro samo in je v soočenju s smrtjo le iluzija. S tem pa se je približala Pascalovi slavni stavi (CS 109).

Ker je za Weilovo identiteta dobrega in Boga gotovost (CS 275), prav tako tudi identiteta dobrega in resničnega (CS 276), je gotovost tudi identiteta resničnosti in Boga (CS 276). Če pa je Bog dobro samo, resničnost in bit sama, potem je absolutno samo. Absolutno pa je identično le samo s seboj (CS 162). Zato je tako težko govoriti o Bogu, ki je brezimensko absolutno. Ker je absolutno zadnji zakon ponotranjenja slehernega bivajočega in zakon enotnosti posameznega z vseobsegajočim, je

prav to absolutno cilj vseh naporov spoznanja in v platonskem smislu resnično dobro, s tem pa tudi resničnost biti same (C III, 186). Po drugi strani je absolutno pojem popolnosti, ki obsega vse stvarstvo in se v njem razodeva. V tem smislu je absolutno dinamičen princip, to je v sebi delujoča popolnost, vedno na novo ustvarjajoča se identičnost. Tako se Weilova po eni strani približa sholastičnemu pojmu »*potentiae*«, s ponotranjenjem pojma Boga pa judovskemu izročilu razodetja: »sem, ki sem«. Njeno umevanje božje trinitarnosti pa oba principa združuje (C II, 267). V tem pojmovanju je nedvomno najmočnejša podoba Jezusa, ki ga razume kot srednika med nujnostjo in dobrim (C II, 296). Jezus v svoji edinstveni vlogi srednika posreduje spravo z raztrganostjo bivanja v sami božji edinosti; cena te sprave je najgloblje trpljenje, temna noč križa – to pa je hkrati najgloblje spoznanje. Jezus kot nosilec božje biti, ki je zunaj časa, jemlje nase čas, ki je križ. »Kaj bi bilo za Boga večja odpoved kot čas (CS 90)? Nositi svoj križ, nositi čas« (CS 297).

Sredništvo je predvsem ljubezen. Jezus je kot bit in absolutno, kot splošno in brezčasno prevzel nase bivanje v času in postal poedino bivajoče. V tej povezanosti je skrivnost učlovečenja (CS 251). To je hkrati harmonija in najgloblji paradoks. Ta povezanost, ki nima primere, je mogoča le iz skrajne ljubezni. Tako je Jezus tudi Kristus, to je Bog, ki je kot srednik med Bogom in grešnim bivanjem tisti, ki najgloblje spoznava in najgloblje ljubi. »Spoznati to, kar je nad spoznanjem, ljubezen Kristusovo« (C II, 92). V Kristusu je razodetje božjega imena združeno z ljubeznijo in tako z razodetjem odrešenja, to pa je neposredno povezano s trpljenjem in ponižanjem do križa, do skrajne zapuščenosti in praznine, do smrti. Učlovečenje in trpljenje sta le dva vidika božje odpovedi, ki se dovršuje v stvarstvu (C II, 136)

Za človeka je pot k podobnosti bivanja, kot ga je izkusil Jezus Kristus, v odpovedi vsaki moči; s tem človek postane podoben božji biti sami. To pa za človeka pomeni, da mora pritrditi bedi bivanja in se odpovedati navidezni moči jaza, saj le tako lahko presega svojo majhnost. Odpovedi moči subjekta, odpovedi bivanjskemu jazu ne dosežemo z močjo, marveč tako, da moč pretvorimo v ljubezen. Tako je nemoč bivanja spričo nujnosti v trenutku privolitve nemoč, a je pogoj dobrega in tako edina resnična moč (C III, 178). Tako je Jezus Kristus, to je Bog, v protislovnosti in nemoči bivanja edini resnični »nadčlovek« in vsakdo, ki mu sledi in privoli v absolutnost bivanja ter svojo moč spozna kot nemoč in jo spremeni v ljubezen, postaja deležen odrešenja. Takšno umevanje protislovnosti, pravi Weilova, nas vleče navzgor (C II, 136). Jezus je dopolnil logiko absurda, šel

je do kraja po poti rekreacije, za seboj je pustil tudi smrt, ko je sprejel nase strah in trpljenje. Pritrditev absurdnosti bivanja je pritrditev resničnosti biti. To pa je jedro weilovske kristologije. »Najvišji razlog, da je Božji Sin postal človek, ni v tem, da bi odrešil ljudi, marveč da bi pričeval za resnico« (CS 201). Kot »priča resnice«, namreč božje ljubezni, Jezus združuje v sebi celoten spekter božje biti in njene dejavnosti: najprej kot razmerje v Bogu samem, potem kot srednik med Bogom in stvarstvom ter kot srednik med Bogom in posameznim zadolženim bivanjem.

Človek, družba in vprašanje moči

Družboslovni spisi Simone Weil so sicer celota zase, prav tako sta njena družbena angažiranost in delo v tovarni dala njeni misli trajen pečat. A skozi vso viharno zavzetost in delo za družbeno razsežnost človekovega bivanja je ohranila jasno in odločno misel. Če je bila praktična izkušnja izziv njeni misli, potem se je ta ob izkušnji ostrila. Njena filozofsko-religiozna misel, kakor smo jo orisali v logiki absurda, se kaže tudi v vseh njenih družboslovnih spisih, ali točneje, njen miselni svet je oblikoval njeno družbeno delovanje in družboslovno delo. Od *Pritiska* in *svobode* prek številnih krajših spisov in študij do *Zakoreninjenosti* in *Londonskih zapiskov* se izraža njeno gledanje na skupnost posameznika v luči zgoraj razčlenjene logike absurdnosti.

Avtonomija bivajočega jaza je vzrok raztrganosti osebnega in s tem tudi družbenega bivanja. Tako prihaja prvinska krivda ločenega bivanja do izraza tudi v družbenem bivanju. Človeške skupnosti so podvržene isti bedi kot posameznik in absurdnost bivanja, ki se zaradi zakonitosti družbenega bivanja še poglobi. Tako človek hitro postane povrhu vsega žrtev družbenega malika, katerega edini cilj je priboriti si čim več moči.

Podoba velike živali socialnega, ki jo je Weilova prevzela iz Platonove Države in jo vedno znova navaja, je le izhodišče njenih razmišljanj.

Glavno izhodišče družbene analize pri Weilovi je človekov bitni položaj. Ker ostane človekova bistvena želja po nepoznanem transcendentnem dobrem nepotešena, je tudi sočloveku v tem pogledu nemogoče pomagati. Človekova odgovornost do sočloveka je lahko le v so-prenašanju teže bivanja in v so-trpljenju. To pomeni »vzeti zares, da drugi resnično obstaja«. »Bližnjega lahko ljubimo le s sotrppljenjem. To je edina pravična ljubezen« (CS 41). A pravičnost je tudi v priznavanju pravice do drugačnosti sočloveka. Odgovornost do drugega kot tudi

pravičnost sta življenjski drži, njena veljava je le v njenem izvajanju. Tako smo dolžni lačnemu dati tudi od svojega pomanjkanja. A jedro njenih razmišljanj o skupnosti in posamezniku zadeva temeljna vprašanja njene filozofsko-religiozne misli. Brezčasnost in splošnost osebnega se ne pustita zgodovinsko in družbeno določiti. Tako govori o novi svetosti, ki je svet danes potrebuje. To je svetost, ki bi zmogla vzeti nase vso razpetost med posameznikom in skupnostjo ter vzpostaviti soglasje med delovanjem in mišljenjem. S to svetostjo misli na ustvarjalno delovanje, v katerem se ne bi izražal le človekov duh, marveč vse njegovo bivanje, vse njegovo teženje po dobrem, po Bogu. »Ne hoditi k bližnjemu zaradi Boga, marveč Bog naj bi nas gnal k bližnjemu« (C II, 70). Popolno pritrjevanje bivanju bližnjega je pogoj resnične pravičnosti. To pa je mogoče le v moči nadnaravne ljubezni, ki gre do norosti križa.

Takšen etični program se seveda ne more uresničiti v širokem socialnem okviru, marveč na ravni so-bivanja. Pri Weilovi gre za »politiko askeze«, ki je v odpovedi uporabe moči. Le odpoved moči preprečuje, da bi skupnost postala sredstvo moči nad posameznikom. Če bivanjski jaz z uveljavljanjem moči ruši so-bivanje, potem družbeni »mi« ruši možnost posledice, ki je edini temelj so-bivanja.

Velik del svojih razmišljanj posveča Weilova analizi krize sodobne družbe. Porajanje in nastajanje sodobnih totalitarizmov jo vodi do spoznanja, da je sodobna družba usodno izpodrinila posameznika in ga podredila ciljem politične moči. V tem vidi tudi najglobljo izkoreninjenost sodobnega sveta, ki sega prav na vsa področja življenja. Revolucije podlegajo isti bitni odtujenosti.

Njeno nezaupanje do skupnosti se še posebej kaže v njenem razmerju do judovstva in katoliške Cerkve, ki jima pripisuje vlogo velike socialne živali.

A glavno ozadje njenih družboslovnih razmišljanj je razpeto med posameznikom kot edinim pravim nosilcem transcendiranja bivanja in skupnostjo, ki je po svoji temeljni zakonitosti ujeta v zakone težnosti in zato posamezniku jemlje to enkratno možnost. S tem pa je sklenjen krog absurdnosti bivanja tudi v območju družbenega.

*

Posebnost in dostojanstvo posameznika prihaja še posebej do izraza v delu. Delo je nedvoumno sredstvo samoizkušnje in izkušnje sveta,

je prvinska zveza med človekom in naravo, med dušo in telesom (C I, 61), ki se uresničuje vsak dan znova. Po drugi strani pa je delo kot tudi smrt pri Weilovi podvrženost zakonu snovi.

Njena teoretična razmišljanja o delu in praktična izkušnja iz tovarne so jo vodili do sklepa, da je delo v sodobni družbi vključeno v proces najglobljega odtujevanja in zanikanja vsake duhovnosti dela. Delo je samo postalo cilj, v tem je največje zlo. Njegovo resnično mesto pa je na isti ravni z znanostjo in umetnostjo, je le srednik.

Iz tega uvida se poglobi njena kritika kapitalizma in marksizma, ki sta v resnici na isti ravni odtujevanja. Zato vidi nujnost iskanja nove socializacije družbe in nove duhovnosti dela, sicer bo razvrednotenje dela vodilo v zaton naše civilizacije, ker je na ta način na poti v dokončni materializem življenja in praktični nihilizem, ki bosta sčasoma popolnoma porušila hierarhijo vrednot in pripeljala v totalitarizem, ki mu v zgodovini ni para.

III. Onkraj logike absurdnosti

V »logiki absurdnosti« smo osvetlili le enega izmed temeljnih vidikov mišljenja Simone Weil, s tem pa so drugi vidiki stopili v ozadje. To velja za vprašanje njenega osebnega odnosa do judovstva in katolicizma in njen duhovni boj med razumom in vero.

Oba vidika se med seboj prepletata in sta vseskozi bolj ali manj opazna v njenem delu. Predvsem pa sta, tako vse kaže, pomembno ozadje njenega mišljenja. Nasprotujoče si sodbe o njenem delu med Judi in katoličani šele odpirajo in osvetlujejo to ozadje. V prvi vrsti gre za njen osebni življenjski konflikt: za globok in nerazumljiv odpor do Judov, judovske zgodovine in vsega judovskega. Marsikatera stran njenega pisanja odseva ta odpor. Njena zadržanost do judovskih rojakov je postala še posebej očitna med preganjanjem Judov pod Hitlerjem in ob množičnem sežiganju v krematorijih. Weilova je za to vedela, in vendar je ta strahotna dejstva molče obšla, kar je spričo njene tankovestnosti in občutljivosti za krivice, kaj šele za zločine, težko ali skoraj nemogoče razumeti. Gotovo je bila to njena tragika, o kateri pa ni nikoli govorila niti pisala. Da je to duševno raztrganost in duhovno izkoreninjenost prenašala kot skrajno trpljenje, kot neznosno protislovje, o tem ni dvoma. Le iz takšne izkušnje je lahko zapisala: »Protislovje je naša beda in občutek naše bede je občutek

resničnosti« (C III, 24). Mar ne merijo te besede tudi na najgloblji življenjski občutek protislovja njenega zatajevanega in vendar tako zelo prisotnega judovstva? Korenin tega življenjskega konflikta nikakor ni mogoče iskati le v agnostični in nejudovski vzgoji v domači družini. Saj bi ga v tem primeru prav gotovo obvladala in premagala tako, kot je iz agnosticizma prišla do globoke osebne vere. Mogoče je domnevati, da je bil njen notranji konflikt z judovstvom nekaj tako osrednjega, da je zaznamoval njeno življenjsko usodo. S tem pa se dotikamo same skrivnosti človeškega življenja, ki je našim očem nedostopno.

Jedro njene osebne tragike in globino tega konflikta je jasno uvidel Gustav Thibon, pri katerem je Simone Weil preživela dva meseca, ko je delala na polju. O njeni osebni tragiki je zapisal: »Bila je v celoti otrok s pečatom večnega protislovja zaznamovanega naroda, katerega 'neupogljivi tilnik' so stresali preroki, in njen strastni antisemitizem je bil najgotovnejši znak njenega izvora. Je kaj bolj judovskega kot ta večna napetost in nemir, potreba po nadziranju najvišje skrivnosti in eksperimentiranju, mrzlično iskanje večnega v času, ki je pri najplemenitejših zastopnikih teh izbrancev te najbolj uporne rase svojevrsten ponos prastare nepotrpežljive želje po obljubljeni deželi, po časovnem božjem kraljestvu? ... Strastno je prezirala svojo lastno strastnost; iskala je le še znamenje v zanikanju vsakega znamenja. Hotela je biti pokorna najmanjšemu vzgibu božje volje, a ni dopuščala, da bi tok dogodkov ali dobronamernost prijateljev le za sled premaknila njeno, na žrtve pripravljeno voljo od vnaprej začrtane poti. Do obisti odtrgana od najbolj legitimnih zahtev jaza se nikdar ni odtrgala od trganja od jaza.«

Tudi dominikanski prior iz Marseilla, p. Perrin, ki je skupaj s Thibonom poskrbel za objavo velikega dela Simoninih spisov in je eno leto potrpežljivo pomagal Simone prenašati njeno nemirno usodo, ni spregledal tega konflikta njenega življenja. Njegovo prizadevanje, da bi Simone pripravil do krsta in vstopa v katoliško Cerkev – k temu sta ga nagibala Simonina globoka vera in njeno skoraj svetniško asketsko življenje – je bilo zanj izvor žalosti, za Simone, ki je to prijateljstvo zelo cenila, pa izvor duhovne stiske. Njena pisma patru Perrinu, zbrana v knjigi *Pričakovanje Boga (Attente de Dieu)*, so živa priča njenega duhovnega boja in notranje stiske.

Dejstvo, da se je Simone do smrti borila z mislijo na krst in da je v svojem begunstvu v New Yorku in Londonu iskala stike s katoliškimi duhovniki, da je mogla z njimi govoriti o pogojih krsta, kot tudi dejstvo, da si je vse globlje želela obhajila, kar je jasno izrazila v svoji pisni oporoki *Zadnje besede*, ki jo je napisala kakšen teden pred smrtjo, priča po eni

strani o njeni srčni želji, da bi stopila v osrčje katolicizma, po drugi strani pa je po več znakih mogoče sklepati, da je bila ta želja le nadomestek za njeno zanikano judovstvo. Zato je tudi do smrti oklevala in se v *Zadnjih besedah* odpovedala krstu.

Njenega spora s katoliško Cerkvijo ni mogoče razumeti le iz njenega odpora do družbene plati Cerkve, kot tudi ne iz njenega navideznega sinkretizma, saj ji je pri preučevanju drugih verstev šlo v prvi vrsti za odkrivanje ideje božje transcendence v drugih verah. Prav tako ni mogoče njenih očitkov Cerkvi, da zahteva od človekovega razuma sprejetje dogme kot eksaktnih verskih resnic, razlagati le iz njenega notranjega spora med razumom in vero. Ta spor je bil sicer pri njej trajen, a iz njenega umevanja božje transcendence in nadnaravnega spoznanja je razvidno, da se je tega zavedala in da je razum že dolgo podredila, čeprav mu zato še ni odrekla pravice do kritičnega raziskovanja predmetov vere. Videti je, da se za vsem tem skriva konflikt njenega konflikta, zatajevano in nepremagano judovstvo, in s tem občutek izkoreninjenosti, ki jo je gnal v neutrudno prizadevanje, da bi se nekje zakoreninila. Ker ji je bilo krščanstvo v Kristusovi osebi najbližje, se je skušala zakoreniniti v samem osrčju katolicizma, ki pa mu je dajala očitno judovske poteze. Simonino umevanje učlovečenja in križa kot razpetosti med bivanjem in bitjo, umevanje smrti kot dopolnitve zaveze med bivanjem in bitjo nam priča o bistvenih potezah judovskega izročila. Zato ji je osrednja krščanska ideja o večnem življenju odveč.

Vsi ti notranji konflikti pričajo, da je bilo življenje Simone Weil onstran logike absurdnosti. To pomeni, da je bilo njeno življenje absurdnost sama. Logika absurdnosti vključuje sicer vednost o absurdnosti bivanja, a tudi vednost o njeni nepogrešljivi vlogi pri vzponu k večni biti. Absurdnost sama, življenje v skrajni razklanosti, raztrganosti, izkoreninjenosti, ne-možnosti, pa je nemožnost povzpeti se do te razvidnosti absurdnosti in njene smiselnosti. Človeku je odvzeta zadnja tolažba in sleherni nadomestek, tako da je živeta absurdnost »temna noč« in absolutna praznina.

Zadnji meseci Simoninega življenja so pretresljivo pričevanje te do kraja živete absurdnosti. Vse kaže, da so se v času begunstva v njej strnili vsi življenjski konflikti v eno samo absurdnost, v občutek ne-možnosti življenja. Njeno zavračanje hrane v bolnišnici, kar je počela vse do smrti, je mogoče razumeti le v tej luči. Kakor da je z vsem srcem, vso dušo in vsem mišljenjem klicala odrešitev iz te absurdnosti, kakor da je zavestno stopila na pot fizične dekreacije in se použila v smrti. In kakor da je to zadnje zavestno dejanje dala kot spravno daritev za svojo izdajo judovstva in za brezštevilne žrtve rojakov po vseh hitlerjanskih taboriščih.

IV. Jeruzalem za atenskim obzidjem – ali strast po absolutnem

Mišljenje in življenje Simone Weil sta izziva sodobni evropski misli. Pomen njene izkušnje in misli bomo skušali določiti ob kratki primerjavi z mislijo ruskega Juda Leva Šestova, ki je misli Simone Weil zelo sorodna. Njegovo osrednje delo *Atene in Jeruzalem* je izčrpna analiza evropske filozofske in teološke misli s stališča judovskega miselnega izročila. Šestov pokaže na dva bistveno različna izvora mišljenja: na razum in vero. Atene, to se pravi filozofija, so samoutemeljujoči se razum, ki Boga samega podredi svoji lastni razvidnosti. Ker pa je to le razvidnost razuma, ki se bistveno dogaja na ravni imanence, je s tem bistveno okrnjena transcendenca. Jeruzalem pa je mišljenje, ki izhaja iz vere. To pomeni, da je božja transcendenca sama vir vsega človekovega spoznanja. Tako sta Atene in Jeruzalem nasprotujoča si principa mišljenja.

Šestov spremlja boj med Atenami in Jeruzalemom skozi zgodovino evropskega mišljenja in uvidi, da je tudi krščanska misel že na samem začetku, zanesljivo pa od Avgušтина dalje, sklepala kompromise z Atenami in s tem razodetje podredila zakonom razuma. »Verujem, ker je nemogoče«, je tako spremenila v »verujem, ker je razumno«. Šestov težnjo razuma po avtonomiji in samoutemeljitvi razume kot drevo spoznanja, kot začetek in vir zla, kot izvirni greh.

V znanem filozofskem spisu *Noč v Getsemaniju* raziskuje življenje in misel Blaisa Pascala, ki je zanj zgovoren primer bitke med Atenami in Jeruzalemom v zgodovini krščanske misli. V Pascalovem sporu z razumom, ki je vir vsega zla in vreden le sovraštva, vidi uresničitev Jeruzalema, vere, ki postane edini vir spoznanja. Središče njegovega razmišljanja pa so Pascalove besede: »Jezus bo do konca sveta trpel agonijo v Getsemaniju, kdo bi še mogel spatii!« V tem vidi Šestov utemeljitev krščanske zavesti.

Šestov je vnesel v samoumevnost in samozadostnost evropskega mišljenja, katerega del je tudi krščanska misel, ki je s Tomažem Akvinskim sklenila premirje z Atenami na škodo Jeruzalema, izziv, ki je vzbudil velik odmev v eksistencialistični misli dvajsetega stoletja.

Tudi mišljenje Simone Weil se dogaja v opisanem sporu med Atenami in Jeruzalemom. Njena pot k veri se je začela v agnosticizmu, njeno iskanje Boga je bilo od začetka povezano z iskanjem resničnosti in resnice. Tako je bilo umsko iskanje poti k resnici edino izhodišče njenega duha. Pojem razodetja ji je bil popolnoma tuj. Njeno umevanje Boga je bilo vezano na

kritični razum. Od vsega začetka je svoje umevanje resničnosti in resnice vezala na pojem dobrega, ki je različno od nujnega, kar jo je vodilo do pojma radikalne transcendence dobrega, ki je identično z Bogom. V *Nadnaravnem spoznanju* pa je prišla do zaključka, da je spoznanje sad transcendentalne resničnosti in vere, in ne razuma. S tem pa je presegla sam platonizem in prišla do istega vira mišljenja kot Šestov, do vere. Tako je razum podredila veri, Atene Jeruzalemu.

To pa je tudi najgloblja stična točka med Simone Weil in Šestovom. Za Šestova je človekova vera kot razodetje do absolutne drugačnosti absolutnega zadnja odprtost človekovega duha in temelj njegove svobode. Nobena zemeljska avtoriteta, pa čeprav svojo nezmotljivost utemeljuje na veri sami, nima pravice odločati v imenu vere namesto človeka samega, tudi nima pravice posegati v to zadnjo odprtost in svobodo človekovega duha. Zato je za Šestova nezmotljivost Cerkve z vsem, kar je s tem povezano, le zadnja uresničitev Aten. Sklicuje se sicer na vero – Jeruzalem – a za tem sklicevanjem v resnici le zakriva svojo težnjo po razumski utemeljitvi duhovne oblasti Cerkve. S tem neizbežno povzroči zatemnitev absolutnega in dokončno uveljavi prevlado Aten nad Jeruzalemom; in kar je najbolj usodno, razglasi jih za Jeruzalem.

Simonino oklevanje pred krstom temelji prav v tej drži človekove duhovne svobode v razmerju do absolutnega.

Maja Wicki-Vogt, ki je doslej najbolj izčrpno osvetlila in ocenila celotno misel Simone Weil, je opozorila na presenetljivo podrobnost osrednjih pojmov filozofske misli Simone Weil z judovskim izročilom.³

Pojem praznine, ki je pri Weilovi povezan s pojmom krivde, ne more skriti svojega starozaveznega izvora. Pojem dozdevnega »drevesa« spoznanja je presenetljivo podoben pojmu drevesa spoznanja pri Šestovu. V obeh primerih gre za krivdo razuma, ki je v težnji po avtonomiji zatemnil spoznanje. Pot spoznanja, ki gre skozi praznino, trpljenje in »temno noč« in ki je v resnici nadnaravno spoznanje, je podobna poti spoznanja pri Šestovu. S tem, ko je križ vzela za podobo »resničnega drevesa« spoznanja, je sicer storila znaten korak k spravi s krščanstvom, v svojem umevanju odrešenja pa je ostala zvesta judovskemu izročilu.

V pojmu pozornosti je združila starozavezni in novozavezni pojem čuječnosti. Podobnosti z Levinasovim pojmom »budnosti« (la veille) ni mogoče prezreti. V obeh primerih gre za novo določitev zavesti, ki je v budnosti in pripravljenosti duha, v transcendentalni odprtosti.

3 Maja Wicki-Vogt: *Jüdisches Denken in geleugneten Tradition*, Frankfurt am Main, 1985

Poslušnost, kakor jo umeva Weilova, je ekvivalentna zvestobi sinajski zavezi. Njeno umevanje pravičnosti je radikalizacija starozavezne in zgodnjekrščanske etike. Umevanje ljubezni do bližnjega kot so-trpljenja je spet presenetljivo podobno umevanju ljubezni do bližnjega pri velikem judovskem mislecju Hermanu Cohenu.

S svojim umevanjem rekreacije pa se je Weilova močno približala izročilu judovsko-krščanske mistike. Podobnost z judovsko mistiko kabbala, ki izvira iz albižanske Provanse 13. stoletja, je razvidna.

Njen pojem nepoznanja, nespoznavnega, ki nima imena, kaže globoko sorodnost s pojmom Boga pri Dioniziju Areopagitu in Mojstru Eckartu.

Dejstvo, da velik del teh mislecev in izročil ni poznala, nas vodi do zaključka, da je v njej živo delovalo izročilo očetov, ki ga ni mogla nikdar do kraja zakriti, nasprotno, vse bolj je prihajalo na dan in določalo njeno mišljenje.

Kaj je poten v njeni misli še ostalo od grškega izročila, ki ga je osebno preveličevala? Pravzaprav le nekaj filozofskih pojmov iz Platona in platonsko umevanje resničnosti, ki ji je služilo za izhodišče iskanja poti k nedojemljivi transcendentni resničnosti, za katero se skriva absolutno transcendentni Bog stare zaveze.

V podobi povedano: Simone Weil si je zaradi svojega judovskega kompleksa izbrala kuliso atenskega obzidja – nekaj pojmov iz grškega miselnega izročila, napolnila pa jih je s pristnim judovskim vinom. Tako je obzidje sicer atensko, a za obzidjem je Jeruzalem, sredi Jeruzalema temelj in v templju za zagrinjalom skrinja zaveze – transcendentalna bit, h kateri roma vse bivajoče.

S to določitvijo smo misel Simone Weil sicer postavili v zunanji miselni okvir njenega zanikanja judovstva in pokazali tudi na njeno globoko privrženost križu, ki je središče njenega umevanja bivajočega in biti. To določitev opravičuje globoka sorodnost njene misli z osrčjem judovskega izročila, prav tako tudi njeno umevanje absolutnega dobrega, ki ga je mogoče razumeti le iz judovskega umevanja absolutne božje transcendence.

Vendar pa bi njeno misel popačili, če bi ostali le pri tej določitvi. Zadnji domet in dragoceno sporočilo kot tudi skrajni izziv njene misli je neke drugje. Njena analiza želje po absolutno dobrem nam odpira dostop do zadnjega konflikta mislečega z absolutnim na ravni bivanja. Ta analiza želje nam dovolj jasno pokaže, da ni nobena stvar na ravni bivanja dokončni predmet želje po absolutno dobrem, niti samo religiozno ne. »Zavedati

se, da nič tega, česar se dotikamo, kar slišimo, vidimo itd., nič tega, kar si predstavljamo, nič tega, kar mislimo, ni dobro. Celo, če mislimo na Boga, to ni dobro« (C III, 119)! Ali: »Verovati, da nobena stvar, ki jo dosežemo, ni Bog. A verovati tudi, da je to, česar ne moremo doseči, resničnejše od tega, kar lahko dosežemo« (CS 222).

Religiozno je za Simone Weil kot predstava o Bogu še vedno na ravni bivanja, prav tako tudi zunanja oblika religioznosti, z izjemo zakramentalnosti. Religiozno samo je tako še vedno ujeto v zakonitost bivanja in pripada težnosti. S tem sicer ni zanikana vrednost religioznega, a je prav tako kot težnost sama le odskočna deska k absolutnemu. Simone Weil se najbolj boji in vidi nevarnost najusodnejše zmote v tem, da bi katerakoli oblika vernosti same ali vezanosti na versko institucijo postala cilj želje po absolutnem in bi ga s tem dokončno zakrila, ker ga na ta način postavlja na raven bivajočega samega. To pa je tudi zadnji konflikt mislečega bitja v razmerju do absolutnega, konflikt, ki je nepomirljiv na ravni bivanja. Neskončna razlika med bivanjem in bitjo je ukinjena šele s smrtjo. To lahko šele v luči te razpetosti dojamemo zadnji domet miselnega izhodišča Simone Weil, ki se glasi: »Kako zelo se bistvo nujnega razlikuje od bistva dobrega.« Toda to izhodišče nima popolnoma nič skupnega več s Platonom.

Prav v tej razsežnosti mišljenja Simone Weil je treba iskati odgovor na njen spor s katolicizmom kot tudi odgovor na vprašanje, zakaj je Cerkvi odrekla pravico razsojati v stvareh vere same, ki je človekova najbolj posebna drža.

Izziv njene misli je v tem, da nam odkriva neskončen prepad med bivanjem in absolutnim; v tem pogledu je šla z Nietzschejem do roba prepada, le da se je sama vanj spustila zavestno kot v »temno noč«, ki vodi v svetlobo absolutne biti. S tem pa je njena misel v resnici najgloblji izziv religiji sami v imenu vere, ki ni več ne katoliška ne judovska, marveč vera sama.

Kratice

C I – Cahiers I, Plon, Paris 1970

C II – Cahiers II, Plon, Paris 1972

C III – Cahiers III, Plon, Paris 1974

CS – La Connaissance surnaturelle, Galimard, Paris 1950

L – Écrits de Londres, Gallimard, Paris 1957

AD – Attente de Dieu, Fayard, Paris 1950

Simone Weil, strastna iskalka konkretnega in absolutnega⁴

»Antigona s Pascalovim srcem« – je o njej zapisal Fierhelm Kemp, ko je v nemščini pripravil izbor iz njenih del pod naslovom »Zeugnis für das Gute (Pričevanje za dobro). Kakor se na prvi pogled zdi ta trditev pretirana ali morda celo patetična, pa se ti – ko zlagoma premišljuješ pisma, zapise, članke, dnevnike te nenavadne francoske Židinke – lušči spoznanje, da primerjava s Pascalom po svoje še kako drži. Kakor je bila Pascalova misel za svoj čas samonikla, izzivalna, svobodna, prosta vsakršnega filozofskega ali teološkega klišeja in kakor je Pascalova misel neusmiljeno razgaljala zunanji videz in se mukoma dokopavala do jedra – tako je misel Simone Weil za 20. stoletje samonikla, izzivalna, svobodna, prosta vsakega filozofskega ali teološkega klišeja našega stoletja; g o l a stoji pred vsem »instrumentarijem« filozofije, teologije, psihoanalize, sociologije, njeno edino sredstvo je *resničnost*. Ne katera koli resničnost, marveč resničnost človeka in sveta, ki nas obdaja. Kakor Pascalova tako tudi njena misel raste iz *konkretnosti*, to je iz okoliščin človekovega bivanja, in si prek vseh meja, ki jim je podložen človekov duh, utira pot do globlje zavestnosti, globlje človečnosti.

Tako njena osebnost kot njeno delo nam razkrivata zapletenost in hkrati v neposrednosti preprostost njenega duha, predvsem pa izjemno notranjo čistost, ki jo razodeva presenetljiva skladnost njenega mišljenja in življenja.

Težko bi našli ključ do njene »čudaške« osebnosti in njene skoraj skrupulozne strogosti do same sebe, če bi nam dva sodobnika in znanca Simone Weil ne sporočila svojega pričevanja o njej. Prvi je francoski dominikanec J. M. Perrin, s katerim si je Simone Weil dopisovala od leta 1941 do svoje smrti (1943) in mu v pismih utemeljevala svoj sklep, ostati kljub izjemno globoki osebni vernosti in močni privrženosti Kristusovi osebnosti in njegovi misli zunaj »Cerkve« (vprašanje, zakaj je odklanjala krst, je zapleteno in ga tu ni mogoče razčiščevati). Drugi je zemljiški posestnik Gustave Thibon, razgledan svetovljan iz Alzacije. Pri njem je Simone Weil leta 1941 nekaj časa delala kot poljska delavka in skušala ostati anonimna. Ko je Thibon odkril njeno izjemnost in talent ter ji skušal olajšati telesno delo, je zaprosila za premestitev k drugemu posestniku, kjer

je ostala anonimna, delavka med delavkami, z neizmerno potrpežljivostjo prenašajoč teže dneva, kljub svojim nenehnim neznosnim glavobolom in telesni oslabelosti. Prav Gustave Thibon nam je razkril veličino njene skromne osebnosti in njene samostrogosti. Leta 1948 je pripravil za objavo izbor iz njenih zapisov, ki mu jih je Simone Weil sama izročila pred odhodom v New York in naprej v Anglijo leta 1942. Knjiga ima naslov »Težnost in milost« (La Pesanteur et la grâce); uvod je napisal Thibon in to so njegovi spomini na srečanje s Simone Weil. Osvetlujejo nam jo kot asketinja in misleca absolutnega.

Razgibanost njenega življenja in obsežnost ter raznovrstnost njenega ustvarjalnega dela nista le naključje, marveč dva obraza njene »čudaške resničnosti«.

Tako jo je bilo mogoče po končanem študiju srečati na vseh koncih Francije, zdaj kot priložnostno učiteljico, zdaj kot tovarniško delavko, kot dninarko na kmetiji, kot strugarko v tovarni Renault, pa spet kot demonstrantko in govornico na zborovanju stavkajočih, leta 1936 za kratek čas kot udeleženko v španski državljanski vojni (zaradi nesreče – hudih opeklin – se je morala vrniti v Francijo), pozneje spet kot delavko na kmetiji, tokrat pri Gustavu Thibonu; nato se je pred Hitlerjem umaknila v New York, nato v Anglijo, kjer je delala za francosko vlado in se odpravljala v Francijo kot partizanka. V Angliji je ves čas živela ob pičli hrani, kot so jo dobivali francoski begunci, zbolela z tuberkulozo in 24. avgusta 1943 podlegla bolezni in oslabelosti srca.

Že po maturi je pričela pisati članke, razmišljanja, zapise. Leta 1931 je napisala članka »Moč« in »Proletarska revolucija«. Leta 1933 je na združenju profesorjev v Reimsu ostro kritizirala nemško in rusko politiko ter komunistično internacionalo. Istega leta je imela v Parizu intervju s Trockim. V begunstvu v Angliji je napisala obsežna kritična razmišljanja o marksizmu, proletarski revoluciji, socialnih in družbenih vprašanjih (pod naslovom »Pritisk in svoboda«). Poleg tega je v Angliji napisala obsežno družbenokritično delo »Zakoreninjenost«; v njem je razmišljala o temeljnih danostih in zakonitostih vsake družbe. Ves čas pa je pisala dnevnike, razmišljanja, kratke zapise, eseje o umetnosti, grški kulturi, o izviru civilizacij. Hkrati je opazovala Hitlerjev uničevalni pohod in naraščajoče zlo stalinizma, skratka podiranje stare Evrope. Vsa grenka spoznanja tistega časa se zrcalijo v njenih zapisih.

Vsa njena obsežnejša besedila odlikuje filozofska umerjenost, zdrava kritičnost – nepretrgana lastnost njenega duha – in preprosta, a globoka človečnost. Celotna izdaja njenih zapisov v francoščini, ki je izšla leta

1960 v Švici, je tematsko urejena in pregledna; kaže nam vso razsežnost mišljenja Simone Weil. V tej knjigi so pod naslovom Makrokozmos-mikrokozmos, urejenost sveta in človekova beda, zbrana razmišljanja in zapisi o človekovi usodi, o nasprotjih in tragičnosti njegovega bivanja. Pod naslovom »Vodila življenja« so zbrana razmišljanja o pogojih človekovega bivanja, mišljenja in delovanja. »Človeški genij« je njen osebni spogled s človekovo ustvarjalnostjo, umetnostjo, filozofijo in znanostjo. Sledijo še razmišljanja pod naslovom »Ročno delo in razmere delavstva« (tu so tudi njeni dnevniki iz časa, ko je delala v tovarni), »Človeška družba« (tu podaja svoja temeljna filozofska razmišljanja o družbi in medčloveških razmerjih, o človekovi svobodi in njegovi družbeni omejitvi) ter »Človekovo duhovno življenje« (obsega njena razmišljanja o človekovi duhovni energiji, o moči absolutnega v človekovem življenju, o krščanstvu in o njeni odločitvi, da ostane formalno zunaj krščanstva). Poleg tega so za razumevanje njene osebnosti pomembna njena pisma dominikancu J. M. Perrinu, »Pismo redovniku«, ter pisma znanim osebnostim njenega časa.

Obsežno in po vsebini tako raznoliko ustvarjalno delo Simone Weil priča o izredni živosti njenega duha, ki nenehno in ob vsem, kar jo obdaja, razmišlja, išče, razglablja, primerja, vrednoti. Vseskozi pa se vidi, da si njeno mišljenje utira pot in ne pristaja na nobeno »izdelano« filozofijo ali miselno uokvirjenost. Tako ostaja njena misel vseskozi prosta in s tem nehote izzivalna. Simone Weil je v svojih razmišljanjih konkretna do boleznosti, vendar je njen duh dovolj močan in suveren, da jo dviga nad golo »konkretnost« v njeno značilno stoično držo, kjer z umetnostjo razmišlja o *resničnosti* vsega, kar jo obdaja. Ta modrostna umirjenost, ki je bližja intuiciji kot razumu, jo pelje v stik z absolutnim, kjer se šele razodeva celovitost njenega mišljenja. Tako je hkrati »obsedena« od konkretnosti in prevzeta od absolutnega.

Notranja čistost in pristnost Simone Weil dajeta pečat vsemu njenemu mišljenju. Njena misel je »gola«, takšna, kakršno zahteva njeno spoznanje, neposredni uvid. V tej »goloti« je izjemna moč in verodostojnost njenega duhovnega sveta. Izogiba se vsemu, kar bi njeno misel zamegljevalo. Tudi v izrazu se omejuje na bistveno, zato njeni kratki, odsekani stavki, nametane besede. Kakor je bilo njeno življenje razgibano, polno »avantur« in skrajnosti, skoraj čudaštva, je njena misel umirjena, meditativna, trdna. Iz misli črpa moč za dejanje in ob dejanju se znova napaja in pogloblja njena misel. Kontemplacija in akcija sta zanjo le dva obraza ene same *resničnosti*. Človek je zadnji smisel in edini cilj njenih razmišljanj – človek v svoji ujetosti, človek v svoji bedi in veličini, človek med zlom in dobrim.

Prav zato nikdar ne zapade nobenemu ideološkemu gledanju na človeka, družbo ali zgodovino, tudi o politiki ne razmišlja s političnimi merili, marveč vedno in povsod neutrudno išče vrelce neposredne človečnosti.

V tem smislu je razumeti tudi njeno razmišljanje »Poskus osvetlitve dolžnosti do človeka«, ki ga je napisala v Londonu leta 1943, torej tik pred smrtjo. Kakor se iz tega razmišljanja zrcalijo težke vojne razmere, neomejena moč Hitlerjevega uničevalnega pohoda in surovost njegovega režima, pa tudi neomejena uničevalna samodržna moč Stalina in nečlovečnost njegovega režima – Simone Weil je dobro poznala takratne evropske razmere in jasno videla strahotno zlo totalitarnih režimov, kjer je človek postal golo sredstvo moči – pa to razmišljanje ni le trenutno aktualno, marveč nam razkriva trajna razmerja med družbo in človekom. Razmišljanje tudi ni deklarativne narave, ni »zavezujoče« (Simone Weil se tega bridko zaveda), vendar sili k mišljenju, k iskanju in razčiščevanju medčloveških in družbenih razmerij.

Razumljivo je, da je Simone Weil v tem razmišljanju postavila v ospredje »dolžnosti do človeka« – torej dolžnosti družbe do človeka, saj se je zavedala, da v njenem času (in vselej v zgodovini) ni bil ogrožen družbeni red ali režim, marveč vedno samo človek, konkreten človek. Zavedala se je tudi, da ogrožanja človeka v imenu katere koli moči, teptanja njegovih pravic in njegove osebne svobode ne more opravičevati nobena družba, če hoče ostati humana. Da je »dolžnost do človeka« utemeljena v razmerju do absolutnega oziroma v priznavanju in spoštovanju le-tega, ne smemo razumeti ozko, še manj ideološko, marveč v kontekstu njenega mišljenja sploh.

V nečloveškem času vojne, sredi vsestranskega uničevanja, tega strahotnega pričevanja zla, je Simone Weil pred ustanovitvijo Združenih narodov jasno in z zavestjo odgovornosti izpovedala svoj »credo« in s tem storila eno zadnjih velikih dejanj pred svojo zgodnjo smrtjo. Njen »credo« ostaja dokument njenega doslednega boja za človeka, za njegovo čast, za njegovo osebno svobodo, za njegove človečanske pravice – skratka za njegovo resničnejšo in ustreznejšo podobo.

Da so njeni zapiski, razmišljanja, razprave, članki, pisma, dnevniki, ki so v majhnih nakladah izšli kmalu po vojni, pozabljeni po knjižnih policah Francije in Nemčije, nas niti ne preseneča. Saj je to odsev otopelosti človekovega duha za tisto *resničnost*, ki jo razodevajo vsa razmišljanja Simone Weil.

Gotovo pa bo prišel čas, ko bo onemogla Evropa odkrila v njej velikega, če ne enega največjih mislecev 20. stoletja.

Božja ljubezen in nesreča⁵

Razmišljanja ob Simone Weil

Ob vsem trpljenju, ki nas lahko zadene, je nesreča nekaj posebnega, edinstvenega, nekaj, kar nima primere. Je nekaj čisto drugega kot navadno trpljenje. Polasča se duše in ji do zadnjih globin vtisne pečat, ki pripada le nesreči: pečat suženjstva. Suženjstvo, kakršno je bilo v rabi v starem Rimu, je skrajna oblika nesreče. Stari, ki so to dobro vedeli, so imeli navado reči: »Z dnevom, ko nekdo postane suženj, izgubi polovico svoje duše.«

Nesreča je neločljiva od telesnega trpljenja in vendar nekaj povsem drugega. Ko trpimo, je vse, kar ni povezano s telesnim trpljenjem ali podobnim, umetno, imaginarno, kar lahko odstranimo z ustrezno držo duha. Celo v primeru odsotnosti ali smrti ljubljenega bitja je neodstranljivi del skrbi nekaj kot telesna bolečina, utesnjenost dihanja, nihajoče bodalo v srcu, ali nenasitna potreba, glad ali skoraj biološka motnja, ki povzroči nenadno sprostitev energije, ki jo je vez usmerjala, in ni zdaj več vodena. Duševna bolečina, ki ni nakopičena z vsemi nitmi ob jedru, ki ga ni mogoče obvladati, je gola romantika, gola literatura. Tudi ponižanje je nasilen položaj celotne telesne biti, ki se želi vzpostaviti pod težo prizadetosti in se vendar mora zadržati pod silo moči ali strahu.

V primerjavi s tem je telesna bolečina nekaj neznatnega in ne pušča v duši nobenega sledu. Tako npr. zobobol, gnil zob, povzroča nekaj ur najhujših bolečin, a te minejo, kot bi jih nikoli ne bilo.

Drugače je z dolgotrajnim ali pogostim telesnim trpljenjem. A takšno trpljenje često ni več le trpljenje, marveč nesreča.

Nesreča je izkoreninjenje življenja, nekaj, kar je bolj ali manj podobno smrti, nekaj, kar je v duši neizogibno prisotno s posegom ali neposredno grožnjo telesne bolečine. Če je telesna bolečina odsotna, to za dušo ni resnična nesreča, ker se duh lahko oprime vsakega drugega predmeta. Naš duh beži pred nesrečo tako neizbežno, prav tako nezadržno, kot žival beži pred smrtjo. Tu dol ima le fizična bolečina oblast, ki vklepa duha; s predpostavko, da jo izenačimo s telesnimi pojavi, ki jih težko opišemo s fizično bolečino, ki so ji v strogem pomenu enakovredni.

Če duh podleže napadu telesne bolečine, pa naj bo še tako neznosna, s tem prizna nesrečo; tako je posledica prav tak nasilen položaj kot obsojenca, ki bi bil prisiljen ure dolgo strmeti v giljotino, ki mu bo odnesla glavo. So človeška bitja, ki živijo dvajset, petdeset let v takem

prisilnem položaju. Gremo mimo njih, ne da bi kaj opazili. Kateri človek je sposoben razlikovati jih, če iz njegovih oči ne gleda sam Kristus? Opazimo le, da se obnašajo nenavadno in grajamo to obnašanje.

Resnična nesreča je le tedaj, če je dogodek, ki je izkoreninil neko življenje in ga neposredno ali posredno zadel v vseh njegovih delih, v socialnem, psihološkem in fizičnem delu. Socialni faktor je bistven. Resnična nesreča je le tam, kjer imamo opravka s socialnim sestopom ali strahom pred njim. Med nesrečo in katerokoli obliko duševnega trpljenja, ki je, čeprav zelo močno, globoko in trdovratno, vendar nekaj drugega kot nesreča, obstaja povezava in ločitev praga, ki je enak stopnji vročine, pri kateri začne voda vreti. Tu je meja, onstran katere leži nesreča in ne katran. Ta meja ni zgolj objektivna, pri tem igrajo svojo vlogo različni dejavniki. Isti dogodek lahko eno človeško bitje pahne v nesrečo, drugega pa ne.

Velika uganka človeškega življenja ni trpljenje, marveč nesreča. Ni čudno, da ljudje nesrečne ubijajo, mučijo, izganjajo iz domovine, jih pehajo v revščino ali suženjstvo, zapirajo v taborišča ali temnice, kajti najdejo se zločinci, da to izvršijo. Prav tako ni čudno, da bolezen obsoja na dolgo trpljenje, ki hromi življenje in ga spreminja v podobo smrti, kajti narava je podvržena slepi igri sil mehanične nujnosti. Čudno pa je, da je Bog nesreči dal moč, da se polasti tudi duše nedolžnega in neomajno zagospodari nad njo. V najboljšem primeru bo ta, kateremu je nesreča udarila svoj pečat, ohranil le polovico svoje duše.

Tisti, ki so jih zadeli taki udarci usode, po katerih se zvijajo na tleh kot razpolovljen deževnik, nimajo besed, da bi izrazili to, kar jih je doletelo. Pri tistih, ki take ljudi srečujejo, nimajo niti tisti, ki so sami veliko trpeli, a niso prišli nikoli v stik z resnično nesrečo, niti najmanjše predstave o tem. Je nekaj edinstvenega, neprimerljivega, kot zvoki, o katerih ne moremo gluho nememu nič posredovati. In tisti, ki so v pričo nesreče onemeli, niso sposobni nikomur pomagati niti niso sposobni teženja za tem. Tako je sočutje z nesrečnim nemožnost. Če se resnično zgodi, je čudež, vreden večjega občudovanja kot spremenitev vode v vino, zdravljenje bolnih ali celo obujanje mrtvih.

Nesreča je Kristusa prisilila, da je prosil za olajšanje, da je pri ljudeh iskal tolažbo, da se je čutil od Očeta zapuščenega. Prisilila je pravičnika, da je zakričal k Bogu, pravičnega, ki je bil tako popoln, kolikor to sploh dopušča človeška narava, ali celo še bolj, če je Job vsaj kot duhovna oseba podoba Kristusa. »Smeši nesrečo nedolžnega.« To ni bogokletstvo, marveč resničen krik, iztrgan iz bolečine. Jobova knjiga je od začetka do konca čudež resnice in pristnosti. V pogledu na nesrečo je vse, kar je odklon od tega vzora, bolj ali manj omadeževano z lažjo.

Nesreča dopušča, da je Bog nekaj časa odsoten, kot je odsoten umrli, kot je odsotna luč v temni votlini. Neke vrste groza zajame vso dušo. Med to odsotnostjo ni ničesar, kar bi lahko ljubili. Strašno je, če duša v tej temi, kjer ni ničesar, kar bi lahko ljubila, preneha ljubiti, tako da potem božja odsotnost postane dokončna. Duša mora ljubiti naprej v praznini ali vsaj hoteti ljubiti, pa čeprav z najmanjšim delom same sebe. Potem se ji bo Bog vsaj malce približal in ji razkril lepoto sveta, kot se je to zgodilo pri Jobu. Če pa duša preneha ljubiti, potem že tu doli strmoglavi v to, kar je skoraj podobno peklu. Zato tisti, ki pahnejo v nesrečo človeka, ki nanjo ni pripravljen, ubijejo njegovo dušo. Na drugi strani je v času, kakršen je naš, kjer nesreča ogroža vsakogar, pomoč, ki jo lahko dajemo dušam, le tedaj dejavna, če sega daleč daleč, da duše resnično pripravi na nesrečo. To pa ni malo.

Nesreča človeka otopi in ga porine v obup, ker duši do dna, kot vroče železo vtisne prezir, gnus in celo stud do same sebe, občutek krivde in omadeževanosti, ki bi po logiki morala priklicati zločin, a ga ne prikliče. Zlo biva v duši zločinca, ne da bi ga ta občutil. Občuti pa duša nedolžnega nesrečnika. Dogaja se, kot da bi se stanje duše, ki po svojem bistvu pripada zločincu, ločilo od zločina in se povežalo z nesrečo; da, celo meri nedolžnosti nesrečnega.

Če Job toži o svoji nesreči s takim obupnim klicem, to dela zato, ker (sam) ne more več verovati, ker je v svoji duši na strani prijateljev. Samega Boga prosi za pričo, ker ne sprejema več pričevanja svoje lastne vesti, zanj je le še abstrakten, mrtev spomin.

Mesena narava je človeku skupna z živaljo. Kokoši se s kljuvanjem vržejo na ranjeno kokoš. To je tako mehaničen pojav kot sredotežnost. Vse zaničevanje, prezir, sovraštvo, ki ga naš razum povezuje z zločinom, povezujejo sedaj naši občutki z nesrečo. Z izjemo tistih, katerih duša je napolnjena s Kristusom, vsakdo bolj ali manj prezira nesrečnika. Čeprav se skoraj nihče tega ne zaveda.

Ta zakon naših občutkov velja tudi v pogledu nas samih. Zaničevanje, prezir in sovraštvo se pri nesrečnem postavijo proti njemu samemu, prodrejo v globino duše in od tam s svojimi strupenimi barvami obarvajo ves svet. Če je ostala nadnaravna ljubezen pri življenju, lahko prepreči, da se ustavi to drugo delovanje, ne pa prvo. Prvo delovanje je dejansko bistvo nesreče; tam, kjer ne nastopi, ni resnične nesreče.

»Zaradi vas je bil v prekletstvo.« V prekletstvo ni bilo le Kristusovo telo, ki je viselo na križu, marveč tudi njegova duša. Prav tako se vsak nedolžen čuti prekletega v svoji nesreči. To velja celo za tiste, ki so bili že v nesreči in jih je slučaj usode iztrgal iz nje, če je bil ugriz nesreče dovolj globok.

Drugo delovanje nesreče je, da si polagoma vzame dušo za sopomočnico tako, da ji vbrizgne strup lenobe. Vsakdo, ki je bil dovolj dolgo nesrečen, deluje kot v tajnem sporazumu s svojo lastno nesrečo. Ta sporazum hromi vse napore, ki bi jih lahko nesrečnik storil, da bi svoje stanje izboljšal; tako daleč gre, da ga ovira pri iskanju sredstva za svojo osvoboditev, včasih celo tako daleč, da si osvoboditve sploh ne želi. Potem se je s svojo nesrečo sprijaznil, in ljudje lahko verjamejo, da je zadovoljen. Še več, ta sporazum lahko vodi tako daleč, da se človek sam podzavestno brani vseh sredstev in poti k osvobojenju in beži pred njimi; pri čemer se potem pogosto skrije za smešne pretveze. Celó pri tem, ki ni ušel nesreči, osebno ostaja, če je ugriz za vedno segel v dno duše, nekaj podobnega nagonu, ki znova žene v nesrečo: kot da bi se to v njem ugnezdilo kot zajedavec, da bi ga usmerjalo k svojim ciljem. Ta gon je trenutno močnejši od vzgibov duše, ki težijo po sreči. Če se ima človek za prenehanje nesreče zahvaliti dobremu delu, potem lahko gon spremlja sovraštvo do dobrodelnika. To je vzrok navidezno nerazložljive odurne nehvaležnosti. Lahko je nesrečnika osvoboditi sedanje nesreče, a težko pretekle. To zmore le Bog. A celo božja milost tu doli ne more zaceliti neozdravljivo ranjene narave. Kristusovo poveljano telo je še vedno imelo rane.

Nesrečo lahko sprejmemo le, če jo opazujemo z razdalje.

Bog je ustvaril svoje stvarstvo iz ljubezni, zaradi ljubezni. Bog je ustvaril le ljubezen samo in sredstva ljubezni. Ustvaril je vse oblike ljubezni. Na vseh mogočih razdaljah je ustvaril bitja, ki so sposobna ljubezni. Sam je iz samega sebe šel, ker tega ni mogel storiti nihče drug, do skrajne oddaljenosti, do neskončne razdalje. Ta neskončna razdalja med Bogom in Bogom – skrajna raztrganost, bolečina, ki ji ni enake, čudež ljubezni – ta razdalja je križanje. Nič ne more biti Bogu bolj oddaljeno kot nekaj, kar je vredno prekletstva.

Ta raztrganost, nad katero najvišja ljubezen razprostrta vez najvišje združitve, nepretrgano odmeva po vsem veselju o temelju molka, enako dvema ločenima in med seboj zlitima tonoma, kot čista in srce trgajoča harmonija. To je božja beseda. Vse stvarstvo je le njen odmev. Če gre skozi dušo (človeka) glasba v svoji največji čistosti, potem to slišimo. Če smo se naučili poslušati molk, potem je to, kar še razločneje dojemamo.

Tisti, ki vztrajajo v ljubezni, slišijo ta zvok v najglobljem temelju svoje izgubljenosti, kamor jih je pahnila nesreča. Od tega trenutka so rešeni vseh dvomov.

Ljudje, ki jih je zajela nesreča, so ob vznožju križa, skoraj v največji oddaljenosti od Boga. Nikar ne mislimo, da je greh večja oddaljenost. Greh ni oddaljenost. Je le zgrešena smer gledanja.

Gotovo obstaja skrivnostna povezava med to oddaljenostjo in prдавno nepokorščino. Od prapočetka je človeštvo odvrčalo pogled od Boga, kot nam je povedano, in šlo v napačno smer, kolikor so ga nesli koraki. Kajti takrat je lahko šlo naprej. Mi pa smo kot z žebli pribiti. Le naši pogledi so prosti, sicer smo v vsem podvrženi nujnosti, slepemu mehanizmu, ki ne upošteva niti največje duhovne popolnosti in ki nepretrgoma stresa in maje ljudi sem ter tja in nekatere meče naravnost pod vnožje križa. Le od njih je odvisno, ali v vseh teh pretresih upirajo oči v Boga ali ne. Ne kot da bi bila božja previdnost odsotna. V svoji previdnosti je marveč v Bog hotel nujnost kot slepi mehanizem.

Če bi ta mehanizem ne bil slep, sploh ne bi bilo nesreče. Nesreča je najprej anonimna in tistemu, ki ga doleti, ugrabi osebnost in ga naredi za stvar. Nesreča je ravnodušna in hlad njene ravnodušnosti, kovinski hlad do najglobljega dna otrpne duše tistih, ki se jih je dotaknila. Nikdar več se ne bodo ogreli. Nikdar več ne bodo verjeli, da so nekdo.

Brez dela slučaja, ki ga vsebuje, bi namreč ne imela tega učinka. Tisti, ki so zaradi vere preganjani in to vedo, niso nesrečni, pa naj bo njihovo trpljenje še tako veliko. Le takrat padejo v nesrečo, če trpljenje ali prekletstvo v toliki meri zaseže njihove duše, da pozabijo vzrok preganjanja. Mučenci, ki so s pesmijo na ustnicah prihajali v areno, kjer naj bi jih raztrgale divje zveri, niso bili nesrečniki. Kristus je bil nesrečnik. Ni umrl kot mučenec. Umrl je kot nesramen zločinec, enak razbojnikom, le še bolj smešen. Kajti nesreča je smešna.

Nobena druga stvar razen nujnosti ne more človeka vreči do točke največje oddaljenosti, neposredno pod križ. Človekovi prestopki, ki so največkrat vzrok nesreče, so le del slepe nujnosti, kajti prestopniki ne vedo, kaj počno.

Obramba dveh oblik prijateljstva, srečanje in ločitev. Neločljivo sta povezani. V obeh je isto edino dobro. Prijateljstvo. Kajti, če sta si blizu bitji, ki nista prijatelja, to ni bližina. In če sta oddaljeni, to ni ločitev. Ker obe obliki zajemata isto dobro, sta obe dobri.

Bog ustvarja, Bog samega sebe spoznava na najpopolnejši način, kot mi na ubog način proizvajamo in spoznavamo predmete zunaj nas. A Bog je predvsem ljubezen. Ljubi predvsem samega sebe. Ta ljubezen, to prijateljstvo v Bogu je trojica. Med njo je v povezavi te ljubezni združenih (troje oseb).



ROMANO GUARDINI
MIGUEL DE UNAMUNO
EMMANUEL MOUNIER

Religiozna izkušnja in vera⁶

Poskus kratkega orisa mišljenja Romana Guardinija

Življenje in delo

Leta 1985 je Münchenska univerza priredila svečano akademijo ob stoti obletnici rojstva Romana Guardinija, na kateri so številni poznavalci Guardinijevega mišljenja orisali kompleksno podobo tega velikega krščanskega misleca in človeka vere.

Guardini je bil po krvi Italijan. Rojen je bil leta 1885 v Veroni. Že naslednjega leta se je njegova družina (oče je bil konzul) preselila v Mainz, kjer je Guardini odraščal in se šolal v nemškem jeziku. Po maturi je študiral naravoslovje in družboslovje, zatem teologijo v Freiburgu in Tübingenu. Leta 1910 je bil posvečen v duhovnika. Deset let je deloval kot duhovnik in nadaljeval študij. Zatem je bil do leta 1939 v Berlinu profesor za filozofijo religije in krščanski pogled na svet. Po vojni je bil štiri leta profesor na tübingenski univerzi. Od leta 1949 do smrti 1. oktobra 1968 je svoje moči posvetil Münchenski univerzi in njenim filozofskim krogom.

Čeprav je Romano Guardini s svojim mišljenjem globoko razgibal krščanski svet v Nemčiji med svetovnima vojnama in tudi po zadnji vojni, čeprav je s svojo mislijo osvojil široke kroge in čeprav so se v času njegovega dolgoletnega delovanja na Münchenski univerzi zbirali ob njem številni somišljeniki, pa je v širših filozofskih krogih utonil v pozabo. Vzroke je verjetno iskati v sami naravi njegovega mišljenja. Ni se odločil za uhojeno pot evropske filozofske misli, ki je s Heideggerjem zaokročila in na novo določila vprašanje biti in časa in ga privedla na kraj poti; od samega začetka si je utiral samotno pot misleca, ki skuša napraviti sintezo dvatisočletne krščanske misli in njene zgodovinske usode, kritično pretresti njen položaj in na novo določiti njena izhodišča za naš čas. Čeprav je njegov način mišljenja ves čas strogo filozofski in se dosledno poslužuje fenomenološke metode raziskovanja, pa je glavni cilj njegovih razmišljanj vprašanje krščanskega bivanja ...

Guardini poskuša že od začetka doseči »pogled na kompleksnost krščanskega bivanja«. Zato sega k izvorom krščanskega mišljenja, ki se v svoji značilni evropski obliki začenja z Avguštinom. Z oživiljanjem metafizičnega mišljenja zgodnjega krščanstva, ki še ne pozna ločevanja

med filozofijo in teologijo, z doslednim upoštevanjem konkretnosti bivanja v fenomenološkem smislu in s težnjo po pravilnem spoznanju, ki je odvisno od pravega namena, z zahtevo po ustreznem etičnem zadržanju pa tudi z upoštevanjem eksistencialno-osebnega in družbeno-objektivnega spoznanja gradi most med mišljenjem srednjega veka in dvajsetega stoletja. Tega ne počne iz nostalgije po preteklem, marveč iz uvida, da je treba vprašanje krščanskega bivanja na novo določiti izhajajoč iz njegovih korenin.

Njegov opus obsega okrog sedemdeset večjih in manjših spisov, predavanj in zaokroženih esejev, ki bi jih zaman skušali vsebinsko razdeliti na avtonomna, zaokrožena in med seboj neodvisna področja. To je verjetno drugi vzrok, da njegovo delo šele čaka na podrobnejšo obravnavo in oceno. Zdi se, da Guardini v vseh svojih spisih teži k enemu samemu cilju, k novi utemeljitvi krščanskega bivanja. Tako je mogoče tudi edino Guardinijevo izvirno filozofsko delo, »Der Gegensatz«, razumeti v kontekstu celotne miselne zgradbe, ali točneje, kot temeljno filozofsko misel, ki določa samo smer njegove miselne poti. Enako velja tudi za obsežne interpretacije Pascala, Danteja, Hölderlina, Rilkeja, Dostojevskega in za njegove analize krščanstva v okviru kulturnozgodovinskih esejev.

Vendar pri Guardiniju zaman iščemo sistematično teologijo. Njegov pristop h krščanstvu je eksistencialno-personalističen in zgodovinski. Prednost daje veri, ki je pred teološkim spoznanjem in ne korenini na uvidu resnice, marveč v zaupanju v Boga, ki se razodeva v zgodovini in človekovem življenju (Auf dem Weg). Za takšnimi stališči ni težko razpoznati Anzelmovega vpliva, pa tudi vpliva mišljenja, ki sega od Platona preko Avguština do Bonaventure. Nič posebnega, če se je Guardini s temi avtorji ukvarjal v svoji zgodnji ustvarjalni dobi. V Bonaventuri je odkril kompleksnega misleca, ki teži k sintezi celote. Po Bonaventuri daje resnični predmet teologiji šele vera, sama pa temelji na razodetju, in ne na človekovem mišljenju. Vera iz razodetja, trdi Guardini, postavlja zahtevo po »etiki teologije«, ki izhaja iz »etike vere«. Ta osrednji poudarek Guardinijevega umevanja vere se presenetljivo ujema z osrednjo mislijo Rosenzweigove »Zvezde odrešenja«, ki pomeni utemeljitev »novega mišljenja« na razodetju samem. To je žal še neraziskana razsežnost Guardinijevega izvirnega prispevka k evropski krščanski in verski misli. Natančnejše raziskovanje Guardinijevega in Rosenzweigovega mišljenja bi v tem pogledu gotovo razkrilo številne stične točke med krščanskim in judovskim umevanjem razodetja.

Mišljenje nasprotja

Guardini na novo odkriva zgodovinskost vere, saj krščansko bivanje in krščanska zavest temeljita na veri Cerkve, ki doživlja svojo zgodovinsko usodo. Organsko skuša povezati bivanjski in zgodovinski vidik krščanstva. Ograjuje se tako od racionalističnega razumevanja vere kot tudi od doživljajske religije. Zato poskuša ustvariti nov model pristopa k svetu, ki bo združil racionalno in intuitivno spoznanje v novo celoto. Iz tega prizadevanja je nastalo mišljenje »nasprotja«, ki je zaokroženo v edinem Guardinijevem filozofskem delu »Nasprotje – poskusi za filozofijo žive konkretnosti« (Der Gegensatz – Versuche zu einer Philosophie des Lebendigen-Konkreten). »Nasprotje« določa sam način spoznavanja konkretnega živega in s tem tudi religiozne razsežnosti bivanja, zato si ga bomo podrobneje ogledali.

V »Nasprotju« se Guardini napoti na sam začetek filozofske misli, k eleatom. Saj je filozofija od samega začetka zaznamovana z mišljenjem nasprotij in s težnjo po njihovem obvladovanju ali ukinjanju. Vprašanje nasprotij zadeva tako Platona kot nemški idealizem s Heglom na čelu. Vznemirja tako Kierkegaarda kot Nietzscheja in Bergsona. Guardinijev »poskus« je v tem pogledu poskus sume 2500-letnega izročila evropske filozofske misli. Vendar Guardini ne stremi po odkrivanju že znanega, marveč išče nova izhodišča, nov koncept mišljenja. Vso skrb namenja iskanju izvirno prisotnega.

»Nasprotje« je model dojemanja in spoznavanja resničnosti, ki naj bi bil splošno veljaven. V njem skuša Guardini premagati subjektivno dojemanje in ga vključiti v objektivno celoto, a vendar tako, da bo ohranilo svojo subjektivno izvirnost. Mišljenje »nasprotja« je nesporno mišljenje celote, razvijanje tega mišljenja je vzpon od posameznega konkretnega k celoti bivanja. Vendar Guardini v prizadevanju za ta cilj ne hodi po preizkušeni poti abstraktnega mišljenja, marveč skuša izstopiti prav iz abstraktne pojmovnosti in razviti »filozofijo žive konkretnosti«. Ta poskus bi lahko označili kot pokantovsko »kritiko konkretnega uma«.

Nasprotje Guardini umeva kot polarnost (raz-petost in na-petost med dvema poloma), ki prežema vse živo, točneje, vse konkretno živo, in ga šele omogoča. Zato nasprotje ni zgolj lastnost živega, marveč sam način, kako le-to biva, Vendar ne sme preiti v protislovje, ki bi konkretnemu živemu jemalo moč in ga izničevalo. Zato nasprotje določi kot relativno razumevanje in izključevanje ter relativno prepletanje, povezovanje in približevanje. Nasprotje je konkretno (se obojestransko dopolnjuje), in

ne kontradiktorno (se ne izključuje). Kaže se kot pra-fenomen, v katerem ni mogoče izpeljati posameznega pola enega iz drugega, tudi ni mogoč prehod iz enega pola v drugega. Oba pola ostajata ločena in sta mogoča šele drug ob drugem. Prav ta lastnost nasprotja tvori jedro Guardinijeve izvirne misli, katere občo veljavnost dokazuje v vseh poznejših miselnih raziskavah.

Guardinijevo umevanje nasprotja se ukvarja le z območjem živega. V primerjavi z utečenim tradicionalnim umevanjem nasprotja ne pozna stroge statične ločitve nasprotij, marveč odkriva prav njihovo dinamičnost – razlikovanje in približevanje. Zato je nasprotje nepretrgano vibriranje med obema poloma in ne pozna strogega ravnotežja niti simetrije. Skratka, vitalnost živega določa nasprotje. Zato si Guardini še posebej prizadeva, da bi ohranil razliko in s tem napetost med poloma, saj se prav s tem ohranja resničnost živega.

Heglovo umevanje nasprotij je bistveno drugačno. Resničnost sicer zida na zakonu nasprotij, a mu za razliko od Guardinija podvrže tudi neživo. Tezo in antitezo povezuje v sintezo, v novo resničnost. Bistvo njegovega nauka je, da se napetost med tezo in antitezo izniči v sintezi. Za Hegla je prav to temelj tako materialnega sveta in organskega življenja kot tudi človeka in zgodovine. Guardini pa odločno zavrača spravo med nasprotji znotraj življenja in zgodovine. Prav v tem temeljnem razhajanju s Heglom je mogoče iskati krščansko inspiracijo v Guardinijevem mišljenju »nasprotja«.

Kaj pomeni »kategorija živega« v mišljenju nasprotja? Guardini zapušča področje logičnega mišljenja v smislu Aristotelovih in Kantovih kategorij in se preseli na področje konkretnega. Odkriva, da si nasprotja ni izmislilo mišljenje, marveč ga od samega začetka razodeva vse živo. Živo je nasprotje samo na sebi, zato že sama struktura življenja narekuje mišljenje nasprotja, ki pa že od začetka prehiteva logična nesoglasja: razlikovati se, in vendar spadati skupaj itd. Zato »življenje« samo zahteva korekturo mišljenja in iz njega izhajajoče znanosti. Če je konkretno življenje oblikovana polnost, dosega znanost le del te polnosti, namreč obliko – prepričana pa je, da s pojmovnostjo dojema celotno resničnost. Zato bi bilo po Guardinijevem mišljenju potrebno učiti se »živega mišljenja«, v katerem bi sobivali tako čista oblika znanstvenega kot tudi polnost intuitivnega spoznanja v izvirni konkretnosti. To nad-racionalno in nad-intuitivno spoznanje Guardini imenuje »zretje«, ki je mogoče le v trenutku ravnotežja obeh spoznavnih moči. S Sokratom umeva »zretje« kot plodnost dveh, ki sta združena v ljubezni do resnice.

Guardini stoji v miselno-zgodovinskem toku, ki teži k prevladovanju uhojene poti znanosti, utemeljene na pojmovnem mišljenju, kvantiteti in goli analitičnosti. Filozofska misel po njegovem mišljenju to prevladovanje spremlja ali celo izziva, saj vse resneje upošteva duha in se vse bolj odvrča od stigme abstrakcije; vse jasneje se zaveda nezadostnosti racionalnega spoznanja in išče pot k celovitejšemu spoznanju. Guardini je to stremljenje že zgodaj ostrovidno zaznal in ga tudi poimenoval.

Drugi pomemben dosežek mišljenja »nasprotja« je novo odkritje »meje« bivanja in nova odprtost mišljenja, ki izvira iz tega uvida. Le v soočenju z lastnimi mejami in prostovoljnim sprejemanjem le-teh sta mogoča prevladovanje meja in ustvarjalni odnos do življenja. Zato je človeštvu potrebna nova miselna drža, ki bo zapustila štiristoletno slepo vero v neomajno moč človekovega razuma.

Oseba in personalizem

Vidno mesto v Guardinijevem mišljenju zavzema od vsega začetka vprašanje človeka. Vendar ne postavlja v ospredje abstraktnega umevanja bitja, marveč vprašanje »konkretnega, personalno bivajočega človeka« (Welt un Person). Kantovemu vprašanju: »Kaj je človek?« postavlja nasproti vprašanje: »Kdo je človek?« Kolikor upošteva konkretno-živo podobo človeka in hkrati išče ontični temelj osebe, vzpostavlja sintezo fenomenološkega in metafizičnega umevanja človeka.

V fenomenološkem utemeljevanju osebe se Guardini najprej opre na analizo postave (Gestalt), ki pa ne pomeni le telesnosti, marveč najprej razmerje med »zgradbo« človeka in njegovim delovanjem. Po postavi je vsakdo nekaj »lastnega in posebnega«. Živo-konkretni človek je »zgrajen« po zakonu nasprotja. »Ne moremo ga misliti v abstraktnih pojmi in sodbah, lahko ga le zremo kot postavu« (Anfang). Postava pa pomeni tudi »odsev notranje bitne podobe človeka«.

Od analize postave preide Guardini na vprašanje bistva živega in ga določi kot živo sredino, iz katere izhaja vsa življenjska iniciativa. To sredino pri človeku imenuje »notranjost«. V srečevanju s svetom se notranjost oblikuje v individualnost. Od nje je le še korak k osebnosti, ki jo bitno določa prav notranjost. Osebna notranjost človeka je dalje določena s pojavom volje, končni pečat pa ji da ustvarjalnost. Oseba je enota postave, individualnosti in osebnosti, je torej »bitje, ki ga določajo notranjost, duševnost in ustvarjalnost« (Welt und Person).

V ontološkem utemeljevanju osebe si Guardini najprej postavlja vprašanje: »Kdo je ta?« in odgovarja: »Jaz!« Človek postane oseba šele, ko je sposobna reči »jaz«. K osebi bistveno spada »stati-sam-v-sebi« in »razpolagati-s-seboj«. Na vprašanje, kaj je oseba, Guardini odgovarja: »Način, kako človek je, kar je. Ne le, da je, marveč da sam razpolaga s seboj; da to, kar dela, ni le poskušanje, marveč izraz njega samega!«

»Oseba je bistveno usmerjana k drugemu, saj le tako prihaja do polnega izraza njen jaz. Zato je razmerje jaz-ti konstitutivni element Guardinijevega umevanja osebe. Pa tudi govorica, ki na tem razmerju temelji, ni le golo sporazumevanje, marveč prostor smisla človekovega življenja« (Welt und Person). To izvirno utemeljevanje osebe črpa Guardini iz stare zaveze in Janezovega evangelija. Trdi, da je Janezov evangelij bližje duhu stare zaveze kot grškemu logosu. Guardinijevo umevanje osebe se povzpne do zadnje utemeljitve: »Moj jaz, moja bit obstaja predvsem v tem, da je Bog moj ti« (Welt und Person). Tudi absolutna nedotakljivost osebe je mogoča šele na takšni metafizični utemeljitvi. Celotno bivanje je dialoško: »Svet je božji nagovor človeku. Vse stvari so božja govorica bitju, ki je po svojem bistvu določeno, da stoji z Bogom v razmerju jaz-ti« (Welt und Person). Ta utemeljitev pa se končno izteče v novozavezno razsežnost. Človekovo jaz-ti razmerje z Bogom dobi v osebi Jezusa Kristusa dokončno potrditev. Šele v Kristusu Boga imenujemo Očeta in stopamo z njim v novo dokončno razmerje. – S tem je Guardini nesporno eden izmed glavnih utemeljiteljev krščanskega personalizma.

Religiozna izkušnja in vera

Človek je »organ« religiozne izkušnje. Najprej po čutnem dožemanju in spoznavanju sveta. V krajšem, a pomembnem spisu »Čuti in religiozno spoznanje« Guardini opisuje človekov odnos do sveta, ki je mogoč le s pomočjo čutnega zaznavanja in spoznanja. To pa je po svoji naravi transparentno, torej se ne omejuje le na čutno dojemljiv svet, marveč odpira dostop k presežnosti sveta in s tem vodi k Stvarniku. Guardini se pri tem ne opira na tomistično umevano vzročnost sveta, kot bi bilo na prvi pogled mogoče sklepati, marveč na starozavezno in pavlinsko umevanje stvarstva. Resničnost stvarstva človeka po čutnem spoznavanju usmerja v dožemanje transcendentalnosti bivanja in končno k absolutnemu.

Za čutnim spoznavanjem igra v Guardinijevem umevanju spoznavnega procesa odločilno vlogo »srce«. »Srce je živa temeljna moč

in dejanska resničnost človeka, njegova najbolj notranja vsebina« (Die letzten Dinge). S srcem pa ne misli le občutkov ali sentimentalnosti: »Srce je duh, le na drugačen način kot razum in pamet. V njem je duh blizu krvi. Srce je duhovni prostor človekove sredine in notranjosti: razum in pamet sta višina in širina« (Rilke). »V srcu duh srečuje telo in ga usposablja za ljubezen; v srcu kri srečuje duha in postaja duša.« Zato je srce poseben organ spoznanja, ki zaznava tisto resničnost sveta, ki je za stvarmi in je razum ne vidi. Zato je srce nepogrešljiv organ religioznega spoznanja. Guardini nikakor ne odreka legitimnosti spoznanja razumu; vendar ta v religiozni izkušnji prej ali slej trči na »paradoks«, ki ga sam ne more razrešiti.

Religiozno spoznanje se po Guardiniju pričenja ob izkušnji sveta. »Svet je celota tu-bit«, pomeni nekaj radikalnega in absolutnega in je od začetka uperjena na človeka in njegovo usodo in terja človekovo odločitev. Izkušnja sveta je tudi prva izkušnja moči. Svet »vlada z mogočnostjo svoje biti«, ko s svojo vseoprijemljivostjo vstopa v človekovo doživljanje. V Guardinijevem umevanju ima svet nujno svojo metafizično utemeljitev. To pomeni, da si sam ne zadošča, da ni samoumeven in nujen, zato človeka usmerja k svojemu tvorcu – Stvarniku. Svet umeva Guardini predvsem kot stvarstvo in večkrat kritično pretresa novodobno zavest, ki stvarstvo razume le še kot naravo, subjekt, kulturo in s tem usodno zabrisuje njegovo religiozno razsežnost.

Z izkušnjo sveta prodira v človekovo zavest spoznanje končnosti in vzročnosti sobivajočega. Novodobna zavest sicer v težnji po avtonomiji zavrača to dejstvo, vendar ga ne more čisto zabrisati. Svet je prostor tu-bit in po stvareh in odnosih med njimi postaja prostor bivanja. Človek ga v nasprotju s svojo notranjostjo doživlja kot zunanost, a doživlja ga tudi kot višino. – To je pot navzven, za katero se zdi, da nima konca, dokler človek ne zazna meje stvarstva, dokler ne doseže meje med celoto in ničem. Saj celota tu-bit ni v »praznem prostoru«, marveč meji na nič. Vendar pa se ta meja pokaže v vsej svoji jasnosti šele z izkušnjo Boga. Ob njej človek doživlja tudi meje lastne notranjosti. Izkušnja meje je po Guardiniju izkušnja nič, ali drugače povedano, izkušnja, da je svet ustvarjen. S tem, ko je Bog svet ustvaril, je postavil mejo med seboj in stvarstvom. Ko avtonomna tu-bit to mejo zavrača, se zapira sama vase. Tako se rojeva sodobni tragični svet.

Iz Guardinijevega izvajanja je razvidno, da izkušnja vere vodi k religiozni izkušnji, saj človek v svetu išče nekaj, česar v njem ne more najti, išče nekaj povsem drugega – absolutno.

Vendar Guardini v razlagi umevanja religiozne izkušnje jasno pokaže na temeljno razliko med občo religiozno izkušnjo, ki izvira iz izkušnje sveta

in jo je mogoče imenovati izkušnja svetega, in med vero razodetja, ki izhaja iz poslušnosti božjemu nagovoru. Zato trdi, da »naravnih religioznih pojavov ni mogoče razumeti iz njih samih, njihov smisel se pokaže šele v luči razodetja.« Vendar pa je religiozno spoznanje po svojem bistvu nova kvaliteta. Človeka obrača proč od stvari in ga usmerja drugam, v božansko. Kvaliteto tega spoznanja opisuje s »skrivnostnim, čudovitim, svetim, drugačnim«. Resnica religiozne izkušnje izhaja iz človekovega srečanja z božanskim. V njeni luči človek dojema simbolični značaj stvari in sveta, pa tudi svojo končnost in ogroženost. Ta izkušnja ima tudi značaj nečesa »resničnega in dokončnega«. Vendar je podvržena izmaličenju in je neredko vprašljiva.

Vera in razodetje

Odločilnega pomena je Guardinijevo umevanje razmerja med religiozno izkušnjo oziroma religioznim spoznanjem in vero. »Vera se bistveno razlikuje od sleherne religiozne izkušnje« (Religiöse Erfahrung und Glaube). O veri govori kot o »goli poslušnosti«, o veri brez izkušnje v smislu osebne pretresenosti. Razlikovanje med religijo in vero spada k bistvu »krščanske zavesti«. S tem, ko se vera ne porazgubi v religiji, marveč ostaja poslušna razodetju, se dovršuje zgodovina vere v svetu. Zato verujoča zavest ni posebna oblika religiozne zavesti, marveč nekaj povsem drugega. Ne izhaja iz izkušnje, marveč iz tega, kar je onkraj izkušnje; namreč iz Boga in Kristusovega bivanja (Religiöse Erfahrung und Glaube). Vera se končno ne legitimira iz tu-bit, marveč le sama v sebi in tu-bit podvrže lastni presoji.

Na temelju dejanskega božjega razodetja, ki je zapisano v Svetem pismu, skuša Guardini osvetliti njegov značaj. Zato kliče mišljenje »v šolo Svetega pisma«. Ugotavlja, da se je razodetje dopolnilo po besedi, ne le v človekovi neposrednosti po »notranji« besedi, marveč po besedi, ki prihaja od zunaj, torej po poslušanju (Religion und Offenbarung). Pot, po kateri hoče Bog doseči človeka, je človek sam. »Sporočilo zapušča resničnost stvari in dogodkov in samo zgodovino ter stopa k človeku. S tem dobiva govorica sporočila novo živost, živost drugega človeka, čigar vera budi mojo vero (Religion und Offenbarung). Proti temu dejstvu protestira človekov občutek, a prav v tem se kaže pomen vere: »Božje sporočilo slišati iz govorice ljudi, ki so, kar so; večno besedo sprejeti iz tega, kar je vtakano v čas« (Religion und Offenbarung).

Na osnovi stare zaveze Guardini ugotavlja, da za značaj razodetja ni odločilen nauk o Bogu, niti prizadevanje človeka za religiozno izkušnjo, marveč le božje delovanje v svetu in zgodovini. Le-to je vedno prvo in temeljno razodetje. Dalje ugotavlja, da razodetje in vera stare zaveze nista »judovska religija«, marveč se uresničujeta prav bitki z naravnim religioznim samopotrjevanjem judovskega naroda. Razodetje je usmerjeno v zgodovino in ima samo svojo zgodovino. Dopolnjuje pa se na različne načine. Temeljno je razodetje Boga v zgodovini. Izrednega pomena pa je tudi razodevanje v preroškem smislu. Prerok zre Boga iz oči v oči v podobi, ki je ni sam ustvaril, božja resničnost se je preselila v stvarno podobo. Tretja oblika razodetja se dopolnjuje v neposrednem religioznem doživetju posameznika, posebej pogosta je v psalmih. Četrta oblika razodetja se javlja po ljudeh, ki v besedah sicer ne razodevajo vere, a jo je mogoče zaznati iz njihovih dejanj. Odločilno je, da Bog resnično stopa v svet s svojim nagovarjanjem in delovanjem. Kljub samorazodevanju pa Bog ostaja »neskončen in presega vse mere«, ostaja skrivnost. Zato se vse poslušanje in umevanje dovršuje v obliki zadnjega tveganja. S tem, ko je Bog stopil v zgodovino s svojo besedo in delovanjem, je nase sprejel »usodo«. Njegov nagovor in delovanje pa kulminirata v »njegovem zadnjem prihodu na svet«, v učlovečenju.

Razlikovanje krščanskega

Videli smo že, da se Guardinijevo umevanje osebe končno zлива v osebo Jezusa Kristusa. Tudi njegovo umevanje razodetja je bitno vezano na novo zavezo in je izrazito kristocentrično. Razume ga kot »resničnost in smiselnost, ki je osnova krščanskega bivanja.« V prvi vrsti mu gre za živo celoto razodetja in ne za njegovo abstraktno določitev. Sad prizadevanja v tej smeri so dela: *Das Wesen des Christentums*, *Der Herr*, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn*. V teh spisih skuša izdelati koncept enkratnosti in posebnosti novozaveznega razodetja. Spoznava, da ga ne more ukleniti v pojme abstraktnega nauka, marveč ga lahko razkriva le v delovanju Boga in Kristusa v zgodovini, to je v božjem samorazodevanju. Spoznava tudi, »da krščanstva ne more izvajati iz predpostavke o svetu in njegovega bistva ne določiti z naravnimi kategorijami, saj bi sicer ukinili krščanstvo samo« (*Das Wesen des Christentums*). Edina možnost, da bi dojeli svojevrstnost krščanskega, je iskati odgovor v njem samem, saj krščansko sicer razbija naravno mišljenje in njegovo govorico. Krščanska resnica je dostopna le

po posredovanju Jezusa Kristusa. Njena bitna struktura je takšna, da se razodeva. Edina kategorija, ki določa krščanstvo, je zgodovinska oseba Jezusa Kristusa. Zato je vera edina prava spoznavna drža nasproti Svetemu pismu. »Oseba Jezus Kristus sam je oblika razodevanja, je razodetje v absolutnem smislu in ga ne določa nobena druga kategorija.« Vera je dar, »ki ima isti izvor kot razodetje«; vera in razodetje sta celota, v kateri deluje Bog. »Ko Bog govori, nam daje, da ga slišimo; ko se razodeva, nam odpira oči.« Vera je bistveno sprejemanje in umevanje božjega samo-pričevanja.

Z Jezusom Kristusom je dobilo božje delovanje »odločilno obliko«. Z njim je Bog storil »zadnji korak v zgodovino«, zdaj je Bog popolnoma pri ljudeh. Doslej je nase sprejemal usodo, kolikor sta njegova beseda in volja doživljali svojo usodo v zgodovini, zdaj pa stoji tu; kar on stori, stori Bog, kar njega doleti, doleti Boga. Zdaj je božja usoda resnična in dopolnjena. Za naravni razum je to pohujšanje in nesmisel. Poleg tega se Bog, ko je postal človek, ni le razodel, marveč se je hkrati tudi zakril. Prav zato je mogoče božje razodetje v Jezusu Kristusu napačno razumeti. Bog z učlovečenjem sam izziva ugovor proti lastnemu božanstvu (Religion und Offenbarung). Njegovo delovanje se sklicuje na človekovo svobodo, zato je na videz brez moči.

Guardini se skoraj vse življenje ukvarja z vprašanjem orisa podobe Jezusa Kristusa. Zavedal se je odgovornosti in tveganja takšnega početja, pa tudi njegovih meja. Svoja dela o Avguštinu, Danteju, Pascalu, Hölderlinu, Rilkeju in Dostojevskem razume kot »vajo in poskus, kako orisati podobo njega, ki je Božji Sin«. Zaveda se, da mora še posebej pokazati njegovo resnično in enkratno človečnost. Ve, da tega se more doseči zgolj s psihološko metodo; zaveda se tudi, da mora Jezusovo »večnost« zajeti iz zgodovinske resničnosti tako, da bo vzdržala ugovore s strani zgodovinske kritike. Dosledno zavrača ločevanje med Jezusom vere in Jezusom zgodovine. Ker se ti podobi Jezusa v novi zavezi tako prežemata, da ju ni mogoče ločiti, je prepričan, da ju tudi sam ne more ločevati. Ker vse bolj spoznava, da podobe Jezusa Kristusa ni mogoče zajeti v predpostavko sveta in njegovih kategorij, zaključuje, da se v njem dopolnjuje razodetje: neka resničnost, neko dogajanje in nekdo pričajo, da niso od sveta, marveč, da vstopajo v svet »sodbe« in »rešitve«, to je, v obliki odrešilnega prevrata. Dojame jih lahko le njim sorodno dejanje, to je vera.

Vendar pa Guardini oblikuje Jezusovo podobo ob Jezusu vere, »ob podobi, ki izhaja iz prvega stoletja apostolskega izročila«. Ta podoba Jezusa kaže »zavest najvišje avtoritete« (Das Wesen des Christentums), ki zahteva poslušnost in hojo za njim. Guardini se večkrat sklicuje na Jezusovo

samozavest, »da ni od sveta«. Zavrača primerjavo Jezusa s preroki, pa tudi mišljenje, da bi bil le posrednik razodetja in prinašalec odločitve. »On sam je odločitev: ob njegovi osebi se ločujejo duhovi. Govori resnico, kar je on sam, njegov resnični pomen ni v tem, kar govori, dela, ali kar se mu zgodi, marveč to, kar je« (Die menschliche Wirklichkeit des Herrn). Dalje ves čas govori o veri, ki jo sam vzbuja in zahteva ... sam pa ne veruje, zanj bi bila vera brezpredmetna, on vero šele omogoča.

V dejstvu, da si neka zgodovinska oseba pripisuje odrešilno vlogo, korenini človeški protest, pohujšanje, o katerem Guardini večkrat govori v zvezi z Jezusom. Zato se mora tisti, ki hoče Jezusovo zahtevo sprejeti, odpovedati sam sebi, svoji avtonomni volji; mora se žrtvovati, kar je mogoče le v veri in ljubezni. Če ta poziv zavrne, se v njem prebudi elementarni odboj.

Razodetje v osebi Jezusa Kristusa »ne pomeni nasprotja življenju, marveč nekaj povsem drugega; to je zahteva njega, ki je nad »življenjem« in »religioznim«. »Vera razblini religiozno neposrednost« (Religion und Offenbarung). Razmerje do Kristusa ustvarja vzvišenost nad vsem, tudi nad religioznim.

K odločilnemu koraku v umevanju razodetja je Guardiniju pomagala stara zaveza; namreč, da je premagal naravno-mitološke in filozofsko-abstraktne kategorije in ga zajel v osebno-zgodovinski in bivanjski miselni svet.

Spoznanje, da krščansko verovanje kot »osebna povezanost z Bogom, ki se razodeva«, ni samoumevno, marveč v sodobnem svetu upada, je Guardinija vse bolj zaposlovalo. Od svojega zgodovinskega filozofskega poskusa *Konec novega časa* dalje je iskal nov koncept verovanja, ki naj bi se potrdil v sekulariziranem svetu. Pri tem ga ne zanima toliko temeljni odpor, ki ga vzbuja razodetje, marveč zasleduje povsem spremenjeni zgodovinsko-kulturni položaj, ki vpliva na sprejemanje oziroma zavračanje krščanskega oznanila. Odkriva, da novoveška podoba sveta in človeka, ki se je odtrgala od krščanskega verovanja, ustvarja razodetju sovražno ozračje. V njej prihaja do izraza človekova težnja po avtonomiji, ki v zadnji konsekvenci vzbuja ateizem. Posebnega pomena je Guardinijeva analiza novoveških poskusov razvrednotiti razodetje, saj ti nesporno razodevajo globino in daljnosežnost številnih nesporazumov. Hkrati pa je v istem kulturno-zgodovinskem prostoru mogoče zaznati porast psevdoreligioznih pojavov, ki so le bled nadomestek za razodeto vero. Tudi krščansko okolje ni imuno pred takšnimi vplivi.

Upadanje krščanske zavesti in religiozne izkušnje ima resne

posledice. Človek je vse bolj ujet v mehanično mašinerijo sveta. Nevarno je izgubil svojo sredino in notranjost. Tu-bit je vse bolj kaotična. Zadnji vzrok za takšno stanje vidi Guardini v empiričnem in racionalističnem mišljenju. Z vso resnostjo govori o »novem poganstvu«, ki se od klasičnega razlikuje po tem, da je nedojemljivo za vsakršno religiozno razsežnost. Kakšna je potem še prihodnost vere? Guardini meni, da bo za prihodnost naše civilizacije značilen oster porast ne-krščanskega bivanja (Konec novega časa). V interesu razlikovanja krščanskega skoraj zahteva, da bi neverujoči izstopil iz megle sekularizacije in se odločno odpovedal razodetju ter dosledno sprejel nase nekrščansko bivanje, saj se bo s tem vse bolj jasno pokazalo, kaj v resnici krščansko je. V ateizmu novega časa vidi Guardini najprej »težko preizkušnjo za kristjana«, hkrati pa tudi »razčiščevanje celotnega religioznega položaja«. Ateizem po njegovem sili v odločitev, v kateri bo mogoče spet doseči krščansko oznanilo v pravem pomenu besede. Tudi vera sama mora izstopiti iz procesa sekularizacije, polovičnosti in približnosti. Zato bo krščanska drža prihodnosti vse bolj dobivala značaj zvestobe, zaupanja in poguma.

Miguel de Unamuno in »zahodna kultura«⁷

*»Resničnost« je vedno in povsod enaka
– namreč neopazna.*

*Zgodovina filozofije je dejansko srčika
zgodovine kulture.*

*Egon Friedell, Kulturgeschichte
der Neuzeit, Band I*

Zdi se, da je znanstveni način mišljenja v zavesti zahodnjaka poglobil določeno razdvojenost, prepad med tako imenovano abstraktno mislijo in med tisto »resničnostjo«, ki dejansko spleta in določa človekovo usodo. Tu nas zanima le ena izmed lastnosti »zahodne kulture«, ki izvira iz znanstvenega načina mišljenja: skoraj izključno poudarjanje abstraktnega mišljenja v filozofiji.

Filozofska misel Miguela de Unamuna, o kateri bo govor, je močno zakoreninjena v omenjeni razdvojenosti »zahodne kulture«; z raziskovanjem te razdvojenosti se ukvarja v skoraj vseh svojih filozofskih razmišljanjih. Čeprav išče njene vzroke v celotni »zahodni kulturi« in so mu umetnost, religija in znanost enako pomembne kot filozofija, se zdi, da njegove teze dobivajo pravo ostrino šele v obdobju znanstvenega načina mišljenja, ki ga preživljamo danes. Saj se globina in usodnost prepada, ki ga je takšno mišljenje poglobilo, jasneje razodeva šele v zadnjih desetletjih. Če bi Unamuno doživel sedemdeseta leta in videl razvoj znanstvenega mišljenja ter njegov vpliv na človekovo zavest, bi o tem verjetno jedrnato izrazil svojo sodbo s parafrazo Jezusovih besed: Ni človek zaradi znanosti, marveč znanost zaradi človeka!

Znanstveni kot tudi abstraktni način mišljenja si lastita pravico do »objektivne« in edino veljavne sodbe nad pojavnostjo sveta in človeka. V tem hotenju je tudi iskati korenine »vere« v racionalizem. »Verniku« racionalizma so stvari do kraja razvidne, pojavnost sveta in človeka sta zanj izčrpani z znanstveno analizo. Po njihovem mišljenju je ta analiza izčrpala vso »resničnost« in je zaradi svoje »znanstvene« metode same nezmotljiva. Vpliv takšnega načina mišljenja je že tako prežet »zahodno kulturo«, da smo skoraj nesposobni misliti zunaj omenjenega načina mišljenja. Da se vpliv

takšnega mišljenja kaže tudi v filozofiji, ni potrebno posebej dokazovati. Ali se je znanost rodila iz abstraktnega načina mišljenja ali pa je abstraktno mišljenje že posledica znanstvenega načina mišljenja? Na to vprašanje ne bi našli dokončnega odgovora ne v filozofiji starih Grkov, ne pri Aristotelu, Kantu ali Heglu, ne pri Husserlu, Heideggerju ali Adornu.

Unamunovo pojmovanje filozofije pa je radikalno drugačno. »Potrebno je predvsem poudariti, da je filozofija bližja poeziji kot znanosti,« pravi sam v prvem poglavju Tragičnega občutenja življenja. To mišljenje sicer ni tuje niti stari grški filozofiji niti sodobnim klasikom filozofije, kot je Heidegger. A tu velja pripomniti, da je njihova filozofska misel kljub temu ostala v okviru abstraktne misli, pogosto dokaj tuja resnični človeški usodi. Unamuno pa ugotavlja, da »naša filozofija, to je naš način razumevanja ali nerazumevanja sveta in življenja, izvira iz našega občutenja življenja samega«. To pomeni, da je edini cilj razmišljanja človek sam in njegova usoda v svetu.

Abstraktni in znanstveni način mišljenja sta globoko vplivala na človekovo zavest o sebi in o svetu, njegov koncept spoznanja sta več ali manj zožila na »objektivno« znanstveno spoznanje. Te vrste spoznanje pa si že skoraj lasti monopol razsojanja o »resničnosti« sveta in človeka. Toda ali je to »resničnost« sploh mogoče izčrpati? Egon Friedell v svoji obširni študiji o zgodovini evropske kulture prihaja do spoznanja, ki je za racionalistični zahod skoraj krivoversko, namreč, »da je 'resničnost' vedno in povsod enaka – namreč nepoznana« (Kulturgeschichte der Neuzeit, Band I). V svojih analizah zgodovine kulture prihaja do spoznanja, da so najgloblji vzgibi človekove zavesti in s tem njegovega odločanja in ravnanja nedosegljivi objektivističnemu mišljenju, ker jih le-to s svojim »instrumentarijem« ne more zaznati. Najgloblji del te »resničnosti« je splet popolnoma osebnih in enkratnih vzgibov, ki so nam preprosto nedosegljivi. V tem je Friedell zelo blizu Unamunu, čeprav prihaja do tega spoznanja ob skrbni analizi novejše evropske kulture. Za Unamuna, ki pojmuje zavest človeka kot razdvojenost med racionalnim in iracionalnim, pa je nedosegljivost te »resničnosti« eno temeljnih izhodišč.

Filozofska misel Miguela de Unamuna zavzema v sklopu »zahodne kulture« dokaj izjemno mesto. Nahaja se na njenem skrajnem zahodnem obrobju; na zahodu zahoda. To ni geografska označitev ali le besedna igra, marveč dokaj natančna označitev Unamunovega zadržanja do »zahodne kulture«. Španec, natančneje Bask Unamuno gleda kulturno tradicijo zahoda z nezaupanjem, ker vidi v njeni izraziti racionalistični naravnosti smrtonosno klico za življenjsko strast, ki mu jo prižiga južnjaška kri. Le-ta

ne deluje v njem samo kot iracionalna sila, marveč postaja nepogrešljiv del njegove zavesti. Od tod tudi njegova neposrednost v filozofskih razmišljanjih kot tudi njegov skrajni subjektivizem in individualizem. Prav zato, ker gleda obrise »zahodne kulture« iz določene oddaljenosti, tudi jasneje vidi njeno enostranskost. »Evropa! Ta primitivni in popolnoma geografski pojem, ki so nam ga z magijo pretvorili v kvazimetafizično kategorijo. Kdo danes ve, vsaj v Španiji, kaj je Evropa? ... Ko začnem ugotavljati, kaj razumemo pod pojmom Evropejci, se mi pogosto zdi, da zunaj tega pojma ostaja precejšen del obzorja – razumljivo: Španija, Anglija, Italija, Skandinavija, Rusija ...«

Unamuno nikakor ni mislil le na geografsko ali politično pojmovanje Evrope in Evropejca, marveč na evropsko, torej »zahodno kulturo« v celoti, z vso njeno tradicijo. Morda je ta zoženi pojem Evrope najbolj viden na področju filozofije, kjer so se pod pojmom evropska filozofija uveljavili predvsem misleci nemškega in francoskega jezikovnega področja. Omenjeni krog – še najbolj velja to za klasično nemško filozofijo – je prevzel Aristotelovo in Kantovo dediščino, torej dediščino abstraktne misli.

Nič čudnega, če – oziraje se na ta filozofski in kulturni »center« Evrope – ostaja Unamuno na obrobju evropske filozofije kot tudi celotne evropske kulture. Vendar se vseskozi zaveda, da je kljub temu njen dedič in mu morda prav zato ni v njej nedotakljiva nobena stvar. Vse je podvrženo strogemu očesu človeka iz »mesa in krvi«, ki končno tudi misli kot človek iz mesa in krvi do poslednje konsekvence. »So ljudje, ki mislijo le z možgani ali katerimkoli organom, ki bi bil specifični organ mišljenja, medtem ko drugi mislijo s telesom in dušo, s trebuhom, kostnim mozgom, srcem, pljuči, z življenjem. Ljudje, ki mislijo le z možgani, se ukvarjajo z definicijami, postajajo profesionalci misli. Ali veste, kaj je profesionallec?« V teh besedah je morda najbolj zgoščeno povzet celosten Unamunov odnos do mišljenja, filozofije, skratka kulture.

Unamuna je nemogoče razumeti brez njegove Španije, ki je veliko več kot zgodovina naroda in njegove kulture. Španci, potomci Keltov-Iberov, nosijo v svoji krvi svojevrstno, plemenito, a slepo strast. Iz njihove zavesti, ali bolje, iz iracionalnega dela njihove zavesti, govori mavrski temperament Afrike, globoko prepojen z eno najbolj plemenitih tradicij islama in končno vklenjen v enkratni španski katolicizem. Španija je bila in še ostaja plodna zemlja za kali skrajnosti. Dala nam je tako Janeza od Križa, Terezijo Avilsko, Ignacija Loyolskega kot tudi najstrožjo obliko inkvizicije. Zato nas tudi ne preseneča, če se v Unamunovi misli vseskozi kaže določen dualizem, ki ga poraja ta nemirna zemlja skrajnosti. Čeprav ta dualizem

vsaj deloma izvira iz hotenja premagati smrt in postaja najbolj razviden v tezi o bitki med racionalnim in iracionalnim, pa vendarle premore tisto stopnjo »razumnosti«, ki mu omogoča »razvidnost« iracionalnega in s tem opredeli tudi svoje razmerje do racionalnega. Vseeno pa celotno Unamunovo delo ohranja v sebi toliko strasti, da je ta dvojnost vseskozi podobna nasprotnima poloma, ki šele omogočata napetost, ki jo imenujemo življenje ali človeška usoda. V tem nas Unamuno neverjetno spominja na keltski mit o Tristanu in Izoldi.

Unamuno je nesporno najvidnejši španski mislec tega stoletja in tudi najjasnejši izraz Španije z vsemi njenimi nemiri in nasprotji. Sreten Marić pravi v svojem uvodu k srbskemu prevodu Unamunovega Življenja Don Kihota in Sanča Panse, da je »Unamunov eksistencializem prežet z občutkom bistvene povezanosti s skupnostjo, ki je za Unamuna najprej Španija«. V Življenju Don Kihota in Sanča Panse je Unamuno upodobil Španijo s takšno drznostjo, da se je o tem sam izrazil: »Če je bil Španec Cervantes sposoben napisati Don Kihota, potem sem jaz poklican razložiti ga.« V resnici je celotno delo dialog med Don Kihotom in narodom, ali bolje, med Don Kihotovo »norostjo« in »treznostjo« naroda. Tragika španske zemlje in njenega naroda je prav v tem, da ne sprejema Don Kihotove norosti (modrosti) – kot tudi ne Unamunove – marveč jo z ogorčenjem zavrača. Tako je Don Kihot, kot Unamuno, s popkovino privezan na svoj narod, svojo zemljo, v resnici njun izgnanec. Njegovo izgnanstvo, življenje sredi naroda, ki ga ne razume, njegova osamljenost postaja izvir tragičnega občutenja življenja. »Sam si, veliko bolj sam, kot si sploh moreš zamisliti, in vendar si le na poti v absolutno, popolno, resnično samoto. Absolutna, resnična, popolna samota je ne biti niti sam s seboj. A v resnici boš popolnoma in absolutno sam, ko se boš rešil samega sebe, na robu groba. Sveta samota« (Življenje Don Kihota in Sanča Panse).

Čeprav je Miguel de Unamuno pesnik, dramatik, esejist in filozof, so znana in priznana predvsem njegova filozofska dela. V sam vrh njegove ustvarjalnosti sodijo Življenje Don Kihota in Sanča Panse, Tragično občutenje življenja in Agonija krščanstva.

Odlomek Na dnu prepada⁸ je VI. poglavje filozofskega dela Tragično občutenje življenja.⁹ V njem je Unamuno. Lahko rečemo, do kraja domislil

8 Gre za besedilo, ki ga je Vili Stegu prevedel za isto številko revije 2000 na straneh 93–194.

9 Pri prevajanju tega besedila sem se znašel v težavah, kako posloveniti »Le sentiment tragique de la vie« (prevajal sem iz francoščine), a tudi naslov španskega izvirnika je dobesedno in po smislu isti. Srbi so to prevedli v

svoje teze o boju med racionalnim in iracionalnim v človeku, med razumom in vero, med bitjem in ničem. Izhodišče njegovega razmišljanja je vprašanje o smrtnosti in nesmrtnosti duše, saj Unamunovo pojmovanje človeka končno določa razpetost človekove zavesti med izničenjem, ki jo pomeni smrt, in večnostjo, ki odpira vprašanje neumrljivosti človekove duše. Zastavljenega vprašanja ne rešuje teološko, nasprotno, prej ruši vse ustaljene predpostavke o neumrljivosti duše in zanika vsakršno vrednost človekovega moralnega zadržanja, ki bi temeljilo na metafizični špekulaciji o neumrljivosti duše. Morda je šel Unamuno v tem pogledu dlje od Heideggerja, ker metafizike ne poskuša rušiti, marveč jo preprosto prezre, hkrati pa odpira človeku življenjsko obzorje brez metafizične opore ali njenega nadomestka. V tem smislu je on sam Don Kihot, torej tisti, ki sprejema nase nevarno avanturo z vsemi njenimi mogočimi posledicami. V zaključku Tragičnega občutenja življenja se sam poistoveti z Don Kihotom, ko nam hoče pokazati tveganost svojega poskusa: »Kaj je torej novo poslanstvo Don Kihota danes, v tem svetu? Vpiti, vpiti v puščavi. Kajti puščava sliši, če že ljudje ne slišijo, nekega dne se bo spremenila v prostran gozd, in osamljen glas, ki je bil kot seme vržen v puščavo, bo pognal mogočno cipreso, ki bo s svojimi deset tisoči jezikov prepevala večno hozano Gospodu življenja in smrti.«

Kako to, da si Unamuno tako žene k srcu človekovo minljivost in njegovo slo po neumrljivosti, da mu to postaja ena od osnovnih tem? Mar ni veliko važnejših vprašanj v življenju? »Unamuno je velik španski egoist, žejen življenja in pripravljen doseči nesmrtnost prav zato, ker svoji osebi pripisuje toliko pomena. Njegov egoizem je zelo velik, ker je on sam močna osebnost, a tudi plemenit, ker spoštuje egoizem drugih in se postavlja kot njihov vodnik,« z rahlim cinizmom, značilnim za Anglosasa, ugotavlja Gerald Brenn v svojem delu Španska književnost. Pred Unamunom je verjetno le še Kierkegaard postavil v ospredje tako izključno le človeka in njegovo usodo. Torej samega sebe. Če je izhodišče in cilj vsega razmišljanja človek sam, ali natančneje, Unamuno sam – kako naj konec koncev razume človeka in njegovo usodo, če ne preko samega sebe? – potem se ne more več zadovoljevati s teoretičnimi predpostavkami

»Tragičnim osečanjem života«. To bi po slovensko bilo »občutje«, zavest, vtis, mnenje, naziranje. Poleg tega pa beseda občutje ne izraža vsega, kar Unamuno razume pod »el sentimiento«. Lahko bi »el sentimiento« prevedli s slovenskim »dojemanjem«, kar bi po smislu še najbolj ustrezalo. Odločil sem se za »občutenje«, saj beseda izraža trajno stanje naše zavesti, vsekakor pa je Unamunovemu »el sentimiento« bližja kot »občutje«, ki v miselnosti slovenskega jezika pomeni bolj stanja, ki jih zaznavajo naši čuti.

in abstraktnimi razrešitvami, marveč se golih rok – z golo mislijo, oteto vse navlake – spoprijema s svojim bivanjem, s svojo enkratno in nepreklicno usodo, z občutenjem življenja, ki prav zaradi razpetosti med dejanjem in nehanjem postaja »tragično«. Njegova usoda, kot usoda slehernega posameznika, neponovljivega človeškega bitja iz mesa in krvi, ne more biti splet abstraktnih razreševanj, marveč neprekinjena veriga neposrednih odnosov do lastnega bivanja oziroma do zavesti o tem bivanju.

Dokončno ostrino dobijo Unamunova razmišljanja v Tragičnem občutenju življenja, ko človekovo razpetost med dejanjem in nehanjem prikaže kot nepremostljivo nasprotje med racionalnim in iracionalnim, med razumom in vero. Racionalnost in razum pomenita pri Unamunu tisti odnos do »resničnosti«, ki je logično utemeljen, kot tudi razvidnost te »resničnosti«, ki si že lasti značaj nezmotljivosti. Tako nam razum odločno govori v prid minljivosti našega bivanja in umrljivosti naše duše in nam sproti izpodbija vse dokaze, s katerimi hočemo zagovarjati možnost neumrljivosti duše. V tem smislu je razum tudi neizprosni sovražnik vere. Iracionalno pa se skupaj z življenjsko slo upira razumu in s svojo krvjo hrani vero.

Je Unamuno s tem porušil staro tomistično metodo dokazovanja Boga in nesmrtnosti duše po zakonu vzročnosti? Če gledamo njegovo mišljenje v celoti, vidimo, da ga to sploh ne zanima, njegovo izhodišče je izključno človek, konkreten človek pred vprašanjem svoje lastne nesmrtnosti. Vprašanje Unamunovega odnosa do katolicizma, natančneje, do španskega katolicizma je sploh zapleteno. Spravlja nas v zadrego. Čeprav je na zunaj dedič strogega dogmatičnega španskega katolicizma, vse teološke formulacije, trditve ali dogme podreja svojemu miselnemu svetu. Služijo mu za izhodišče razmišljanj in primerjav. Pred seboj imamo enega najstrašnejših vernikov, ki z razumom do kraja dvomi, da bi mogel z vsem srcem verovati.

Ker je napetost med racionalnim in iracionalnim, med razumom in vero človekovi zavesti tako lastna, da je bitka med njima neizprosna, nam preostaja le še možnost – če nočemo pregnati vere na račun razuma, ali iracionalnega na račun racionalnega in obratno – da živimo od njune bitke, pravi Unamuno. To soočenje je človekova resnična usoda, izvir »tragičnega občutenja življenja« pa je prav v zavestnem sprejemanju te razpetosti kot tudi bitke, ki iz nje sledi.

Razvidno je, da »tragično občutenje življenja«, kot ga pojmuje Unamuno, ni isto kot pojem tragičnega v grški tragediji ali v zahodni miselni tradiciji, kjer je izvor tragičnega v človekovem osebnem konfliktu

in v zavestnem sprejemanju posledic le-tega, pa naj bodo te še tako strašne. Unamunu pomeni »tragično občutenje življenja« kozmični položaj človeka kot končnega bitja z neugasljivo željo po nesmrtnosti.

Je to »tragično občutenje življenja« res tragično v našem smislu? Kolikor je pojmovanje tragičnega v klasičnem pomenu povezano z določeno zavestjo človeka o samem sebi, potem je tudi Unamunovo »tragično občutenje življenja« res tragično, kolikor izvira iz zavesti o človekovi razdvojenosti med racionalnim in iracionalnim, med razumom in vero. Toda ali je ta zavest razdvojenosti človeku sobistvena ali je le izraz določenega časa in njegovega pojmovanja človeka? In končno, ali je ta človekova neugasljiva želja po nesmrtnosti resnična, to je trajna in lastna slehernemu človekovemu bitju, ali je le iluzija fanatikov? Miti o človekovi nesmrtnosti oziroma o njegovi žeji po nesmrtnosti – od najstarejših, pa do mitov našega časa – govorijo prej v prid Unamunovim trditvam kot pa sodobnemu racionalističnemu mišljenju, ki si v razreševanju človekove usode izbira najlažjo pot.

Unamunovo razmišljanje o »tragičnem občutnju življenja« ne razreši uganke življenja. Niti je noče razrešiti, če hoče ostati zvest svojemu spoznanju o nujnosti in trajnosti bitke med racionalnim in iracionalnim, med razumom in vero, ki sploh omogoča to »tragično občutenje«.

Nasprotja, ki se v Unamunovih razmišljanjih kar grmadijo, kot tudi nagli skoki misli, prehajanje iz enega dokaza v drugega pa tudi raznovrstnost dokazov, vse to je le dokaz, da južnjaški temperament Unamunu kljub miselni pronicljivosti in ostrovidnosti ni dopuščal strogega, logično grajenega filozofskega razmišljanja, marveč ga je neprestano gnal na mejo dojemljivega, kjer je iskal skrite vzvode in vzgibe človekove zavesti. Da so njegova filozofska razmišljanja poljudna, polna prispodob in zanimivih primerjav, se je sam zavedal, a tega ni imel za pomanjkljivost, prej je v tem videl prednost svoje filozofije. Sam je zapisal: »Vse bolj sem prepričan, da je naša španska filozofija porazgubljena in razpršena v naši književnosti, življenju, delovanju, mistiki in ni toliko ujeta v filozofski sistem. Je konkretna. Ali ni na primer pri Goetheju prav toliko ali pa še več filozofije kot pri Heglu?«

Emmanuel Mounier¹⁰

V kratkem orisu je nemogoče zajeti vso kompleksnost in raznovrstnost tako izrazite in samosvoje osebnosti, kot je Emmanuel Mounier; skoraj nemogoče je, da s tem ne bi okrnili celovitosti njegovega lika, kolikor je v takšnem prikazu poudarek skoraj nujno le na nekaterih potezah miselnega sveta, medtem ko druge ostajajo v njihovi senci.

Emmanuel Mounier sodi med tiste mislece, ki so doživljali travmo obeh svetovnih vojn, kar je njegovi misli vtisnilo svoj pečat. Že zgodaj, med obema vojnama, je spregledal, da nihilistična depresija in travmatično vzdušje, ki se uteleša v nekakšni »eksistencialistični« filozofiji, nikakor ne pomagata razreševati perečih vprašanj družbe in zavesti evropskega človeka.

Na željo staršev je Mounier vpisal medicino, a po globoki osebni krizi in depresiji – čutil je nagnjenje do književnosti in filozofije – se je odločil za študij filozofije v Grenoblu, kjer je kmalu postal ljubljeneц svojega prvega duhovnega učitelja Jacquesa Chevalierja, obnovitelja klasične filozofske misli in francoske miselne tradicije. Vendar je po nekaj letih spoznal, da mora kreniti na svojo lastno pot. Zatem ga srečamo na pariškem vseučilišču Sorboni, kjer se med drugim ukvarja z zgodovino verstev in mistike. Odkriva Terezijo Avilsko, Janeza od Križa; vznemirja ga odnos med akcijo in kontemplacijo. Udeležuje se tudi zborovanj, ki jih organizira Jacques Maritain. Leti 1929 in 1930 preživi v znamenju duhovne krize. Razočaran je nad neživljenjskim pojmovanjem filozofije v univerzitetnih krogih. Predvsem pogrēša v njihovi filozofski abstrakciji smisel za konkretno zgodovinsko dogajanje in resnični položaj evropske zavesti. Niha ob doktorski disertaciji, odkriva Charlesa Péguyja – eden njegovih prvih spisov je *Misel Charlesa Péguyja*, napisan leta 1931 – in izgublja veselje do kariere na univerzi.

Verjetno se mu prav v tem času razkriva ena izmed osnovnih danosti njegovega miselnega sveta: razpetost med akcijo in kontemplacijo, med dejanjem in mislijo, kar vpliva na klenost in prodornost njegove misli.

Obrača se k realnemu zgodovinskemu izkustvu, k analizi evropske gospodarske krize in ruski revoluciji. Leta 1931 ga neprestano preganja misel o osnovanju gibanja in ustanovitvi časopisa. Tako postane duša personalističnega gibanja v Franciji in duhovni vodja »Esprija« vse do svoje

smrti leta 1950. S svojimi somišljeniki se nagiba k »levičarskemu mišljenju«, na kar ga opozarja Maritain. Naslednje leto potuje po Evropi in pripravlja študijske skupine. S tem pa se dokončno razide z univerzitetnimi krogi in njihovo filozofijo.

Filozofsko misel Emmanuela Mouniera je težko orisati v nekaj besedah, še posebej zato, ker ta ni v sebi sklenjen filozofski sistem s svojo fiziognomijo, marveč »odprta« misel, sprejemljiva tako za filozofsko razmišljanje kot za psihološko in sociološko analizo družbenega dogajanja. Ena osnovnih in stalnih potez njegovega miselnega sveta je prav gotovo v tem, da skuša združiti spoznanja filozofije eksistencializma s konkretnimi zgodovinskimi gibanji. Tako se mu polagoma luči spoznanje, da ne obstaja »čista« filozofija kot tudi ne »čista« misel. Tako ena kot druga sta vedno le »utelešeni«, se dogajata skozi konkretno osebo.

V njegovem času so ga mnogi opozarjali, da je za pisatelji, ki so uvedli angažirano literaturo, on uvedel še angažirano filozofijo. Na takšne očitke sam odgovarja: »Govori se, da se angažiramo. To ne drži. Smo angažirani.« V tem smislu bi njegov miselni svet lahko označili kot filozofijo »totalnosti« zgodovinskega bivanja.

Vse Mounierovo ustvarjanje se odslej nagiba v to smer. Leta 1934 napiše delo Od kapitalistične do humanistične družbe, leta 1935 Personalistična in komunitarna revolucija. Naslednje leto objavi Manifest v službi človečnosti, kjer predoči usodnost fašizma, nacizma in stalinizma. Sledita spisa Anarhija in personalizem leta 1937 ter Personalizem in krščanstvo leta 1939. V slednjem Mounier razkriva bedo metafizičnega individualizma in malomeščanskega krščanstva. Sredi vojne vihre, leta 1941, dokonča pomembno delo Krščansko soočenje, ki je nekakšen dialog z Nietzschejem. Temu sledijo temeljni filozofski spisi in razprave pod naslovom Traité du Caractere leta 1946, ki so Mounierovo temeljno delo, nekakšna »personalistična antropologija«. Takoj naslednje leto izideta razpravi Uvod v eksistencializem in Kaj je personalizem. Prva je Mounierov odgovor na Sartrovo vulgarizacijo eksistencializma; tu daje eksistencialni tematiki svežino z razkrivanjem eksistencialne misli od Sokrata in Avguštin, prek Pascala, Blondela, Bergsona, Péguyja in Nietzscheja do Bubra, Solovjova in Berdjajeva. Dokazuje, da personalizem ni le neko stališče do življenja, marveč filozofija, ki podrobneje razkriva strukture osebnega sveta. Leta 1948 izide Prebujanje črne Afrike, naslednje leto pa Mali strah 20. stoletja. Iz te zbirke esejev je tudi pričujoči esej Za čas apokalipse – nato še Personalizem. Po njegovi smrti izidejo leta 1951 Težke gotovosti in 1953 Upanje obupanih, študija o Malrauxu, Sartru, Camusu in Bernanosu.

Leta 1954 izide še njegova korespondenca s prikazom Mounier in njegov čas.

Mounierov miselni svet bi bistveno okrnili, če bi prezrli njegovo globoko in iskreno vezanost na krščanstvo, ki je sicer nikjer posebej ne izraža, pač pa jo spontano razodeva, ne le v kritiki krščanstva in razmišljanjih o njegovi usodi v prihodnosti, marveč skoraj v vseh svojih spisih. Njegova kritika krščanstva kot zgodovinskega dogajanja zna biti žgoča do boleznosti, vendar jo poraja želja vrniti krščanstvu njegovo živost. V tem spominja na silovitost Miguela de Unamuna, španskega misleca, ki je s skoraj patološko neizprosnostjo razkrival zlo »katoliške Španije«. Tudi v Mounierovem razumevanju krščanstva in kritike le-tega se razodeva temeljna poteza njegovega miselnega sveta: kakor ni »čiste« misli ne »čiste« filozofije, tako tudi ni »čistega« duha. *Učlovečenje* Boga je v Mounierovem pojmovanju krščanstva središčna točka. Zdi se celo, da s tem dobi tudi njegovo pojmovanje »utelešene« misli in filozofije svojo dokončno utemeljitev. V katoliških krogih Francije ni Mounier nikdar užival posebne priljubljenosti. To je pravzaprav razumljivo, saj je njegov preroški glas le preveč razkrival gnojne rane krščanstva in Cerkve. Pa tudi njegove analize družbenega dogajanja in kritike kapitalističnega sistema ga vedno bolj vodijo med »levičarje«. Zato mu katoliški krogi očitajo, da pripravlja pot »socialistični revoluciji«. Prav tako mu očitajo, da skuša krščanstvo združevati s komunistično revolucijo. Tudi »levičarji« ga gledajo z nezaupanjem in kažejo nerazumevanje za njegovo misel, ko »duhovno« zamenjujejo z reakcionarnostjo. Tako Mounier spoznava, da delitev sveta na »leve« in »desne«, na »napredne« in »reakcionarne« ne pozna meril resničnosti in objektivnosti, marveč sodi le ideološko, površinsko in po trenutnih političnih interesih. Po Mounierovem mišljenju je prav to vzrok mnogim nerazumevanjem, nejasnostim in izvor nepotrebnih konfliktov v današnji Evropi, ki je razdeljena med vzhod in zahod.

Mouniera napadajo tudi francoski komunisti z Garaudyjem na čelu in imenujejo personalistično gibanje »kontrarevolucionarni stroj«. To pa predvsem zaradi Mounierove analize komunistične prakse v prvi deželi komunizma, v sovjetski Rusiji. Njegovo osnovno stališče do prakse ruskega komunizma (ali bolje stalinizma) se zrcali v njegovi izjavi iz leta 1938: »Ljudje, ki so odgovorni za moskovske procese in še bolj za to, kar le-ti vključujejo, so paraziti ogromnega suženjskega aparata na telesu ljudske revolucije; drznili so si izvesti v prakso izsledke meščanskega racionalizma – zato ti nimajo z naše strani nobene pravice do najmanjšega usmiljenja ali obzira. Še več: niso vredni, da bi jih zaradi teološke tankovestnosti

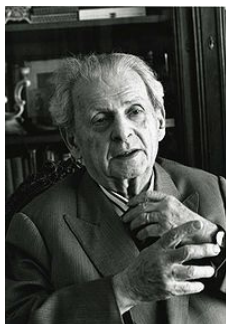
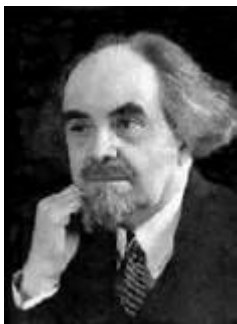
zamenjali s pravimi borci, katerih zaupanje so si pridobili z zvijačnostjo in po zaslugi 'velikih sanj'.

Iz zadnjih Mounierovih spisov odseva določena »previdnost« do družbenih dogajanj tako na zahodu kot na vzhodu, kot tudi v pogledu zbliževanja med krščanstvom in marksizmom. Temu vprašanju je posvetil eno svojih zadnjih študij »Krščanstvo in marksizem«, kjer razkriva temeljno miselno razliko med krščanstvom in marksizmom. Vendar bi bilo krivično, če bi menili, da je s tem vnašal novo napetost med ta dva svetova. Nasprotno, videl je, da je potrebna najprej dosledna analiza in globlja kritika marksizma, kakor se razodeva v zgodovinskem dogajanju (njegova kritika krščanstva je bila v tem smislu mnogo konkretnjša), da ne bo prihajalo do vedno novih nepotrebnih napetosti.

Ta kratki in zelo skopi oris Mounierove osebnosti in njegovega miselnega sveta nam razodeva človeka z izredno prodornim duhom, suvereno osebnost, ki misli iz zgodovinske neposrednosti, a se z močjo filozofske misli dviga daleč nad trenutno aktualnost.

Pričujoči esej Za čas apokalipse nam bo morda po tem kratkem orisu dostopnejši. Še bolj pa bomo dojeli njegovo pravo ost, če vemo, da ga je Mounier sam prebral leta 1946 na zasedanju Unesca v Parizu. V njem odpira vprašanje zgodovine v luči apokalipse in kvaziapokalipse. Kot sam navaja nekega eksegeta, je apokalipsa predvsem filozofija krščanskega pojmovanja zgodovine. Njegova analiza sodobnega nihilizma, ki je rja agresije in uničevalne sle, pa nikakor ni pesimizem, marveč realizem človeka, ki gleda na stvari z ostrim čutom za zgodovinskost misli, kulture, krščanstva, znanosti, kot tudi družbenih in političnih dogajanj ter jedrske strategije, ki se je v njegovem času šele pričela.

Zastavlja vprašanje prihodnosti človeka in njegove zrelosti, saj jasno vidi, da sta znanost in tehnika porušili njegovo krhko ravnotežje in s tem odprli pot ne samo ustvarjalnim, marveč tudi rušilnim silam. Esaj ohranja svojo aktualnost, čeprav se je v tridesetih letih, odkar je bil objavljen, tako v družbenih dogajanjih kot na področju znanosti in tehnike marsikaj korenito spremenilo. Aktualen ostaja zato, ker vprašanje človekove moralne zrelosti in odgovornosti pred zgodovino s tem postaja le še večje in težavnejše.



NIKOLAJ BERDJAJEV
JOSEPH ROSENZWEIG
EMMANUEL LEVINAS

Kriza sodobnega sveta¹¹

Skozi misel Nikolaja Berdjajeva

*Ko je bil svet še v temi,
je bilo nebo razsvetljeno.
Odkar pa je svet tako jasen,
se je nebo stemnilo.*

Janez Nepomuk Nestroy

Govoriti o globalni krizi sodobnega sveta pomeni postaviti pod vprašaj celoten potek te kulture in civilizacije, ki je sad evropskega duha. Duh te kulture in civilizacije pa je srž naše zavesti o človeku in svetu. Prav v tem je težava in nevarnost. Težava, ker o globalni krizi skoraj ni mogoče govoriti drugače kot iz te kulture in civilizacije same, torej iz njenih in z njenimi vrednostnimi pojmi. S tem pa si že zapiramo pot k osvetljevanju globalne krize, saj so naša merila skoraj nujno tudi njena merila in v tem primeru naše merjenje ne prinaša bistveno nove luči. Poleg tega je naše mišljenje enosmerno in površinsko, ker se je vse preveč uklonilo sodobnemu pozitivizmu. Tako pogosto posledice zamenjujemo z vzroki, namesto da bi za posledicami z lučjo kritičnega duha iskali resnične vzroke.

Zato takšno razmišljanje zahteva upoštevanje vseh silnic človekovega zgodovinskega prebivanja: je bolj sinteza kot analiza, bolj uvid kot dokaz, bolj slutnja, ki se potrjuje v življenju, kot teoretično spoznanje. Stremi bolj po razkrivanju duha neke dobe, ki v temelju določa smer zgodovinskega procesa, kot pa po golih zgodovinskih dejstvih, ki so le posledica duhovnih silnic časa.

S tem pa se že postavlja na stran tistih, ki zgodovinski proces umevajo kot človekovo težnjo po preseganju danega, kot proces transcendiranja konkretnosti zgodovinskega dogajanja. Zato puščamo ob strani kot neuporabna vsa zgolj pozitivistična in bitno imanentna umevanja zgodovine.

Če se le bežno ozremo na krizna žarišča sodobnega sveta ali polpretekle evropske zgodovine, pa naj bodo družbena, politična ali kakršnakoli že, vidimo, da ima vsaka kriza ozadje, genezo in korenine. Tudi posamezna zaokrožena zgodovinska obdobja nam razkrivajo svojo lastno fiziognomijo.

11

Vili Stegu. Razprava. Arhiv Pavla Bratina. Mapa: Neobjavljeno – Vili Stegu. Prvi poskus objave okoli leta 1988

Le-ta pa nam marsikaj pove o globinskem zgodovinskem procesu, katerega sestavni del je to obdobje. Tako se marsikaj, kar je obravnavani čas sam umeval iz svojega miselnega obzorja, v celoti zgodovinskega procesa kaže morda v čisto drugačni luči. Zato je nujno organsko umevanje neke dobe in njenih duhovnih silnic, kot je nujno tudi transcendentalno umevanje zgodovinskega procesa glede na vsakokratno zavest. Le tako dosežemo kritično držo do dobe same in razvidnost, ki nam omogoča povezovanje preteklega s sedanjim in delno tudi prihodnjim.

* * *

Zavest krize našega veka, ki je v zatonu, je prisotna na vseh področjih sodobnega življenja in postaja od racionalizma 18. stoletja sem vse stalnejše védenje o procesu evropske kulture in civilizacije; od prve svetovne vojne in oktobrske revolucije sem pa ta zavest postaja vedno bolj travmatična.

Če so 18. in 19. stoletje človekovo zavest o krizi epohe napajali predvsem veliki socialni premiki, začeni s francosko revolucijo, pa 20. stoletje to krizo doživlja kot dokončni zaton starega sveta. Prvo svetovno vojno so sprožili evropski nacionalizmi z nenasitnimi imperialističnimi apetiti. V duhovno razrahljani Evropi je ta vojna spodbudila vrsto negativnih procesov, ki so neizprosno vodili v fašizem, nacizem in stalinizem. Ostala je le še možnost spopada med njimi samimi. Kako je ta spopad potekal in kaj je povzročil, nam je dobro znano. Pričela se je dokončna ideološko-politična delitev Evrope in s tem vsega sveta. Jalta, na kateri sloni evropski in svetovni mir, je pred očmi Evrope porušila še zadnje temelje tako opevanega humanizma in sprožila novo neizprosno kolonizacijo Evrope in celega sveta, kakršne zgodovina še ni videla. Ta kolonizacija v imenu miru že štirideset let cinično zahteva vedno novo prelivanje krvi nemočnih narodov širom zemeljskega planeta. Ta strahotna dejstva so nam postala že tako vsakdanja, da nas več ne prizadevajo. To pa je resnična tragika našega časa.

Pred to družbenopolitično krizo Evrope je potekal globlji in usodnejši duhovni proces, ki ga je mogoče označiti kot krizo evropske kulture. Svoj začetek ima v epohalnem vzponu renesanse. Renesanso pa je v kontekstu zgodovine evropskega duha mogoče razumeti le iz epohalnega vzpona in delnega zatona krščanstva, ki je kot edina duhovna moč obvladovalo ves srednji vek. Zvest te epohe je bila neločljivo vezana na krščansko vizijo človeka. Po njej je človeku določeno enkratno mesto v zgodovini z njegovo

bogopodobnostjo. Zato je človek v bitni odvisnosti od božje stvariteljske volje. Prav v človekovi bitni odvisnosti od Boga je iskati človekov ustvarjalni zagon, saj se ta človek ni mogel nikdar do kraja udomačiti le na zemlji brez Boga. Iz verskega zagona je bil sposoben ustvarjati božje kraljestvo na zemlji. To so temelji evropske kulture.

Vendar pa je bila ta epoha globoko bipolarna, ker je vse človekove ustvarjalne sile pretesno vezala na en sam duhovni center. S tem je postavljala meje človekovi svobodni ustvarjalnosti in tako povzročila koncentracijo moči, ki so prej ali slej morale privreti na površje. Ta izbruh je renesansa, ki je z enkratnim in neponovljivim zamahom odprla pot vsestranski človekovi ustvarjalnosti. Renesansa je bila tako zelo otrok vere, da je na svojem vzponu kljub težnji po osvobajanju od pretesnih verskih spon, še zmogla združevati novi ustvarjalni zanos in krščansko vizijo človeka. S tem je omogočila Danteja, Michelangela, Da Vincija in številne druge.

Vendar pa v osrčju renesanse od samega začetka prihaja na površje še globlja bipolarnost med božjim in človeškim. Z idejo humanizma, ki je otrok renesanse, se ustvarja nova podoba človeka, ki se že oddaljuje od srednjeveške krščanske vizije. To je podoba avtonomnega človeka, ki sam vse bolj postaja središče duhovnega dogajanja. Poraja se novo umevanje stvarstva; le-to je samo še narava, ki jo človek poljudno raziskuje in se je vse bolj polašča. Prav tu je treba iskati korenine evropskega znanstvenega duha, ki nima le pozitivnega pomena. Poraja se prepad med vero in znanostjo, ki se zelo poglobi v času racionalizma in razsvetljenstva. Ta prepad še danes ni premagan.

Duh humanizma je vodil v preveličevanje človekovega razuma. Evropski duh se je vse bolj trgal od krščanskega umevanja človeka in sveta in našel svojo novo duhovno domovino v racionalizmu, ki je vera 18. stoletja. To je vera v človekov razum, ki je zadnji veljavni kriterij obstoječega. Najgloblji paradoks te vere pa je prav dejstvo, da se tako pričakovani razmah človekove svobode sprevrže v svoje nasprotje. Racionalizem umeva človeka le še kot stvar, s tem pa človek postaja jetnik vere v samega sebe. Podoba človeka se vse bolj oži, njegova svoboda je vse bolj zunanja, vse njegove sile so podvržene tehničnemu ustvarjanju. Čas racionalizma ne pozna več zanosa in ne zamaha. Namesto verskega zanosa stopi ideja napredka, ki v duhu racionalizma in razsvetljenstva oznanja človekovo kraljestvo namesto božjega in vse ustvarjalne moči podredi temu oznanilu.

Epohalni razkorak evropskega duha med krščansko vizijo in novo lastno podobo človeka in zgodovine dobiva vedno bolj dramatične poteze.

V svojem enostranskem teženju gre do kraja in vzpostavlja svojo vizijo. Ta vizija je napredek, ki pa človeka dokončno pahne iz njegove duhovne sredine in ga prepusti površinskemu toku. Ideja napredka je nadomestek za religiozno vizijo sveta. Humanistična podoba avtonomnega človeka, preveličevanje človekovega razuma in ideja napredka so nova veroizpoved.

Ta vera se začenja tudi zgodovinsko potrjevati. Francoska revolucija je prva afirmacija tega potrjevanja in začetek novega procesa evropske zgodovine, ki vodi v oktobrsko revolucijo. Šele z njo se do kraja artikulira protikrščanski in protireligiozni element v procesu evropske zavesti. Doslednejšega in bolj sovražnega preganjanja krščanstva in vsega religioznega, kot ga je sprožila oktobrska revolucija, evropska zgodovina po preganjanju krščanstva v rimskem cesarstvu ne pozna. Prav v tem prihaja do izraza kvazi religiozni značaj oktobrske revolucije, ki se razglša za začetek »novega sveta«. Nikolaj Berdjajev, duhovni sin revolucije in njen najdoslednejši kritik, je eden redkih evropskih mislecev, ki je to sprevrženost komunizma do kraja spregledal. Vzrok revolucije pa vidi prav v zgoraj orisanem procesu evropskega duha. V njej je še tlela religiozna iskra, le tako si je mogoče razlagati njen zanos in zmagovit pohod. Evropske restavratorske sile so lahko porodile le še fašizem in nacizem. Krščanstvo je ostalo nemočna manjšina, neznaten ferment v uničevalnem procesu. Evropa je po Jalti le še karikatura nekdanje humanistične Evrope, duh, ki je to Evropo omogočil, se zdi, da ugaša. Navidezna ideološka bitka ameriškega in ruskega imperializma je v resnici gola bitka za premoč. Oba imperija sta končno zrasla iz istega evropskega humusa in sta sad istega miselnega obzorja, ki ima korenine v humanističnem verovanju v človeka in moč njegovega razuma. Le oddaljenost od izvirov je vedno večja, oddaljevanje vedno hitrejše, evropska kultura se izteka v brezoblično civilizacijo, ki izganja vse individualno, osebno, enkratno, v dobesednem pomenu besede ustvarjalno. S tem pa se tudi dokončno odpoveduje svojim koreninam. Tako se humanistična vera v človeka izteka v novo zasušnjevanje, v zanikanje človeka.

Zaključiti smemo, da je kriza zavesti naše dobe v resnici usoden prepad med prvobitno religiozno zavestjo, ki je evropski kulturi vdihnili krščansko vizijo človeka, in med novodobno zavestjo, ki je neizprosno podvržena procesu vedno globlje sekularizacije in razpršitve človekove podobe. Zavest se vse bolj oddaljuje od transcendentalnega umevanja človeka in se približuje bitno imanentističnemu, objektivističnemu umevanju, kjer ni več prostora za izvirno človekovo svobodo, kakršno pozna krščanska evropska zavest.

V tem smislu je tudi razumeti prehod iz kulture v civilizacijo, kakor ga umeva Berdjajev. Kultura se lahko rodi le iz religioznega duhovnega obzorja, a v teku zgodovine se vse bolj oddaljuje od svojih temeljev. S tem pa postavlja pod vprašaj samo sebe.

Zaton kulture in usodni razmah civilizacije vidi Berdjajev predvsem v moči stroja kot temeljnega principa mišljenja in delovanja 20. stoletja. Kapitalizem in komunizem sta si nasprotnika le v razdeljevanju zgodovinske moči, v resnici pa oba dihata in živita v ritmu stroja in njegovega diktata. Le da komunistični svet na pragu nove tehnološke revolucije, ki jo prinašata elektronika in kibernetika, z veliko zamudo, z muko in vlaganjem nesorazmerno veliko energije ter na račun življenjske ravni svojih ljudi dohaja svetovni tehnološki razvoj. Prepad je vse večji. To dejstvo je mogoče poljudno vrednotiti, a nesporno kaže okostenelost komunističnega sistema, ki ima svoje korenine v ideološki okostenelosti, ki ima eno samo prednost, ohranjanje moči partije. Na Slovenskem se zadnje čase sicer veliko govori in piše v prestopu v čas kibernetike, ki da zahteva vsaj toliko ustvarjalne svobode, kot jo človeku daje kapitalizem. To je gotovo res, ko gre za tehnološko učinkovitost. A ta svoboda vsekakor ni tista osebna svoboda, kot jo je evropska zavest poznala, marveč funkcionalna svoboda tehnične epohe. Zgolj iz tehnične organizacije svetovnega proizvodnega procesa se ne more roditi nova zavest, nova podoba človeka. Nasprotno, ta proces je lahko po logiki razvoja te civilizacije le še dokončnejši proces obvladovanja še zadnjih vzgibov osebnega in individualnega. Priče smo vse večjim manipulacijam z znanostjo, ki je v genski tehnologiji gotovo dosegla enega izmed svojih vrhuncev. Prinaša pa tudi največjo nevarnost za človeka. Stanje sodobne znanosti v razmerju do človeka le potrjuje našo tezo, da je prostor človekove svobode vse ožji in da je človek sam vse bolj žrtev sle po obvladovanju vsega bivajočega v imenu znanosti. Kako ekscentrična je človekova zavest danes, nam še najbolj ponazori primer iz zadnjega časa. Na eni strani se bije hierarhična bitka za pravno pravico spočenjanja in rojevanja otrok v vseh mogočih umetnih okoliščinah, menda zato, da bi blagoslov otrok omogočili tudi tistim, ki jih ne morejo imeti. Po drugi strani pa je bitka za legalizacijo splava že legalizirana širom po Evropi, ki je biološko zapisana zatonu, izumrtju. Vse v imenu večje človečnosti, pri čemer je le-ta nekaj zelo poljudnega.

Videti je, da je vprašanje ekologije še najbolj jasno pokazalo na meje napredka in tehničnega razvoja. Znanstveniki so pogosto nemočni pred politično javnostjo, ki se zaveda gospodarskih posledic ekološkega diktata. A meje so jasne. S prestopanjem se bo uničevanje le še poglobilo.

Ostrovidno spoznanje Nikolaja Berdjajeva, da se končuje obdobje civilizacijskega vzpona, da je konec novega časa že tu in da smo na pragu novega srednjega veka, nam v duhovno zmedo časa prinaša orientacijsko smer. Njegovo spoznanje temelji na ostrem opazovanju zgodovine. S civilizacijsko ekspanzijo se človekov duh izčrpava, človečnost kulturnega obdobja ugaša, poraja pa se nova surovost in brutalnost, kar gotovo vodi v nove surovosti velikega razmaha in v vse večji kaos. Šele tam se bodo znova prebudile prvinske človekove moči, ki se napajajo v religioznem. Krščanstvo še vedno hrani v sebi dovolj duhovne moči. Že stoji na preizkušnji. Nimam razloga, ki bi me prepričal, da je vizija zgodovine, kot jo riše Berdjajev v »Novem srednjem veku« in »Smislu zgodovine«, zgrešena. Nasprotno, vedno bolj se kaže preroška moč te vizije v dogajanju najnovejše zgodovine

Rosenzweig in njegova *Zvezda odrešenja*¹²

Uvod

Odkar je življenjsko delo nemškega Juda Franza Rosenzweiga *Zvezda odrešenja* (izšla je leta 1919), doživelo prvi prevod v francoščino (leta 1982), je njegova misel prodrla v samo središče pozornosti tako v francoskih kot tudi v nemških miselnih krogih. K temu je pripomogel še živeči in vse vplivnejši filozof Emmanuel Levinas, ki pogosto zatrjuje, da se njegova misel najtesneje naslanja na Franza Rosenzweiga.

Ob stoti obletnici rojstva tega komaj odkritega izvirnega misleca Evrope so v decembru leta 1986 v njegovem rojstnem kraju Kasslu v ZRN organizirali štiridnevno konferenco Franza Rosenzweiga, na kateri so o njegovem življenju, delu in vplivu na sodobno judovsko in evropsko misel spregovorili številni dobri poznavalci njegovega dela in življenja. Škofijska akademija v Aachnu in Katoliška akademija Rabanus Maurus škofij Fulda, Limburg in Mainz pa sta v maju 1986 priredili simpozij s temo: »Zgodovina in odrešenje. Mesijansko mišljenje Franza Rosenzweiga«. Obe prireditvi sta razkrivali pomen mišljenja in dela Franza Rosenzweiga kot tudi aktualnost sporočila njegove misli, ki povezuje začetek tega stoletja z njegovim koncem. Ne gre prezreti tudi zbornika »Le cahiers de la nuit surveillée« iz leta 1982, ki je posvečen misli in osebi Franza Rosenzweiga.

Kje je vzrok, da je preteklo toliko časa od izida *Zvezde odrešenja* do odkritja njenega pomena za filozofsko misel Evrope? Morda najprej v sami kompleksnosti *Zvezde odrešenja*, obsežnega dela, ki je poskus sinteze filozofije in vere, judovstva in krščanstva, kulture, umetnosti in zgodovine in je povrh vsega zasnovano na impulzivnem judovskem duhu na novo spreobrnjenega Juda Franza Rosenzweiga. Morda je prav temeljno izhodišče tega dela, ki je nesporno navdih judovsko umevane vere, sodobnikom zakrilo drugo stran izročila, izvirno filozofsko misel, katere aktualnost šele odkrivamo. Drugi vzrok takšne zamude pa je bil gotovo nacizem, ki je kmalu po Rosenzweigovi smrti (1929) iz nemške kulture pregnal vse judovsko in s tem uničil enega izmed fermentov klasične nemške kulture.

1. Oseba in delo

Ni naključje, da je ena izmed prvih postavk Rosenzweigovega mišljenja ugotovitev, da je bivanje pred mišljenjem, da je bivanje samo prva in temeljna govorica in da je mišljenje le posledica bivanja, ne obratno. Tako je tudi mišljenje Franca Rosenzweiga neločljivo povezano z njegovim načinom bivanja.

Rodil se je 23. decembra 1886 v premožni judovski trgovski družini v Kasslu. Odraščal je sicer v judovski, a že popolnoma agnostični družini. Na očetovo željo je pričel študirati medicino, a je po dveh letih prešel na študij zgodovine in filozofije. Bil je slušatelj takratnih najboljših nemških univerz v Göttingenu, Münchnu, Freiburgu, Leipzigu. Prepojen z duhom evropske – predvsem nemške kulture – ni v judovstvu našel nobene opore več. Pomemben je podatek, da se je konec prejšnjega stoletja veliko družbeno vplivnih Judov v Kasslu integriralo v nemštvo in prestopilo v protestantsko Cerkev. Med njimi sta bila tudi znana misleca Hans Ehrenberg in Eugen Rosenstock. Predvsem slednji je močno vplival na mladega Rosenzweiga, da se je tako leta 1913 resno odločil za vstop v protestantsko Cerkev. V dolgem nočnem pogovoru z Rosenstockom 7. junija 1913 je prišel do odločitve, da v Cerkev ne bo vstopil kot pogan, marveč kot Jud. Krščanstvo naj bi mu pomenilo le poglobljanje zgodovinsko pomanjkljive judovske preteklosti, ne pa prelom z njo. Tako se je začel živo zanimati za judovsko izročilo. Že ob judovskem novem letu je prisostvoval bogoslužju v Kasselski sinagogi, vendar ga to ni prepričalo. Na judovski praznik sprave je bil slučajno v Berlinu in se je udeležil bogoslužja v tamkajšnji pravoslavni šoli: to naj bi bilo slovo od judovstva, v resnici pa je bilo nenadna odločitev, da ostane Jud. O tem, kaj je doživel med bogoslužjem, ni sam nikdar spregovoril niti kaj zapisal. Poznavalci njegovega življenja govorijo o razodetju, kakršnega je imel Savel na poti v Damask. V zvezi s tem je zanimiv še neki podatek.

Rosenzweigova pisma in dnevniki so sicer nepogrešljiv dokument razvoja njegovega mišljenja – vendar leta 1913 in v začetku leta 1914 zija na tem področju velika praznina. Domnevati je mogoče, da ga je notranja borba tako pestila, da o tem ni mogel niti pisati. Kakor da se je tok njegovih misli za nekaj časa ustavil pred dokončnim izkustvom.

Drugi odločilni dogodek v njegovem življenju je bila prva svetovna vojna, ki jo je preživel kot vojak na raznih frontah. Na Poljskem se je srečal z bogatim izročilom vzhodnega judovstva. Zadnjega pol leta vojne je preživel na fronti v Makedoniji, dobesedno v peklenskem ognju strelskih jarkov, kjer so trumoma ugašala mlada življenja. Tu, na meji med življenjem

in smrtjo, med smislom in nesmisлом, je v enem zamahu zasnoval *Zvezdo odrešenja*. Prve osnutke je pisal na vojaške razglednice, ki jih je pošiljal materi. Doma jih je potem uredil in dopolnil; delo je končal že februarja 1918 in ga tudi dal tiskati.

V novembru 1921 se pojavijo prvi znaki paralize, ki ga je do leta 1929 – do smrti – ud za udoma uklepala v negibnost. Z izredno trdoživostjo se je z nenehnim ustvarjanjem upiral počasnemu, a zanesljivemu umiranju. Zadnji dve leti življenja, ko mu je odpovedal tudi govor, je s pomočjo posebej opremljenega pisalnega stroja in s pomočjo svoje žene prevedel pesmi slavnega judovskega srednjeveškega pesnika Jehuda Ha-Levija (1075 /ali 1085–1141). Že leta 1924 je skupaj z Martinom Bubrom (1878–1965) začel z znamenitim prevodom stare zaveze v nemščino. Štiri leta pred tem, leta 1920, pa je bil eden glavnih pobudnikov ustanovitve Svobodne judovske šole v Frankfurtu, ki je prispevala levji delež k renesansi judovskega duha v weimarski Nemčiji.

Rosenzweig in Hegel

Med letoma 1908 in 1913 je nastala obsežna Rosenzweigova študija: *Hegel in država*, ki pa je bila objavljena šele po prvi svetovni vojni. Razvidno je, da je to obsežno delo nastajalo v času, ko se je avtor skušal enačiti z nemško filozofijo in kulturo pa tudi vstopiti v nemški protestantizem. Vendar to mlademu Rosenzweigu ni preprečilo kritičnega soočenja s Heglom, nasprotno, želja po korenitem soočenju s Heglovo mislijo ga je le še spodbujala h kritični drži. Avtor sam imenuje to delo že *praelicica* novega mišljenja. Knjiga je nekakšna genealogija »hegeljanskega« koncepta mišljenja in bi upravičeno lahko nosila naslov fenomenologija Hegla. Če na kratko povzamemo bistvene ugotovitve Rosenzweiga, potem je razvidno, da skuša Hegel vso filozofsko misel podrediti ideji države. To počne korak za korakom, ko daje prednost »filozofiji prava« pred »logiko«. Država postaja vse bolj konkretna podoba preverjanja ogromnega teoretičnega konstrukta in delo se končuje z utemeljevanjem njene splošne veljavnosti in obveznosti. Tu si dokončno podajajo roke svoboda in nujnost, objektivna in subjektivna moralnost, religija in politika, civilna družba in državniška moč. Država je po naravi dopolnitev duha v svetu. Rosenzweig v izčrpni analizi ugotavlja, da Hegel končno resničnost sveta reducira na univerzalno idejo in s tem ukine vsako diferenco. Tako komplementarnost govorice zreducira na filozofijo, filozofijo na logiko, logiko na idejo. Ugotavlja, da je Hegel jezik oropal sleherne materialnosti. Prav tako Rosenzweig ugotavlja,

da so korenine Heglovega mišljenja že v grški filozofiji in da filozofi od Jonov do Jene niso znali preseči abstraktnega mišljenja.

Zvezda odrešenja

Eden najboljših poznavalcev Rosenzweigovega mišljenja Stephan Moses (1931–2007?) je v knjigi »Sistem in razodetje« razčlenil Zvezdo odrešenja in jo približal sodobnemu bralcu. V uvodu nakaže, da je Zvezda odrešenja nastala iz Rosenzweigovega kritičnega soočenja s Heglovim miselnim sistemom; predvsem pa je prva svetovna vojna dokončno ovrgla Heglovo politično filozofijo in tako potrdila Rosenzweigovo kritiko Hegla ter s tem opravičila njegovo miselno obzorje, ki teži k bistveno drugačni sintezi individualnega bivanja in zgodovine. Prav tako je s tragedijo zahodnega sveta za Rosenzweiga dokončno izgubila veljavo zahodna filozofija, katere cilj je mišljenje biti, torej mišljenje, ki celotno resničnost zapira v sistem razuma, si ustvarja razumu primeren svet, ki ga obvladuje logos, določajo pa zakoni, ki so v soglasju z našim razumom in človeku odkažejo mesto v vnaprej izdelanem sistemu. Rosenzweig pa izhaja iz mitskega mišljenja, kakor se to kaže v religioznem mišljenju antike ter v judovstvu in krščanstvu. To mišljenje dojema resničnost v treh bistvenih oblikah: človek, svet, Bog. V takem umevanju resničnosti Bog na dvojni način vstopa v svet kot stvarstvo in k človeku kot razodetje, človekovo delovanje v svetu pa se kaže kot odrešenje. V tem trojnem odnosu vidi Rosenzweig temeljno strukturo človekove izkušnje. Stvarstvo je dokaz, da je tu-bit sveta dobra; razodetje je prisotnost in odsotnost Boga v izkušnji molitve in obreda; odrešenje je utopistično stremljenje, ki spremlja vse človekovo delovanje. Ta tri razmerja, ki so klasični filozofiji tuja, so neposredno prisotna v govorici, ki je v nasprotju s pojmovnim abstraktnim mišljenjem odprl prostor človekove izkušnje.

Tudi odklanjanje hegeljanskega umevanja zgodovine, v kateri je človek prepuščen samovolji moči, temelji v kritiki tradicionalne ontologije, kolikor je filozofija totalitete. Rosenzweig na svoji miselni poti izkuša, da se človek kot subjekt ne more nikdar podrediti sistemu. To je razvidno iz dveh mejnih izkušenj strahu pred smrtjo, v katerih se človek zave svoje bistvene končnosti, in v osebni izkušnji razodetja, v kateri odkriva temeljno izkušnjo drugega in drugačnosti.

Iz povedanega pa je razvidno, da Rosenzweig svoje mišljenje že od samega začetka gradi na religioznem temelju. Če klasična filozofija, ki je mišljenje biti – torej v jedru poganstva filozofija – v bistveni izkušnji sveta,

ki je v temelju religiozna, saj vodi k Stvarniku, umeva Boga, ki po razodetju stopa v bistveno razmerje s človekom kot izvor sleherne izkušnje in mišljenja starozaveznega umevanja dialošnosti bivanja.

Kdor prebere *Zvezdo odrešenja* in Levinasove filozofske spise, se ne more ubraniti vtisa, da vse bistvene postavke Levinasove misli koreninijo v Rosenzweigu.

Tudi Levinasova kritika totalitete biti od grške filozofije pa do Heideggerja korenini v Rosenzweigovi kritiki Hegla in evropskega idealizma.

Mogoče je reči, da gre v tem za prvo radikalno kritiko celotne zahodne filozofije. A to bi bilo že poglavje zase.

Dejstvo, da se je heideggerjanstvo kot zadnji domet zahodne filozofije izčrpalo in da postaja Levinasovo miselno obzorje – nesporno v celoti utemeljeno na Rosenzweigu – ena izmed bistvenih inspiracij najnovejše francoske filozofske misli, deloma pa tudi nemških in italijanskih miselnih krogov – tako imenovana nova fenomenologija – govori v prid tezi, da je Rosenzweig, ob slutnji konca poti zahodne misli, odprl novo obzorje, ki ga bo treba šele preveriti.

Končno je razodetje način, kako stvarstvo, človek in Bog stopajo v medsebojnost in s tem zapuščajo svet elementov.

Razodetje omogoča, da človek doživlja bit kot dogajanje. Le v trenutkih razodevanja pa človek božjo bit samo dojema kot dogajanje lastne zavesti. Drugače povedano, razodetje je dejanje, v katerem Bog svojo lastno bit zaupa človekovi izkušnji o njem samem. To pa je po Rosenzweigu že ljubezen. Sledi opis izkušnje subjektivnosti, ki jo konstituira razodetje samo in ki pomeni radikalno drugačnost. Ljubezen je pri Rosenzweigu samozanikanje, ni lastnost, marveč dogodek. Zato ni mogoče reči, Bog je ljubezen, marveč le, Bog ljubi.

Božja ljubezen do človeka odgovarja človekovi pripravljenost sprejeti jo. To pa je priznanje bistvene odvisnosti. Izkušnja odvisnosti pa je spet mogoča le iz vnaprejšnje izkušnje popolne osamljenosti v svetu elementov. V izkušnji razodetja je človeku dana njegova lastna bit v trenutku, ko se odpove sebstvu. Po drugi strani pa se Bog odpoveduje svoji lastni biti in se razodeva človeku.

Kot stvarstva ne moremo misliti, marveč ga le doživimo, tako tudi razodetje – njegovo resničnost lahko izrazimo le v govorici. Da pa je v izgovarjanju beseda skupna tako človeku kot Bogu, pomeni, da temelji na bistveni dialošnosti bivanja.

Rosenzweig ugotavlja, da avtonomija človeka ni nekaj izvirnega in

da subjektivnost ni utemeljena sama v sebi, kot je to v idealizmu. Tako avtonomijo kot subjektivnost utemeljuje šele vprašanje: »Kje si?« Torej klic k odgovornosti.

Odrešenje

Odrešenje je medsebojni odnos med človekom in svetom. Način njegove govorice je izražen v prihodnjem času. V odrešenju se človek in svet konstituirata kot dovršena resničnost. Popolni človek je tisti, ki se je skozi razodetje prebudil v veri in je hkrati sposoben zanikati substanco svoje identitete, svoj elementarni jaz. Le tako se človek prebije k ljubezni do bližnjega. Utemeljitev in občo veljavnost ljubezni do bližnjega vidi Rosenzweig v dekalogu. Ker le-ta ni spontan, marveč naložen, se bistveno razlikuje od moralnega dejanja, ki ima svoj izvor le v avtonomiji subjekta. V nasprotju z relativnim značajem sleherne formalne moralnosti je zapoved ljubezni absolutno jasna. Zapoved pa je veljavna zato, ker se je človek iz svobode prebudil že v bivanje. Saj dejanje ne utemeljuje svobode, marveč izvorna izkušnja, v kateri človek hkrati doseže sebe in izmeri svojo nepopolnost.

Način, kako človek izkusi celoto sveta, pa je le bližnji. Bližnji je predstavnik sveta; je drugi. Preko bližnjega se mi šele razodene radikalna drugačnost sveta. Odrešenje pa je prav v tem, da človek s svojim delovanjem svetu daje njegovo bit. Posebnost sveta je v tem, da ga spontano doživljamo kot nastajanje. Naša izkušnja sveta je pričakovanje.

Sledita poglavji:

Od časa do večnosti

Judovstvo, krščanstvo in resnica

V njih Rosenzweig podaja svoje umevanje spoznanja in predvsem prerež judovstva ter krščanstva in njuno medsebojno prepletanje. S tem je postavil enega izmed glavnih temeljev dialoga med judovstvom in krščanstvom v tem stoletju.

1. Novo umevanje časa, prelom s klasičnim, kozmološkim umevanjem časa. Čas se dogaja med menoj in drugim. Tudi resničnost se dogaja v času, točneje, kot čas. Čas je tako transcendentalno območje resničnosti in se dogaja kot potreba po drugem.

2. Novo umevanje časa prinaša tudi novo umevanje izkušnje. Izkušnja je od začetka novega časa središče iskanja resnične poti človeka. Kot resnično velja le to, kar je mogoče izkusiti. To je aksiom novodobne

znanosti, pa tudi filozofije in spoznavoslovja. Pri tem je umevanje izkušnje skoraj izključno usmerjeno v kvantiteto. Izkušnja je to, kar je mogoče preveriti. Metoda preverjanja pa je kvantiteta. Rosenzweig se te dileme izkušnje zaveda od samega začetka in se že od začetka osvobaja kantovskega naivnega empirizma. Tako v umevanju možnosti izkušnje daleč preseže Kanta. Preseže ga s tem, da predmetno umevanje izkušnje pri Kantu dopolni s plodn(imi) načini izkušnje, ki je končno izkušnja med menoj in drugim. V tej analizi se vrne k trem temeljnim izkušnjam sveta, ki do določene mere odgovarjajo Kantovim transcendentelnim idejam, vendar Rosenzweig pri tem zapuša področje Husserlove fenomenologije. Paradoks fenomenologov deluje kot izvor vsega dogajanja, to pomeni, da je čas za človeka resničnost izkušnje, ki se dogaja med menoj in drugim. Slehera izkušnja slednjič temelji v svetotvornosti izkušnje. Ničesar ni, kar ne bi pripadalo svetu. In vsaka izkušnja se hkrati dogaja na obzoru človeške izkušnje in končno etičnega. V tej dvojnosti izkušnje pa se že od samega začetka javlja brezpogojno, ki je več kot le svetno in človeško, kar v razodetju prihaja do mene kot glas ljubezni. S tem pa je premagano prekletstvo tiste izkušnje resničnosti, ki jo konstituira gola subjektiviteta in jo reducira na quantum izkušnje – ki je začarani krog empirizma.

Kje je potemtakem mesto Rosenzweigove misli v sodobni evropski filozofiji?

Najprej nekaj preprostih ugotovitev.

1. Vse kaže, da je Rosenzweigovo odkritje medsebojnosti bivanja navdihnili Bubra in omogočilo njegov *Dialogski princip*.

2. Rosenzweigova pot v razbijanje enovite biti, kot jo umeva zahodna filozofija, je navdihnili Emanuela Levinasa in omogočila njegovo pot onkraj biti in časa, v izvirno novo umevanje subjektivitete, kar šele postaja tema sodobne evropske filozofije.

3. Po tem skromnem prikazu Zvezde odrešenja morda bolje razumemo, zakaj je temeljno sporočilo Rosenzweigove misli ostalo tako dolgo zakrito za obzidjem biti v popolnoma novi razsežnosti – to pa je prav zgoraj omenjeni obrat – ali spreobrnjenje

Razodetje

Je najkompleksnejše poglavje knjige že zaradi svoje ambivalence. Označuje posebno razmerje med Bogom in človekom, hkrati pa pomeni središče obrata v Rosenzweigovem mišljenju

Razodetje je izvirna resničnost, ki je ni mogoče reducirati na nikakršno mišljenje, je totaliteta. Razodetje samo pomeni neposredno izkušnjo, ki jo lahko posreduje le govorica. Stvarstvo, razodetje in odrešenje ne pomenijo določene vsebine v razpredelnici izdelanega sistema, marveč pomenijo preizkušnjo, na kateri vse počiva. V tem smislu bivanje pomeni prelom z vsem doslej povedanim: ga ni mogoče reducirati. Govorica kot njegov organ pa uvaja popolnoma novo razsežnost.

Vendar pa opis bivanjske izkušnje za Rosenzweiga še ni filozofija. Če je zanj bivanje, kakor ga opazuje, nekaj čisto novega, je to zato, ker temelji na objektivnem redu treh elementov, ki so razvidni le v veri. In če bivanja ne moremo ujeti v logični postopek, pomeni, da le-to korenini v prvotni biti. Bivanje torej ni le zanikanje izvirov, marveč tudi njihovo razkritje.

Razmerje med stvarstvom in razodetjem oriše Rosenzweig v primerjavi z Visoko pesmijo. »Močna kot smrt je ljubezen« – ker priča o mejah naravnega reda, kot o tem, da je mogoč preboj teh meja v drugačno obliko biti. Šele z doživetjem smrti se človek prebije v zavest o sebi. Izkušnja smrti pomeni po eni strani zavest o koncu, o umrljivosti, po drugi strani pa človeka žene v transcendiranje, ga sili, da zapusti naravni red. Tega pa je po Rosenzweigu zmožna le ljubezen. »Močna kot smrt je ljubezen« pomeni, da se bivanje kot transcendiranje pričenja tam, kjer se neha bit. Ker je smrt ambivalentna, ker je hkrati konec stvarnega sveta in začetek osebnega, se bivanje radikalno razhaja s sistemom biti in hkrati ostaja v njem zakoreninjeno.

Čeprav se razodetje kaže v celotnem bivajočem, pa prihaja do izraza v bivanju človeka in zanj sorazmerni izkušnji (...).

Naslednji korak stori Rosenzweig, ko govori o veri in spoznanju. Za obzorji izkušnje ni tisto, kar ostaja nedostopno čistemu mišljenju. Je to, česar ne moremo misliti, a nikakor ni neresnično. Nič je ne-vednost. Razvidnost, da ima tu-bit resničen temelj, imenuje Rosenzweig vera. Ta je izvorni način spoznavanja in se razlikuje od spoznanja. Ni teološka kategorija, marveč gotovost resničnosti, na kateri temelji naša lastna tu-bit, bit sveta in Boga. Tako je vera spoznanje resničnosti, ki je pred mišljenjem. Ta premislek pa nam pokaže, da vera ni preprosta resničnost, saj zajema natančno videnje tega, v čemer obstaja resničnost človeka, sveta in Boga.

Vera ni dejanje mišljenja, marveč izkušnja. Izkušnja pa ni le gluha realnost, marveč se izraža v govorici. Za Rosenzweiga je govorica Organon človekove izkušnje, torej njegove eksistence: le-ta se razvija v času in se kaže v odnosu do drugega. Govorica kot organ resničnega pa je od samega začetka kompleksna. Identiteta njenih elementov: afirmacija in negacija ter diferenca tvorijo živo resničnost.

V nadaljevanju *Zvezde odrešenja* govori Rosenzweig o elementih – ko se je bit razbila na tri elemente – se je vsak element zaprl vase. Tako je svet ostal le sveten, človek le sam svoj in Bog le božji. Vsak posamezen element se postavlja kot temelj celote in skuša ostala elementa reducirati nase. Osamljenost mističnega Boga je panteizem. Mitični Bog je osamljen, ker pozna le sebe. To osamljenost lahko prebije le z dejanjem ljubezni, z izstopom iz sebe.

Vera v realnost sveta vsebuje dejstvo, da je le-ta neposredno dojemljiva. Izvirna afirmacija sveta je tako različna od afirmacije božje biti. Govoriti o božji biti pomeni govoriti o absolutno nedoločeni biti, ki nima nobene oprijemljive vsebine. Je čista bit onkraj vsakega spoznanja. V primeru sveta pa njegova bit zajema določeno spoznanje. Vendar mu bit sveta ne pomeni tega, kar pomeni fenomenologu. Gre le za splošno priznanje veljavnosti sveta.

V primeru človeka pa se njegova neuničljiva enkratnost razodeva neposredno z izkušnjo njegove tu-biti. Bit človeka je v njegovi samouveljavitvi kot začetek avtonomije. Njegova enkratnost je njegova bit. Enkratnost človeka torej ni le enkraten poseben slučaj, splošna kategorija biti, marveč njegova bit sama.

Mišljenje v soočenju z Drugim¹³

Uvod v mišljenje Emmanuela Levinasa

I.

Kdor hoče napisati uvod v mišljenje nekega filozofa, prevzema težavno in odgovorno nalogo. Če je namreč filozofsko mišljenje to, kar hoče biti, potem mora poskusiti nič manj kot razmišljati o vsem: kar je in kar lahko je. Vzvišenost filozofskega premisleka, odkar poznamo to dejavnost človeškega duha, je v tem, da gre v umevanju resničnosti do kraja; do poslednjega, kar lahko vidi človeški duh. Zato se filozofsko mišljenje nikoli ne dogaja brez ozira na znanost, na mnogotero znanje o posameznem, ki je dostopno človeku njegove dobe. To se dogaja tako, da filozofsko mišljenje mnogovrstno znanje še enkrat preveri s pomočjo zadnjih vprašanj, ki jih skuša Kant takole zajeti: »Kaj lahko spoznam? Kaj lahko storim? Kaj je človek?«¹⁴

Pisati uvod v mišljenje nekega filozofa pomeni napotiti se s filozofom samim k tem zadnjim vprašanjem in k temu, kar se ob njih razkriva. To je težka naloga, ker je to mogoče le, če s filozofom prehodimo vso pot njegovega mišljenja. Uvod v mišljenje je podoben uvodu v umetnino. Uvod v Beethovnov simfonijo je možen le tako, da uvajalec sliši najprej celo simfonijo. Delo mu lahko olajšamo, če ga opozorimo na to ali ono, a ne le od zunaj, marveč tako, da prehodi vso pot dogajanja v simfoniji sami.

Lepoto simfonije lahko razodeva le umetnina sama. Prav tako je tudi s filozofskim mišljenjem. Prav v tem je težava uvajanja v filozofsko mišljenje. Pa tudi ogrožanje le-tega, saj lahko hitro zgrešimo celoto in se opremo le na delne poglede. Lahko gremo tudi predaleč in so naša dognanja nedokazana.

Ker gre filozofu za zadnja človeška vprašanja, je ukvarjanje s filozofskim mišljenjem nujno potrebno. Danes, v času vsesplošne krize, je bolj kot kdajkoli prej nujno ohraniti človečnost, da ne bi postali igrača slepih dogajanj.

Zato bi rad v tem kontekstu napisal uvod v mišljenje Emmanuela Levinasa, ki uživa v zadnjih desetletjih po vsem svetu vse večjo pozornost prav zato, ker mnogi od njega pričakujejo pomoč za rešitev iz krize, v katero je svet zabredel.

13

Bernhard Casper. Razprava. Prevod Vili Stegu. 2000, 29/30(1985)80–89

14

Logika. Uvod. Citirano iz: I: Kant, Zbrana dela v šestih knjigah, Darmstadt 1959, 448

II.

Kako najti dostop do tega filozofa? Morda so nam lahko v prvo oporo njegovi življenjepisni podatki. Emmanuel Levinas, ki je bil rojen leta 1906 v Kovnu, je litvanski Jud. Kot dijak je v ukrajinskem Harkovu doživil rusko revolucijo. Kot študent se z vzhodnim judovstvom v srcu oklene zahodne filozofije: posebej Husserlove fenomenologije in mišljenja Martina Heideggerja. Njegova nepozabna zasluga je, da je kmalu potem, ko je postal francoski državljani, med prvimi Francoze seznanil s Husserlovo fenomenologijo – z visoko kulturo nepristranskega opisa, kot pravi H. Lübbe.

Odločilnejše v Levinasovem življenju je bilo verjetno njegovo ujetništvo od leta 1940–1945, ki ga je preživel v posebnem judovskem taborišču v Nemčiji, kot tudi dejstvo, da so nacionalsocialisti v tem času umorili njegove starše, brate in sestre in večino sorodstva.

Za Levinasa, ki je izkusil skrajne meje človeškega, se po drugi svetovni vojni ali prav zaradi nje pričenja obdobje novega in izvirno lastnega mišljenja, v katerem sicer ne zanika skupnega izvora s fenomenologijo in Heideggerjevim mišljenjem, temveč ju preoblikuje z odličnimi in temeljnimi novimi premisleki. To se kaže najprej v ciklusih predavanj »Čas in Drugi«, ki jih je imel leta 1946 v krogu Jena Wahla, zatem v mnoge jezike prevedenem temeljnem delu »Totalnost in neskončnost« (1961) in končno v drugem velikem osrednjem delu »Drugačno od biti ali nad bistvo« (1974); poleg tega tudi v številnih manjših spisih in delih, ne nazadnje v spisih o judovstvu in talmudskih razlagah.

To so zunanji podatki, ki nam omogočajo le delen vpogled v njegovo mišljenje. Veliko pomembnejši pristop nam omogoča dejstvo, da se Levinas s svojim »novim mišljenjem« (zaenkrat ga imenujmo tako), ki izhaja iz fenomenologije, postavlja proti značilni drži, ki po njegovem določa zahodnjaško filozofijo; to se mu ne zdi le usodno, marveč pačenje skrajne resnice (*äusserste Wahrheit*), ki jo je mišljenje sposobno osvetliti.

Katere značilna poteza bi to bila? Vprašanje moramo nekoliko razširiti. Če vprašamo, kateri je temeljni in edini namen grškega mišljenja, iz katerega izvira zahodna filozofija, je razvidno, da je to poskus misliti vse v enem. »Da bit je in ne-bit« se glasi eden odločilnih prvih stavkov zahodne filozofije. Ne-bit je le videz. Eleati zato mislijo, da ni nikakršnega gibanja. Vendar pa mišljenje bit lahko dojame. Zato tudi pride do slavnega enačaja, ki ga je izvedel Parmenides: »To gara uto estin noein te kai einai –

Mišljenje in bit pa je eno in isto.«¹⁵

Zakaj skušamo misliti vse kot eno, kot tisto eno, ki ga Grki poimenujejo z »bitjo«? Se mar stvari ne razlikujejo?

Vzrok, da mišljenje skuša zaobjeti vse v enem in vidi vse v enosti, je v tem, da se mišljenje noče prepričati o resničnosti posamičnega, dokler ni dojelo celote in končno totalnosti vsega bivajočega. Dokler se lepim le na posamičen predmet spoznanja, na primer na oporni steber aachenske stolnice, ki me posebej priteguje, tako dolgo ne morem dojeti, kaj ta steber je. Šele ko steber gledam v sklopu celotne stavbe, v kontrastu s površino oken, masivnostjo obokov in odprtostjo prostora, dojamem, kaj ta steber je. Prav takšno je razmerje v spoznavanju »delov« in »celotnega sveta«. Iskanje večje celote, v kateri se nekaj nahaja, spada k bistvu iskanja resnice. Hegel je na koncu zgodovine zahodne filozofije izjavil, da je resnica lahko le »sistem istega«. ¹⁶ To, kar povezuje celoto – je predpostavka filozofskega izročila – mora biti končno eno(ta) nepretrgana in koherentna, ker je končno tudi resnica le ena sama, če naj se nanjo zanesemo.

Levinas, ki mu je ta temeljna zgradba zahodnega filozofskega mišljenja kot tudi takšna razlaga resničnosti dobro znana, odkriva v takšni razlagi mišljenje utemeljitvene intencionalnosti in z njim težnjo po oblasti. To dokazuje z XI. Knjigo Aristotelove metafizike, kjer Aristotel pravi, da bivajoče odklanja, da bi z njim slabo upravljali (»kakōs politeuesthai«). V ta namen navaja Aristotel Homerjevo Iliado: »Vladanje mnogih je zlo. Eden bodi vladar.«¹⁷

Čeprav je očitno, da se tu beseda iz politike uporablja za označevanje mišljenja in filozofiranja: »politeuesthai« – vladati, upravljati, to skoraj ni omenjeno. Državi lahko vlada nekdo, ko jo obvlada (»im Griff hat«), to je, ki jo obvlada kot pregledno enoto, tako ravna tudi mislec z mislijo. Enota biti bivajočega, ki jo skuša misliti, je pogoj, da tudi posamezno obvlada kot spoznavno. Lahko bi rekli, da Levinas že pri Grkih odkrije Baconovo maksimo: »Scientia et potentia in idem coincident – Znanje in moč sovpadata.«¹⁸

Teženje mišljenja po enoti tega, kar spoznava, je razumljivo in tudi potrditev za uspeh mišljenja. Mar v resnici ne prihaja do nas celotnost sveta

15 Prim. H. Diels, Fragmenti predsokratikov, I. zvezek, Tübingen 1951, 231

16 »Resnična podoba, v kateri prebiva resnica, je lahko le znanstveni sistem istega.« Fenomenologija duha. Predgovor po G. W. Hegel, Izbrana dela, II. zvezek, Stuttgart 1951, 14

17 1076 a

18 Opuscula philosophica. Filozofski slovar, III. zvezek, Berlin 1930, 618

le po meri strukture te intencionalnosti? Je potem to teženje pravično do skrajne resnice, do katere moremo prodreti?

Levinas to zanika, če bit bivajočega razumemo izključno kot substanco. A zdi se, da je takšno umevanje biti v zahodni metafiziki normalno in da v povečevanju dela v novejšem času prihaja do svoje skrajne izpolnitve.

Z delom se človek polasča resničnosti, ki mu je na voljo kot materija, ki jo ima za substanco, za stvar, ki jo drži v rokah, ki jo je zaplenil in je postala njegova last.¹⁹ Če delo razumemo kot zadnji cilj, ostaja človek s svojo lastno substanco, ki jo je zasegel, sam. Delo in preoblikovanje sveta kot zadnji cilj pomeni nesposobnost za transcendenco kot tako.²⁰ Z delom se sicer zavarujem pred negotovostjo življenja, če si ustvarim substanco, ki je varna (ali pa tudi ne). A varnost, ki si jo sam pridobim, ne more mojemu življenju dati zadnjega smisla.²¹ Bit bivajočega v zaseženi substancialnosti vse bolj zapada golemu anonimnemu »je«. So le stvari (»les choses«), ki smo ji jih izdelali iz materialnosti in jih danes industrija že množično proizvaja. Dejanskost tega »je«, »je na voljo«, je le anonimna, kot »dežuje«. Kaže se kot anonimna dejavnost, ki jo Levinas primerja z brezoblično prisotnostjo antičnih bogov.²²

III.

Pred očmi moramo imeti prav to označitev metafizike kot v sebi sklenjene metafizike substance, kot določeno umevanje biti, ki se je človek končno polasti z udeleževanjem svojega mišljenja, če hočemo razumeti Levinasov korak k odločilnemu »novemu spoznanju«, ki tvori jedro njegove filozofske misli.

Bit, s katero mišljenje upravlja in jo razdela v večobličnost in se je končno polasti kot enosti, je anonimna. Kaže se kot dejanska razpoložljivost, sredi katere je človek z razpoložljivostjo substance popolnoma sam.

Mar se resničnost res kaže le kot taka? To pomeni: morda pa ta način umevanja substance, ki je v sebi sklenjena, ker umeva resničnost le kot totalnost, ki se je polasčata po gotovosti težeče mišljenje in delo (kar je vodilo k silovitemu uspehu znanosti in tehnike), le ni celotna resničnost?

Levinas nam dokazuje, da to ni celotna resničnost zato, ker je razen

19 E. Levinas, Totalnost in neskončnost, Esej o zunanosti, Den Haag 1961, 131

20 TN 133

21 TN 120

22 TN 134

tako dostopne biti bivajočega – še Drugi. Pred danostjo resničnosti razmišljajoče substance je Drugi zame celo prvotnejša danost.

Sredi razpoložljivih substanc, ki so nezmožne transcendiranja, ker se jih naredi z lastnimi rokami, srečujem Drugega, ki je izvirno takšen, da se odteguje moji sli pollaščanja in vseeno dviga pogled k meni in me izterjava.

To moramo podrobneje obrazložiti. Gre predvsem za to, da to prvotno, prazračetno danost razumemo v njeni izvornosti.

Živim v svetu, ki mi je dostopen po predmetih okrog mene. To temeljno držo umevanja biti Levinas povzema od Husserla in lahko rečemo, da tudi od tradicionalne filozofije, ki gleda mišljenje – ali srednjeveško pojmovanje duše – kot edini dostop do sveta. V tej temeljni drži se Levinas strinja s Heideggerjem, pri katerem se ta dostop do sveta vsakokrat znova zgodovinsko dogaja kot biti-v-svetu kot tu-bit (Dasein) tj. človeka, ki je bitje, kateremu gre v biti vedno le za njegovo bit in s tem za bit samo.

Vendar se sredi tako dostopnega ali vedno znova dostopnega sveta pokaže »bivajoče«, ki je iz mojega ega izvirajočo dostopnost sveta od nekdaj razbijalo: to je Drugi. Levinas ugotavlja, da je to doslej neosvetljeno ali komaj opazno izvorno stanje.

Najbolj telesno to »bivajoče« izkušamo v obličju Drugega. Pomislimo le na obraz otroka ali tujca, ki nas nečesa prosi. Obraz drugega je le navidezno predmet med predmeti. Lahko ga fotografiramo, kot fotografiramo predmet. V resnici pa je obličje drugega tovrstne ugotovitve že razbilo. Obličje je živo. Govori.²³ Obličje drugega mi pove to, česar sam ne morem izreči. Ruši vse moje vnaprejšnje sodbe in me budi iz spanja, v katero sem ujet sam v sebi. Obličje Drugega mi pomeni prvo in izvirno ter nenadomestljivo izkušnjo resničnosti zunaj mene samega: »Relatio originelle avec l'être extérieur.«²⁴ Sedaj nam je tudi razumljiv pomen podnaslova Levinasovega glavnega spisa »Essai sur l'extériorité« (Esej o zunanosti). Najizvirnejša resničnost zunaj mene ni drugo, ki ga lahko vsak čas vključim v svoj osnutek sveta – marveč Drugi.²⁵ Po eni strani Drugi kot izvorna resničnost zunaj mene odgovarja moji neskončni želji po resničnosti²⁶ – torej tistemu duhovnemu glasu (Hunger, desir), ki človeka šele dela človeka. Ta glad Levinas jasno razlikuje od potrebe (besoin).

Po drugi strani pa se ta odgovor ne kaže kot odgovor na moje vprašanje, saj je vsako določeno vprašanje že vnaprejšnja določitev

23 TN 37

24 TN 38

25 Prim. TN 152

26 TN 134

odgovora. Torej bi se tak odgovor lahko gibal le znotraj mojega vprašanja. Kant je to jasno pokazal v predgovoru k drugi izdaji »Kritike čistega uma«.

Drugi, ki se mi razodeva v obličju ter vame upira svoj pogled in mi govori, se mi prikazuje predvsem kot zahteva vsemu mojemu vpraševanju. Zahteva, ki prihaja do mene pri srečanju z Drugim, je še bolj izvirna kot predmeti znanstvenikovega raziskovanja, ki jih ne more sam »narediti«, še točneje, Drugi me nagovarja in izziva. Spoznavam, da sem jaz sam sebi postal vprašljiv²⁷ – sem nekdo, ki ima čas, s katerim mora nekaj početi. In to v razmerju do Drugega. Prebudim se k samemu sebi; sem nekdo, ki ga vse, kar je zunaj njega, ogroža in napada.

Tako nam postaja razvidno izredno pomembna poteza temeljnega Levinasovega uvida: izvirna pasivnost človekove duhovne aktivnosti.²⁸ Če se smemo paradoksalno izraziti.

Analiza dostopnosti resnice se v novejšem času dogaja iz »jaz mislim« in njegove dejavnosti – pričenši z Descartesovim »ego cogito«, s Kanotovim »mislim, ki spremlja vse moje predstave«, pa do Husserlove sheme intencionalnosti in Heideggerjevega osnutka tu-bit (Dasein). Celó Martin Buber je jaz-tu razmerje samo po sebi umevno opisal iz jaza in njegove držé, iz dejavnosti jaza, katerega ogledalo so tudi neprehodne besede, ki označujejo dejavnost.²⁹

Levinas pa nasprotno sprejema izvirno, nevarljivo nesimetričnost razmerja do Drugega. Drugi mi prihaja nasproti v svoji »maîtis« in »seigneurie«, v svoji vzvišenosti in nevarljivi izvirnosti.³⁰ Izterjuje me kot najresničnejša in izvirna resničnost. Šele po zaslugi te terjatve postajam jas sam resnični jaz.

Ta terjatev, ki me nagovarja v mojem neskončnem duhovnem gladu, dobiva sedaj *etični* pomen. Seveda lahko Drugega, ki se mi razodeva v obličju ter upira vame svoj pogled in me nagovarja, obravnavam kot predmet. To pa pomeni, da ga ubijam. Sartre je to pokazal v svoji analizi medčloveškega razmerja v »L'être et le néant«. Meni, da je to edina možnost človekovega občevanja z drugim, če hoče rešiti svojo svobodo.

Obličje Drugega mi govori: »Lahko me ubiješ.« A po Levinasu hkrati govori: »Ne ubijaj!« In celo: »Ne moreš me ubiti. Kajti celo, če mi vzameš

27 TN 58

28 Prim. E. Levinas, *Od Boga, ki prihaja*, do ideje. Pariz 1982, 260 ... »Zavest predhodno vključuje vse namene ... ni dejanje, marveč čista pasivnost.«

29 Prim. M. Buber, *Zbrana dela I.*, München-Heidelberg 1962, 80

30 TN 75 in Strasser, *Onstran biti in časa*. Uvod v filozofijo Emmanuela Levinasa, Den Haag 1978, 122, 102, 256, 287, 291

telesno življenje, ne moreš uničiti dejstva, da sem vate upiral pogled. In vate ga bom vedno upiral.« Kajn se nikoli ne bo znebil Abelovega pogleda.

A kako naj poimenujemo to izvirno stanje, ki je v smislu, kakor smo ga opisali, izvornejše od izkušnje sveta? Stanje, da-me-Drugi-nagovarja, ki je onkraj dometa moje sle po posedovanju in je neizogibno usmerjeno name. Levinas je to nevarljivo stanje človeškega, stanje »être otage pour autrui« poimenoval kot stanje »biti talec za Drugega«. ³¹ Kdor je talec za Drugega, s svojim življenjem jamči, da se Drugemu ne bo nič hudega zgodilo. Le če življenje Drugega ni ogroženo, se tudi sam osvobaja.

Mar ni to v resnici temeljno stanje človeka v zgodovini? Temeljno stanje, ki nam šele danes postaja do kraja očitno?

Mar ni naš temeljni položaj, v katerem je vse drugo vključeno in od njega odvisno, v resnici takšen, da nas Drugi, ki ga lahko ubijemo, in ga vendar ne moremo ubiti, načenja, ogroža? In da moramo zapustiti ta položaj in da ga lahko zapustimo le skupaj? Materialni svet je po zaslugi zmage novodobne znanosti v velikem obsegu položen v naše roke. V roke nam je dan v toliki meri, da lahko s sredstvi, ki jih posedujemo, zemljo spremenimo v mrtvi planet, na katerem bi ugasnilo vsako življenje. Se bo to zgodilo ali ne? Odvisno je od tega, kako bomo naprej skupno shajali, kako bomo sprejeli zahtevo, ki nam jo postavlja obličje Drugega, ali ji bomo kos ali ne. Sedaj lahko razumemo, kaj pojmuje Levinas z besedo etika, ki jo postavlja namesto ontologije – krilatica, ki je kot vse druge morda enostranska. V mislih imamo, da je treba premisliti to skrajnost – skrajno resničnost, v kateri je človek, in to ni razpoložljivost z vsemi njegovimi zakoni, marveč odprtost resničnega izziva, ki izhaja iz Drugega, položaj, v katerem smo talci za drugega. To je dobesedno najresničnejša resničnost.

IV.

Da se mišljenju tu v celoti odpira vse širše razumevanje resničnosti, se najrazločnejše pokaže v umevanju časa, ki izhaja iz resnega sprejemanja tega osnovnega položaja.

Od Aristotela sem se čas umeva kot »arithmos kinēsēos«, kot »numerus motus« – kot število gibanja. ³² Vse, kar dojemamo, je gibanje. Če uporabimo sholastični pojem, je bivajoče »in permixione potentiae«. To trajno spreminjanje, rast in razkroj, kar nam je najbolj razvidno v biološki rasti in razkroju rastlin, lahko razdelimo na obdobja in obdobja

31 E. Levinas, Drugačno od biti ali nad bistvom. Den Haag 1974, 150

32 Fizika 219 B2

lahko štejemo. Tisti, ki šteje, je nous, duh. Le-ta gibanje, ki se neprekinjeno dogaja, povezuje v celoto. V zahodnem mišljenju – lahko poenostavimo – razumemo čas prav po vzorcu neprekinjenega gibanja, ki ga delimo in štejemo. Šele Heidegger je – lahko spet poenostavimo – v svojem slavnem delu »Bit in čas« poskušal čas razumeti drugače: kot čas tu-bit (Dasein), to je, kot čas človeka, ki kot tu-bit (Dasein) za smrt razvija svojo lastno nenadomestljivo bit v samega sebe. Sam sem svoje življenje, ki se razprostira od mojega rojstva do smrti. Sam se upravljam v svoji tu-bit (Dasein). Tako razvijam svoj čas, sestavljen iz sedanjosti, preteklosti in prihodnosti – čas, ki ga samo jaz živim in je nenadomestljiv, moj čas, v katerem pravzaprav bivam.

Tudi Heidegger umeva čas, ki izhaja iz mene, v treh stopnjah: prihodnosti, sedanjosti in preteklosti, najprej (v »Biti in času«) kot čas, ki izhaja iz moje tu-bit (Dasein). V tem smislu je čas mišljen kot usklajevanje, ki totalizira.

Toda, kaj se zgodi, ko srečam Drugega, ki je zame izvorna »extériorité« (zunanost)?

Moje usklajevanje in totaliziranje se razbije, tako pride do »rupture« (razpoke).³³ Moje račune prekriža čas³⁴ Drugega, tuj čas. Ko sem z Drugim, ki me že vnaprej vabi in terja moj odgovor, iz obličja v obličje, me nagovarja drugi čas, čas Drugega, ki ni moj čas, marveč je mojemu transcendenten. Levinas to izvirno stanje imenuje diahronija.³⁵

Čas kot čas zavesti se vedno kaže kot čas mogočega,³⁶ namreč kot prostor, ki se iz zavesti razprostira v prihodnost in sem ga lahko že vnaprej deležen; tako prihaja v srečanju z Drugim do časa, ki je onkraj mojih možnosti (»au-delà du possible«).³⁷ Prav zato to srečanje razbija moj poskus poenotenja, totaliziranja. Prihajam v razmerje »relation avec le non-englobable« (»razmerje s tem, česar ni mogoče zaobjeti«).³⁸ V priznavanju in sprejemanju Drugega (v sprejemanju dolžnosti, da mu odgovorim) prihaja do odprte prihodnosti, ki je morem biti že vnaprej deležen, ki se me prav tako tiče kot vseskozi »zavestna« resničnejša resničnost »nečiste« zavesti vsakdanjega. Saj gre v resnici predvsem za to, kako bo s to prihodnostjo med menoj in Drugim.

33 TN 177

34 TN 278

35 Prim. Drugačno od biti ..., 179, 210

36 TN 257

37 TN 258

38 TN 258

Levinas v svojih delih vedno znova omenja to razliko med časom, ki ga ustvarjam s svojim usklajevanjem (sinhronizacijo), in med časom, ki se dogaja kot diahronija med menoj in Drugim. V času, ki se ukvarja z usklajevanjem (sinhronizacijo), je zastopano vse bivajoče.³⁹ Lahko ga dosežem v sedanjosti, v kateri že živim. Nasprotno pa se mi v času, ki se dogaja diahronično, razodeva⁴⁰ obličje Drugega. Ko me le-to izterjava in izziva, mi daje, ali točneje, nam daje novo prihodnost in sedanjost, ki je doslej nismo slutili in se še ni tvorila. S spoznanjem te nove, doslej sploh še nepojmljive časovnosti, ki se kaže kot časovnost diahronično⁴¹ dogajajoča se zgodovina med Drugim in mano, je najožje povezan »pojav« plodnosti, ki tvori eno od jeder Levinasovega mišljenja. S tem, ko v svojem umrljivem življenju sprejemam povabilo Drugega in stopam pred njegovo obličje, sem ploden. Ploden sem, ko dejavno odgovorim na zahtevo biti-telo-za-Drugega, ko ga sprejemam kot takega, ko sprejemam njegov čas – vendar tako, da to ni le preprosto sprejemanje v smislu »laisser-faire«, marveč kot skrb za to, da bi bil Drugi in s tem tudi jaz sam svoboden.

Vzor plodnosti je očetovstvo.⁴² Oče pritrjuje otroku, čigar čas ni očetov čas. Priznava čas drugega. Omogoča ga šele s svojim priznavanjem. Oče in mati s svojim priznavanjem otroka ustvarjata iz nič, tako kot je Bog ustvaril svet iz nič. Dajeta od svojega in tako omogočata Drugega. Oče in mati priznavata svojega otroka in njegov čas, ki je hkrati njun čas, in vendarle radikalno ni več njun, s tem, da ne gre le za golo sprejemanje – dopuščanje, marveč sta istočasno talca svojega otroka. Ta talec-biti-za-Drugega je le »trda beseda ljubezni«. ⁴³ Prav v tako umevani ljubezni, ki Drugemu omogoča njegov čas in s tem tudi naš čas, je življenje plodno. Povedano drugače: »Plodnost odpira neskončni in neskladni čas.«⁴⁴

V.

S tem pa tudi prihajamo do pristopa k novemu umevanju zgodovine kot skrajne resničnosti, ki se dogaja.

Celota resničnosti se končno ne kaže kot substanca, razpoložljivost

39 Prim. »Drugačno od biti ...«, 210

40 TN 258

41 Prim. TN 225

42 »Talec za drugega – judovski filozof Emmanuel Levinas,« telefonski pogovor, radio Stuttgart, 12. marca 1982

43 TN 227

44 O tretjem v delih Emmanuela Levinasa, prim. TN 226

razpoložljivega, to je kot sedanost, ki si jo človek lahko misli in katere strukture lahko analizira. To pa ne pomeni, da se ne kaže tudi kot substanca, marveč, da se »najvišje možna vseobsegajočnost« resničnosti, tisto skrajno, kar mišljenje lahko zazna, v smislu nezaključenosti, kaže kot zgodovina, ki se dogaja med Drugim in menoj. Če rečemo: zgodovina, ki se dogaja med Drugim in menoj, čas, ki se dogaja med Drugim in menoj, potem se osredotočamo na jedro in s tem ne zanikamo, da se ta zgodovina hkrati dogaja *tudi* med Drugim in menoj, da moramo torej v dogajanje pritegniti še »tretjega«.⁴⁵

Sedaj zanemarimo nadaljnje poglede in se osredotočimo na jedro. Sem talec za Drugega, ki me že vnaprej vabi pred svoje obličje; ko to sprejemem, se moj čas prevesi v njegovega. V odgovornost sem že vnaprej povabljen. Lahko to vnaprejšnje povabilo še enkrat utemeljimo? Ga lahko določimo v dejanskosti (Faktum), ki jo najdemo, če se vrnemo v zaporedje časa, kot ga poznamo? Z drugimi besedami: ali lahko to temeljno prisotnost odgovornosti do Drugega razložimo z vzročno analizo? Nam lahko katerakoli znanost, ki temelji na vzročni analizi, npr. psihoanaliza, razloži temeljno ne-vzročnost odgovornosti do Drugega? Odgovor je lahko le negativen; že zato, ker bi Drugega, če bi takšna vzročna analiza res uspela, spet zajel v sistem, ki ga obvlada monološki razum. S tem pa bi Drugi postal le nov primer dejanskosti, ki bi jo lahko razložili in posedovali.

Prav to pa po svojem bistvu, tako se tu kaže, ni mogoče. Zato prihaja do tega, da z vso duhovno arheologijo, z vsem kopanjem za vzroki ne moremo priti do vzroka (temelja) tega pravižornega položaja biti-odgovoren. Saj smo kot ljudje že pred tem v odgovornosti. Ali, če hočemo to izraziti v časovnosti odgovornosti: kolikor smo za Drugega odgovorni, nas utemeljuje preteklost, ki presega (transcendira) vsakršno časovno preteklost z globokim nekoč ali z globokim »že vedno«, kot pravi Levinas z besedami Paula Valeryja.⁴⁶

Hkrati pa sem že vnaprej usmerjen v prihodnost, ki je odtegnjena mojim sposobnostim, ki si jih sam pridobim: »un futur jamais assez futur, plus lointain que le possible«.⁴⁷ Kajti tega, na kar se nanašam, ko se izpostavim odgovornosti za Drugega, ne morem doseči preprosto z lastno intencijo (namenom, težanjem). Ni nekaj, kar bi lahko teleološko dopolnil

45 E. Levinas, »Odkrivajoč eksistenco s Husserlom in Heideggerjem.« Pariz 1974. Prim. tudi »Drugačno od biti ...«, »čas, ki ne vstopa v enoto umevanja transcendence.«

46 TN 232–233

47 TN XVI

(izvršil), kot recimo neko delo, rokodelstvo, umetnino, ki jo ustvarim, dovršim in ji s tem določim cilj. Saj bi bilo to nekaj, kar Drugi lahko teleološko dovrši, jaz pa bi bil pri tem le njegovo orodje. V sprejemanju odgovornosti do Drugega gre veliko bolj za to, da skupaj doseževa osvoboditev ali odrešenje. Gre za dober izid najine skupne zgodovine, točneje, za dober izid zgodovine vseh ljudi, ki pa je lahko le skupen. Ko se v posamičnih primerih skupna zgodovina dobro uresniči, ko se posreči očetovstvo in plodnost, se zgodi eksemplarična anticipacija tiste »prihodnosti«, ki je dlje od vseh možnosti.

To pomeni: zgodovina mojega odgovora na vnaprejšnje povabilo pred obličje Drugega je eksemplarična zgodovina, ki se dogaja med pristanjem zahteve, ki si je ne morem vnaprej zamisliti in je bila s človekom že vedno tu, ter toliko temelji na nadzgodovinski človeškosti (človečnosti) – ter med svobodo, ki se dovršuje in si je ne moremo zamišljati, ter je toliko tudi nadzgodovinska. Ta »dovršuje« postavljam v narekovaje, ker ga ne moremo misliti teleološko. Lahko ga mislimo le kot popolni dar.

Lahko tudi rečemo: zgodovina mojega biti-talec-za-Drugega, ki se mi kaže v obličju Drugega, se kaže kot vzorec zgodovine med *protā* in *eshata*, med »prvimi« in »poslednjimi« stvarni; svetopisemsko: med stvarjenjem in odrešenjem, stvarjenjem človeka, to je osvoboditvijo človeka samo na sebi kot svobodo, in med odrešenjem kot »prihodnostjo, ki je dlje od vseh možnosti« in se nas prav v sprejemanju odgovornosti za Drugega tiče tako zelo kot nobena druga stvar na svetu. Za čim drugim lahko še težimo?

Prav v tem uvidu tako patološke kot eshatološke strukture vzorčnega dogajanja med Drugim, ki me sili v odgovornost, in menoj se Levinasovo mišljenje srečuje z mišljenjem Franza Rosenzweiga, kakor ga je razvil v »Zvezdi odrešenja«. V predgovoru k »Totalnosti in neskončnosti« piše Levinas, da »je preveč prisotna v knjigi, da bi jo še navajal«. ⁴⁸

VI.

Prav ta osvetlitev bistva dogajanja med Drugim, ki me že vnaprej vabi k odgovornosti, in menoj mi odpira tudi dostop do razmerja z Bogom.

Se mar v dolžnosti odgovoriti Drugemu, ki si je ne morem vnaprej zamisliti, ne čutim napadenega, ogroženega? Čutim se neskončno napadenega. To ima mnogovrstni pomen. Najprej, da z dolžnostjo, ki jo skušam vpričo Drugega, ne morem nikoli opraviiti. Odgovarjanje kot

48 TN, prim. Strasser 189, 295 in »Drugačno od biti ...«

odgovornost ni naloga, ki jo lahko opravim in potem pustim za seboj. Ta naloga je veliko bolj pred mano in nikoli nisem dovolj storil. Čim resneje prevzemam to odgovornost, tem večja je. Pustiti, da me-obličje-Druegega vnaprej povabi, me vodi v neskončnost,⁴⁹ ki odgovarja neskončnemu značaju »desir« (želje), po kateri je človek šele človek.

A ta neskončnost se ne kaže kot golo ponavljanje brez konca. Ko odgovorim na vnaprejšnje povabilo, ki izhaja iz »extériorité« (zunanosti) Druegega, in se vanjo spustim, hkrati izkusim smiselnost sprejete odgovornosti, ki je nisem sam povzročil ali ustvaril. Pokaže se kot skrajna, nevarljiva smiselnost, v kateri sta prota in eshata, ki se ne pokažeta kot stvar, to je, ni ju mogoče objektivizirati. V tem, ko prevzemam odgovornost, vem, da gre za prvo dolžnost in zadnjo smiselnost. To pa pomeni, da se me v sprejemanju odgovornosti, ki se vedno dogaja le v trenutku, dotika brezpogojni, neskončni smisel, na katerega se lahko zanesem in ki si ga na ta način lahko tudi »prilastim«. To pomeni, da se moje dejanje odgovornosti izkaže kot izvirno in toliko ga omogoča zahteva Neskončnega. Ta zahteva pa se ne kaže kot nekaj tujega, samo meni naloženega, marveč kot to, kar sam ravnokar hočem. Dogaja se, izvaja Levinas iz kantovske problematike, »retournement de l'hétéronomie en autonomie«. Ta »obrat« od heteronomije k avtonomiji je način, kako se dogaja neskončno ali Neskončni⁵⁰ – lahko bi rekli, da gre mimo. Ta formulacija pa izhaja iz svetopisemskega mišljenja: božji mimohod.⁵¹

Fenomenološko pa ta formulacija pokaže prav časovni značaj izkušnje neskončnega smisla, izkušnje Boga. Odgovornost za drugega / druge/ lahko prevzamem le, če me v obličju Druegega nagovarja neskončni smisel. Ko se odločim za odgovornost, se me dotakne neskončni smisel in se mi obenem že odtegne, ker se ne more pojaviti v nobeni predstavljeni sedanjosti.

V nemščini se je Levinas izrazil, da »mir Gott einfällt«⁵² (Bog vdre k meni), ko prevzamem odgovornost za Druegega. Saj je vprašanje: Zakaj počnem to? Zakaj se izpostavljam času drugega? Zakaj dajem zanj svoje življenje? – »Bog gre mimo.«

Tako je odgovornost »prostor, kjer se Neskončno približa končnemu, ne da bi pri tem zatajilo svojo neskončnost.«⁵³ Zato je tudi »tukaj sem!« s

49 »Drugačno od biti ...«, 189

50 Prim. 1 Mz 18,3; 2 Mz 12,13; 1 Kr 19,11

51 Telefonski pogovor, radio Stuttgart, 12. marca 1982

52 Prim. Strasser 337

53 Prim. Strasser 316 in »Drugačno od biti ...«, 186. Levinas eksplicite misli na Izaija 6,8.

katerim sprejemam odgovornost, sam na sebi »religiozen«. Sam na sebi je že neskončni smisel, v katerem »se povečuje slava neskončnega«. ⁵⁴

Najpomembnejše je, da to izkušnjo Boga, ki se zgodi v mojem prevzemu odgovornosti, »posreduje« Drugi – glagol »posredovati« moramo tu razumeti v ne-hegeljanskem pomenu. Saj se Drugi kaže le kot nedosegljiva zunanost. Zato bi morda bilo bolje reči, da prevzem odgovornosti lahko sproži le Drugi.

V enem svojih zadnjih spisov je Levinas opozoril, da se zato tudi intencionalnost, ki jo vsebuje strah pred Bogom, kaže drugače kot v drugih primerih. Naj spomnimo na primere, ki jih navajata Jaspers in Heidegger: »Strah me je pred psom.« »Vpričo nič se bojim za življenje.« V obeh primerih se intencionalnost vrača vame. Popolnoma drugače pa je v dejanju, ki ga izrazim s stavkom: »Bojim se Boga.« Saj se v tem strahu bojim za Drugega. Brezpogojno mi gre za njegovo odrešenje. In le kot nekaj postranskega, ne da bi za tem težil, dosežem s tem tudi svojo lastno prostost.

VII.

Na osnovi tega, kar smo videli v tem kratkem uvodu, se mi zdi neustrezno reči, da je pomen Levinasovega dela le v tem, da je namesto ontologije postavil etiko. Saj oba pojma, tako »ontologija« kot »etika«, od katerih je prvi razmeroma nov, obstajata kot takšna le v kontekstu določenega mišljenja Grkov vse do praga našega časa, ki se z vso skrbnostjo posveča analizi razpoložljivosti razpoložljivega.

V Levinasovem mišljenju pa prihaja do premisleka o nedokončanem dogajanju samem, ki se dogaja najprej med Drugim in menoj, in končno teži po dobrem izidu, to je, odrešenju.

Zato bi Levinasovo mišljenje morda raje imenovali »filozofija odrešenja« ali natančneje: »fenomenologija v luči odrešenja dogajajoče se odgovornosti«. To seveda v umevanju filozofije in fenomenologije, ki hkrati spreminjata pomen teh izrazov. Tu mislec ni več samo opazovalec, marveč je že sam zapleten v odgovornost za Drugega. Ta zapletenost v odgovornost pa ima že kozmično in svetovno razsežnost. Kajti, kako bomo dorasli tej poklicanosti in kako bomo postali plodni – na tem sloni za prihodnjo zgodovino tega, kar je, prav vse.

54 »Drugačno od biti ...«, 186

Nekaj misli k Bonhoefferjevim pismom⁵⁵

Nemški pastor Dietrich Bonhoeffer je eden izmed najvidnejših protestantskih teologov med obema vojnama; postavlja most med izrazitima tokovima v nemški protestantski teologiji: med Barthovim pozitivizmom razodetja – iz katerega raste nov teološki sistem, vendar mu manjka smisel za zgodovinsko resničnost – in med Bultmannovo demitologizacijo, ki vodi v izključno eksistencialno in individualistično pojmovanje krščanstva. S pismi iz hitlerjanskih zaporov, ki veljajo za zadnja in najbolj verodostojna teološka dognanja in imajo pečat dokumentarnosti, se Bonhoeffer oddaljuje od vseh tedanjih protestantskih ali katoliških smeri. Njegova teološka misel klije neposredno iz krščanske resničnosti. Predvsem mu je uspelo približati se svetopisemski viziji odnosov med človekom in Bogom, s čimer je opozoril na izrazit prepad med evropsko krščansko dualistično miselnostjo in svetopisemsko celovitostjo; med svetobežno transcendenco evropskega krščanstva in med življenjsko silovitostjo biblične vere; med obrednostjo krščanske prakse in med življenjskim naukom nazareškega Učitelja; in končno, na prepad med prakso »zmagoslavne« Cerkve in zgledom Kristusove ponižnosti ter službe človeku do agonije in smrti. Prav tu moramo tudi iskati začetek Bonhoefferjevega razlikovanja med vero in religijo, kar ga je pripeljalo do znamenitega »nereligioznega« krščanstva.

Čeprav je bil pojem »nereligioznega« krščanstva samemu Bonhoefferju, ki je njegov začetnik, nejasen in ga za časa svojega življenja ni do kraja dodelal, nam je danes očitno, da ima razlikovanje med religijo in krščanstvom realno podlago prav v svetopisemski viziji sveta in človeka. Bonhoefferju je uspelo ločiti zunanjo, religiozno lupino krščanstva, ki sestoji iz gole obrednosti in nekakšne magije in je končno le medla zgodovinska oblika krščanstva, od same vsebine razodetja, ki teži predvsem k ustvarjanju zveze med Bogom in človekom, kar je v jedru neodvisno od ceremonij in molitvenih obrazcev. S tem je Bonhoeffer nehote opozoril, da pomeni skoraj zgolj obredno krščanstvo zadnjih stoletij krepak korak od Kristusa nazaj k primitivnim religijam. Le tako nam postane razumljiva njegova primerjava med vlogo obreze v judovstvu in vlogo zunanje, religiozne lupine krščanstva. Kot je obreza, ki je bila Judom sveta, postala ovira pri širjenju evangelija, tako za Bonhoefferja postaja obrednost krščanstva (kar je zanj religiozna lupina krščanstva) ovira za krščanstvo danes. Vprašanje,

kako daleč bi morali odstraniti religiozno lupino krščanstva, pa Bonhoeffer pušča odprto; govori le o religioznem tolmačenju religioznih pojmov. To bi pri njem pomenilo skladnost vere z življenjem, skladnost pobožnosti z dejanji. Nekateri razumejo to nereligiozno tolmačenje religioznih pojavov kot težnjo po ukinitvi transcendence in zato tudi feuerbachovsko kritiko religije. Toda pri tem ne smemo prezreti iskrene Bonhoefferjeve želje po obnovitvi prvotne življenjske moči krščanstva.

Tudi teologija »mrtvega Boga« ima svoj začetek v Bonhoefferjevem »nereligioznem« krščanstvu, saj je le kriza zgodovinskega in kulturnega pojmovanja božjega bivanja, kriza kulturne oblike krščanstva. Izvor te krize je prav v prepadu med svetopisemskim Bogom »Abrahama, Izaka, Jakoba«, torej Bogom zgodovine, ter med Bogom evropskih filozofov, ki je Bog transcendence. Tudi današnja biblična znanost potrjuje to sodbo, saj odkriva veliko razliko med semitsko izvirnostjo svetopisemskih tekstov in med aristotelsko-tomistično razlago. Prav ta razlaga je danes v krizi in je sama v veliki meri sodeložna teologije »mrtvega Boga«.

Bonhoeffer je znanilec smrti religije in s tem tudi religiozne lupine krščanstva. Religija po Bonhoefferju admira na treh področjih:

1. Na kulturnem področju. Človek je prešel duhovno puberteto in več ne potrebuje Boga kot odgovora na svoje stiske in nerešljiva življenjska vprašanja. Od tod oster Bonhoefferjev napad na apologetiko zadnjih stoletij, ki je izkoriščala človekovo nebogljenost za to, da bi mu vsilila Boga. Danes stojimo pred svobodo odraslega človeka.

2. Na svetopisemskem področju. Svetopisemski Bog ni niti metafizični niti osebni niti religiozni Bog, marveč je Bog zgodovine; ta Bog je v osrčju sveta in je temeljno zgodovinsko izkustvo izraelskega človeka. Odrešenje v stari zavezi ne pomeni rešitve človekovih vprašanj onstran smrti, marveč zgodovinsko rešitev. Isto velja za odrešenje v novi zavezi: namen Kristusovega odrešilnega dela ni bil predvsem v poudarjanju posmrtnosti, marveč v »kraljestvu, ki je med nami«, torej v preobrazbi naših odnosov. Zato je vsaka špekulacija z golim onstranstvom le nemoč krščanstva. Bonhoeffer nas zopet nehote opozarja na vzrok nesporazuma in spopada med marksizmom in krščanstvom. Marksizem je pogнал v tistem trenutku zgodovine, ko je razkristjanjena Evropa popolnoma zanemarila družbena vprašanja in je Cerkev svoj nauk skrčila skoraj samo na poudarjanje onstranstva.

3. Na kristološkem področju. Kristusovo izkustvo božje nemoči je izraz najintimnejše solidarnosti Boga s človekom in zato tudi resnična božja moč. Zaman se obračamo na božjo vsemogočnost in iščemo pri

Bogu rešitev iz stisk; Bog nam odgovarja z Jezusovo stisko in preizkušnjo, z Jezusovo nemočjo in končno z Jezusovimi besedami: »Zgodi se tvoja volja.« Navidez je Bonhoeffer čisto pozabil na Kristusovo vstajenje, ki bi utegnilo dati odgovor v stiskah in preizkušnjah ali pa bi jih vsaj osmislilo. Bonhoeffer se je zadovoljil s tako cenanim odgovorom na usodna vprašanja človeškega bivanja. Kristusovo vstajenje samo zase nam ne more vnaprej razrešiti življenjskih vprašanj, kot tudi njemu samemu misel samo na vstajenje ni olajšala osamljenosti v predsmrtnem trpljenju. V ta realizem smo postavljeni tudi kristjani, odgovor najdemo le v Kristusu. Neizprosno smo postavljeni na veliki oder zgodovine, kjer se zdi, da je Bog že mrtev in kjer ni naša vera noben privilegij. Tu moramo v Kristusu dogledati svojo agonijo in skozi njo zaživeti božjo bližino. Božja nemoč in božje trpljenje v brezbožnem svetu je verjetno najbolj temna točka Bonhoefferjevih spisov. Toda zdi se, da gre za trpljenje kristjanov, ki se morajo odpovedati religioznemu in metafizičnemu mogočnemu in veličastnemu Bogu, da bi lahko znova odkrili svetopisemskega – to se pravi – zgodovinskega Boga, dobrega Očeta. Bonhoefferjeve besede »Srečanje s Kristusom pomeni rušenje vseh človeških sodb« nam hočejo povedati, da moramo v krščanstvu odpraviti vsa čisto človeška pojmovanja, ko spoznamo, da nam prav ta pojmovanja zakrivajo resnično vsebino razodetja.

Bonhoefferjeva prednost in težava je v tem, da mu je tuja vsaka teološka špekulacija; lahko bi ga imenovali »teologa resničnosti«. Prav zato pa je in ostaja sporen.⁵⁶

56 Besedila, ki so spremljala to predstavitev, so vzeta iz knjige Dietricha Bonhoefferja »Résistance et soumission«, Pisma in zapisi iz zapora, ki jo je izdala protestantska založba v Ženevi, Labor et fides.

LITURGIJA IN ZGODOVINA

Zgodovinski razvoj in nastajanje liturgije⁵⁷

Krščanska liturgija je po skoraj dvatisočletni izkušnji nedvomno srčika krščanskega življenja in duhovnosti, njun izraz in njun neusahljivi vir. Je pa tudi dragocena umetnina človekovega duha in hkrati krhka posoda božjega navdiha.

Kot dragocena umetnina človekovega duha se je liturgija tkala in oblikovala skozi dve tisočletji in tako postala odraz časov, njihovega duha, njihovih menjav, viškov in kriz. Prav tako je odraz razvoja verskega čutenja in mišljenja kot tudi vseh teološko-filozofski tokov, ki so oblikovali krščanski odnos do sveta in Boga.

Kot taka je krščanska liturgija bitno povezana z zgodovinskim potekom krščanske kulture vzhoda in zahoda, sredi katere se je oblikovala in kateri je neprestano oddajala svoje edinstveno sporočilo transcendence.

Končno je zgodovinsko oblikovanje neločljivo povezano z razvojem evropskega kiparstva, slikarstva, arhitekture, glasbe in besedne umetnosti, tako da bi že ta vidik zgodovinskega nastajanja liturgije zahteval razmišljanje zase.

Vidimo, kako obsežen kompleks je vprašanje zgodovinskega nastajanja liturgije – zato se je treba nujno omejiti na nekatere bistvene silnice, ki so odločilno vplivale na zgodovinsko nastajanje liturgije in ji dale značilno podobo.

1. Prvotna krščanska liturgija je hišna liturgija majhnih krščanskih skupnosti

V Apd 2,46 beremo: »Vsak dan so enodušno prihajali v tempelj, po hišah lomili kruh in uživali jed z veseljem in preprostim srcem. Hvalili so Boga in bili priljubljeni pri vsem ljudstvu.«

Tu se ne moremo natančneje spuščati v oblikovanje in ločevanje novozaveznega »lomljenja kruha« od izročila sinagoge – a jasno je, da je to »lomljenje kruha« in hvaljenje Boga – specificum novozavezne evharistične liturgije. Popolnoma razumljivo je, da so apostoli svojo judovsko versko izkušnjo združevali s Kristusovo novostjo. Seveda pa je ta novost dajala bistveni poudarek njihovemu hišnemu liturgičnemu življenju. Značaj te

liturgije je njena omejitev na zasebno zbiranje po hišah, kar je vplivalo na odnos večine judovskega naroda do krščanskih skupnosti in s tem naraščajoče preganjanje prve Cerkve, ki korenini v judovskem sovraštvu do prve Cerkve in sega še nazaj v sam Jezusov javni nastop. V normalnih, svobodnih okoliščinah bi si krščanska liturgija gotovo utrla pot v javnost že na samem začetku, tako pa je krščansko liturgično življenje skoraj tri stoletja zaprto v zasebnost.

Značilnost tega obdobja je intimnost in neposrednost liturgije, njen osebni značaj, kar je gotovo vplivalo na krščansko duhovnost prvih stoletij.

Ta položaj se bistveno spremeni z milanskim ediktom, z vstopom krščanske liturgije v javno življenje. To je bil vsekakor velik prelom, ki je vplival na oblikovanje dveh smeri – v javno in vedno večjim skupinam vernikov prilagojeno liturgijo, kjer je osebnostno-duhovni vidik stopal v ozadje – po drugi strani pa so asketski krogi težili k zasebnejši liturgiji, ki je dajala več možnosti osebnemu duhovnemu življenju. V teh liturgijah je živel liturgično izročilo prvih stoletij. Množično pokristjanjevanje v četrtem in petem stoletju je tej dvojnosti dalo svoj pečat. Površinska vernost množic, ki je le navidezno prekrila njihovo pogansko vernost, je nujno vodila do poplitvenja liturgičnega življenja. Prav ta vidik je tudi vplival na nastajanje vzhodnega meništva in njegovo duhovnost radikaliziral.

Vendar pa je javna oblika liturgije izrinila zasebno obliko. Tudi dnevne molitve so v prvi krščanski skupnost nosile značaj zasebnosti. Vzporedno z javno obliko liturgije pride tudi do oblikovanja javne oblike jutranjic in večernic, ki vse bolj dobivajo liturgično obliko. Večernice imajo svoj izvor v velikonočni vigiliji – potem se razširijo na sobotne večere in končno na ves teden. V jeruzalemski liturgiji je ta razvoj sklenjen konec 4. stoletja. Dnevne molitvene ure so gojili predvsem menihi. Ti so se udeleževali le nedeljskih skupnih maš.

Na zahodu tudi opazujemo v poznejših stoletjih razvoj k zasebni obliki dnevnih molitev, na primer skrajševanje oficija za klerike, ki so potovali. Sinoda v Trierju leta 1227 zahteva, da ima vsak duhovnik svoj brevir.

Srednji vek je skušal poglobiti osebno duhovnost v okviru liturgije in ji dajal s tem vsaj v določenih okoliščinah značaj zasebnosti – predvsem oficij.

2. Liturgična dediščina sinagoge

Kot smo že omenili, je prva Cerkev svoje liturgične izkušnje iz sinagoge organsko vključila v oblikovanje krščanske liturgije. Seveda prihaja do izraza bistveno dopolnilo z vero v Božjega Sina, ki se je učlovečil, trpel, umrl in vstal od mrtvih. Tako se praznovanje sobote organsko prenese na nedeljo, na dan Jezusovega vstajenja, liturgična vsebina stvarjenja se dopolni z vstajenjem in odrešenjem ter tako dobi še bolj eshatološki poudarek.

Kratkemu evharističnemu dejanju – posvetilnim besedam nad kruhom in vinom ter evharističnemu obedu – je sledila daljša zahvalna molitev, ki je bila v rabi že v sinagogi. Prav tako so prevzeli iz sinagoge navado branja odlomkov iz Tore in prerokov. Branje so dopolnili s poučnim nagovorom. Pozneje je šel razvoj izbora odlomkov, ki so jih brali, zelo različno – z oblikovanjem novozaveznih spisov – se ta izbor dopolni in razširi.

Staro judovsko zahvalno molitev Bogu stvarniku in vodniku izraelskega ljudstva nadomesti zahvala Bogu za odrešenje po Jezusu Kristusu. Na Vzhodu so iz te zahvale že zgodaj razvili slovesno evharistično molitev.

Tudi jutranjice in večernice ter dnevne ure izvirajo iz judovstva, iz sinagoge. Post ob sredah in petkih ima vzor v judovskem postu ob ponedeljkih in četrtnih.

Liturgični razvoj zadnjih desetletij je to notranjo bistveno povezavo med staro in novo zavezo spet jasneje poudaril.

3. Helenistični vpliv

Kršćanstvo, ki izhaja iz okrilja judovstva in judovske kulture, se s širjenjem v okviru rimskega imperija srečuje s prevladujočo helenistično kulturo, z antiko in njeno filozofijo. Tako že na samem začetku prihaja do spajanja obeh svetov. O tem priča že Janezov uvod v evangelij, medtem ko je pavlinska teologija bolj trdovratna: Judje iščejo znamenj, Grki modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa, in to križanega. Predvsem vzhodni cerkveni očetje svojo teološko misel vse bolj vežejo na antično filozofijo, kar je seveda globoko vplivalo tudi na oblikovanje liturgije.

Izrazit primer helenističnega vpliva na krščansko liturgijo je oblika prošnje, ki jih je vodil prvi molivec, zbor pa je skupno vzdikljal vedno isti

odgovor – tu je iskati izvor posameznih rimskih litanij. Sinagoga takšne oblike prošenj ni poznala.

Tudi v obred krsta se vse bolj sprejemajo oblike poganskih liturgičnih navad helenističnega sveta: prisega, polaganje rok, maziljenje. Pri prvem obhajilu, ki je sledilo krstu odraslih, so po obhajilu novokrščencem podali kelih z mlekom in medom. Rim je to ohranil do 6. stoletja. Ta običaj izhaja iz Attisovega in Dionizovega kulta v južni Italiji

Tudi slovesnost vzhodne liturgije, ki doseže vrhunec v 6. stoletju, je pripisati vplivu helenističnega duha. Navada nevestinega venca, ki preganja zle duhove v sam poročni obred – izhaja iz helenističnega sveta. Kot tudi objem mrliča pred slovesom, oblika žalnih pesmi ob pogrebu. Odločilen je bil vpliv helenističnega duha na oblikovanje molitev, razni bogato razvejeni izrazi nagovarjanja Boga, predvsem pa oblikovanje evharističnih molitev.

4. Različnost in enotnost v liturgiji

Sam začetek razvoja liturgije je zaznamovan z različnostjo in mnogovrstnostjo. A pot razvoja gre naprej nujno iz različnosti k enotnosti. Osnovni elementi tega liturgičnega razvoja so povsod isti: krščanska vsebina kulta, češčenje Boga, kot je bilo v navadi v sinagogi, in vpliv helenističnega duha, še vedno pa je bil prostor za improvizacije, predvsem po karizmatikih.

Ustvarjali so se večji duhovni in liturgični centri. Prav tako so zaokrožena ozemlja težila k razvoju v liturgično enotnost. Škofje in vodilni krščanski duhovi so vse bolj pomenili središče liturgičnega razvoja. Poenotenje se je večinoma ustvarjalo samoumevno. Le v sebi zaokrožena ozemlja, ločena od velikih središč, so ohranjala svoje posebnosti – Egipt in Aleksandrija, Anatolija, vzhodna Sirija, Zahodni Goti v Španiji. Nacionalna ozemlja so v tem razvoju na zunaj delovala kot meja, navznoter pa kot sredstvo poenotenja.

Tako so sčasoma ostali le še znatnejši liturgični centri: Jeruzalem, Carigrad in Rim. Za prvo obdobje je najpomembnejši Jeruzalem, ki je v marsičem vplival na liturgični razvoj Rima – številna romanja v Jeruzalem so vplivala na prenašanje jeruzalemskih oblik liturgije na druga področja – procesija na cvetno nedeljo, na svečnico.

5. Liturgija in politična vprašanja

Nemalokrat je razvoj bogoslužja vplival tudi na politična vprašanja. Dva izrazita primera: Ciril in Metod, ki opravita velikansko liturgično poslanstvo pri južnih Slovanih, skušata zgraditi most med izkušnjo Vzhoda in Zahoda – a odziv centrov je političen – poskus je moral propasti, čeprav je ostal vpliv neizbrisen.

Karolinška doba je imela svojo značilno liturgijo, ki pa se ji je odrekla v korist rimske, ko je grozila nevarnost, da jo bo vpliv Vzhoda čisto prepočil.

Enako vpliva Bizanc na Italijo – Benetke, sv. Marko itd. Uveljavljanje vzhodnega meništva v rimskem prostoru v 7. stoletju ima tudi politične posledice.

6. Liturgija in antagonizmi

Nikakor ne gre prezreti antagonizmov v liturgičnem razvoju, ki so vladali med katedralo in škofijo ter med meništvom – saj je menišтво tako na Vzhodu kot na Zahodu postajalo vodilna duhovna moč krščanstva. To se je močno poznalo tudi pri oblikovanju meniške in samostanske liturgije. Večji pomen brevirja, lastna oblika bogoslužja, ki je bilo prilagojeno meditativni naravi meništva. Vedno bogatejša razdelitev liturgičnih opravil. Nemalokrat je razvoj liturgije v meništvu pozitivno vplival tudi na katedralo.

7. Liturgija je tudi ustvarjalnost posameznikov

Na prvi pogled se zdi, da je liturgija nekaj objektivnega, podrejenega le objektivnemu teku stvari, brez subjektivnih poudarkov in izrazitih prispevkov posameznikov. Če pa si to podrobneje ogledamo, vidimo, da ima vsaka liturgična oblika svojega začetnika in je v svoji korenini nekaj osebnega. Na začetku se liturgije imenujejo po začetnikih: liturgija sv. Jakoba, sv. Marka, sv. Cirila in Metoda, sv. Janeza Krizostoma. Nemalokdaj pride do tega, da se liturgične oblike neznanih avtorjev zaradi svojih značilnosti pripisujejo znanim osebam, na primer molitve, ki se nanašajo na Kristusa, se pripisujejo Gregorju Nazianškemu. Anonimne srednjeveške himne se marsikdaj pripisujejo sv. Ambrožu, čeprav so njegove le nekatere. Vsekakor gre za zavesten osebni ustvarjalni poseg v oblikovanje velikanske liturgične zgradbe. Gregor Veliki in njegov vpliv na rimsko liturgijo.

8. Prispevek jezika in navdih kulture pri razvoju liturgije

Pred očmi imamo oblikovanje dveh velikih liturgičnih središč, ki obvladata ves krščanski prostor tja do konca srednjega veka: carigrajski in rimski. Ko raziskujemo vzroke tega razvoja, bomo pristali pri dveh odločilnih: jeziku in krvi. Prvotni jezik krščanskih občin je grščina, ki so jo govorili na Vzhodu vse do aramejske Mezopotamije, na Zahodu pa skoraj na vsem širšem rimskem območju. Mati latinskega krščanskega Zahoda ni Rim, marveč severna in zahodna Afrika. V Rimu je tja do 3. stoletja pogovorni jezik grščina. Rim razvije svojo značilno liturgijo šele z latinskim jezikom. Značilne rimske oracije in kánone so prevajali v grščino. Ostrino in jasnost izražanja je omogočala latinščina in s tem tudi utrla pot značilnemu liturgičnemu ozračju. Dogmatična strogost latinske liturgije izhaja iz narave latinskega jezika in njegovega načina izražanja.

Grščina pa takšne ostrine izražanja ne pozna in to odločilno vpliva na verski izraz krščanskega Vzhoda, ki se spoji z duhom grškega jezika. Tudi ne gre prezreti korenin platonizma, ki odločilno vpliva na oblikovanje vzhodne teologije in s tem tudi liturgije. Jasno opazna je širina, odprtost izražanja, ki ni podvržena takšni jasni določenosti kot v duhu latinskega jezika. Vzhod ima zelo različne in večinoma negativne oznake za Boga: Neskončni, Nevidni, Nedojemljivi itd. – Vse to je duhu rimskega jezika popolnoma tuje: v duhu latinskega jezika je Bog Vsemogočni, poudarjena sta njegova svetost in očetovstvo, a v strogem duhu latinskega jezika. Božje veličastvo se razume v smislu veličastva svetega kralja. Pomen Jezusovega odrešilnega dela stopi v ozadje – Gospod usmili se uvede šele Gregor Veliki. Pomembno vlogo pri oblikovanju rimske liturgije igra tudi pokristjanjenje rimske poganske liturgije.

9. Religiozno pesništvo kot ovijalka na velikanskem drevesu liturgije

Temelji krščanske liturgije so biblični, govorjena beseda je ena temeljnih sestavin liturgije in to vzete predvsem iz svetega pisma. Tudi molitve, oracije itd. so se oblikovale v bibličnem duhu. A človekov duh teži tudi po lastni ustvarjalnosti. Tako se je religiozno pesništvo že od začetka vključevalo v oblikovanje liturgičnih besedil – tako na Vzhodu kot na Zahodu. Le da je strogi duh latinskega jezika več kot eno stoletje preprečeval religioznemu pesništvu vstop v liturgijo in bil sploh do tega pesništva do 10. stoletja zelo previden.

Najstarejše himne so nastale na Vzhodu – niso se pa držale stroge metrike, ker so se zgledovale po proznem verzu psalmov. A tudi metrično pesništvo je imelo svoj prostor. Vendar pa koncila v Laodiceji v 4. stoletju in v Bragi v Španiji leta 563 skušata zajeziiti vdor nebibličnih pesnitev in besedil v liturgijo. A ta razvoj je bil nezadržen. Tako imamo na Vzhodu raznovrstna pesniška besedila, ki so v toliki meri vdrla v liturgijo, da so psalme ovila kot ovijalka, tako da so skoraj izginili pod njihovo odejo. Tako je religiozno pesništvo kot bujna ovijalka skoraj zakrilo drevo liturgije.

Na Zahodu sv. Hilarij iz Poitiersja prvi uporablja himno po vzhodnem vzorcu. Prinesel jo je iz ujetništva v Frigiji. Ostanki so se ohranili na Irskem. Zahodni jug pa se je himen dolgo izogibal.

Šele čas Karolingov, ki je renesansa antike, je odprl pot religioznemu pesništvu v liturgiji. Sv. Ambrož jih tudi uvaja v svojo liturgijo – od njega jih prevzame galsko meništvo. Pod Pipinom se mora religiozno pesništvo spet umakniti.

Z 10. stoletjem pa pride do splošnega uvajanja himen v liturgijo.

Srednji vek pomeni razcvet religioznega pesništva, predvsem 14. stoletje, ko postane podobno velikanski zgradbi gotske katedrale.

Do urejevanja in čiščenja religioznega pesništva iz liturgije je prišlo šele po velikem zahodnem razkolu. – Paradoks pa je v tem, da gresta protestantizem in Rim s tridentinskim koncilom isto pot, čeprav v sovraštvu drug do drugega.

10. Liturgija in osebna pobožnost

Skupnostni in bolj neosebni značaj liturgije po milanskem ediktu je nesporen. Liturgija katedrale se razvija v tej smeri – samostanska liturgija pa išče več prostora in možnosti za osebno pobožnost. Tako pride prav v samostanih do uvajanja raznih molitev kot pri oblačenju liturgičnih oblačil, molitve ob darovanju, molitev po obhajilu itd. Te težnje so se pozneje stopnjevale – vse do tihih maš, ki so dajale možnost osebni pobožnosti in zbranosti ter prezrle pomen poslušanja žive besede in oblikovanja liturgične skupnosti. Dokončni prelom s to deviacijo pomeni šele II. vatikanski cerkveni zbor. – Seveda je danes odprta pot tudi drugi skrajnosti.

11. Okostenelost in reforma liturgije

Liturgija je po svoji zgodovinski obliki takšna zaokroženost celote, ki je izredno občutljiva za spremembe in teži za ohranjanjem svoje davne oblike – s tem je seveda izpostavljena tudi nevarnosti okostenelosti. Seveda (epohalni) duh časa nujno zahteva določen razvoj oblikovanja in nove poudarke. Ne gre pa prezreti skrbi Cerkve za enotnost liturgije.

Vzhod je bil od začetka naklonjen mnogoterosti liturgičnega izraza – a zaradi tega še ni bil obvarovan nevarnosti okostenelosti – ki jo danes čutimo v pravoslavniških cerkvah.

Zahod je težil k poenotenju, uniformiranju, a je bil temeljno odprt za razgibane miselne tokove, ki so pretresali Zahod in narekovali epohalne spremembe. Tako pozna Zahod tri velike reforme liturgije – tisto pod Gregorjem Velikim, tridentinski koncil in II. vatikanski cerkveni zbor. Vse tri nekako odgovarjajo trem velikim miselnim obdobjem Zahoda.

12. Zgodovinsko nastajanje liturgije

S tem pa smo odprli zadnje in nič manj pomembno vprašanje zgodovinskega nastajanja liturgije – njeno teološko-filozofsko določitev. Omejili se bomo le na bistvene poudarke te določitve. Označili bomo samo najpomembnejša miselna obdobja in njihov vpliv na oblikovanje liturgije.

a. Krščanska liturgija je v svoji korenini dedinja judovskega miselnega sveta. Odprtost in transcendentnost sta njegovi glavni značilnosti – nedojemljivost Jahveja je temeljno miselno izhodišče judovstva. In vendar se ta transcendentalna nedojemljivost Boga človeku približa v liturgičnem dejanju. Krščanska pracerkev pa z Jezusovo izkušnjo stopi v nov miselni svet, ki bistveno dopolnjuje judovskega. Konkretnost Jezusove osebe – ideja učlovečenja, ki pa iz židovskega miselnega sveta že na samem začetku dobi svojo utemeljitev v grški filozofski misli – Logos pri Jezusu. Ta krščanska novost se najjasneje pokaže v Pavlovi teologiji – novi človek v Jezusu Kristusu. To tudi na bistveno nov način poudarja krščansko liturgijo, ki se šele začenja oblikovati.

b. Prva Cerkev se srečuje s prevladujočim mišljenjem antike.

Brez ustvarjalnega vključevanja v antični svet se ne bi mogli misliti prodora krščanstva v tedanji svet. Vendar je treba reči tole: če je antika s svojo filozofsko mislijo odločilno vplivala na razvoj krščanske misli in teologije, potem je tudi etična moč krščanstva antiko bistveno

preoblikovala. Tako se je krščanstvo tako ustvarjalno spojilo z antiko, da je iz tega nastala krščanska Evropa s svojo specifično kulturo. Spajanje osnov judovsko-krščanske teološke misli z antično filozofijo je porodilo krščansko teologijo, ki se že od vsega začetka oblikuje v vzhodni in zahodni varianti.

Brez antične filozofije si ne moremo misliti Avguština, brez Avguština ne osnov zahodne teološke misli ne teorije zakramentov in s tem celotnega oblikovanja liturgičnega življenja Zahoda. Temu je Avguština s svojo teološko filozofsko mislijo dal pečat skoraj vse prvo tisočletje. Čeprav dojemljiv za Platonov idealistični svet, je bil dovolj globoko zakoreninjen v Svetem pismu, da je lahko dozorel do svoje vizije, ki je nekakšno ravnotežje med platonsko idealističnim in bibličnim stvarnim umevanjem človeka, Boga in učlovečenja. To pa je dalo, kot smo rekli, odločilen pečat zahodni liturgiji.

Vzhod je veliko bolj črpal iz platonske filozofske misli, ki je vsej vzhodni teologiji dala bolj idealističen pečat in bila zato tudi bolj odprta mistični izkušnji, ki je prerodila vzhodno menišstvo – s tem pa si je utrla pot vzhodna teološko-filozofska misel, katere vpliv se še danes kaže v pravoslavju. Iz takšnih teoloških izhodišč je črpala tudi vzhodna liturgija – njena svojskost temelji prav v vzhodni filozofsko-teološki misli.

Zahod z Avguštinom postavi temelje drugačni viziji, lahko rečemo bolj stvarni in s tem trdnješi – odprti za objektivnost sveta. S tem pa se že posredno pripravlja pot temu, kar se je zgodilo v srednjem veku s sholastiko – dokončno s Tomažem Akvinskim, ki postavi novo vizijo na Aristotelovih temeljih, ki pa je judovski in zgodnjeresnjski viziji bolj tuja kot platonizem. S tem se v teologiji uvede dokončna eksaktnost – to, kar odslej tvori jedro zahodne misli in določi njen razvoj vse do našega časa.

S tem pa se na neki način začne objektivizacija misterija. To se zelo močno odraža v oblikovanju liturgije in ji da pečat – čeprav dokončno šele s tridentinskim koncilom.

Mojster Eckhart, Frančišek Asiški, Bonaventura so glasniki drugačne vizije, veliko bolj sorodne Vzhodu – sicer se vsa zahodna mistika ves čas otepa tega teološkega oklepa.

Protestantizem je dedič te druge vizije in si s temi glasniki že tri sto let pripravlja pot – točno toliko časa, kolikor se je oblikovala objektivistična – tomistična vizija.

Tako Lutrov nastop ni v jedru le splet zunanjih zgodovinskih okoliščin in razmer v Cerkvi, kot se to običajno prikazuje. Pri Lutru igra odločilno vlogo prav to drugačno miselno ozadje, drugačna vizija – morda

z veliko bolj osebnim poudarkom – in ni naključje, da se z njim začenja tudi filozofija subjekta, odslej vodilna vizija Zahoda, ki se je dokončno razprla šele v 20. stoletju.

To je teološko-filozofski prelom epohalnega značaja. Da je pri Lutru umevanje liturgije igralo pomembno vlogo, ni treba posebej dokazovati, kot tudi ne, kaj se je dogajalo poslej z liturgijo zunaj protestantizma. – S tem pa tudi vidimo, kako je liturgija neposredni izraz miselnosti nekega časa.

Protestantizem je sooblikoval Tridentinum, kakršnega poznamo. Brez protestantizma do takšnega tridentinskega koncila ne bi bilo prišlo. To pa tudi določi smer razvoja liturgije za nekaj stoletij – lahko rečemo do II. vatikanskega cerkvenega zbora.

Dvajseto stoletje je brez dvoma izrazilo prehodno obdobje – ena epoha se končuje, druga še ni nastopila ali je še ni mogoče razpoznati. II. vatikanski cerkveni zbor ni nič slučajnega, marveč nujnost konca nekega obdobja – lahko rečemo krščanske epohe, ki se v tej obliki sklepa – očitno je, da ta zaton sovпада z zatonom tomistične vizije – in logično je, da se to tako jasno odraža na področju liturgije, saj ni treba posebej dokazovati, kakšen prelom je ta doživela z II. vatikanskim cerkvenim zborom.

Največja novost je vsekakor uvajanje narodnih jezikov in posebnosti kultur različnih narodov. To pa ni malo – strukturalne spremembe znotraj same oblike liturgije so v primerjavi s tem res malenkost.

Liturgija, praznovanje vere z govorico znamenj⁵⁸

Vera ima v krščanskem izročilu trojni izraz: martyria (pričevanje) leiturgia ali koinonia (praznovanje) in diakonia (služenje).

Liturgija je torej predvsem praznovanje vere.

- Je vrh in središče krščanskega življenja – osebnostni vidik;
- središče in vrh življenja Cerkve – skupnostni vidik;
- središče in vrh zakramentov;
- središče in korenina posvečenega življenja – osebnostni vidik.

Oglejmo si, kaj tvori srčiko tega praznovanja – a to srčiko lažje opišemo, kot definiramo. Skušali jo bomo opisati in razčleniti z njeno značilno govorico.

1. Govorica liturgije je govorica znamenj

Kaj je znamenje? Lahko je stvar, kretnja, beseda. A to, kar je za znamenje bistveno, kar neko stvar za znamenje šele naredi, je naravnost te stvari na drugačno vsebino, ali drugačno stvarnost od te stvari same, tako da ta stvar sama pomeni nekaj drugega. Znamenje je nekakšen zastopnik nečesa drugega ali drugačne resničnosti. Še več! Ta druga ali drugačna resničnost je po znamenju navzoča. Znamenje to drugo resničnost na neki način posreduje. S tem znamenje vzpostavlja stik z resničnostjo, ki sama ni dostopna ali navzoča.

Znamenja imajo svoj pomen glede na razmerje do stvari ali resničnosti, ki jo predstavljajo. Znamenje je na neki način podvrženo zakonu transcendiranja, saj samo sebe in svoj običajni pomen presega. Vsekakor pa je znamenje – njegov pomen – vezano na intencionalnost. Na primer sveča, ki mi služi le za svetlobo – vsakdanji pomen, ki je povezan z njeno običajno funkcijo. Sveča pred sveto podobo ali v cerkvi je znak za nekaj drugega, na neki način je plamen sveče že tudi tisto drugo.

Ko stopimo v območje liturgičnega, imamo opraviti s specifičnim pomenom znamenja. Znamenje je tu v razmerju do neskončnega, do Boga ali tega, kar je z njim v zvezi. Liturgično znamenje vedno vzpostavlja stik z božjo resničnostjo – oziroma njegova vloga je, da ga vzpostavlja. Zato je liturgično znamenje bitno transcendentno, saj se nanaša na resničnost,

58 Vili Stegu. Skica za predavanje. Rokopis. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)

ki drugače ni dosegljiva naši izkušnji. S takšnim umevanjem liturgičnega znamenja smo verjetno še vedno v območju židovskega umevanja znamenja, ki je sicer občevaljavno, a s krščanstvom dobiva bistveno dopolnitev. Saj prav s Kristusovim učlovečenjem dobiva samo umevanje znamenja nov pomen. Telesno in s tem materialno postaja nosilec in posredovalec duhovnega. S tem je le še bolj poudarjen in povzdignjen pomen znamenja samega, je njegova transcendenca, tako rekoč dokončno povratno. Znamenje samo je v krščanskem smislu legitimni nosilec božje resničnosti same. To pa je bistveno dopolnilo židovskega umevanja. Razcvet govorice znamenj znotraj krščanstva in krščanskih liturgij je lep dokaz za pomen znamenj v življenju in praznovanju vere.

Dve temeljni krščanski resnici sta tesno vezani na strukturo znamenja, a to strukturo tako zelo presegata, da nista več znamenje, marveč stvarnost sama in vendar na neki način še vedno znamenje.

Kristusovo učlovečenje – primerjava sicer šepa – a vsi kristološki spori nam dokazujejo, da so se nesporazumi dogajali prav na ravni strukture znamenja. Božja in človeška narava.

In evharistija – kruh in vino nista več le znamenje Kristusovega telesa in krvi – marveč sta telo in kri.

Prav ta izjemnost nove ontološke resničnosti znamenja je povzročila toliko različnih in spornih teoloških razlag evharistije – vsa umevanja nehajo z mejo posameznih filozofij. Vse te razlage puščajo še vedno prostor najpreprostejši in temeljni razlagi, da je to misterij – skrivnost vere, kot lepo prihaja do izraza pri maši po povzdigovanju.

Naš namen ni iskati odgovora na ta zapletena filozofsko-teološka vprašanja, marveč nakazati transcendentalno umevanje krščanskega pomena znamenj, pa vendar hkrati tudi njihovo neposrednost, to pomeni, da je transcendentalno na neki način človeku neposredno dosegljivo. In otipljivo v znamenju in to v moči vere. To je logični paradoks krščanskega znamenja: skrajna transcendenca, ki je skrajna vzvišenost in oddaljenost (ne prostorsko, marveč ontološko), postaja skrajna, neposredna bližina (spet ne prostorska, marveč na neki način ontološka).

Ali duhovno nujno potrebuje čutno, da postane zaznavno? Duhovno se javlja v čutnem in čutno je nosilec duhovnega. Človek – telesnost in duhovnost – telo je nosilec izraza duševnega dogajanja. Sama misel je vezana na izraz – besedo, govor, ta pa prihaja iz naših glasilk, iz grla – je telesen, čuten – glas vendar slišimo.

Kaj je moja zavest ali moja misel, če se ne izrazi, ne pusti sledov, ne da znamenja? – Kot da je ni.

Prav tako je z našo vero. Glede na človeka in njegovo zavest je vera zavest o Bogu, misel na Boga, prepričanje o božji navzočnosti, želja po tej navzočnosti. Vsa ta stanja, ki označujejo vero, pa morajo postati otipljiva, potrebujejo svoj izraz, se poslužujejo znamenj.⁵⁹

Tišina

Tišina ni le zunanja tišina, ko hrup in glasovi umolknejo – je tudi notranje dejanje, ko v naši zavesti stopijo v ozadje vsi vtisi, misli itd. Takrat nastopi notranja umiritev, mir, v katerem se razkrije globina skritega toka. Fenomenolog bi rekel, da je to ontološka tišina, ki je podobna biti sami. Takšna tišina pa je tudi že zbranost, navzočnost, vse se je osredotočilo, zgostilo in dobilo novo smer – k Bogu. Zato je takšna tišina odprtost za nekaj drugega, za Boga. Je bitna pripravljenost. To je prvi korak k liturgičnemu dejanju. Učiti se tišine pred Bogom, ki je priprava na drugačno, ne-vsakdanje dejanje.

Molk in beseda

Molk je najtesneje povezan z besedo, z govorjenjem. Molk ni tišina, kakor smo jo zgoraj opisali. Molk je morda povratek iz tišine na prag besede. Priprava na besedo, ki prihaja iz notranjosti, iz zbranosti, iz notranje resnice, od katere živi naš duh. To resnico pa lahko izražamo le z besedo. Da pa se to lahko zgodi, mora najprej vladati tišina. Tako je naša notranja resnica eno z izgovorjeno besedo le, če prihaja iz tišine, zbranosti, pozornosti, osredotočenosti. Beseda je nekaj bistvenega in silnega, če prihaja iz tišine, je odtis resnice same. Vendar kakor poznamo prazno govorjenje, tako je tišina lahko le jalova umetnost, kjer se ne more nič zgoditi. V liturgiji ima beseda pomembno mesto – beseda, ki prihaja od Boga k nam, in beseda, ki gre od nas k Bogu. Liturgična beseda ne sme postati govoričenje.

59 Opombe v besedilu nisem našel.

Molčanje in poslušanje

Molčanje in govorjenje prav tako tvorita neločljivo enoto, ki je nosilec našega duhovnega življenja. Pri liturgiji je poslušanje besede bistvenega pomena. Poslušanje je v tem primeru liturgično dejanje. Vera je iz poslušanja, pravi sv. Pavel. Kristus pa pravi: »Kdor ima ušesa, naj posluša.« Beseda je v liturgičnem smislu le izgovorjena, in ne tiskana beseda. Šele človeški glas da besedi njen izvirni pomen. Božja beseda ima zakramentalni značaj v smislu duhovno-čutnega. Zato pa mora biti izgovorjena. Beseda je človek postala, ni zasvetila le mišljenju ali bila zapisana v knjigi, marveč je postala človek. »In mi smo jo videli in slišali in z rokami otipali,« pravi sv. Janez. Ta skrivnost je navzoča v liturgični besedi. Zato je poslušanje eden izmed temeljnih kamnov liturgičnega dejanja in sloni na tišini. Karel Rahner je svoje temeljno teološko delo posvetil temu vprašanju in ga naslovil: Poslušalec besede.

Bližina transcendence, ta krščanski logični paradoks, se izvrši po besedi, po poslušanju besede. Levinas – Beseda in bližina – edino možna bližina.

Zbranost

Zbranost zmaga nad nemirom in raztresenostjo. Zbranost raste iz tišine in je že njen sad. Zbranost je že osredotočanje, torej smer tišine, v kateri smo govorili. To pomeni, da je smisel tišine zbranost, osredinjenost, torej usmerjenost na liturgično dejanje samo. Da smo dosegli notranjo tišino, smo morali odstraniti zunanji in notranji hrup. Tišina pa ni sama sebi namen, njen smisel je prav osredinjenost, zbranost. Usmeriti se na Boga, ki prihaja v tišini. Na božjo besedo, na liturgično dejanje. Z zbranostjo se zgodi v človeku nekaj bistvenega je že duhovno dejanje. Prav zbranost krepi to notranje osredinjeno življenje. Rastoči mir notranje tišine in zbrana osredinjenost je že delček večnosti v nas. S tem smo prebili skorjo vsakdanjega in prodrli v območje večnega, ga okusili in otipali. Šele na tej stopnji notranje tišine in zbranosti se more iz človeka iztrgati vzklik: »Tukaj sem, Gospod!«

Zbranost in dejanje

Kakor iz molka izhaja pravilno poslušanje in govorjenje, tako iz zbranosti in prave drže izhaja pravo dejanje. Takšno dejanje ni več le znamenje opravila, ki bi se ga lotili kar samodejno. Že zunanja opravila zahtevajo različno stopnjo zbranosti, pozornosti. Čim pomembnejše in natančnejše je opravilo, več pozornosti zahteva.

Liturgično dejanje temelji na dejstvu, da je Bog navzoč prav po tem dejanju. Zato to dejanje zahteva vso človekovo pozornost. Skrivnost, da je Bog tu, zahteva, da človek stopi predenj. Le zbran in na liturgično dejanje osredinjen človek lahko prejme božjo navzočnost v svojega duha. Takšna zbranost omogoča tudi pravo zunanje telesno zadržanje. Sedenje je v cerkvi nekaj drugega kot doma, je zbrano prisluškovanje. Prav tako gledanje. Pogled je prvo zunanje znamenje osredinjenosti. Levinas (govori) o obličju!

Sveti prostor

Vprašanje, ali je nujno potreben ali ne, si lahko postavljamo še s tako vztrajnostjo. Dejstvo, da je svet prostor – cerkev, kapela, sakralni prostor, kjer obhajamo evharistijo – nekaj organsko zraslega z obliko liturgije same, se ne da zanikati. Sakralni prostor nas vodi k svetemu, ki v njem prebiva. Osrčje svetega v sakralnem prostoru je tabernakelj.

Sveti prostor je naravna zahteva človekove duhovno-telesne narave. Njegova urejenost, naš odnos do tega prostora in naše obnašanje.

Oltar kot prag

Videli smo, kako se v dopolnjevanju liturgičnega dejanja iz vsakdanjega človekovega sveta, ki je svet njegovega življenja v svetu, dvigamo v božjo večnost. Videli smo tudi, da se to dogaja na določen način in v določenem okolju – prostoru. Liturgični prostor je iztrgan iz vsakdanjosti; ko prestopimo njegov prag, vemo, da smo stopili v neki drug svet.

Tudi ta prostor je razčlenjen. Oltar je v tem prostoru središče. Je nekakšna prapodoba, ki se pojavlja skoraj v vseh religijah. V novi zavezi je v začetku to bila miza, vendar se že v katakombah oblikujejo prvi oltarji.

Da je oltar prag, pomeni dvoje: mejo in prestop te meje. Znamenje, kje se nekaj neha in pričenja nekaj drugega. Ta prag je najprej meja med prostorom sveta in božjim prostorom, meja med dostopnostjo človeškega, vsakdanjega prostora in nedostopnostjo božjega prostora. Oltar nam daje čutiti božjo vzvišenost, nedojemljivost, daljavo, višino. Bog je nad in onkraj, to je božja svetost, ki je človeku nedostopna.

Vendar je oltar kot prag hkrati tudi znamenje za bližino te božje oddaljenosti in svetosti.

Prag ni le meja, marveč je tudi prestop. Je prostor srečanja z božjo svetostjo. Oltar je sporočilo, da se Bog spušča k nam, ker nas ljubi. Bog zapušča svojo vzvišenost in svetost ter prihaja k človeku grešniku in mu daje okušati svojo bližino v ljubezni.

Ta prag je pravzaprav povsod in ga lahko povsod prestopimo. Molitev je prav tako prag. Vsakokrat ko kličemo Boga, smo na pragu.

S Kristusovo žrtvijo in odrešilno smrtjo se nam oltar kot prag razodene v vsej jasnosti. Namreč: kaj je božja svetost in človekova grešnost.

Oltar je v resnici »sveti prostor«.

Oltar kot miza

Da je oltar miza, to je še bolj skupno vsem religijam. Tja človek polaga darove, ki potem pripadajo Bogu, tja prinaša žrtve ali na oltarju žrtvuje. V krščanstvu je ta dar človek sam, hkrati tudi sam Bog. Tu nas Bog hrani s svojim življenjem. Sad božjega prihoda k nam je odrešenje, ne le odpuščanje in opravičenje, marveč tudi skupnost z Očetom Stvarnikom in Odrešenikom Jezusom Kristusom.

Sveti dan

Svetopisemsko poročilo o stvarjenju in o sedmem dnevu kot mirovanju. To božje mirovanje je božja večnost, svetost. Gospodov dan je znamenje te večnosti. Ima eshatološki pomen. Judovski predpisi o soboti imajo le ta pomen – mirovanje. Počitek ni samo počivanje, marveč znamenje večnosti. In v tem je smisel svetega dneva. Srčika te večnosti v počitku pa je liturgija sama. Zato ima nedelja za kristjana zakramentalni karakter.

Posvečevanje dneva je smisel brevirja.

Liturgija – praznovanje vere

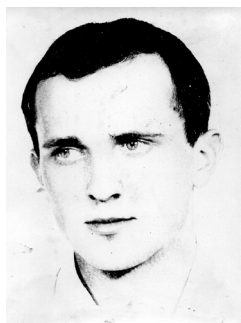
Tako šele na koncu prihajamo do tega, kaj je liturgija kot praznovanje vere. Poudarek, kot vidimo, je na praznovanju.

Kaj je praznovanje? Praznovanje v vsakdanji govorici razumemo kot prekinitev dela in opravil, kot mirovanje, ki ni le počivanje, marveč je polnost življenja samega. Strmenje nad življenjem, veselje nad življenjem, polnost življenja – življenje samo brez dejavnosti, brez opravil, brez nemira in raztresenosti, razdrobljenosti.

Videli smo, da nas liturgično dejanje samo uvaja v mir večnosti. S tem pa se nam razodeva najgloblja notranja povezanost med liturgijo, večnostjo in praznovanjem.

Praznovanje je torej predokus večnosti, večnost sama, ki se spušča v nas, ki jo okušamo, ki nam postaja otipljiva. To ni kakršnokoli praznovanje, marveč praznovanje vere, ki ima svojo obliko in svoje zakonitosti.

Pravzaprav nam je ves opis liturgičnega dejanja postopoma razkrival pomen tega liturgičnega dejanja – vstop v območje večnosti, ki je praznovanje in delovanje.



VILI STEGU

Odtujevanje kulture⁶⁰

Kaj je kultura? Ne mislim dajati izčrpnega odgovora na to vprašanje. Imamo nepregledno vrsto spisov o tem predmetu, pa vseeno utegnemo zgrešiti jedro, če nimamo pred očmi temeljnega, celotnega, človeško delovanje obsegajočega poslanstva kulture, ki pomeni celokupen proces ozaveščanja skozi zgodovino, od preoblikovanja sveta z delom lastnih rok pa do umetnosti, religije, znanosti. Konec koncev je kultura vzgib človekove misli, njegovega hotenja, vere, ki določa *směr, cilj* in s tem *smisel* človekovega delovanja.

»Kultura je potek gojitve in plemenitenja človekove narave. Počlovečenje sveta (človeka) ni več mogoče s stališča individualizma (da spopolnjuje individuum), kar je bil ideal tradicionalne kulture, ampak po spreminjanju medčloveških razmerij in naravnanojstjo dejanj na smoter. Človek se lahko uresniči le kot osebnost, vraščena v skupnost, skozi skupnost in po njej. Tako osmišlja svoje bivanje in najdeva smoter. To delovanje, ki bivanjsko globalno rešuje bivanje, ki svet in nas povsem zavzema, imenujemo kulturo. Kultura je torej naše temeljno odgovarjanje na dejstvo bivanja, njegova temeljna izkušnja, ali preprosto določen način bivanja.« (2000, 4/5, str. 5)

Da je kultura nekakšna zadnja podstat vsega človeškega zavestnega delovanja odločilnega pomena za vsako časovno in krajevno kulturo, občutimo danes močnejše in usodnejše kot kdaj prej. Kaj je znanost brez človekove zavesti odgovornosti? Lahko množično sredstvo ubijanja. Kaj je to politična ideja brez humane osnove? Nasilje nad svobodo ljudi. Kaj je religija brez ideje o dostojanstvu človeka in njegove svobode vpričo Najvišjega? Največja odtujenost človeka. Tako nam postaja razvidno, da kultura postane lahko tudi protikultura. To je bila velikokrat, je še in verjetno bo vedno.

Končno je kultura proces presejanja danega stanja, to pa ima lahko različne oblike, čeprav gre v bistvu vedno za celokupen proces ozaveščanja.

1. Človekov pogled v prihodnost: to je temelj človekove zavesti, začetek njegove misli. Resnična kultura se je rodila, ko je človek uporabil svoje izkušnje (to, kar je že imel ali vedel), da bi prav to presegel, spremenil (doupel to, kar ga še le čaka). Tako se je rodila znanost in ponesla človeka v

globino sveta, pa tudi v globino človeka samega. Tako je tudi človek vernik v najdoslednejšem pomenu besede – saj le z vero odkriva prihodnost in neznano, vera je njegov najgloblji vzgib – pa naj bo to vera v človeka, v smiselnost sveta ali kaj drugega. Tako je človekova vera neločljivo povezana z njegovim napredkom. Ko ta odpove, je človek zmeden, izgubljen kljub vsej eksperimentalni doslednosti in znanstvenosti, razpad njegove celovitosti je v tem pomenu neizogiben.

2. Človekova usoda v svetu. Z gornjim vprašanjem je tesno povezana človekova usoda v svetu. Gre za temeljna vprašanja smisla človekovega bivanja. Človek, zavestno bitje, se sprašuje o smislu lastnega bivanja, o smislu svojega delovanja – o svoji sreči, trpljenju. Zaveda se svoje enkratnosti in neponovljivosti. Lahko je usmerjen v skupno iskanje smisla, pa naj bodo to oblike humanizma, naj ta vprašanja rešuje z religioznega stališča, s krščansko vizijo sveta. Lahko pa tudi postaja destruktiven vse tja do dokončnega nihilizma.

3. Usoda človeka v zgodovini. Smo v jedru človekovega družbenega poslanstva. Človek ni nikdar mogel reševati svojega bivanja osamljeno, individualno, s sočlovekom ga je vedno družilo mnogo več kot samo skupen interes; družila ga je skupna usoda, povezanost na življenje in smrt, saj je le v sočloveku mogel dosegati samega sebe. Človek je jaz-ti bitje. Toda v trenutku, ko je človek začel urejati svoje skupno bivanje, svojo usodo, z družbenimi normami, se je postavil v skušnjava želje po oblasti nad sočlovekom. Tu se začena družbeno in politično vprašanje. Vsa družbenopolitična organizacija naj bi imela za cilj ustvarjati ozračje in možnosti za čim plodnejšo rast človekove zavesti in s tem njegove osebnosti. Vemo pa, da je tu človek marsikdaj zabredel najgloblje.

4. Krščanstvo in kultura. Potrebno se mi zdi govoriti o tem vprašanju. Predvsem zato, ker smo v preteklih stoletjih vlogo krščanstva preveč enačili z vlogo drugih verstev. To se pravi, da smo krščanstvu pripisovali predvsem odnos do Boga, pri tem pa pozabljali na njegovo čisto izvirno in enkratno vlogo v evropski kulturi. To vprašanje s čisto teološkega stališča obravnava Bonhoeffer v svojih pismih o »nereligioznem krščanstvu«. Krščanstvo je predvsem inkarnacija Boga, sestop Boga v svet, k človeku, privzem človekove narave, solidarnost s človekom in s tem nova vizija človeka. Kultura kristjana je obsežena in uresničena v Kristusovi osebnosti. On postaja predlog in življenjsko merilo. Ali gre v resnici za novo kulturo? Da, za nov način doseganja cilja, drugačen sestop v življenje, drugačno doživljanje vrednot! ... V čem je ta nova in enkratna vizija človeka, skozi krščansko kulturo najjasneje pove prva doba krščanstva, njegov odziv

na takratno rimsko družbo – na njeno animalno kulturo, ko v sebi nosi spoštovanje človeka, njegove osebne svobode, njegovega dostojanstva in veličine: nasproti hedonističnemu in animalnemu izmaličenju.

5. Privilegiran položaj umetnosti in njena kriza. Ta žlahtni, najzavestnejši dosežek človekovega duha, prodor v dno bivanja, ta preroška luč, ta krik v čas in prostor. Ta nenehni stražar človekove zavesti. Kako se mora nenehno spopadati z vso pismoukarsko učenostjo vsakega časa. Kako je v nenehnem sporu z vsemi zunanjimi normami, ki človeku onemogočajo spogled s samim seboj. Ali ni konec koncev smisel umetnosti prav v njenem preroškem klicu, to se pravi, da ta do najvišje možne mere odpira človeku smisel in nesmisel vsega njegovega dejanja in nehanja in ga tako skuša nenehno določati, tako osebno kot skupnostno. Toda prav ta vloga umetnosti je skrajno tveganje – zato se nenehno spogleduje z vsemi konformizmi in tako postaja glasnik bodisi politike bodisi najrazličnejših izmov, ki so prej modna statiranja kot pa razreševanje človekovega bivanja. A v svoji sredi kljub vsemu nosi »preroško pričevanje« svojega časa.

6. Moč in nemoč kulture v tehničnem svetu. S tehnično revolucijo, še bolj pa z atomsko revolucijo in vesoljskim prodorom je človek odkril neslutene možnosti svoje ustvarjalnosti. Ta sunek, se zdi, je bil tako usoden, da mu je vsaj začasno porušil ravnovesje. Človek se je pogнал v novo smer – tehnično smer. Posledice izkušamo v današnji zahodni kulturi, ki je s tem poletom v svet tehnike pozabila na človeka in zanemarila njegovo celovitost snovi in duha. Zato se zdi, da je ta kultura morda bolj kot nekatere pretekle vzhodne zaznamovana z nemočjo mrtve snovi. Saj ta človek kljub vesoljskim poletom izkuša svojo nemoč na čisto človeškem področju. Te temeljne silnice človekovega ozaveščanja – perspektive njegove bogatitve (kultura-gojenje) nam bodo tudi jasneje odkrile sam pojav in vso razsežnost alienacije-odtujevanja. Saj si šele sedaj zastavljamo vprašanje: Kaj je odtujevanje kulture? To pomeni, da je neko prizadevanje zgrešilo svojo smer, cilj, da je zašlo v prazno. To pomeni globinsko neskladnost, torej odtujitev. Kultura postane odtujena, ko se odpove svojemu temeljnemu poslanstvu: procesu ozaveščanja. Nastopajo tudi usodnejše stranpoti, ki lahko zavzemajo značaj družbenega zločina (hitlerjanstvo, stalinizem). Človek se je moral, kolikor je bil ozaveščen – vedno prebijati skozi mnoga izkrivljanja. Posamezni nosilci idej – buditelji – so svoje ideje, svojo vero v človeka, velikokrat plačali z lastnim pričevanjem. Čeprav je bilo navidez njihovo delo in pričevanje onemogočeno zaradi zunanjih vzrokov, so na ta način najsilnejši pričevalci. Toda tu se odpira drugo vprašanje, kaj je potem z ozaveščanjem širokih množic, če so le posamezniki nosilci idej, medtem

ko uradne politične linije vedno stremijo za tem, da bi maso držale neprebujeno. Nerešen in vedno pereč problem. Pa tudi skrb vzbujajoče vprašanje družbe prihodnosti v orwellovski perspektivi. Kultura se odtuja na dva izjemno močna načina.

1. *Intelektualistična kultura.* To je nemoč besede in ideje, ki ostajata zgolj pri razumništvu in ne preideta v dejanje, bivanje. To je kulturniška kultura. Upal bi si reči, da je to najprvobitnejša kultura in najusodnejša odtujitev kulture. Saj se intelektualistična kultura v najvišji meri odpove svojemu pravemu poslanstvu, prebujanju človekove zavesti v njegovi življenjski resničnosti – ne prihaja do inkarnacije, do preoblikovanja, do žlahtnjenja človeka. Vsi kulturni krogi so zapadali v to. V največji meri pa evropska kultura, ki prav zaradi take alienacije doživlja danes svojo vseobsežno krizo. To je v resnici kriza in nemoč človekovega uma. Je to hkrati znamenje staranja in razpada te kulture? Samo prihodnost lahko odgovori na to. Seveda se v vsej ostrini zastavlja vprašanje razmerja med idejo in njeno uresničitvijo v življenju. A mogli bi z gotovostjo reči, da je odtujitev od življenja nesporna v tistem trenutku, ko ni več sposobna spreminjati človeka kot osebnosti in ne družbe. Menim, da je hipijevska kultura v Ameriki in deloma tudi v Evropi oster in dosleden odgovor na intelektualistično nemoč zahodne kulture. Toda vprašanje je, ali ta hipijevska kultura sploh prinaša kak pozitiven odgovor, ker je predvsem svetobežna, ni sposobna trezne analize časa, marveč je le upor.

Naš odgovor na dane razmere je predvsem stremljenje za novim načinom človeškega bivanja, ko naša misel postaja dejanje in je naše dejanje usmerjeno na človeka.

2. *Angažirana kultura.* Smo sredi paradoksa. Angažirana kultura bi vendarle morala še najbolj izpolnjevati svoje poslanstvo, ker je vsa usmerjena na določen cilj. In vendar se dogaja, da prav pogosto politična ali ideološka smer tako zavlada, da človeku krati osebno svobodo in mu narekuje ali ukazuje določen nazor, določen pogled na svet. Redno se dogaja, da taka angažirana kultura zaide v dogmatizem, ta pa je odmaknjen od resničnega stanja sveta – in smo sredi odtujenosti kulture, saj ta več ne izpolnjuje svojega poslanstva.

Menim, da sta dve temeljni strukturi sveta, ki sta porodili odtujenost evropske kulture:

Humanistično-ateistična in *krščansko-religiozna* struktura sveta. Upal bi si trditi, da je človek skoraj vedno pri zavestnem snovanju in spreminjanju sveta nosil v sebi ta dva antipoda. Ne kakor bi hotel z religioznim antipodom zanikati humanističnega, marveč je iskal svoj temelj

človečnosti, z izkrivljenim poudarjanjem religiozne podlage humanizma pa je človek marsikdaj zašel v skrajnost nestrpnosti. Čim je človek prehajal v en ali drug antipod, je svojo kulturo postavljal v službo strogo politični, humanistično aktivistični ali strogo verski ideji. Izrazita polarizacija kulture s tega stališča pa se začenja šele s krščanstvom v visokem srednjem veku. Ne moremo prezreti velikih kultur Vzhoda in Daljnega vzhoda, a bistveno nov čas in zavestnejša kultura se začenja v grški antiki in se vzpenja preko krščanstva v vrh evropske kulture. Prvi najzavestnejši vrh humanistične kulture je renesansa, vrh krščanske pa gotika. Toda obe kulturi sta še vedno dovolj vzajemni, rojeni iz skupne dediščine antike in krščanstva, da sta evropskemu človeku omogočili resničen pogled v samega sebe. Šele velika odtujenost krščanstva porajajočemu se delavskemu razredu je v svojem osrčju rodila preroka humanistično-ateistične kulture – Marxa. Z njim se tudi začenja mišljenje, da krščanstvo ni sposobno reševati družbenih problemov in zato bojno razpoloženje do njega. Pripomnil bi, da je Marx predvsem reagiral na odtujeno evropsko krščanstvo, na njegovo zgolj religiozno podobo, pri tem pa je morda zanemaril veliko poslanstvo same krščanske misli o človeku. Tako se tudi marksizem znajde v začaranem krogu. Kulturo odtujaše njenemu poslanstvu ne le marksistično zgolj družbeno pojmovanje človeka, marveč tudi njegov strogi dogmatizem.

Krščansko klerikalna misel, za katero je značilno predvsem moralistično gledanje na človeka, je v svojem osrčju porodila tudi evropsko liberalistično misel, ki se je izčrpala le v odporu – danes je prav ta liberalistična misel, kot se zdi, omagala pod težo tehnicizma. Vendar še vedno nismo prerasli spora med tema dvema vidikoma kulture. Naš prostor je zadnjih 25 let uveljavil predvsem humanistično-ateistično pojmovanje kulture in s tem povzročil novo alienacijo kulture. Priznati moramo, da slovenski krščanski prostor (ali vsaj njegovi uradni predstavniki) ni premogel učinkovitega posega v družbeno stvarnost, posameznike, ki so to zmogli, pa je v svoji kratkovidnosti onemogočil.

20. stoletje, čas velikih skokov, prinaša novo krizo kulture. Predvsem je tehnika s svojim ekonomskim aparatom odprla pot v porabniško družbo in porabniško kulturo. O tem se veliko govori, a proces je usodnejši in globlji, kot se nam dozdeva. Hkrati smo namreč na valovih popredmetenja človeka, s čimer ta postaja le predmet med predmeti, njegova samozavest se je izgubila v morju zunanjih dražljajev, ki jih ne more več smotrno urediti in jim dati prave cene. To je izpraznjenje človeka. To je nemoč kulture in njen resnični propad.

To stoletje govori o smrti umetnosti in o smrti kulture nasploh. Dva

vzroka sta: poslanstvo humanizma se je ob izkustvih dveh svetovnih vojn in vseh nemirov v svetu skrhalo, zdvomilo samo vase. To se je jasneje pokazalo sedemdesetega leta tega stoletja. To je globinski proces evropske družbe in zahodne družbe nasploh. Drugi vzrok te krize pa je razkroj človekove celovitosti, s čimer je v tesni zvezi tudi odmik transcendence.

Usodno spregledujemo, kako sta krščanstvo in marksizem zavezana na življenje in smrt, enako slepa za resnico sveta. Šele gibanja znotraj krščanstva in marksizma, ki se poglobljajo v zadnjem času, dajo slutiti novo, humanejšo perspektivo.

Stanje, kakor ga prikazujem v tem poskusu analize, nikakor ni razveseljivo. Zavedamo se, da je dolžnost, poslanstvo in s tem smisel našega bivanja v razkrivanju tega stanja, še bolj pa v iskanju novih rešitev. Izhajamo iz krščanske vizije človeka in sveta. Zato tudi v tej smeri iščemo odgovore na družbeno krizo kulture. Znova oživljamo krščansko misel, ki nikakor ni odtujevalec človeka njegovemu bistvu, marveč njegov globoki humanizator. Zavedati se moramo nevarnosti intelektualističnega reševanja, ker bi to pomenilo nemoč krščanske misli. Nujen je sestop v krščansko bivanje, v naš čas in naš prostor. Beseda in misel, vera, morajo meso postati.

Kje smo?⁶¹

Razmišljanja o verski prenovi na Slovenskem

*»Kaj pomaga, bratje moji, če kdo pravi,
da ima vero, del pa nima?«*

(Jak 2,14)

Kristjan je v nenehni nevarnosti, da bi svojo odgovornost pred življenjem in pred zgodovino, ki zahteva treznih in doslednih odločitev, zamenjal za rahitično »božjo voljo« in da bi napor, ki ga zahteva oblikovanje duhovnega okolja, zamenjal z otopelim svetom »pobožnega« krščanstva ali ga celo razglašal za ideal. To je toliko večja skušnjava, ker smo na krščanstvo velikokrat gledali in še gledamo kot na »sveti prostor« in »sveto dogajanje«. To je veliko večja skušnjava prav zdaj, ko je celoten položaj Cerkve in krščanstva negotov in prav zato zahteva od kristjanov precej poguma, zaupanja in vere. Zato smo spet v nevarnosti, da se bomo odpovedali pravi odgovornosti, ki od nas zahteva treznosti, evangelijske strpnosti, prav tako pa tudi iskanja novih poti. V nevarnosti smo, da se bomo odločili za lažjo in varnejšo pot ter se bomo spet utrdili v prepričanju, da je uresničitev krščanstva v zvestobi cerkvenemu zakoniku, v skrbi za zunanjo reformo obredov.

Izpred oči smo izgubili zgodovinsko poslanstvo Cerkve, ki je v tem, da ohranja in posreduje, pa tudi pogloblja in na novo določa krščansko vizijo človeka in sveta in da tudi omogoča njeno uresničevanje. Pozabljamo na temeljno sporočilo krščanstva, da je mogoče preseči krizo časa, da je vedno mogoče iskati novih izhodišč, da vedno obstaja možnost in celo dolžnost nove, izvirne uresnitve krščanskega dejstva. Kaže, da smo stisko časa sprejeli kot danost, ki je ni mogoče spremeniti in je zmedla naše načrte; da ječimo pod njo in ne verjamemo v novo možnost. Saj smo na brezmejni poti iskanja in uresničevanja in ne v varnem pristanu, kjer bi bile naše dolžnosti določene s cerkvenopravnimi predpisi. Ne vidimo več, da smo na poti, ki od nas sleherni trenutek zahteva novih odločitev. Smo se tej odgovornosti izognili? Dogodki zadnjih let pričajo, da smo zašli v slepo ulico zunanjih reform in jalove previdnosti, ki nas je že tolikokrat v zgodovini postavila na laž.

Osrednje vprašanje krščanstva in Cerkve na Slovenskem je vprašanje nove zgodovinske možnosti. S tem mislim na položaj krščanstva in Cerkve

61 Vili Stegu. 2000, 6(1969), str. 1–5

v tem trenutku slovenske zgodovine in na nove možnosti, ki smo jih dolžni iskati. Na prvem mestu je odgovornost, ki jo Cerkvi določa evangelij: sobivati s svetom in ga sograditi v spoštovanju človekove svobode. A zdi se, da kristjani še nismo prerasli klerikalnega ravnanja, ki je več stoletij določalo družbeni in marsikdaj tudi politični položaj Cerkve in kristjana. Nismo še dovolj spoznali, da sobivanje v svetu za kristjana pomeni službo človeku in smo zato v slehernem trenutku dolžni iskati, ne varnosti in družbene uspešnosti, marveč pravo podobo človeka in sveta na krščanski način, pa čeprav za ceno izgube častnega položaja.

Ko je Cerkev pri nas izgubila družbeno in kulturno vlogo (kakor si jo je sama predstavljala), je bila po eni prisiljena umakniti se skoraj le v obredne prostore; »pobožno« krščanstvo seveda ni moglo biti kos življenjskemu toku. Iz občutka ogroženosti smo se izčrpali v jalovi apologetiki in pri tem prezrli, da nas je zgodovina postavila pred nove naloge in nove možnosti. Prezrli smo, da položaj zahteva, naj temeljne krščanske vrednote na novo preverimo, če naj krščanstvo ostane zgodovinsko navzoče in dejavno.

Bremenijo nas še nerazčiščeni računi; tudi ni mogoče prezreti razlike med krščanskim in marksističnim pojmovanje človeka, sveta in zgodovine. Prav zaradi tega je bilo po vojni marsikatero dobronamerno prizadevanje mislečega kristjana razglašeno za klerikalizem in družbeno škodljiv pojav, in videti je, da je še zmeraj tako. A vedno znova bomo prihajali pred nove napetosti, ki se jim ni mogoče izogniti. Vprašanje je le, ali bomo te napetosti pripravljeni in zmožni reševati brez predsodkov in prikritih računov, pa tudi brez strahu, da utegnemo še kaj izgubiti. Položaj je zahteval in še vedno zahteva, da slovenska Cerkev preraste ideološke meje, v tem je njena posebnost in njena milost. Zato je poniglavo javkanje nad izgubljenim položajem, saj daje bolj misliti na prikrito težnjo po družbeni učinkovitosti kot pa po evangelijski prenovi. Te napetosti in zamejenosti, žal, niso zadeva preteklosti, temveč nas bremenijo zdaj, ko bi morali iskati možnost novega in strpnejšega sožitja. Pa čeprav ti napor naletijo na nerazumevanje ali celo na napačno razlago. Nič nas ne opravičuje, če se znova zapiramo za obrambni zid ali če previdno molčimo in prepuščamo izid toku zgodovine in »božji volji«. Še prej pa nam je sprejeti kritični samopogled in pretvorbo naših namenov in ciljev. Dokopati se nam je do tiste čistosti namenov, da se ne bomo bali negotovosti ne bremena odgovornosti.

Vprašati se moramo, kakšen je slovenski krščanski prostor, kakšna je njegova duhovna moč in kakšno podobo človeka in kristjana omogoča. Že za površnega opazovalca so vidne nekatere posebnosti. Veliko katoličanov je versko izpraznjenih, so le folklorno tradicionalno ali obrtniško verni.

Življenjske moči kristjanov pa ni, vera ne pelje več tega človeka k preoblikovanju sveta. V pojavu razkristjanjevanja, ki je zajel Evropo, še nismo razbrali znamenja časa, da krščanstvo preživlja krizo prečiščevanja. Nismo še spoznali, da je čas množične tradicionalne vernosti pri koncu in da stopamo v obdobje – ne elitnega krščanstva, kot se nekateri bojijo, marveč v obdobje osebnega krščanstva. To pomeni, da bo množična tradicionalna vernost še naprej upadala in čedalje bolj bo Cerkev lahko računala le na tiste, ki se bodo svobodno in scela odločili za krščanstvo. Saj je resnična krščanska prenova mogoča le na temelju osebne prenove, v zavednem sprejetju evangelija in uresničevanju človečnosti, ki jo evangelij omogoča. To pa je skoraj nemogoče v današnjem verstvenem okviru in v dosedanji miselnosti, ki je ohranjala predvsem tradicionalno množično vernost, ni pa zidala celostnega človeka in kristjana. Prehod v osebno vernost in v zavedno krščanstvo pa ne pomeni zunanjega preloma, marveč poglobitev in prečiščenje.

Vprašanje je, ali smo storili dovolj za to, da bi krščanstvu pri nas dali določeno podobo, da bi iskali in uresničevali tiste človečanske in duhovne vrednote, iz katerih bi zmogli prerasti naraščajočo dvojnost med obrednim krščanstvom in tokom življenja? Sadove te dvojnosti vidimo pri mlajšem rodu, ki samo še lebdi v meglenem »krščanskem« prostoru, očitno brez duhovne moči in jasnosti, ki je za rast nujna. Kaj smo storili, da bi krščanstvo ne ostalo le v cerkvah in zakristijah? Ali ni bilo več skrbi za obnovo inštitucij in za ustvarjanje raznih komisij kot pa napa za oblikovanje takega duhovnega okolja, v katerem bi kristjani lahko vzdržali napor, ki ga zahteva čas?

Dvomljiv je tudi naš verski tisk kot eden najpomembnejših dejavnikov pri oblikovanju krščanskega prostora, posebno v posredovanju nove podobe človečnosti. »Naše« ozko mišljenje ga uklepa in sprevrča njegovo poslanstvo. Skoraj ni zaslediti člankov, ki bi odkrito in poglobljeno govorili o vernosti slovenskega človeka? V pisanju verskih listov (v mislih imam tisk, ki je namenjen širšemu krogu bralcev) ni zaslediti truda za ustvarjalni spogled s tokom življenja in z vretjem v Cerkvi. V Družini smo našli obsežnejša poročila o raznih slovesnostih, jubilejih, o obiskih cerkvenih dostojanstvenikov, o pomembnih gibanjih v Cerkvi in o miselnih tokovih v krščanstvu pa bomo našli le borne obrobne zapise, in še ti so velikokrat čudno izkrivljeni. O marsikaterem pomembnem dogajanju v vesoljni Cerkvi, pa tudi o žgočih vprašanjih domače Cerkve pa Družina kratko in malo molči. Kaže, kot da se samo trgamo iz živega poteka, kot da se želimo zavarovati v zaprtem in mirnem prostoru. Morda

to narekuje še miselnost iz »mirnih katoliških« časov? Kot bi ne videli, da so zadnja desetletja razruvala tla, ki so slovenskega človeka še priklepala v določen življenjski okvir. Mi pa mislimo, pišemo in ukrepamo, kot da se ni nič zgodilo. Ali po usodnem nesporazumu? Ali iz zaslepljenosti? Ali pa se bojimo, da bi nam spogled z dejstvi razbil mit o vernem slovenskem človeku? Ali pa hočemo slovenskega kristjana obdržati v prepričanju, da se ni nič spremenilo? To bi bilo še najusodnejše slepilo. Saj je prav spogled z dejanskim stanjem znamenje zrelosti in odgovornosti. Nalaga nam dolžnost novih izhodišč in preobrazbo našega mišljenja. Vprašati bi se morali, ali želimo s takim verskim tiskom slovenskega kristjana peljati k zrelosti ali pa mu podaljševati dobo mladostnosti.

Močno smo odtrgani od dogajanja v vesoljni Cerkvi. Videti je, da pri nas vlada določen strah pred krščanskimi gibanji po svetu, da našo »umirjenost«, kjer se nič ne dogaja, obravnavamo kot prednost. Neprepričljivi in jalovi so ugovori, da slovenski kristjan ne potrebuje vznemirljivih poročil od drugod. Prav tako so neprepričljivi ugovori, da imamo pred seboj preprostega in neukega človeka. Ti ugovori so neprepričljivi zato, ker prikrivanje žgočih vprašanj Cerkev trga iz toka svetovnega dogajanja, s tem pa samo stopnjujemo notranjo razklanost.

Pravica do stvarnega seznanjanja je temeljna pravica človeka, še bolj kristjana, zato dolžnost tistih, ki poročajo. Drugi ugovor je neprepričljiv, saj sloni na slepilu. Oblikovanje krščanskega prostora namreč ne more biti prepuščeno naivnim željam in otročji vernosti, marveč je naloga vseh, predvsem tistih, ki imajo sposobnost in možnost za to. To je naloga celotne Cerkve na Slovenskem.

Pri nas se ni bati verske zmede, ki bi jo povzročali progresisti. Nimamo shizmatikov. A to je lahko dvomljiva prednost, saj priča prej o lenobni umirjenosti in mrtvilu kot pa o življenju. Ni se nam bati laičskih gibanj, ki bi »ogrožala« avtoriteto hierarhije, saj jih ni. Tudi ni študentskega krščanskega gibanja, pa ne zato, ker bi družbene razmere to preprečevale, marveč zato, ker je tako gibanje, kakor je videti, v naši Cerkvi nezaželeno.

Ali slovenski človek je ali postaja otopel za duhovne vrednote? Je rak materializma že dodobra razkrojil krščansko bit slovenskega človeka? Ne priča naraščajoča ravnodušnost, da pri nas pojema duhovna moč krščanstva? Bati se nam je zamračitve, ki nas zajema; bati se nam je zato, ker vse premalo verujemo v Cerkev Jezusa Kristusa, ki je temelj in možnost prenavljanja in vir novih življenjskih moči. Vse preveč smo zagledani v Cerkev pravnih predpisov in uradniških ukrepov. Pomračitve se nam je bati, ker smo bolj »varuhi resnic« in »pravovernosti« kot pa resnični sopotniki

sodobniku. Stopili smo v novo obdobje, pred nove naloge in novo odgovornost, »oboroženi« z »modrostjo« rubricističnega in obrednega krščanstva, zato nepripravljeni in nezmožni, da bi s človekom zidali novo duhovno možnost, takšno, kakršno zahteva ta čas. To je obvezujoča odgovornost pred zgodovino. Stojimo pred nalogo ponovnega in korenitejšega pokristjanjenja (pokristjanjevanja?) slovenskega »kristjana«.

V tem zapisu sem želel opozoriti na nevarnost, ki jo je opaziti pri nas in drugod po svetu, nevarnost, da bi koncilsko prenovo skrčili na prenovo organizacije in ustvarjanje svetov, na vzgojne prijeme v župnijskem delu, pri tem pa pozabili na globinsko vprašanje prenove, na duhovno razsežnost krščanstva in Cerkve. Tovrstna prizadevanja so na Slovenskem, tako se zdi, za nekaj desetletij v zamudi. Mi pa spet vse preveč zidamo kakor v preteklosti. Edina izbira je, da bi krščanstvo postalo zmožno duhovno prenoviti človeka in mu spet osmisлити bivanje.

Iz zapiskov Ivana Boltarja⁶²

Načelnost v krščanskem svetovnem nazoru. Zgrešeno je pojmovanje načelnosti, kot da je ta nekaj dograjenega, nekaj strateškega, enkrat za vselej določenega ... Načelnost mora biti le izraz za zvesto služenje resnici, ki jo spoznam po svoji iskreni vesti. Služba resnici pa zahteva nenehno dinamiko, preraščanje starih oblik in izrazov, nenehno prodiranje v jedro stvari, nenehno tveganje – skratka, je najvišja možna življenjska dinamika. Zato je načelnost lahko le teženje k jedru, ki je resnica. Zato ni več zunanjih pregrad in prepovedi. Torej sta si načelnost in spoznana resnica v najtesnejšem razmerju. Iskreno spoznani subjektivni resnici ne more zanikati njenega edino veljavnega vpliva na človekovo delovanje na zadnji stopnji noben objektivni zakon. »Vse pa, kar ni iz prepričanja, je greh« (Rim 14,23).

Naj to ponazorim: resnica je središče težnostnega prostor. Samo v središču je mogoča njena popolna uresničitev. Čim večja je oddaljenost od središča (čim dlje je človek s svojim življenjem od svoje spoznane resnice), tem bolj »razredčena« je resnica (tem bolj je človek neiskren).

Načelnost bi torej lahko primerjali s teženjem po težnostnem jedru (z iskrenim človekovim prizadevanjem, da se ravna po spoznani resnici) ... To pa ni več nikakršna načelnost v navadnem pomenu besede, marveč golo, vsesplošno teženje za resnico, ki ga še tolikšna izkrivljenja, še tolikšen človekov napor, da bi ga zanikal, nikdar ne more uničiti. Resnična in ustvarjalna krščanska načelnost v Kristusovem smislu je mogoča le v takem okviru svobodnega teženja. Vsaka druga načelnost je lahko kaj hitro sterilna in vodi kvečjemu v zanikanje večno žive, večno snujoče Kristusove življenjske resnice.

* * *

Temeljna zmota vsake dobe je v njenem prepričanju, da je bil konkretni zgodovinski razvoj nujno prav takšen in takšen. Tako mnenje je vir zastoja in pelje v uničevanje človekove sle po ustvarjanju še neustvarjenega, po preoblikovanju doslej obstoječega.

Ob to čer je trčilo tudi krščanstvo; zaradi takšnega stališča do družbenega razvoja je doživljalo in še doživlja krčevite krize: razpeto med nezadržno razširjanje evangelijske ideje in med ustvarjalne oblike, ki so vsakokratni proizvod določenega zgodovinsko-kulturnega prostor, je marsikdaj izgubilo svojo živost, ustvarjalnost. Težnje Cerkve, da bi zadržala zunanje oblike kot (skoraj) bistveni pogoj za svoj obstoj, je bilo v vseh časih usodno. Ali takšno konzervativno stališče do zgodovine ni Kristusovemu duhu bolj tuje kot vse drugo?

Tu se postavlja tudi pomembno in tako sporno vprašanje, kakšno razmerje naj ima krščanstvo do menjajočih se družbenih ustrojev. Njegova dvatisočletna zgodovina nam utegne o tem veliko povedati. Predvsem: poslanstvo krščanstva v svetu je v tem, da oznanja in uresničuje novega človeka po Jezusu Kristusu (Ef 4,17–21; Kol 2,3–17) – zato se ne more enačiti z nobeno zgodovinsko družbeno tvorbo niti ne more služiti nobenemu družbenemu redu – prizadevati si mora le, v vsaki posamezni zgodovinski dobi in v vsakem posameznem družbenem redu uresničiti prav tega novega človeka. Poslanstvo krščanstva je torej počlovečevanje sveta, počlovečevanje človeka – toda po vzoru Boga-človeka Jezusa Kristusa. Prav zato pa krščanstvo ne more in ne sme privzemati družbenih oblik, še manj pa jih postavljati kot nujne, ker ga te hromijo. Toda prav v tem je krščanstvo naredilo veliko napako, ko se je precej enačilo predvsem s fevdalizmom in marsikdaj postalo zagovornik fevdalnega družbenega

reda; pa tudi medsebojna razmerja znotraj same Cerkve so se ustalila po fevdalnem vzorcu. Posledica tega je bilo zmaličenje Kristusovega nauka in njegove podobe. Papeži, škofje in duhovniki so živeli po vzorcu fevdalnega plemstva. Njihovo razmerje do vernikov – *božjega ljudstva* – je bilo enako razmerju plemstva do podložnih. To sicer lahko opravičujemo z zgodovinskimi zakonitostmi, vendar vsa taka opravičevanja pozabljajo na Kristusove besede: »Veste, da vladarji narodov nad njimi gospodujejo in velikaši izvršujejo nad njimi oblast. Med vami pa ne bo tako, ampak kdorkoli med vami hoče biti prvi, bodi vaš služabnik. Kakor Sin človekov ni prišel na svet, da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 20,25–28). Ali ni skoraj vsa Cerkev še do nedavna živela (ponekod pa še živi) prav v nasprotju s temi Kristusovimi besedami, bolj upoštevajoč modrost vladarjev tega sveta kot pa bistvo Kristusovega nauka in njegovega dejanja v svetu? Isto napako z zagovarjanjem vladajočega razreda in njegovih koristi je Cerkev ponovila v kapitalizmu. Zavračala je proletariat zaradi njegovih svobodomiselnih teženj in marsikdaj zagovarjala izkoriščevalske interese kapitalistov, z nerazumljivo željo, da bi prav obstoj kapitalizma ohranil njen družbeni položaj in politični vpliv. Le tako si lahko razlagamo naraščajoči odpor delavskih množic do Cerkve in Marxov nastop proti takemu krščanstvu. (Marxovi definiciji religije kot opija za ljudstvo je seveda botrovalo tudi svetobežno stališče takratnega krščanstva.) Ista napaka se utegne Cerkvi ponoviti tudi v socialističnem družbenem redu. Ne mislim, da bi Cerkev v sporu s komunizmom morala oznanjati svoj humanizem, marveč vidim le nevarnost, da bi spet iskala zunanji vpliv in politično moč ter pri tem utegnili znova poteptali svoje bistveno poslanstvo – oznanjevanje in uresničevanje novega človeka po Jezusu Kristusu. Pa tudi druga skrajnost – nenehno poudarjanje, da komunizem onemogoča zdravo rast Cerkve – je stranpot nepotrebnega domotožja po starem in pomanjkanje vere v skupno rast človeštva. (Ne izključujem določenih deformacij Cerkve prav zaradi političnega pritiska. Toda to še ne more biti nujno vzrok za stagnacijo; to nam priča vsa prva doba krščanstva, ki je kljub velikim preganjanjem rastla v duhovni moči. Prav to pa nas tudi opozori na dejstvo, da je bila prav v tem pogledu prva Cerkev Kristusovemu nauku najbližja; ni se enačila z družbenim redom, niti se ni čutila bitno ogrožena, marveč je oznanjala in uresničevala novega človeka.)

To razmišljanje nas opozarja na pravzaprav bistveno Kristusovo razmerje do sveta in njegovih ustrojev, navad, interesov; to bi moralo biti tudi razmerje krščanstva in Cerkve do resničnosti tega sveta. Je pa v

temle: Kristusov nastop v judovstvu pomeni podiranje in prevrednotenje vseh tedaj veljavnih norm javnega in verskega življenja, ker so te v svoji zgodovinski okostenelosti onemogočale življenje duha; toda pomeni še več: Kristusov spopad s »tem svetom«, ki je svet koristi in nasilja, slave, moči in oblasti, ter graditev novega sveta, ki je osnovan na medsebojni ljubezni, spoštovanju človekove enkratne osebnosti in njegovem svobodnem težanju. Toda Kristusov nastop nikakor ni enkratno dejanje, ki bi enkrat za vselej rešilo to vprašanje, marveč je klic v nenehen boj proti vsem ustaljenim oblikam, ki (so) bodo kadarkoli človeka ovirale v njegovi duhovni rasti, je klic v nenehno duhovno revolucijo, to se pravi v nenehno rušenje človeka »tega sveta« in oblikovanje novega človeka v Jezusu Kristusu ... Mar ni to tudi klic krščanstvu in Cerkvi, da mora nenehno obračunavati z vsemi zgodovinskimi oblikami, ki jo duhovno hromijo? Mar nas zgodovinske oblike niso že dovolj utesnile in nam onemogočile duhovnega dihanja? ... Mar ni skrajni čas, da s Kristusovim pogumom stopimo v resničen spopad z maliki in odrešilni Kristusovi resnici omogočimo rast?

* * *

Do kod moremo s človeško mislijo? Kaj zmore zaznamovati človeška beseda? Se nam ne postavljajo zmeraj meje, ki nam dajo jasno začutiti našo nemoč prodreti prav do smisla pojavov, naših hotenj, naših dejanj? Saj življenje prhuta mimo nas, nas vznemirja, nam postavlja vprašanja, a jih tudi pušča nerešena. Kaj ni vsaka doba, vsaka kultura, vsak nazor imel trdno izdelane vizije sveta in ji pripisoval dokončne veljavnosti? ... In ali ni vsaka prihodnja doba vsega tega zavrgla, postavila na laž ali vsaj pokazala na nezadostnost teh dognanj? Pa nas je to spoznanje moglo uvrstiti v ustvarjalno človeško iskanje in prodiranje v skupno usodo? Ali nismo kljub temu marsikdaj polni ideoloških in verskih predsodkov izobčevali, prepovedovali in ob vsem tem jalovi zrli v življenje, ki je v božji polnosti drlo mimo nas?

Toda ali smo se sploh kaj spremenili?

* * *

Nenehno oživljajoči duh Izraela je prerokov klic, osveščanje božje obljube v zgodovini. In kaj je ta prerokov klic drugega kot jasna slutnja odrešenja, ki se po božji obljubi uresničuje v zgodovini Izraela? Ker v

prerokovi zavesti žari spoznanje, da je odrešenje po svoje prav zgodovina, ki se piše pred njegovimi očmi, zato more s tako neustavljivo silo rezati v svoj čas. Skriti Bog, strašni Jahve, je hkrati Bog, ki se razodeva kot zadnji avtor vsega dogajanja. Njegovo obličje je razvidno v vsem bivanju, v vsem dogajanju, dotika se preroka, se zajeda v njegovo življenje, ga sili h kriku. Življenje Izraela je eno samo tavanje v mraku in megli tujih kultur prav zato, ker Izrael noče videti razodevajočega se Boga. Prerok edini dosluteva svetlobo božjega dneva in njegov krik je poln ljubezni ter skrbi za skupno usodo odrešenja, to se pravi – *zgodovine*.

Ta preroška luč je zasvetila v pradavnini – z Abrahamom – in stopila na pot zgodovine, se dopolnjevala v Izaku, Jakobu in Mojzesu, prerokih. In kadar je ta klic utihnil, je nad Izraelom zavladala hladna in grozeča tema. Narod, ki je svoje preroke kamnal zaradi njihove neizprososti, je v svoji duhovni stiski znova hlepel po tem klicu.

Ali se ta klic ni končno dopolnil v učlovečeni Besedi? Saj je učlovečena Beseda en sam preroški klic v zgodovino, klic, ki je neprimerno bolj kot vsi preroki razburkal valove zgodovine. Ta prav iz ljubezni do človeka učlovečena božja Beseda je bila s svojim bivanjem med ljudmi najstrašnejši preroški klic, ki je zažgal ogenj pripadnosti in najmočnejše sovraštvo nasprotovanja – potoke krvi.

Mar Kristus ni vedel, kaj bo s svojim jasnim nastopom izzval? Mar ni vedel, da je bil spopad neizogiben, da je bila agonija in muka križa cena najvišjega in dokončnega, predirno jasnega preroštva? Kdo more na to odgovoriti – gore teoloških knjig, ali ena sama iz ljubezni porojena slutnja duhovnega človeka, ki hlepi za svetlobo? So Kristusovi najbližji razumeli usodnost in neizogibnost njegovega preroškega krika? Saj jih je ob vsem tem prešinjala temna in ledeno mrzla groza, ker jih je Kristusovo preroško dejanje trgalo iz njihove človeško varne vsakdanjosti in jih pehalo v neznano slutnjo novega prelitja krvi! So razumeli, da je kri, prelita zaradi tega preroškega krika, rojstvo Duha? Saj so omahovali in zmrzovali v grozi vse dotlej, dokler ni njihova zavest zažarela v spoznanju edino resnične in edino možne preroške poti v rjojenje razbesnele animalne rimske kulture. Mar kristjani v zobeh amfiteatrskih levov niso zaslutili, da dopolnjujejo večno veljavno preroštvo?

* * *

Leona Bloya je pot Izraela navdala s slutnjo o resničnosti njegove tragične izvoljenosti. Ta siloviti duh Evrope je v svoji jasnovidnosti odkril veličino in usodnost Izraela, v njem je odkril več kot religiozno dogajanje, odkril je globoko, skoraj bi rekel splošno človeško duhovno dogajanje. Zanj postaja Izrael simbol tragičnega, os zgodovine, obljuba, ki nestrpno terja izpolnitev.

Bloyeva izhodišča nam odpirajo pogled v svojevrstno in drzno interpretacijo zgodovine. Mitični lik Stare zaveze se nam prikazuje v svoji resnični vlogi – to se pravi, vsebina Stare zaveze nosi v sebi resnična razmerja. Tu mit dobiva vlogo resničnosti – skozenj se razodeva resničnost sveta. Tvarni vidik je znamenje nečesa globljega, dokončnejšega, usodnejšega, kot je otipljiva snov. Mit je v Stari zavezi najprej oblika govornice, ki jo vodita sla po poenostavljanju in sila simbolike ... Prav ta način pa omogoča določeno razvidnost in enovitost sveta. Tako sinajska zaveza postaja prototip vsesplošne zaveze med človekom in Bogom, tako Jeruzalem postaja svetovni, duhovni Jeruzalem. Zato Bloy tudi vidi nepretrgano zvezo med Izraelom in ostalo človeško zgodovino; Izrael je pečat živega Boga tudi v svoji tragični zaslepljenosti.

Toda Bloyevo razlaganje gre še dlje; Izrael je po svoje ves svet in vsak človek posebej, Jeruzalem pa je le znamenje onega drugega, duhovnega Jeruzalema. To preroško dogajanje Bloyu ni preteklost, marveč se odvija skozi vse čase – to preroštvo je nenehno navzoče in se nenehno uresničuje v osrčju svetovnega dogajanja. Prav v tem je tudi Bloyeva silovitost. Gotovo mu ne gre za teološko raziskovanje niti za logično določanje ali razumsko dokazovanje – tu je na delu umetniška intuicija, ki se lahko meri s preroško silovitostjo. Obema je skupen prodor v jedro, v smisel vsega dogajanja. Vsi dogodki so le znamenja, podobe dokončnejše resničnosti. Zaradi tega je Bloy težko razumljiv. A opozarja nas na izvor Duha, ki ni ujet v nobeno »človeško« hotenje, marveč »veje, kjer hoče«. S tem pa se Bloy približuje bistvu Izraelovih glasnikov – prerokov. Ti so v najglobljem stiku z duhovnim dogajanjem svojega naroda ter ga vodijo in usmerjajo. Čeprav vsa zunanja dejavnost legalne duhovščine priča o drugačnem teženju, je prerok neizprosni glasnik, ki iz notranje nuje zakriči v svoj čas ter je v tragičnem in deloma nujnem in neizogibnem sporu z vsem družbenim in uradnim verskim dogajanjem. Mogli bi celo reči, da je prototip duhovnega dogajanja v nasprotju z družbenim dogajanjem Izraela. Toda tu je treba dodati, da s tem družbeno dogajanje ni zaznamovano kot manjvredno, marveč le to, da s svojimi izkrivljenimi političnimi interesi pomeni voljo do moči, prerokova duhovna moč pa ga hoče očistiti vse nečloveškosti. V

bistvu gre že tu za znano Janezovo nasprotje med ljudmi, »ki so od tega sveta«, in med tistimi, »ki niso od tega sveta«. Če smo Jezusove besede, »ki niso od tega sveta«, doslej razumeli predvsem kot krščansko svetobežnost, pa lahko prav tu prodremo do njihovega resničnega smisla: svet pri Janezu pomeni silo, moč, oblast, torej nasilje nad človekom, izkrivljanje človečnosti in njeno zlorabo, nasprotno pa so »tisti, ki niso od tega sveta«, zastopniki sveta pravice, ki temelji na medsebojni ljubezni, zastopniki počlovečenega človeka, torej zastopniki pristnega humanizma.

Vse zlo je v tem, da smo Evropejci, predvsem pa evropski kristjani, smešno poenostavili zapleteno svetopisemsko simboliko; sad sholastičnega poenostavljenja in uklepanja svobode svetopisemskih podob je evropsko krščanstvo, polno naivnih opredelitev in skoraj matematičnega merjenja moralnosti, polno razvodenelih podob Jezusa Kristusa, oropano vse preroške veličine. Mislim, da je vsa resnična prenovitev Cerkve, sedanjega krščanskega občestva, novega Izraela, prav v obnovitvi te pristne napetosti, ki je vir nenehnega duhovnega prerajanja.

Napetost med preroki, ki so sledili zakonitosti duhovnega sveta, in med ljudstvom, ki je nenehno zapadalo skušnjavi volje do moči, napetost, ki je marsikdaj peljala v tragične zaplete, je do vrhunca narasla v nastopu Jezusa Kristusa. Če je bil ves nastop prerokov oddaljeno uresničevanje odrešenja, ko so s svojim nastopom usmerjali zgodovino k njeni polnosti, pa je Jezusov nastop s tragičnim sporom, ki ga pripelje v smrt na križu, dokončno dejanje odrešenja, ker nam je vir moči in nenehno vzpodbujajoči vzor blage ljubezni. Toda ali je krščanstvo izvzeto iz tega – pred Kristusom in tudi za Kristusa – splošno veljavnega duhovnega dogajanja? Mar smemo in moremo Cerkev postaviti v silnice preroškega polja? Toda ali ni Cerkev dejstvo istega Kristusa v svetu in s tem postavljena v iste preroške silnice? Je to res v nasprotju z vizijo živega Izraela – Cerkve? Ali je v njeni polnosti ne omogoča šele prav to? Je po Kristusu v krščanstvu veličina njegove tragike velikega petka res izravnana – ali to ni zmeraj navzoči misterij v vsakem posamezniku in v Cerkvi sami? Ali nam ne manjka prav drznosti prerokov in Kristusa? Toda ali ni bila ta drznost vedno živa tudi v krščanstvu samem, le da je nismo hoteli videti? Mar ni bila prav ta preroška drznost boj proti vsemu krščanskemu farizejstvu (interesom tega sveta, ki so se skrivali pod versko obleko), ki je znotraj krščanstva samega razvilo silnejše omrežje kot judovstvo (to je razumljivo že zaradi načina pokristjanjevanja, ki je človeku sicer vsililo nekaj zunanjega, osebnosti pa ni prekvasil)? Je treba tu imenovati revolucionarnost in preroški klic asiškega berača – ali blazno drznost francoske narodne junakinje Ivane Orleanske, ki je v plamenih

grmade (po obsodbi cerkvene hierarhije) dotrpela svoj tragični klic? Ali morda Slovenca Friderika Barago, ki ga je isti preroški klic gnal v junaško beraštvo? Mar ga ni ravno duhovščina najhuje obsojala prav zaradi tega, ker jo je ta klic rezal v živo? Mar danes ta preroški klic ni polzastrt v človeku dvajsetega stoletja, ki se duši v znanstveni razlagi človekove duhovnosti, pa prav zato ni več sposoben resnične človečnosti? Smo blazni, če na dnu zavesti pričakujemo preroka, ki bo naznanil novo dobo človekove človečnosti? Smo sektaši, če pričakujemo, da bo Izrael – Cerkev – dal iz svoje srede novih prerokov, ki bodo imeli dovolj duhovne moči za spopad z razpadajočim evropskim svetom in mu bodo sposobni oživljajočo novost krščanstva naznaniti predvsem z uresničevanjem veselega oznanila?

* * *

Kultura – misel, pesem, roman, drama – vse, kar je človek ustvaril iz svoje resnične duhovne potrebe, vse to zgodovino človeštva zaznamuje z neizbrisnim pečat. Današnje modne literarne teorije pa naznanjajo konec, smrt literaturi in umetnosti nasploh – ugotavljajo razkroj umetniške ustvarjalnosti. Nikakor ne moremo zanikati krize človekove zavesti in ustvarjalnosti – toda to še ne pomeni, da gre za dokončen in nujen razkroj. Če je ta razkroj resnično na delu, je samo zato, ker smo sami pripeljali do njega. Ni pa to konec določene kulture, to je obsodba nas samih, naš duhovni polom, naša človeška izpraznjenost. Toda če smo takrat, ko smo napovedovali smrt umetniškega ustvarjanja, izpraznili evropski kulturni prostor, se zdi, da smo hkrati in morda nevede napovedali smrt nečemu, kar je še bolj temeljno – *človečnosti* – človeku smo odvzeli človečnost, razkrojili smo jo na biološko-sociološke dejavnike, človeka pa smo napojili z nesmisлом. Pahnili smo ga nazaj v vegetativno-instinktivno dejavnost in mu oznanili, da je to višja stopnja razvoja. Toda, kaj pa, če je vse to le znamenje nemoči določene generacije in bo prav ta nemoč naslednji generaciji odkrila smisel tega, kar smo zavrgli, in človeku znova omogočila duhovno dihanje?

Vprašanje je, ali ni pojav bitništva pogojen prav tu? Kaj ni prav bitništvo onemogli krik evropskega umiranja, ni to v resnici krik po življenju, ki smo ga zastrupili s teorijami smrti? Kaj so slovenski Pupilčki drugega kot onemoglost nas samih? Nam morajo povedati še kaj resničnega? Morda pa nam kažejo duhovno podobo nas samih? In kaj, če jih bo prav doslednost, s katero so zgrabili za naše teorije o smrti umetnosti in človečnosti (medtem ko sami ob vseh teh teorijah nemoteno živijo svoje buržujsko življenje),

nekega dne pripeljali do bliskovitega spoznanja, da je vse to onemogla laž neke gnile generacije? Jih bomo takrat še spoznali?

* * *

Usodni vpliv tehnike na človekovo zavest se šele danes kaže v jasnejši luči – počasi pa vztrajno spreminja našo zavest v mehanizem, računalnik. Človek vse bolj reagira mehanično, lahko bi rekli mehanično-nagonsko. Ali ni to vračanje človekove zavesti na predčloveško stopnjo? Ni to usodna degeneracija človekove zavesti? Ni to pojav, ki smo ga sami izzvali; ni to dokaz, da še nismo toliko dozoreli, da bi si podredili tehniko, marveč je tehnika usužnjila nas same?

* * *

Pot človekove rasti je slediti svojemu duhovnemu življenju, ga vedno znova buditi, nenehno dramiti svojo človečnost; z dokončno iskrenostjo, brez računčarskih namenov nenehno obračunavati s samim seboj in si šele tako pred Bogom, pred ljudmi in pred samim seboj omogočiti tisto zavest čistosti namenov, ki človeku nudi resnično svobodo duhovnega utripa.

Mar človek ni dolžan ujeti vsakega utripa božjega navdiha; le-ta se ga tako rekoč dotika v vsakem dogodku, v vsakem položaju življenja, ki človeka doleti.

Mar ni prav v tem bistvo dinamike našega življenja? Mar to ni veličastna govorica živega Boga? Ni prav v tem živo razodetje, ki ga Bog danes piše po nas? Mar to ni živo preroštvo, ki vsak dan reže v naša življenja in jih iz dobičarskega životarjenja budi v globljo, v organsko smiselno, v jasnost in ostrino zavesti? ... Ali nam našega človeškega (krščanskega) dejstva sredi sveta, ki se utaplja v denarnih interesih in malomeščanskih spletkah, pa morda še v farizejskih moralnih predsodkih, ne omogoča prav ta božji nagovor?

Kaj nismo dolžni nenehno obračunavati tudi s smiselnostjo svojega snovanja (ustvarjanja)? Mar ni nujno, da razčistimo z vsemi modernostmi, s katerimi nas toliki iz dneva v dan obsipavajo? Se je v tem metežu še mogoče znajti, je še mogoče odkriti človeško iskreno, resnično besedo? Kaj s temi rečmi ni tako, kot je vedno bilo? Niso resnični ustvarjalci prav tu, med

nami, med množico plagiatorjev in modnih elegantov; pa jih ne vidimo, ker jih nočemo videti, ker jih ne smemo videti, ker se jih bojimo videti? Mar jih ne bo odkrila šele prihodnost? In mar ne bo vsa gora sprenevedanj, vsa grmada papirnatih besed, ki jih danes poveljučujemo, v nekaj desetletjih klavrno končala v smetišču, – ostala brez resnične vrednosti za duhovno podobo današnjega človeka? Mar nas vsa ta dejstva ne opozarjajo že ves čas – pa vendar vse to (kdo ve zakaj?) prezremo? Mar ni eno samo dejanje nesebične žrtve zadnjega cestnega pometača neprimerno več vredno kot nešteto modnih statiranj naših »ustvarjalcev«? Kje se pravzaprav začenja smisel vsakega človeškega ustvarjanja? Mar ne prav v človeku, v njegovem iskrenem naporu prispevati vsaj drobec k skupnemu človeškemu iskanju? Mar ne v nenehnem prizadevanju človeka vsaj nekoliko prebuditi v jasnejšo zavest samega sebe in svojega položaja v svetu?

* * *

Iskanje izvira iz začetka evropske misli, evropske kulture, nam utegne povedati marsikaj o naši sedanji duhovni možnosti. Kdor pozna svet stare Grčije in svet starih Hebrejcev, ve, da ni nikakršen fanatizem, če prazvir današnje evropske misli in s tem tudi kulture iščemo prav tam.

Preko stvari segajoči in v božjo ljubezen zazirajoči se Hebrejec je vprašanje smisla človekovega življenja prvi postavljal na njegovo pravo ostrino. V lepoto zaljubljeni Grk je prvi zaslutil tragično veličino človeka v njegovi končnosti. S tem sta prvi kot drugi človeku omogočila vzpon, duhovni razmah. Kot se je duh Hebrejca, zvijajočega se v iskanju Nedosegljivega, Nevidnega in vendar vedno Navzočega, povzpел do ostre zavesti tragičnega, tako se je duh Grka, zaznavajoč vso človekovo veličino in duhovno moč – pa vendar komaj sluteč višjo, veličastnejšo podobo Nevidnega, katerega medel odsev je Zevs – v iskanju smisla svojega početja povzpел do iste zavesti tragičnega. Razumeti začenjamo, da je bistvo tragike v nerešljivem razmerju med končnim in neskončnim, med človekom in Bogom. Vse človekovo iskanje je kljub njegovi veličini le tavanje v temi proti smislu svojega bivanja; božja luč od časa do časa le kot blisk osvetli robove sveta, a dokončnega in jasnega odgovora ne daje ... In če bi nam bil ta odgovor dan, ali bi potem Neskončno še bilo Neskončno in bi človekovo iskanje še bilo iskanje? Kakšen odgovor je mogoč na vse to? Mar ne prav v tragični veličini človekovega iskanja? ... Saj je prav to iskanje dalo neizbrisen pečat hebrejski in grški misli; saj je prav to iskanje

dalo tragične grške junake, ki s svojo veličino svetijo še v nas čas. Saj je isto iskanje Hebrejcem dalo veličastno tragične preroke in je njihovo življenje en sam ris Neskončnega skozi zgodovino. Je bilo mar učlovečeni Besedi s to bolečo razpetostjo prizaneseno? Je ni Kristus sam s svojim resničnim vzdihom: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« izostril do najvišje možne bolečine?

Ni vsa zgodnja evropska kultura rastla iz Kristusovega tragičnega krika? Kaj je ves nemir zgodnje renesanse drugega kot izraz človekove razpetosti v tragičnem, ki ima svoj vrhunec v Kristusovem trpljenju? Bi Michelangelo mogel ustvariti tolike mojstrovine, če se ne bi razpet med zanos in obup dogrizel do zadnjih konsekvenc smisla in nesmisla svojega bivanja in ustvarjanja? Mu ni prav iskrena zavest tragičnega, napajajoč se v njegovem lastnem življenju, omogočila najvišje možne osvestitve? Mu ni prav trpljenje, ki ga je razgrizlo do zadnjega vlakna, nudilo božje bližine do najkrčevitejše bolesi?

Kaj je evropska gotika drugega kot silovit vzpon prav te tragičnosti v človeku? Mar renesansa in gotika nista dva silovita izbruha človekove razpetosti? Ali nista evropski realizem in naturalizem izpraznjenje človekove duhovne vsebine prav zato, ker iz te zavesti razpetosti zdrkneta v nagonsko animalnost? Ali ni človek v tistem trenutku, ko je začel svojo celovitost raziskovati in razčlenjevati na sestavne dele, ali ni v tistem trenutku umoril Življenja in v rokah obdržal le mrtve, v prah se razsipajoče atome? Ni ta človek v svojem dokazovanju, da je sleherni človeška misel le produkt biološko-psiholoških procesov, pošastno grozljiv? Mar ta človek ne nasprotuje sleherni trenutek samemu sebi in ne podira svoje lastne biti? Kaj mu ni na vsakem koraku očitno, da je to njegovo početje le izraz njegove nemoči? Mar se ni Dostojevski povzpел do duhovnega genija prav zato, ker si je upal spopasti se z vsemi scientističnimi fatamorganami? Ni prav ta fatamorgana človeku izpila smisla za tragično in mu vzela slehernega duhovnega poleta? Ali ni prav zavest tragičnega človeku omogočila najvišje možne zavestnosti, kot npr. Jaspersu, in mu nudila prediren pogled v smiselnost in celovitost sveta? Ali niso prilika o izgubljenem sinu, ali prilika o grešnici, ali Jezusov stavek: »Po njih delih jih boste spoznali« neprimerno resničnejši kot vsa opravičevanja človekove krivde z materialistično moralo okolja in biološke omejenosti? In kaj je psevdomisticizem modernizma drugega kot odpor do duhovne izpraznjenosti realizma in naturalizma, skrotovičen poskus spopasti se s tragično razpetostjo v človeku? Mar se Ivan Cankar ni dokopal do tako jasnega in ostrega spoznanja tragičnega prav zato, ker je obračunal z

vsemi približnostmi modernistične metode, ker je njegova zavest dobivala ostrino v njegovi lastni izkušnji?

Ali danes nismo v novem obdobju animalne kulture prav zato, ker smo človeka oropali njegove tragične razpetosti? Saj smo to storili v imenu človekovega dostojanstva in svobode, prepričani, da ga bomo rešili vsega »metafizičnega zla«, pa smo mu le odvzeli duhovno moč. Sedaj je ta človek tu pred nami, nemo strmeč v mesenega malika, oropan človečnosti, nesposoben spregovoriti iskreno besedo, nemožen resnično ustvarjalnega dejanja. Mar mu nismo tudi omogočili samo dolgega životarjenja, ko ga hranimo z množico seksualne plaže, z množico plehke literature, ki mu preprečuje pogled v lastno resničnost? Toda saj to vemo, vemo pa tudi, da gredo vsi ti artikli dobro v promet. Torej lahko razberemo, kam gremo! Muči me le eno: ali ni bil svet v bistvu vedno takšen in ali ni imela kultura v takšnem svetu vedno poslanstva budilke človekove zavesti?

Če sem na začetku tega zapisa postavil trditev, da nam iskanje izvira in začetka evropske kulture utegne povedati marsikaj o naši sedanji duhovni možnosti, je to želja po razvidnosti v našem duhovnem svetu; želja po tisti razvidnosti, ki nam šele omogoča pravo podobo o nas samih. Če se je torej evropska misel in iz nje tudi kultura hranila v hebrejski in grški tragični zavesti, je takoj jasno, da je človek danes vsaj na videz brez te zavesti, in zdi se mi, da je tudi nesposoben izrazitejše miselne ustvarjalnosti. Če se je evropska liberalna misel pred enim stoletjem znebila transcendence, je človek še vedno ohranjal ustvarjalno napetost prav s tragičnim konfliktom, ki ga je izzval zlom transcendence. A to je bila tragika umirajočega leva, ki danes dokončno in nepreklicno umira. Popolnoma logičen konec. In kam gremo? Toda, mar nas ne bo (mar nas ni) prav tragični konec sunil v silnejšo zavest o svoji usodi in s tem v novo iskanje?

Dnevnik izseljenskega duhovnika 1975–1988⁶³

Sreda, 3. septembra 1975

Prvič potujem čez Karavanke k bavarskim sosedom. Napolnjuje me vznemirjajoč in tesnoben občutek, ker ne potujem le na obisk, marveč v kraje, kjer bo poslej vsaj nekaj let moje novo delovno okolje med našimi izseljenci. Brzenje po avtocesti, med avtomobili, ki se nepretrgoma kot narasla reka valijo v obe smeri, vzbuja tesnoben občutek ujetosti in izgubljenosti. In če pomislim, da bo moje delo velikokrat nujno povezano z brzenjem iz kraja v kraj, kjer bivajo in delujejo naši ljudje, postaja ta tesnobi občutek vse bolj določen ... S prijateljem, ki je na Bavarskem med slovenskimi izseljenci preživel štiri leta kot izseljenski duhovnik, se pogovarjava o delu, ki me čaka. Kljub njegovim bodrilnim besedam, da je vse to veliko preprosteje, ko se na to okolje privadiš, mi tesnobe občutka ne more ublažiti, še manj premagati. Spoznavam, da se moram čisto sam spoprijateljiti z vsem, kar me čaka in preiti svojo pot od začetka ... Prav tako negotovi občutki me obdajajo, ko pomislim, da se bom v tako različnih krajih Bavarske srečeval z različnimi ljudmi in njihovimi usodami. Zame bo vse popolnoma novo. V vsem bom začetnik. To je pač davek vsake človekove odločitve za korak v novo. Prav ta misel me začenja pomirjati. Tako v vročem poznoavgustovskem popoldnevu, ko s prijateljem brziva po avtocesti proti osrčju Bavarske, razpredam svoje tesnobne in upanja polne misli in načrte – in skoraj ne slišim, kaj pripoveduje prijatelj poleg mene, tudi pokrajini, skozi katere potujeva, skoraj ne opazim.

Z nezaupanjem opazujem mesto, ki je cilj najinega potovanja, kjer bom prebil največ svojega časa v tujini in ga posvetil našim ljudem. Ko se voziva po obrobju, me odbijajo raztreseni stanovanjski bloki. Tudi središče mesta, ki odraža še svojo pristno gotsko podobo – in se od časa, ko je bilo še slovito srednjeveško mesto z mogočnimi utrdбами ob Donavi – se mi danes ne more prikupiti. Nekaj tujega diha iz prenovljenih, raznobarnih, živopisanih fasad starih hiš. Sicer pa se spominjam, da je še vsaka selitev vzbujala v meni podobo tesnobe občutka. V resnici je to negotovost pred novim okoljem in novimi ljudmi. Zdi se mi skoraj, da sem malenkosten, ko se pustim vplivati takim občutkom in mislim. In vendar,

naše bivanje je v malem stekano iz vseh takšnih občutkov, čustvenih vtisov in miselnih razpredanj.

Četrtek, 4. septembra 1975

Prvič sem v tujini sam, prepuščen sam sebi. Sedaj začenjam zares. Ko hodim od urada do urada, da uredim potrebne formalnosti, šele vidim, koliko ima tujec opraviti, preden vsaj na zunaj postane enakovreden domačinom. Povrh vsega se moraš sporazumevati v nemščini. In kaj ti pomaga borno znanje jezika iz gimnazije, ko pa na ulici, v trgovinah in celo na uradih ne razumeš skoraj nobene besede prečudnega bavarskega dialekta ... Tujec si. To spoznanje postaja neizprosno, Občutek, da sem v popolnoma drugem svetu, mi budi domotožje. Celó čisto, sončno septembrsko nebo me ne more do kraja razvedriti. Znova si ogledujem mesto. Tu bom torej odslej živel in delal. Ko so občutja tujstva v meni največja, se vprašam, kako so svoje prve tedne in mesece v tujini preživljali drugi rojaki. Mnogi niso v začetku znali niti besedice nemški.

Petek, 5. septembra 1975

Skoraj težko čakam prvih srečanj z rojaki. Prijetna vznemirjenost in radovednost mi skoraj popolnoma preženeta neprijetne občutke, da sem v tujini. Težko si predstavljam svoje delo med rojaki. Iz izkušenj duhovnikov, ki že več let z rojaki delijo zdomsko usodo, sem slišal že marsikaj o delu, ki me čaka. A vendar bo vse to zame popolnoma novo. Čas si preganjam z urejanjem stanovanja. Dnevno sobo skušam urediti tako, da bo v njej knjižni kotiček, kjer bom lahko vsak trenutek našel razvedrilo in duhovno obogatitev. Vidim, da mi prav knjige, ki sem jih prinesel od doma, v novem stanovanju vzbujajo občutek domačnosti.

Sobota, 6. septembra 1975

Moja prva maša z manjšo skupino Slovencev v manjšem industrijskem mestu. Zdi se mi, da je za te ljudi slovenska maša, kjer sproščeno zapojejo slovenske pesmi, srečanje z domovino in Bogom. Tu so v glavnem mlade družine z dvema ali tremi otroki, ki jih starši ne glede na starost pripeljejo

ali prinesejo s seboj. Saj je tu maša le enkrat na mesec in vsakdo bi bil rad pri njej. Tako je pri maši skoraj več otrok kot odraslih. In kako se med seboj živahno sporazumevajo eno- in dveletni malčki – seveda med mašo. Kar precejšen živžav je, a to nas ne moti. Tako se počutimo še bolj domače ...

Po maši se zadržimo v kratkem klepetu pred cerkvijo in se spoznavamo, saj pred mašo za to ni bilo časa. Tako razkrivamo, da malo mesto z razmeroma majhnim številom Slovencev združuje Gorenjce, Dolenjce, Štajerce in celo nekaj Primorcev. Zares pisana slovenska družčina. Nekateri me že vabijo, naj jih pridem obiskat. Ko jih sprašujem, kje so doma, me je kar strah, saj bom, če jih bom hotel obiskati, moral prekrižariti celo mesto in še bližnjo okolico – seveda kot danes z načrtom mesta v rokah za volanom ... Počasi se razidemo in poiščem si prenočišče v bližnjem hotelu. Jutri dopoldne bom imel mašo v bližnjem mestu in nobenega smisla bi ne imelo vračati se domov 140 km daleč, zjutraj pa spet nazaj. Šele ko sem sam v hotelski sobi, se zares zberem, uredim misli in današnje vtise. To so drugačne sobote, kot sem jih bil vajen na župniji v Sloveniji, kjer je bila sobota bolj ali manj mirna priprava na nedeljo ... Končno svoje misli zberem ob brevirju in skušam svojega duha pripraviti na jutrišnjo nedeljo in na srečanje z novo skupino Slovencev v sosednjem večjem mestu.

Nedelja, 7. septembra 1975

Po skoraj prečuti noči skušam urediti misli ter pregnati neprespanost in utrujenost, saj me čaka še dolga pot in dve maši ... Po mestu N. sem potreboval skoraj celo uro, da sem našel ulico, v kateri je slovenska maša. Še dobro, da sem se dovolj zgodaj odpravil na pot. Računal sem pač tudi s kakšnimi težavami. Pred cerkvijo ni bilo še nikogar, čeprav je bil že čas za mašo. Mislim sem, da bom ostal sam. A prvi prišleki so me kmalu poučili, da so tu navajeni, da je maša pol ure pozneje, kot je dogovorjeno – ker pač radi pospijo. Med čakanjem se sprostimo v domač klepet. Dobrodušen starejši mož, inženir po poklicu, mi pravi: »Gospod, razmišljam, kako bi vam pomagali, da boste divje življenje izseljenskega duhovnika lažje prenašali.« Kakor mi je ta dobrodušnost dobro dela, sem se počutil neprijetno. Tako strašno pa spet ni ...

Tu me je petje pri maši naravnost presenetilo, prav tako zbranost. Začutil sem, da bomo hitro našli globlji stik med seboj ... Čez eno uro že hitim po avtocesti dobrih 100 km do stalne postojanke. Med potjo

urejam vtise o rojakihi, ki sem jih srečal zadnja dva dneva. Doma mi ostane le ura časa za počitek in pripravo na popoldansko mašo. Pol ure prej že čakam v prijetni samostanski gotski cerkvi, kjer imajo Slovenci svojo redno nedeljsko mašo. Ob petih popoldne, ko je čas za mašo, je pred cerkvijo le nekaj ljudi. Z dopoldansko izkušnjo se potolažim, da imajo tudi tukaj navado zamujati. S petnajstminutno zamudo začnemo mašo. Petje je tu bolj mrtvo in zdi se mi, da so ljudje s svojimi mislimi kdo ve kje. Ta neprijetni občutek me spremlja vso mašo, ne morem se ga znebiti. To je mesto z največjim številom Slovencev na mojem področju, zato me je majhen obisk maše toliko neprijetneje presenetil. Očitam si, da se prehitro prepuščam trenutnemu vtisu, ki lahko vara, in predvsem, da še premalo poznam resnične razmere med Slovenci, ki tu živijo, da bi lahko sodil. Verjetno bom potreboval veliko časa, preden bom globlje spoznal ljudi, njihove težave, razmere, v katerih živijo, ovire, s katerimi se srečujejo. Dopovedujem si, pusti času čas ...

Po maši se zberemo v Slovenskem centru, kjer se Slovenci ob nedeljah in praznikih redno zbirajo že nekaj let. Pijem kozarec bavarskega piva in skušam navezati stike s starejšimi prekmurskimi možaki. Beseda nikakor ne steče. Sam sem zadržan in tudi oni so zadržani. Zdi se mi, da drug drugega otipavamo in preizkušamo, koliko se smemo zbližati. Zame je to spet neprijetno presenečenje, posebej, ker sem v dveh malih skupinah doživel tako neposreden sprejem. Polagoma bom že odkril vzrok tega nezaupanja ...

Ko sem pozno zvečer spet sam v svojem stanovanju, me zajame občutek med tesnobljostjo in utrujenostjo. Vame se počasi seli spoznanje, da to delo ne bo lahko.

Ponedeljek, 8. septembra 1975

Praznik Marijinega rojstva. A tu med tednom ni slovenske maše, tudi na nezapovedan praznik ne. Tako somašujem z nemškim kaplanom, s katerim stanujeva v isti hiši. Prazno in mrzlo mi zvenijo liturgična besedila v nemščini kljub naporu, da bi jim dal isti pomen kot slovenskim. Skušam razumeti, da je našim ljudem maša v nemščini, kljub temu da že leta živijo tu in tudi jezik dobro obvladajo, tuja. Pri maši slovenska beseda zveni vse drugače. To odkritje mi vliva novo voljo. Že to, da našim ljudem dajem možnost biti pri slovenski maši in peti slovenske pesmi, je velik del mojega poslanstva med njimi.

Proti večeru se z zemljevidom mesta v roki odpravim v severni predel mesta, kjer v novih blokih stanuje veliko naših družin. Kar na slepo se ustavim pri mladi družini. Ko se predstavim, nastane trenutna zadrega, a jo kmalu premagamo. Presenečen sem, ko slišim, da otroka (štiri in šest let) med seboj govorita nemško. Starša sta verjetno zaslutila moje presenečenje in mi dopovedujeta, da otroka obiskujeta nemški vrtec in bosta prej ali slej obiskovala tudi nemško šolo. Zato pač morata znati nemško. Mislim, da bi bilo neprimerno spuščati se takoj v začetku v tako delikaten in za starše boleč pogovor. Zvem, da si doma v Sloveniji zidajo hišo, pravzaprav je že skoraj dograjena. Vendar mislijo še nekaj let ostati tu, da si kaj več prihranijo. Vprašujem se, zakaj. Pač, želja po večjem standardu, a kot se zdi, s previsokim davkom pri otrocih. Prej ali slej se bodo verjetno vrnili domov. Kako se bodo znašli, ko bodo razumeli le nemško, in s kakšnimi občutki se bodo vračali v domovino, ki jim je starši niso približali skozi njej najčarobnejši medij – jezik? Vračali se bodo v domovino, ki jim bo zaradi tujega tujina. Večno tujstvo ...

Zvečer mi ni do spanca. Muči me bridko spoznanje, kako hitro človek zaradi trenutne koristi izpodseka stoletne korenine. Sicer pa je to zame šele začetek in morda prehitro in preostro sodim. Prej moram ljudi veliko bolje spoznati, spoznati tudi vse težave, s katerimi se srečujejo v vse prej kot prijetnem zdonskem življenju.

Torek, 9. septembra 1975

Prepuščen sem sam sebi. Polagoma se zavedam teže tega spoznanja. Nikogar ni, ki bi mi določal delo med tednom, prepuščen sem lastni preudarnosti in iznajdljivosti. Lahko obiskujem ljudi, a to je mogoče le v popoldanskem in večernem času; grem po opravkih, se posvetim knjigi, ali pa brezdelju. To je velika skušnjava. Le težko se vživljam v to popolno »svobodo« in samoodvisnost. Mislim si, leto takšnega življenja bo pokazalo, kako koristno znam uporabljati čas, kako znam krmariti sam s seboj. Skoraj strah me postaja te »svobode«.

Petek, 12. septembra 1975

Jutri bom znova odšel na pot v mesto W., ki je oddaljeno le 60 km. Kljub temu, da mi ceste, križišča, predvsem pa mesta severne Bavarske še

delajo preglavice, se teh potovanj začenjam veseliti. Pa ne iz gole želje po spremembah, ki mi jih prinašajo potovanja, marveč zato, ker me srečanja z našimi ljudmi v tako različnih krajih utrjujejo v prepričanju, kako ta srečanja tudi njih povezujejo med seboj, spletajo tiste drobne, vsakdanje človeške vezi, ki so v zdorskem življenju še kako potrebne. Saj se mi zdi, da naši ljudje, čeprav živijo v istem mestu, v isti ulici, ali celo v istem bloku, nimajo večjih stikov med seboj. Vsakdo najraje ostane v svojem varnem domačem kotičku. To je sicer splošen pojav našega časa, vendar se ta lastnost naših ljudi v tujini še zaostri, kar je zame nerazumljivo presenečenje.

Sobota, 13. septembra 1975

Cesta me vodi po eni najlepših dolin na mojem obširnem področju. Slikovita gozdna pokrajina. Na majhni ravnici me preseneti starodavno mestece E., na levem skalnem pobočju se dviga mogočen srednjeveški grad. Nad mestom se razprostira – kar verjeti ne morem – skalnati kraški svet z redkim grmičevjem.

Ko se po cesti vzpenjam po pobočju in v popoldanskem soncu jesenske barve še izraziteje žarijo, se mi zdi, da potujem po slovenskem krasu. Na vrhu se pred menoj razgrinja brezmejna valovita pokrajina, porasla z gostimi smrekovimi gozdovi. In že se spustim v močvirno dolino, kjer leži slikovito mestece W. Po maši, ki smo jo imeli v lepi kapeli Caritasovega Doma počitka, smo v bližnji gostilni zasedli prazen kotiček. In že se je odprl sproščen pogovor. Kar olajšanega sem se počutil ob domačih ljudeh, ki so me sprejeli kot starega znanca, čeprav smo se prvič videli. Zvedel sem, da so to v glavnem krojači in šivilje, ki so zaposleni v tovarni konfekcije. In vsi so doma iz okolice Ptuja ... Ko se pozno zvečer vračam domov, znova razmišljam o zdomstvu, o naših družinah, ki so raztresene po tako različnih krajih in živijo v tako različnih okoliščinah. Na neki način postajam eden izmed njih. Spoznavam, da mi prav ti stiki z ljudmi osmišljajo duhovniško zdomstvo.

Nedelja, 14. septembra 1975

Po maši v slovenskem centru. Pogovarjam se s skupino fantov, ki stanujejo v samskih blokih, ki so last tovarne avtomobilov. Tam stanuje še vedno okrog 400 naših fantov in mož, ki imajo družine v Sloveniji.

Pravijo, da je največji problem blokov prosti čas po delu, ki ga mnogi navadno prebijejo v »kantini« ob pivu. To je v resnici ena najbolj bolečih strani zdomstva samskih in mož, ki imajo družine v domovini. V pogovoru mi razkrivajo preteklost in sedanjost posebnega poglavja življenja v samskih blokii. Bilo je veliko alkohola, razgrajanja ob sobotah in nedeljah, pretepov. Vendar so leta gospodarske krize pripomogla, da je veliko pretepačev moralo zapustiti Nemčijo in se hočeš nočeš vrniti domov ... Tako se pred menoj počasi razgrinja vedno bolj stvarna podoba zdomstva. Doma sem še dolgo razmišljal o štiristo mladih ljudeh, ki v dveh samskih blokii životarijo in so bolj ali manj uklenjeni izključno v delo v tovarni, svojo sobo in kantino. Eden najznačilnejših zdomskih getov.

Četrtek, 18. septembra 1975

Šolska vrata so znova na široko odprta. Živžav je v središču mesta občutno narasel. Od poldne do enih so vse ulice polne otrok in mladine. Vse srednje šole, gimnazije in poklicne šole so strnjene v strogem centru mesta ... Podal sem se v severni del, kjer v nekaj ulicah stanuje večina naših družin, predvsem tiste, ki imajo šolske otroke. V pogovoru z rojaki zvem, da ima naše mesto nad 60 slovenskih šolskih otrok, ki seveda obiskujejo nemške šole. Tako imajo tudi verouk kot obvezni predmet v šoli, in to v prvih letnikih osnovne šole kar trikrat na teden. Ko razmišljam o teh podatkih, spoznavam, da sem kot veroučitelj zaenkrat odveč. Spoznanje me je prizadelo, saj se čutim izoliranega od katehetskega dela, ki me veseli. V zvezi z veroukom se mi ponujajo najrazličnejša vprašanja. Opazil sem že, da se slovenske maše ob nedeljah udeležuje le nekaj naših otrok. Torej hodijo s svojim razredom k nemški maši, če sploh ... Bolj ko premišljam o vsem tem, bolj sem prepričan, da so naši otroci, ki obiskujejo nemško šolo in verouk, nujno odtujeni tako slovenski besedi kot tudi verskemu čutenju. Šele sedaj, ko se pri svojem delu srečujem s temi vprašanji, mi postaja jasno, da prinaša zdomstvo našim otrokom in staršem vrsto zaenkrat nerešljivih težav.

Sobota, 20. septembra 1975

V prtljažnik znašam kup časopisov in druge krame, ki jo bom razdelil skupini naših ljudi v sosednjem večjem mestu. In že drvim po ravni cesti

100 km proti severu. Spotoma občudujem prostrano valovito pokrajino, ki se daleč na vzhodu končuje z gozdovi, ki že mejijo na Češko ... Do cerkve, kjer se Slovenci v N. enkrat na mesec zbirajo pri maši, sem prišel dobro uro prezgodaj. Zato čas izkoristim za sprehod. To je manjše, zelo dolgočasno mesto, skoraj nekakšno predmestje sicer slikovitega obdonavskega mesta. Dolgi stanovanjski bloki dajejo čisto kasarniški videz ... Ko sem se vrnil k cerkvi, ki je sezidana v sodobnem stilu brezdušne dvorane, me ljudje že čakajo. Po registrski tablici so ugotovili, kdo sem. Brez večje zadrege se predstavim. Veliko jih je iz okolice Ptuja, iz različnih krajev Štajerske, Gorenjske, Dolenjske, nekaj tudi iz okolice Ljubljane ... Pri maši me presenetijo z ubranim petjem, pa tudi z zbranostjo, ki daje vtis iskrene vere. Morda to o veri zveni čudno. A treba je vedeti, da je za marsikoga v tujini slovenska maša edina možnost, da se sreča tudi z rojaki. Tako pride k maši marsikdo, ki je bil doma že čisto odtujen verskemu življenju. Nič čudnega, če je za take ljudi maša bolj ali manj obred, ki ga sprejmejo po svoje. A končno, kdo more od zunaj presojati, kaj je v resnici v srcu človeka?

Nedelja, 21. septembra 1975

V našem »malem mestu«, kot ga bom odslej imenoval, ker si to ime v resnici zasluži, je bilo pri maši izjemno malo ljudi. Res, da ne merim krščanstva ljudi po obisku nedeljske maše, a vendar tudi ta še vedno ostaja neko merilo vernosti ... Ko skušam besede današnjega evangelija približati našemu vsakdanjemu življenju, z borno zgovornostjo, ki jo pač premorem, vidim na obrazih dolgčas in pikro pripombo v očeh: »Daj, nehaj že.« Kar težko nadaljujem in se komaj zadržujem, da jih ne bi povabil, naj mirno zaspijo ... Morda je videti, da sem osebno prizadet, ker se mi zdi, da moje govorjenje ljudi dolgočasi, vendar so moje misli daleč od tega. Zame je tu celotna maša velika muka. Težko bi razložil, zakaj. To bolj čutim. Nekaj manjka, nekaj, kar je za krščansko liturgijo nujno potrebno: duhovna navzočnost ljudi. In te zaenkrat ne vidim ... To neprijetno občutje se me drži ves večer, ko z ožjo družbo sedim v Slovenskem centru in se pogovarjamo o tem, kako tudi nemška marka v trgovini iz leta v leto manj zaleže. Komaj speljem pogovor proč od te zoprne teme. Oskrbovalec našega centra me potolaži, da se moram vživeti v to, da se veliko Slovencev vsak petek s tovarniškim avtobusom odpelje domov v Slovenijo, to se pravi v glavnem v Pomurje – predvsem tisti, ki imajo tam družine. Tako je konec tedna vedno polovica naših ljudi na poti domov. Veliko se jih vrača

na štirinajst dni. Tako mi postaja manjši obisk maše bolj razumljiv. In ob tem spoznavam razpetost naših ljudi med tujino, ki jim začasno reže kruh, in navezanostjo na družine, ki živijo v Sloveniji. Razpetost, ki je navidez skrita za vsakdanjost, a če jim v resnici prisluhneš, razodeva bolečino razdvojenosti.

Četrtek, 25. septembra 1975

Obiskal sem več družin v oddaljenem kraju. Običajni pogovori o vsakdanjih tegobah družinskega življenja v tujini, o delu, šoli – težave s otroki, ki obiskujejo nemško šolo in le zasilno obvladajo nemščino, ker prej niso hodili v nemški vrtec. Kakorkoli gledaš stvari, so zapletene. Razmišljam o družinah, ki otroke dajejo v vrtec, kjer jim pogovorni jezik kmalu postane nemščina – seveda tudi po krivdi staršev, ki se težav takega položaja ne zavedajo ali se ga nočejo zavedati. Razmišljam o družinah, ki se teh težav zavedajo. Imajo otroke doma ali v varstvu rojakov, znajdejo pa se pred težavami, ko gre njihov otrok v prvi razred nemške šole – in vprašuješ se, kakšna rešitev je v tem kaosu najboljša ... Bolj ko o vseh teh težavah razmišljam, bolj vidim, da je temeljno vprašanje nekje drugje, namreč v zavesti staršev. V zavesti, da je zdomstvo, ki je velikokrat povezano s skrbjo za vsakdanji kruh, le prehodni del njihovega življenja in življenja njihovih otrok, in da je materin jezik eden odločilnih dejavnikov za poznejšo vzgojo otrok, pa naj odraščajo v tujini ali pa se med tem vrnejo v domovino. Le zavest staršev končno odloča o tem, koliko skrbi posvečajo temu, da njihovi otroci kolikor toliko obvladajo tudi materinščino, ne glede, v kakšnih razmerah živijo ... Poznam družine, ki živijo v razmeroma težkih okoliščinah, a si vendar z vsemi silami prizadevajo za to, da se otroci učijo tudi slovenskega jezika. In poznam družine – žal so te veliko številčnejše – ki imajo lepe možnosti za to, da bi otroke učili materinščine, pa ne storijo ničesar, ali pa so celo ponosni, da njihovi otroci tako »čudovito« govorijo nemški ... Zavest je pač stvar, ki ni naprodaj in si je tudi prisvojiti ne moreš brez truda in žrtve.

Sobota 27. septembra 1975

Čaka me vožnja do dveh najbolj oddaljenih in odročnih mestec, kjer živijo in delajo naši rojaki. Ker so to zame še neznani kraji, se iz previdnosti

dovolj zgodaj podam na pot. V mestu A., do katerega imam 120 km, sem danes zaman čakal na ljudi. Nikogar ni bilo. Sestra, upravnica Caritasa, mi je pojasnila, da tu že nekajkrat ni bilo nikogar k maši. Sprijaznil sem se z dejstvom in sklenil, da moram rojake v tem kraju čim prej obiskati in spoznati, kaj je vzrok, da ne pridejo k maši. A danes mi čas ne dopušča, da bi odšel po mestu in iskal posamezne družine, ker moram še dobrih 60 km proti severu, kjer je zadnja postojanka Slovencev že blizu meje s Česko ... Tu so me pričakali skoraj vsi Slovenci, kar jih premore malo mesto. Zelo radi prepevajo slovenske cerkvene pesmi ... Po maši se tudi tu spoznavamo v gostilni ob kozarcu piva. Vidim, da je tu zelo prijetna skupina Slovencev, ki se radi zberejo, pokramljajo in zapojejo s štajerskim forte. Zaman jih prepričujem, da imam do doma 200 km. Pojasnjujem mi, da sem pri njih le enkrat na mesec, zato se ne spodobi, da bi jim tako hitro ušel. Seveda moram popustiti ... Pozno ponoči se po neznanih cestah vračam domov. Prevozil sem čez štiristo km. Še sreča, da sem to nedeljo dopoldne prost in se bom pošteno naspal in odpočil. Dolge poti me še vedno vsestransko »zdelajo«.

Sreda, 30. septembra 1975

Ko prebiram svoje dnevnik, vidim, kako so monotoni, kako ponavljam več ali manj iste stvari. Edino opravičilo je to, da sem skušal v njih orisati podobo mojega mesečnega »misijonarjenja«, če smem svoja potovanja tako imenovati. Moje redno pastoralno delo bo poslej teklo v tem mesečnem okviru. Vsak mesec bom v enakem vrstnem redu obiskal iste kraje, po mestih iskal naše družine in se z njimi srečeval pri maši ... Najbolj me skrbi, kaj lahko storim za versko izobrazbo naših ljudi z enim samim srečanjem na mesec.

Vedno bolj dobivam vtis, da so naši ljudje v tujini v verskem življenju veliko bolj izpostavljeni, kot so bili doma. In kar je še usodnejše, popolnoma so odtrgani od normalnega načina osebnega, družinskega in verskega življenja ... Zdomstvo s te strani ni tako rožnato, kot si ga običajno predstavljajo ljudje doma ... Če bi bil sociolog, bi lahko napisal obsežno poglavje psihologije zdomcev. Pravzaprav je čudno, da po toliko letih našega tako številčnega zdomstva tega vprašanja ni še nihče načel obširneje in strokovno ...

Obisk pri naših družinah mi pomaga počasi tkati podobo življenja zdomske družine. Med našimi zdomci so v glavnem mlade družine. Mnogi so se poročili tu, kmalu po prihodu v Nemčijo. Vendar je mešanih zakonov razmeroma malo, kar je razveseljivo. To so večinoma družine z malimi ali šolskimi otroki. Zato je posebej težko vprašanje otroškega varstva, saj sta mnogokrat zaposlena oba, oče in mati. Ker je v večini primerov možno ali celo nujno delo v izmenah, so starši, ki imajo majhne ali odraščajoče otroke, uredili tako, da delajo v nasprotnih izmenah. Tako je doma eden od staršev dopoldne, drugi popoldne. S tem je vprašanje varstva v glavnem rešeno. Težava je le s tisto vmesno uro, ko eden odhaja na delo, drugi pa se z dela vrača. A tudi to se da s sosesko pomočjo kako urediti, se že najde kakšen sosed ali znanec, ki tisto uro popazi na otroke.

To so sicer skopi in na videz nepomembni podatki, a za njimi se skriva vsa razbitost družinskega življenja in vrsta težav, s katerimi se morajo mladi starši v tujini spopadati iz dneva v dan. Zakonca se med tednom praktično ne vidita, saj prvi odide na delo ob pol šestih zjutraj, drugi pa se z dela vrne ob enajstih ali pol dvanajstih zvečer. Tako mine teden, ne da bi našla miren trenutek za pogovor o družinskih skrbah in težavah. Takšen tempo življenja marsikdaj kopiči majhne nesporazume, ki bi jih starši v pogovoru mirno rešili ... Življenje, ki tako teče iz meseca v mesec, iz leta v leto, zakonca po malem med seboj odtuja.

Poglavje zase v zdomski družini je posebej šolar ali otrok, ki odhaja v vrtec. Koliko je težav, preden se privadi na novo okolje, ki mu je povsem tuje že zaradi jezika. Otrok doživlja travmo leto ali dve, pri marsikom pa se usidra trajni kompleks manjvrednosti ... Šolski otrok se vsaj v prvih razredih spopade s težavami jezika, saj mora vso učno snov od začetka obvladati v nemščini. Levji delež teh težav nosijo starši, ki morajo otroki ob učenju neprestano stati ob strani. In to je za prenekatero staršo trd oreh, spet zaradi jezika.

Zakonci, ki nimajo možnosti, da bi delali v izmenah, si morajo pomagati z varstvom ali pa imajo otroke pri svojih starših v domovini. Ta zadnja rešitev je velikokrat povod za očitke takim staršem, češ, da se za svoje otroke ne zmenijo, da jim je zaslužek več kakor otrok. Vendar, kdor vidi, koliko težav je pri otrocih zaradi jezika in vživljanja v okolje, skuša razumeti tudi takšne starše, še posebej, če so se odločili za tak korak zato, ker se v nekaj letih mislijo vrniti v domovino in ne želijo otrok begati z jezikovnimi težavami in menjavo okolja.

Ko poslušam otroke, ki obiskujejo tretji ali četrti razred ljudske šole, kako gladko govorijo nemščino in jih po govoricah niti ne ločiš od nemških otrok, se za tem skriva naporno prizadevanje staršev. Tako se starši in otroci, ki prehodijo to pot, zavedajo njene cene. In če načneš drugo poglavje tega vprašanja, otrokovo odtujenost materinščini in prizadevanje staršev, da bi se otroci učili tudi slovenščine, bodisi v dodatni slovenski šoli ali doma, šele razumeš, s kakšnimi in kolikšnimi težavami se mora ubadati zdomska družina.

Torek, 21. oktobra 1975

S starimi znanci, ki so na obisku iz domovine, smo obiskali muzej nekdanjega koncentracijskega taborišča v Dachauu. Pravijo, da je to le boren ostanek vsega, kar bi lahko pričalo, kaj se je tu dogajalo od leta 1938 do leta 1945. A še ti borni ostanki in glavni štab nekdanje taboriščne uprave, ki je spremenjen v muzej, v katerem so na ogled fotografije, dokumenti, odloki, podatki o rasti taborišča, o številu jetnikov, vse to se ti kljub temu, da o vsem tem že veliko veš – na kraju mučeništva tisočev ljudi toliko bolj zareže v zavest. Za turista – tudi slovenskega – ki mimogrede obišče muzej, so to tesnobni občutki ob spominu na eno največjih in najbolj načrtnih morij zgodovine, tesnobni občutki posebej ob spominu na slovenske rojake, ki so tu izhiral ali pretrpeli tri, štiri leta ali še več ... Če pa kot tujec, član naroda, ki je trpel te grozote, živiš v tej deželi, se ti vsiljujejo mučna vprašanja. Ali je ta mučna preteklost res tako daleč in brez sledu za nami, da jo lahko pustimo čisto iz spomina? Se je dežela, ki je s svojim prebivalstvom te grozote prenašala, dopuščala, jih celo omogočala ali pospeševala, znebila sramotnega pečata skrajne nečloveškosti? Kako ljudje te dežele, ki so za vse to vedeli ali bili celo vneti pomagači Hitlerjevega režima, danes gledajo na vse to? Kakšni občutki jih obdajajo, ko velike skupine mladih – predvsem tujcev (je to naključje ali kaj drugega) – gleda dokumente, ki so neme priče skrajne nečloveškosti?

Bili bi krivični, če bi vse Nemce obtoževali zločinstva. Saj nam že skromna dokumentacija priča o velikem številu nemških duhovnikov in razumnikov, ki so končali v taboriščih in krematorijih, ker so se upirali režimu. A to je bila osamljena, nemočna manjšina ...

Tako gre zgodovina svojo pot – pozabljamo hudo – in prav je tako, sicer bi bila zgodovina še strašnejša ...

Ko se z znanci vozimo proti Nürnbergu in skušam svoje misli

usmeriti drugam, me še vedno mučijo neprijetna vprašanja. Kar je danes starejših ljudi – mislim predvsem moških, pa tudi ženske niso bile izjeme – so bili skoraj vsi na številnih frontah tretjega rajha ali pa doma Hitlerjevi prostovoljni ali prisiljeni pomagači. Kako ti ljudje gledajo na današnjo Nemčijo in na narode, ki so bili žrtve nemške obsedenosti? Jih je očistilo spoznanje in priznanje, ali so ostali jetniki razdvojene vesti, ki niha med priznanjem krivde in opravičevanjem tega, kar se je dogajalo? To se sprašujem toliko bolj, ko mi prihajajo v spomin besede stare ženice, Bavarke: »Kje je sedaj naš ljubi Adolf, da bi spet napravil red v Nemčiji?« Bojim se, da niti ni osamljen primer ...

V spomin mi prihaja zahodnonemški film Maksimilijana Schella »Pešec«, ki smo ga pred nekaj leti lahko gledali na beograjskem Festu. Pogumen film, ki se spopada s povojno Nemčijo, njenimi travmami spričo druge svetovne vojne in z razdvojeno vestjo nemškega človeka. Zgodba o velikem tovarnarju, ki je bil med vojno esesovski oficir in je sodeloval pri pokolu civilnega prebivalstva nekje v Grčiji. Izredna impresivna slika njegovih vojnih spominov med plesom nekje na turističnem potovanju po Grčiji. Njegova stiska vesti in soočenje s sinom, ki sluti očetovo preteklost ter se po nesreči ali hote z avtom zaleti v betonski zid in ubije. Oče nesrečo preživi, a od tedaj je pešec. Edino očiščenje, ki ga premore, je izraženo v njegovih besedah: »Tega ne smemo nikoli pozabiti.«

Še bolj živo se spominjam filma po romanu Heinricha Bölla »Klovnovi pogledi«, ki smo ga pred kratkim gledali v nemških kinematografih. Presenetilo me je, da je bila tudi v našem »malem mestu« ob predvajanju filma kinodvorana nabito polna, kar je v Nemčiji nekaj izrednega, in bili so to skoraj sami mladi ljudje. Film je oster spopad z nemško oziroma prusko miselnostjo, spopad z zavestjo, ki vidi le dobiček, uspeh, družbeno priznanje. Precejšen del filma je posvečen vojni in vsemu, kar se je takrat dogajalo v Nemčiji. Izreden je predvsem spekter pisateljevih spominov na porajanje nacističnega mišljenja v nemški družini, ki je šlo do takega fanatizma, da so starši z zavestjo, da branijo veliko stvar, pošiljali mladoletne otroke na nemško-rusko fronto ... Bil sem presenečen, kako so mladi odhajali iz kinodvorane sklonjenih glav, zamišljeni, morda razdvojeni, z novim bridkim spoznanjem o polpreteklosti svoje domovine.

Že se peljemo proti Nürnbergu po kratkem odseku večpasovne avtoceste, ki jo je dal graditi Hitler in naj bi vodila proti njegovi veliki novi vladarski rezidenci, zidani v obliki krožne palače, danes pa je v njej navadno skladišče.

Ob tem razmišljam, kako čuden je tek zgodovine. Po cesti od

München do Nürnberga, ki jo je gradil Hitler na višku svojega vzpona, se danes vozijo tisoči nemških ljudi, zdomcev, ki so na začasnem delu v tuji deželi.

Petek, 7. novembra 1975

Ko se posvetiš eni družini ali enemu človeku – kdor ti že odpre pot do sebe – odkrivaš vedno znova, kako je vsakdo svet zase, enkratna usoda, ki sta jo življenje in odhod v tujino skovala na svoj edinstven način ... O tem razmišljam, ko se pozno ponoči vračam z obiska v oddaljenem kraju. Zakonca sta me sama prosila za obisk, želela sta, naj bi jima pomagal najti izhod iz slepe ulice zakonske krize. Že nekaj let ne najdeta več skupnega jezika, pa tudi sicer se nista nikdar zares ujemala. Govorila je predvsem žena. Njen očitek na račun moževega pijančevanja me je skoraj prepričal o njegovi krivdi za razkroj zakona in družinskega življenja. A dalj, ko smo govorili, bolj ko je žena iskala obtoževalnih okoliščin za moža in bolj ko sem iz njenega pripovedovanja razkrival, kako mora vedno za vsako ceno obveljati njena, bolj se mi je dozdevalo, da je vsa stvar veliko bolj zapletena in da krivda za sedanje stanje v zakonu nikakor ni enostranska. Ko smo skupaj skušali najti vzrok moževega pijančevanja, smo pristali ob ostrejšem konfliktu, ki se je v njunem življenju pokazal ob načrtovanju prihodnosti. Ona bi hotela zidati hišo v bližini svojega doma, on bi rad ohranil svojo domačijo, jo prenovil in skrbel za staro, onemoglo mater. To je njuno že tako šibko razumevanje do kraja načelo. Vendar mi je večurni pogovor dal slutiti, da je ozadje vsega, kakor sem predvideval, globlje v njunih medsebojnih odnosih. Bolj ko je žena prevzemala vso iniciativo v družini, predvsem v gospodarskih vprašanjih (zdi se mi, da zaradi podcenjevanja moževih sposobnosti), bolj je mož stopal v ozadje. Ob naraščajočem kompleksu podrejenosti in manjvrednosti je stvari pustil popolnoma iz rok in vse bolj iskal tolažbe v alkoholu. Pika na i pa je bila ženina vse večja alergija na možovo pijančevanje ... Ko vse to znova premišljujem, mislim, da sta si s tem skoraj zapravela vsako možnost, da bi obnovila medsebojno razumevanje. Žena hoče sicer na vsak način rešiti, kar se še rešiti da, a v mislih ima le svoje gospodarsko vprašanje oziroma prihodnost otrok. Na moža skoraj ne računa več. Vse bolj se mi zdi, da ni sposobna uvideti, da je v precejšni meri kriva moževega pijančevanja, čeprav je ta že prej rad pogledal v kozarec. Prav tako mož ne najde moči, da bi še iskal kakršnokoli rešitev. Alkoholizem ga je že preveč načel. Zakon

je po vsej logiki zapisan dokončnemu razkroju. Pri tem bodo še najbolj trpeli otroci, ki jih je to razmerje med starši že tako navdalo s strahom in čudno živalsko agresivnostjo.

Zgodba pač, kakršnih je tudi v domovini na pretek, boste rekli. Res. A vendar zgodba, ki ji je tujina vžgala svoj pečat. Razmišljam, kako bi se stvari razvijale, če bi ostala doma, v skromnejših življenjskih razmerah (sicer pa je nerazumevanje zadnjih let in moževo pijančevanje ogrozilo njihov gospodarski položaj).

Morda bi se stvari v domačem okolju blažje razpletle in mogoče bi jima le uspelo premostiti nasprotja in nerazumevanje. Mogoče bi doma tudi mož ne zašel tako daleč v alkoholizem. Življenje osamljene družine v malem mestu na tujem je že tako izolirano, zaprto skoraj izključno v družinski krog. Če pa je v družini še nerazumevanje, je izoliranost toliko usodnejša. Zakonca sta na milost in nemilost prepuščena le drug drugemu, kar gotovo povečuje medsebojno agresivnost ... Mislim, da je prav v tem usodna razdiralnost tujine za marsikatero zdonsko družino.

Nedelja, 23. novembra 1975

Za mano je sinočnja »Slovenska vinska trgatev«, ki mi je že nekaj tednov povzročala »glavobol«. To je v tukajšnjem zdonskem življenju tradicionalna veselica s plesom za naše rojake. Za slovenske razmere zveni to čudno in za marsikoga morda pohujšljivo, da k duhovnikovemu pastoralnemu delu med zdomci spada tudi organiziranje veselic in plesov. Življenjske okoliščine so tu povsem drugačne, ljudje so vklenjeni v delo in družinski krog; razen tega so raztreseni po celem mestu in okolici. Družabno življenje v manjših mestih ni organizirano in ljudje so večinoma prepuščeni samim sebi. Tudi prosti čas ostaja neizkoriščen. Tako se radi zberejo na veselici, zaplešejo ob domačih zvokih in se poveseijo v družbi rojakov ... Tudi zame je to nekaj novega in predvsem napornega. Razdvojen sem, ker se mi zdi, da to ne spada k duhovnikovemu delu. Hkrati pa vidim, kako so rojaki hvaležni za možnost, da se zberejo in po domače poveseijo. Mnogi, ki duhovnikovega dela med zdomci ne gledajo preveč s simpatijo, vidijo v organiziranju veselic nekakšno »cerkveno« propagando, željo po tem, da bi imel duhovnik čim večji vpliv na ljudi: vidijo borbo za prestiž. A mislim, da je ta strah popolnoma neupravičen, ker je duhovnikom tovrstna dejavnost bolj v »pokoro« kot užitek, kaj šele sredstvo propagande ... Marsikdo ne more razumeti, da je duhovnikovo

delo med zdomci v marsičem drugačno kot doma v Sloveniji, ker so tudi razmere in potrebe popolnoma drugačne ... In če razmere zahtevajo od duhovnika, da gre ljudem tudi v tem smislu naproti, je to res zlo?

Ponedeljek, 1. decembra 1975

Začetek adventa. Nemška mesta so že v znamenju božičnega praznovanja. Glavne ulice so zvečer bogato razsvetljene z božičnimi lučmi. Tudi izložbe trgovin se že ponašajo z božičnimi obeski. Bogata razstava »kiča«. Vrvež narašča. Občutek imaš, da si v velikanskem mravljišču, kjer ljudje-mravljje neutrudno begajo v vse smeri. Glavne prometne žile pa potekajo iz veleblagovnice v veleblagovnico. Ljudje so otovorjeni z zavitki in paketi, kot da si pripravljajo najmanj desetletno zalogo za čas pomanjkanja. V trgovinah na vsakem koraku zadevaš v ljudi, ki se gneteje ob izložbah in prodajnih pultih in strmijo v »lepote« in »dobrote«, ki jim jih ponuja čudovito organizirana trgovska mreža. Če od strani nekaj časa opazuješ obnašanje ljudi, dobivaš vtis, da si zašel v čuden tempelj, kjer ljudje s svetim spoštovanjem hodijo od pulta do pulta, od izložbe do izložbe, gledajo, občudujejo, izbirajo, kupujejo. In ne moreš se ubraniti vtisu, da je to že češčenje stvari.

Sreda, 10. decembra 1975

Zdomstvo mi le počasi postaja vsakdanji način življenja, ali točneje, le počasi ga zavestno sprejemam kot nekaj vsakdanjega. Vzrokov je več. Predvsem se čutim odtrganega skoraj od vsega, kar mi je doma v župnijskem delu napolnjevalo dneve in tedne. Z ljudmi se marsikje srečujem le enkrat mesečno. Z mnogimi niti takrat ne. Razdalje od kraja do kraja, kjer so razsejani Slovenci, so prevelike, da bi mogel v enem dnevu obiskati več družin v različnih krajih. Poleg tega so v veliki večini obiski mogoči le v popoldanskem in večernem času, ko so ljudje doma.

Tudi z otroki nimam stalnega stika. Verouk obiskujejo namreč na nemških šolah. Razmišljam o dodatnem verouku v slovenščini, a še ne vem, kako bo to steklo. Doslej je bil dodatni slovenski verouk le občasno, večinoma kot priprava na prvo obhajilo ali birmo ... Več staršev želi, da bi bil redni dodatni verouk v slovenščini in so tudi pripravljeni priskočiti na pomoč – vedeti je treba, da so družine raztresene po celem mestu

in otroka je treba k verouku pripeljati, ga počakati in ga po končanem verouku zopet odpeljati domov. To je za starše gotovo dodatna težava in žrtev, zato toliko bolj spoštujem njihovo skrb in pripravljenost za versko vzgojo otrok v maternem jeziku. Vendar je tudi veliko staršev, ki se jim vse to zdi odveč. Pravijo: »Saj hodi otrok k verouku v nemški šoli.« Vzporedno s tem hodi tudi k nemški maši, kar je samo po sebi dobro. Kdor pa vidi, kako se otroci odtujujejo domačemu verskemu čutenju (ali ga sploh niso okusili), kako niti najpreprostejših molitev ne znajo v slovenščini, še manj slovenskih verskih pesmi, bo razumel, kako zelo je potrebno zdomskega otroka posebej uvajati v versko življenje v maternem jeziku.

Nedeljska oziroma mesečna maša je prav tako po »zdomsko«. To pomeni, da moramo pri bogoslužju marsikaj improvizirati po trenutnih zmožnostih navzočih. Petje pripravljamo sproti, zato imamo kratke pevske vaje kar pred mašo. Kakšnega slovesnejšega bogoslužja z zborovskim petjem si v teh razmerah ne moremo privoščiti ... Vprašanje zase je pridiga. Sam ne veš, ali bi dal prednost razlagi božje besede ali perečim vprašanjem vsakdanjega življenja in s tem oblikovanju vesti. Saj so mnogi v tujini izgubili še zadnji občutek za osnovne moralne vrednote; mnogi že leta niso imeli stika s cerkvijo in so bili popolnoma odtrgani od verskega življenja. Njihovi verski pojmi so velikokrat zmedeni in njihova vera je sila »preprosta«. Marsikdaj bi moral govoriti o osnovnih vprašanjih vere in verskega življenja, pa za to skoraj ni časa ne priložnosti. A v tem verskem kaosu polagoma spoznavam, kako potrebno se je vrniti k enemu skupnemu izhodišču vere in verskega življenja: človeku, ki živi v razkristjanjenem svetu, je treba pomagati, da se vrne k izvoru, vase, k čim pristnejšemu stiku z Bogom. A prav to je v teh okoliščinah naporno delo. Človekova notranjost je otopela, zunanji tok življenja ga je tako krepko ponesel za seboj in pritegnil vso njegovo pozornost, da je vračanje v notranjost samega sebe marsikdaj praktično nemogoče.

Ponedeljek, 15. decembra 1975

Z vsem novim, kar mi je doslej prinašal vsak dan sproti, se tudi zame začenja tisti trenutek, ki nam je vsem dan zato, da v njem vztrajno delamo, ustvarjamo, v njem živimo in ga s tem sami oblikujemo ... Skušam se vživeti v naše družine, v njihov vsakdanjik. Vtis imam, da prevladuje skrb za zaslužek, za dograditev hiše, ki si jo skoraj vsak zdomec zida doma v Sloveniji. Temu se pridružuje vsakdanja skrb za družino, težave s šolskimi

otroki. Mnogi pogosto odhajajo domov, da si uredijo to in ono za zidavo hiše, za nabavo gradbenega materiala, da si poiščejo gradbene delavce in še in še ... Življenje je raztrgano na tisoč skrbi ... Vprašujem se, kaj še ostane od normalnega, kolikor toliko umirjenega življenja, kakor ga živi Slovenec doma ali kot ga živi Bavarec tu, na svoji rodni zemlji, v domačem okolju.

Nedelja, 21. decembra 1975

Zadnji dnevi pred božičem. Bolje je, da ne greš na ulico, kaj šele v trgovine. Gneča je dosegla vrhunec. Tisoči tujih delavcev se odpravljajo domov na božične počitnice. Mrzlično nakupujejo darila za sorodnike in znanke in se že pripravljajo na potovanje. Nekateri že odhajajo domov, drugi pa še premagujejo potovalno mrzlico. Le redki ostanejo za praznike tu ... Tudi radio Ljubljana že opozarja zdomce na dolge kolone avtomobilov, ki bodo ta teden čakale na vseh mejnih prehodih za Jugoslavijo. Naši časopisi so polni navodil in priporočil za obnašanje v gneči na mejnih prehodih. Govorijo in pišejo, koliko tisoč naših zdomcev bo prišlo v domovino za novoletne praznike. Čudna zmeda besed ali kaj! Vsi vemo, da imajo delavci v Zvezni republiki Nemčiji božični dopust, ki traja do novoletnih praznikov, na našem radiu pa v zvezi z zdomci vztrajno govorijo le o novoletnem dopustu. Tudi časopisi omenjajo le novoletne počitnice. Čeprav človek ni malenkosten, se vprašuje, ali je na našem radiu in v našem tisku tako težko izgovoriti ali zapisati besedo božič, božične počitnice. Ali morda vlada strah, da bi s to besedo (ki je le beseda kot vse druge) vnesli »klerikalizem« v sredstva javnega obveščanja! Res, gre za malenkost, a za malenkost, ki da človeku misliti na malenkostnost s strani naših sredstev obveščanja.

Torek, 23. decembra 1975

Zaskrbljen se z avtom spuščam v reko avtomobilov, ki se po avtocesti vali proti Münchnu, Salzburgu in naprej proti Karavankam. Prvič doživljam potovalno mrzlico pred prazniki. Ker večina Slovencev z mojega področja za praznike odhaja domov in bi bil tako za praznike »brezposeln«, sem se tudi sam podal na tako dolgo pričakovano potovanje. Priznati moram, da po dolgem času spet čutim domotožje ... V reki avtomobilov sem eden

izmed mnogih, zdomec med zdomci. Prav tako si po par mesecih želim zopet videti domače kraje in preživeti nekaj dni med domačimi kot vsi drugi zdomci. Po dolgem času me napolnjuje vznemirjajoče veselje in predajam se razigranosti kot otrok ...

Sreda, 28. januarja 1976

Že ves januar sedim v »šolskih klopeh«. Obiskujem intenzivni tečaj nemščine na svetovno znanem Goethejevem inštitutu. Dobro znanje nemščine je pri duhovnikovem delu med zdomci v Zvezni republiki Nemčiji nujno potrebno, saj so potrebni stiki s predstavništvu tovarn in podjetij, kjer so zaposleni naši ljudje, z župnijami, kjer imamo redne maše za Slovence, s škofijami (moje področje obsega kar dve škofiji in nadškofijo) ... V našem oddelku smo nametani iz vsega sveta: iz Evrope, Azije, Afrike, obeh Amerik in celo Avstralije. Ker je to višji oddelek inštituta in večina že dobro obvlada nemščino, imamo zelo živahne stike, pogovore, debate. Preseneča me, da se v načinu mišljenja zelo hitro opazi razlika med Evropejci in drugimi. Ne gre za nikakršno nadvlado Evrope nad, predvsem tako imenovanim tretjim svetom, gre preprosto zato, da je Evropejec zaznamovan s svojim pojmovanjem zgodovine, političnega dogajanja, krščanskim gledanjem na svet, ki mu je le vtisnilo svoj pečat; in končno se vidi, da je zavest Evropejca zaznamovana z vplivom evropske filozofske misli ... Ko si v neposrednem stiku z mladimi ljudmi drugih civilizacij, vidiš, da so razlike v načinu mišljenja in sprejemanja sveta le precejšnje.

Nedelja, 22. februarja 1976

Uradna nemška statistika o številu in položaju tujih delavcev, ki so na začasnem delu v Zvezni republiki Nemčiji, me je vzpodbudila k podrobnejšemu razmišljanju o zdomstvu. Ob tem se mi misli nehote, a vztrajno vračajo k tistim črticam in novelam Franca Ksaverja Meška, v katerih opisuje življenje in usode naših ljudi, ki jih je izvabila tujina v »obljubljeno deželo«.

Povečini so to žalostne usode posameznikov, ki jih je tujina tako ali drugače moralno strla in življenjsko zlomila. Včasih se zazdi takšno gledanje na odhajanje naših ljudi v tujino in na vpliv tujine nanje preveč enostransko, črno-belo – predvsem, če človek te spise bere z izkušnjo

zdomstva danes ... A odhajanje naših ljudi v tujino pred prvo svetovno vojno in med obema vojnoma je bilo čisto drugega značaja, zato je vsaka primerjava lahko izkrivljena. Predvsem je bilo tisto odhajanje v tujino več ali manj dokončno. Generacije, ki so odrasle v tujini, so se kljub vsem naporom staršev za ohranitev maternega jezika polagoma utapljale v narode, v katerih so živeli. Le najvztrajnejši in najodpornejši so vzdržali do drugega ali celo tretjega rodu ... »Zdomstvo«, pojem, ki je star dobro desetletje, pa označuje specifičen pojav odhajanja na začasno delo v tujino v zadnjem desetletju. Tako je Zvezna republika Nemčija v tem času postala »obljubljena dežela« za marsikateri evropski narod. Na začasno delo so sem začeli množično prihajati Turki, Grki, Jugoslovani, Italijani, Španci. Nemčija je ob naglem gospodarskem vzponu potrebovala nove delovne sile predvsem za težja dela. Vrhunec zdomstva vseh teh evropskih narodov je bil leta 1973, do začetka evropske gospodarske krize. Takrat je imela Zvezna republika Nemčija nad štiri milijone tujih delavcev, v številu njihove družinske člane. Sedaj jih ima še vedno nad tri milijone. Po zadnjih statistikah je v Zvezni republiki Nemčiji še vedno 480.000 Jugoslovanov, od tega čez 70.000 Slovencev. Poleg tega so jugoslovanski delavci na začasnem delu tudi v drugih zahodnoevropskih deželah, predvsem na Švedskem in v Franciji. Tako celotno število Jugoslovanov, začasno zaposlenih v tujini, skupaj z družinskimi člani še vedno znaša okrog 900.000 ... Že ti skromni podatki nam povedo, da je migracija ali zdomstvo zadnjega desetletja poseben sociološki pojav skoraj vse Srednje in Zahodne Evrope. Lahko bi ga poimenovali »preseljevanje narodov« dvajsetega stoletja. Le da je to preseljevanje povsem ali skoraj povsem gospodarskega značaja. To pomeni, da je ozadje te migracije iskanje dela ali tudi boljšega zaslužka. Iz tega pa je razvidno, da je to preseljevanje ozko povezano z gospodarskim položajem dežel, od koder ljudje odhajajo na delo v druge dežele. Večini je jasno, da so na delu v tujini le začasno, saj so le redki odšli zdoma z namenom, da bi tam za vedno ostali. Vendar je medtem življenje marsikomu načrte drugače zasukalo. Po gospodarski krizi, ki je zajela celotno Evropo, se je del tujih delavcev vračal v svoje domovine. Preseneča pa nas, kako si večinski »ostanek« prizadeva obdržati sedanja delovna mesta, pa naj bo to v Zvezni republiki Nemčiji ali v drugih zahodnoevropskih državah. Za marsikoga je neresljivo vprašanje delovnega mesta v domovini, nekatere držita v tujini boljši zaslužek in višji življenjski standard. Marsikdo pa iz leta v leto »odlaga« vrnitev v domovino. Odločitev se odmika, otroci odrasčajo, obiskujejo najprej nemški otroški vrtec, potem šolo. Družina se vraste v nemške razmere in odločitev za odhod je vedno težja. Ljudje sicer vedo,

da tu nimajo stalnega življenjskega prostora, vedo, da so le tujci, da bodo prej ali slej odšli v domovino – sami ali zaradi izgube delovnega mesta. V tej negotovosti je teža tujstva in v tem tujstvu značilnost zdomstva.

Sreda, 3. marca 1976

Mlad mož mi je danes dajal lekcijo o življenjski »uspešnosti«. Zatrjeval mi je: »Samo v te roke verujem,« in mi kazal svoje roke. »Kako to mislite?« sem preslišal smisel njegovih besed. »Verujem samo v to, kar ustvarim s svojimi rokami, vse drugo je prazna izmišljotina.« Razumel sem, da z izmišljotino misli tudi na krščanstvo. A spustiti se v te vrste pogovor bi ne imelo smisla, zato sem pogovor obrnil v drugo smer. »Mislite, da je to, kar človek ustvari s svojimi rokami, res vse, za kar se na tem svetu trudimo?« ga skušam spraviti v negotovost. »No, ja,« se izmika. Vidim, da je njegova gotovost le navidezna. »Verjamem le v to, kar vidim, to pa je le delo človeških rok,« mi zagotavlja. Vendar nočem popustiti, ker je to bolj ali manj utrjeno mišljenje marsikaterega Slovenca, ki v tujini nekoliko več zasluži kot doma. A to je že posebno poglavje psihologije slovenskega zdomca. »Ste res prepričani, da človek dela le za vsakdanji kruh in udobje, ki si ga priskrbi z deli svojih rok? Se vam ne zdi, da je potem naše življenje zelo ubogo, omejeno? In predvsem, če je tako, kot trdite, je človekova pot do sreče zelo preprosta. Potem denar odpira vsa vrata do sreče!« ... S tem sem omajal njegovo samozavest, vendar se ni vdal (tega tudi nisem pričakoval – prej bi se verjetno kamen spremenil v kruh). Še dolgo sva prepričevala drug drugega, a skupaj nisva prišla ... Imel sem vtis, da je njegovo mišljenje preveč zamejeno z življenjskim materializmom. On pa je verjetno o meni dobil vtis, da je moje življenje bedno, ker si ne privoščim vsega, kar ponuja ta svet ... Pozneje me je znanec potegnil vstran in mi zaupno rekel: »Pusti ga, se ne splača. Ne prideš mu do kraja. Saj je tudi njegovo življenje temu podobno. Živi s tretjo ženo, a še to vara ...« Verjetno pa se bova v mislih še ukvarjala drug z drugim, jaz z njegovo razlago sreče, ki da je vsa v gmotnih dobrinah in užitkih sveta, on pa z mojo kritiko takšnega mišljenja, ki v svojem dnu razkriva poganstvo dvajsetega stoletja ...

Sreda, 17. marca 1976

Danes obiskujem družine v našem malem mestu. Z mnogimi smo že stari znanci. Tako se je pred stanovanjskim blokom, kjer stanuje več naših družin, vnel živahen pogovor, skoraj prepir. Prav nič po moji krivdi. Mlada žena se je opravičevala, ker z otroki ne prihaja k nedeljski maši. Rekla je, da ima veliko dela in skrbi, zadnji čas pa so tudi brez avta. Sosea jo je vzela prav ostro v roke. »Tudi jaz imam družino in skrbi prav toliko kot ti, pa vsako nedeljo najdem čas za mašo. Nikar se ne izgovarjaj, po pravici povej, da je to gola nemarnost,« ji je vpricho mene povedala v obraz. Prva je spreminjala barve in komaj prišla do sape. »Ti, ti ..., kaj pa ti več, kako je pri nas? Kaj pa tebe brigajo drugi ...« Komaj sem preprečil prepir. Pa še v drugo sem prišel, ker nisem vedel. Kaj naj na to rečem, da ne bo zamere pri eni ali pri drugi ... Življenje pa na različne načine razodeva svojo dinamiko, tudi s provokacijo. Mislim, da je ta zalegla več, kot bi moja »pridiga« ... Sicer pa je te vrste malomarnosti in lenobe polno naše malo mesto. Niti povabilo niti vzpodbuda niti ostra beseda nima odziva. Ljudi skušam prepričati, da ne hodijo k maši zaradi mene, potrebno je, da sami spoznajo pomen in vrednost maše, sicer ostane vse le pri zunanosti ... Bolj kot razmišljam, kaj bi se v verskem življenju slovenske skupnosti v našem mestu dalo spremeniti, bolj se čutim brez moči ... Spoznavam to, kar sem spoznal že v Sloveniji: da je težje oznanjevanje med ljudmi, ki so se krščanstvu odtujili in ostaja njihov odnos do vere površen, tradicionalno obarvan, kot pa pri tistih, ki ga niso spoznali ... Upam, da mi bodo čas in izkušnje pokazali pot k reševanju tega, zame najtežjega vprašanja.

Nedelja, 28. marca 1976

Iz cerkve so odšli zadnji izmed redkih rojakov, ki so bili danes pri slovenski maši malega mesta. Želim ostati sam in nemoten, zato sedem v klop v kotu cerkve ... V zavest mi vse redkeje prihaja izkušnja teh mesecev zdomskega duhovniškega dela. In ta je, človeško gledano, bridka. Duhovna in verska otopelost je globlja, kot sem si predstavljal pred nekaj meseci. Letošnji post je zame puščava, pa čeprav neprestano živim sredi hrupa. Puščava, ker v ničemer več ne vidim znamenja človekove pripravljenost za duhovno ali zgolj za človečansko poglobitev ... Post se hitro pomika proti veliki noči, vendar je to v ljudeh zaznati le po pripravah na velikonočne počitnice. Nobenih iluzij si ne delam o izjemnem postnem

času, ko bi ljudje trumoma »spokorjeni« drli v cerkev in navdušeni, žejnih duš poslušali božjo besedo. Ne pričakujem, da bi ljudje postni čas vzeli resneje kot preostali del leta. In vendar me v duši zbada nekaj, kar bi v prvem trenutku imenoval »krščansko čutenje«; a bolj ko o tem razmišljam, jasneje mi postaja, da je to zavest o odločilnosti Kristusovega trpljenja in smrti, ki se je oblikovala v meni skozi vso mladost, skozi vsa leta iskanja in leta dozorevanja. In postni čas je neločljivo povezan s to zavestjo ... Tu pa iz dneva v dan spoznavam, kako je življenje zdomca oklestilo tisti del vernosti, ki jo pogosto imenujemo »folklor«, s tem pa se je v globini spremenilo tudi njegovo življenjsko zadržanje. Ko je padel zadnji del vernosti, je padla tudi zavest krščanskega (kolikor je je sploh bilo), padla je tista moralna moč, ki je vse človekovo življenje, odločitve in dejanja še usmerjala v krščanskem duhu. Bolj ko razmišljam o tem, o posameznikih, ki jih srečujem, o njihovem življenjskem slogu, odnosu do krščanstva, bolj spoznavam, kako večina naših ljudi tone v svet materialnega, v svet banalne vsakdanjosti. S tem pa ljudje polagoma izgubljajo religiozni čut, čut za »drugačno«, skratka za Boga. Ta otopelost postaja temeljna življenjska drža večine ... Vse bolj spoznavam grozotnost te »puščave«, gluhe in neme puščave sredi neprestanega vrveža, beganja, sredi poskusov, da bi utopili še zadnje očitke vesti. Resnični vrelci so globoko zakopani. In nič čudnega, če se je večina odpovedala vsakemu poskusu, da bi jih znova odkrili.

Vprašujem se, kaj se je pravzaprav zgodilo z »vernim« človekom prekmurskih in štajerskih vasi? Kaj je vzrok, da se je vsa vernost (to pomeni zunanji izraz vere) tako naglo osula? Je to pripisovati le vplivu tujine in povečane skrbi za zaslužek? Ali pa se je zgodilo tisto, kar sicer v blažji obliki doživljamo tudi doma, v Sloveniji; razkristjanjevanje, pred katerim si zapiramo oči ...? A to o puščavi mi ne gre iz glave. Za marsikoga je prav ta puščava novo, trpko spoznanje. In kdo more trditi, da tudi v tej puščavi ne govori Bog? Velikokrat morda celo jasneje kot sredi mirnega »krščanskega« okolja.

Ponedeljek, 12. aprila 1976

Pomlad prodira s svojim vznemirljivim vonjem tudi v oaze mestne ulice, polne izpušnih plinov. V umazanem zraku lebdi nemir novega porajanja. A bolj ko nemir prebujajoče se narave, se zdi, žene ljudi na ulice bližina velikonočnih praznikov in priprava na velikonočni dopust. Večina se bo v četrtek po končanem delu znova napotila na avtocesto, ki

pelje proti Karavankam. Spoznavam, da to odhajanje in vračanje ljudem že postaja obred. Pristno ozadje tega obreda, vsaj zdi se mi tako, pa je v zavesti tujstva, ki je naše ljudi hote ali nehotе globoko zaznamovalo. Klic rodne zemlje se slej ali prej oglašā z neizprosno vztrajnostjo. To spoznanje me vse bolj utrjuje v zavesti, da so človekove korenine veliko globlje, kot se to občuti in vidi na prvi pogled ...

Kaj je dom, rod, kri, domača zemlja, do kraja izkuša verjetno le tisti, ki živi v tujini in mu je tujina vsaj začasno »domovina«. In kaj je tujina s svojim tujstvom, do kraja okuša le ta, komur je postala začasna »domovina«. Večna, neuničljiva dialektika življenja, še posebej človeške duše, človeka, ki nikdar in nikjer ni in ne more biti abstrakten človek, marveč je vedno le on, z lastnim imenom, lastno materjo, lastno domovino, lastno enkratno usodo ...

Četrtek, 29. aprila 1976

Z mučnimi občutki zapuščam vrsto petnadstropnih stolpnic večjega mesta. V eni izmed njih stanuje mlajša Slovenka, poročena z Nemcem, na videz zelo taktnim človekom. Prosil me je, naj mu, če je mogoče, priskrbim učbenik slovenskega jezika v nemščini. Želi se vsaj toliko naučiti slovenščine, da bi se mogel za silo sporazumeti z ženinimi sorodniki. Pa tudi zaradi otroka. Želi, da bi otrok, kolikor je mogoče, obvladal tudi materin jezik ... V pogovoru, ki se je razpletel, preden se je žena vrnila iz službe, sem razbral, da želi ženi ublažiti duhovno stisko, ki jo preživlja že nekaj let. Z otrokom v naročju se je hotela vreči in enajstega nadstropja. Bila je nekaj mesecev v bolnišnici za živčne bolezni, a ji niso mogli veliko pomagati. Sedaj poskuša znova opravljati svoje poklicno delo in s tem ublažiti depresijo, ki ji je podvržena ... Medtem se je tudi žena že vrnila iz službe. Po videzu sem jo bežno poznal, a sedaj me je presenetil njen zbegani in pomoči iščoči pogled, takoj za tem pa odsoten in odločno zazrt v daljavo ... Ugibal sem, kaj neki je pretrgalo niti njene zavesti in jo pahnilo na rob tega sveta. Vsaj delno sem na to vprašanje našel odgovor v pogovoru z njo, ko me je spremljala z dvigalom do izhoda. Videl sem, da želi izpovedati svojo stisko ... Doma je iz večjega slovenskega mesta, iz premožne meščanske družine. Tudi izraz njenega obraza priča o plemenitosti, ki jo je vanjo vsadilo družinsko življenje. Ves čas je govorila o svojem očetu – mati ji je že zdavnaj umrla – o otroku in o hiši, ki jo zida v bližini rodnega mesta in jo mora čim prej dokončati, da se bo z otrokom vrnila domov. To me je

presenetilo. Ko sem jo vprašal, ali se bo mož odselil z njo v Slovenijo, je odkimala in pogled se ji je znova za trenutek zbegal, takoj za tem pa je z odločnostjo zrla nekam v daljavo. Zdelo se mi je, da je v mislih znova videla očeta in svojo hišo, zavetje, kjer bo varna pred vsem. Kot bi razbrala moje misli, se je opravičila zaradi raztresenosti in zmedenosti, ki jo je zajela. Pravi, da ji je zaradi tega velikokrat neprijetno in bi to nevšečnost rada premagala, a nikakor ne more. Pravi, da se ji misli vedno znova vračajo domov, k očetu in hiši, ki jo zida za svojega otroka. Možu celo prikriva višino svojega zaslužka in denar skrivaj vlaga v dograjevanje svoje hiše. Ves čas pa ji pogled uhaja v daljavo, zdaj vem, da domov. Znova se opravičuje ... Šele ko znova poslušam enakomerno brnenje avtomobila in Gounodovo Slovesno mašo sv. Cecilije, ki me vedno znova zbere in umiri, brskam po spominu in se skušam spomniti, kdo mi je že pripovedoval o usodi te žene ... Pravzaprav se vse ujema z njeno pripovedjo in s pripovedovanjem njenega moža. Pravili so mi, da se v trenutkih večje zmedenosti in depresije krčevito oklepa vere in neprestano govori o Odrešeniku, ki je usmiljen in nje ter njenega otroka ne bo zavrgel ... Kako sem brez moči pred človeško bedo, me spreleti ... Kaj vse je v človeku? Kaj vse ga vznemirja in poganja po tako krutih poteh življenja?! Zaman skušam najti odgovor. Misli uhajajo, se vračajo, si nasprotujejo, pa spet pritrjujejo. Eno je gotovo: miselni in čustveni svet, stiske, pričakovanja in razočaranja, skratka življenje, je staklo to usodo. Iz najglobljih, nevidnih korenin človeškega. Vse teorije o dednosti ali organski okvari so tu odveč, ne prepričajo, ne morejo do kraja dognati uganke človeka, njegovih možganov, tega ubogega »instrumenta« našega mišljenja in naše zavesti ... Vse se mi postavlja na glavo, vse dognano izgublja tla pod nogami. Vse leži križem. Vprašanja se zastavljajo drugo za drugim ... Veliko, neizpolnjeno pričakovanje? Razočaranje? Občutek krivde? Zavest ogroženosti? Občutek izgubljenosti v tujini? Zavest izkoreninjenosti? Korenine, ki so nepričakovano, a odločno spregovorile? ... Vse to in verjetno še marsikaj drugega.

Sicer pa, čemu se sploh vpraševati po vsem tem. Pred teboj ostaja le gola človeška usoda, brez olupšav, pa tudi brez razlage, ki bi nasitila človekovo radovednost.

Nedelja, 9. maja 1976

Človek ne more iz svoje kože. To spoznavam vedno znova. Pogosto se mi vsiljujejo primerjave med verskim življenjem doma in v zdomstvu.

Če prisluhnem vase, mi podzavest prišepetuje, da je to zato, ker še vedno ne morem premostiti razlike med tema dvema tako različnima svetovoma. Čutim, da se mi upira, da bi zdomstvo sprejel kot normalen, dokončen način življenja. Čeprav se obenem zavedam, da je moje delo začasno vezano prav na te razmere

Nikakor ne morem mimo konkretnih vprašanj verskega življenja, mimo vsega tistega, ki tke podobo našega vsakdanjika, ozračja, v katerem živimo, in končno ozračja, v katerem se vzgajajo in odraščajo zdomski otroci.

V mislih imam razmere doma. Tradicionalne slovenske šmarnice, romantiko cvetlic in čudovitega maja. Vse bolj čutim anahronizem, ki postaja že drastičen. V Sloveniji, kjer so se te stvari v zadnjih desetletjih močno spremenile, vidim vse bolj, kako umetno vzdržujemo pri življenju nekaj, kar je že opravilo svojo vlogo. V zdomstvu pa so te oblike odpadle že od vsega začetka, ker preprosto ni bilo mesta zanje.

A končno ne gre le za »uboge« šmarnice, marveč za celoten splet našega verskega mišljenja in čutenja. Ne gre le za zdomstvo, marveč za slovenske razmere nasploh. Pa ne le za slovenske. Človek nima niti časa niti veselja za to versko romantiko (razen morda še starejše žene in otroci do desetega leta). Mišljenje človeka, za katerega smo končno tu, je vse bolj »stvarno«, vezano na neizbežno »realnost« vsakdanjega dela in skrbi ...

Nikakor nisem proti takim oblikam pobožnosti načelno. Spoznavam le, kakor so bile povezane z idiličnim kmečkim življenjem, ki se je v zadnjih dvajsetih letih spremenilo do korenin, da so se s tem nujno same od sebe osule tudi določene oblike verskega življenja. Če jih je mogoče v Sloveniji še umetno vzdrževati pri življenju, pa v zdomskih razmerah to postane borba z mlino na veter, drastična borba brez cilja in smisla ... Vendar velja razmisliti tudi o razmerah v Sloveniji, ki so vse bolj kritične v tem smislu ... Takšno ugotavljanje nikakor ne vodi v pesimizem, nasprotno, nalaga nam dolžnost novega iskanja. Konkretnega iskanja. In prav tu smo veliko zamudili. Prepozno smo opazili, da se nam ljudje selijo v popolnoma drugačen svet ...

Januar 1981

Občutek imam, ko da se bridke izkušnje ljudi, ki so mi zaupali svojo mizerijo, usedajo vame in me težijo. Skušal sem si že večkrat dopovedati, da je to nesmiselno, da ni potrebno, da bi si te izpovedi toliko jemal k srcu,

da bi še mene obremenjevale. Bolj ko o tem razmišljam, bolj spoznavam, da deluje v tem eden osnovnih zakonov človeške psihe. Če se ti nekdo zaupa in ga ti sprejmeš, se del njegovega sveta preseli vate. Ne težijo te sicer iste stvari kot tega človeka in vendar, s tem ko si ga poslušal in sprejel, (prej pa) z njim razmišljal o njegovih stiskah, so le-te postale tudi del tebe. Vedno bolj razumem, zakaj se ljudje tako izogibajo resnih izpovedi bližnjih – razen če jih k poslušanju nagne gola radovednost.

Marec 1981

Postni čas me je vedno napolnjeval s posebno svetlobo. Iz otroških let so mi tako ostale v spominu male odpovedi in žrtvovanja. To ni bila nikdar samo zunanja pobožna igra, marveč sveta resničnost. Vedno sem imel zavest, da sem se z odpovedjo približal (Bogu).

Nekaj misli o Lutru

»Bil sem preganjalec in mučenec svojega mesa ...

Vse se dogaja v srcu ...«

Luter

Teh nekaj skopih besed nam daje slutiti eksplozivno moč Lutrove osebnosti, ki se od vsega začetka kaže kot dvojnost: meso in duh, človeško in božje, beseda in Beseda. Prav v tej notranji razklanosti in iz nje izvirajoči borbi, ki se konča z novo gotovostjo, je iskati Lutrovo odločitev za svojo lastno pot. V resnici je to osebna drama neslutenih razsežnosti, katere razplet je bil usoden ne le za Lutra samega, marveč za ves evropski sever. (V ozadju te drame se bijeta za prevlado dve različni dediščini: dediščina starega Rima z jasno in podrobno izdelano strukturo, ki najde svojega zagovornika in duhovnega utemeljitelja v aristotelsko-tomistični filozofiji ter rimskem pravu, in dediščina subjektivnega duha, evropskega severa, ki teži za svojo drugačnostjo.) Na delu je že tista usodna dvojnost, ki jo je pozneje tako razločno izrazil Kierkegaard, Lutrov najvrednejši naslednik v delu *Ali, ali – Entweder, oder*.

Korenine te dvojnosti so v Lutru samem, v njegovem izkustvu sveta in Boga. Lutrovo osebnost brez dvoma najgloblje določata zelo poudarjen

subjektivizem in globoko versko izkustvo. Tako se v njem srečujeta tisti dve danosti človeške osebe, ki sta, ko se združita v njej, po svoji moči in učinku odločilni in usodni.

Luter ni kazal nobenega čuta ne za umetnost ne za filozofijo. Vsa njegova pozornost je veljala središču vsega – Bogu. Tako so se že v mladem Lutru vse sile osredotočile v ta odnos. Njegovo samostansko življenje označuje trdo, neizprosno asketsko življenje, ki si ga je sam nalagal in se je marsikdaj stopnjevalo skoraj do blaznosti. S tem je hotel omečiti strašnega Boga. Bog je bil za mladega Lutra čisto drugi, nedosegljivo vzvišeni, strašni

...

*

Da bi mogli pokazati potek Lutrovega izkustva vere, je potrebno nakazati bistvene točke:

1. Lutrova osebnost sama s svojo skrajno subjektivnostjo.
2. Tej osebnosti odgovarjajoča miselnost, ki je zelo sorodna okamizmu.

21. januarja 1988

*Naj čas Ti razodene
vso skrivnost cveta –
– življenja, ki mineva.*

(Bratu Jožetu za rojstni dan)

Opravičilo, ki ga za svoja zločinska dejanja iščejo nekdANJI nacisti ali stalinisti. Oboji so v enakem položaju. Eni in drugi se sklicujejo na razmere, dolžnost itd. Tragičnost časa, ki ljudi peha v tako zlagane drže. Tragičnost časa, ko človekova zavest pade tako globoko. Tragičen čas, ko človek nima moči pogledati si v obraz.

Travma stalinizma pri Slovencih in ostalih jugoslovanskih narodih. Le počasi odpiramo oči in načenjamo do nedavna nedotakljive tabuje. Zadnji tabu, se zdi, je sam Tito, avtor in pokrovitelj vseh stalinističnih in po razhodu s Stalinom titoističnih čistk. Soočiti se bo treba čim prej s tem tabujem. Relativno demokratičen duh v slovenski kulturi zadnjih let vliva nekoliko upanja. A celoten sistem še deluje iz starih stalinističnih vzvodov.

Saj vidimo na jugu, do kakšnih ekscesov lahko vedno znova prihaja.

Kot je pofrankovska Španija dolgo iskala in še išče pot v demokratično družbo, tako se bo tudi jugoslovanska družba še dolgo zvijala v krčih mučnega odpiranja novemu. Na Balkanu so strasti še globlje zasidrane. Razen tega je notranja raztrganost neprimerno globlja, saj ne poteka le na ravni stalinizma – demokracije, marveč hkrati na ravni različnih kulturnih segmentov katolicizma, pravoslavlja, muslimanstva in na ravni religioznih ter nacionalnih razlik.

Je jugoslovanska družba danes sposobna ustvariti razmere za razumevanje in strpnost?

23. januarja 1988

*Kdor
se krvi boji,
vreden ni,
da tu stoji.*

*Svoboda
diha le
skozi
blazni krik krvi,
ki se sebe
osvobodi
v krču pozabe.*

(2. aprila) 1988

Če se v spominu vračam v prva leta mojega zdomskega dela, mi stopajo pred oči vse neizprososti in krutosti, ki so mi dodobra ustrojile kožo, mi v marsičem odprle oči in mi oblikovale življenjsko obzorje, kakršno imam danes.

V prvi vrsti me je globoko prizadelo zadržanje in obnašanje sorojakov. Težko sem dojemal, da so šli na tuje s trebuhom za kruhom, da so v prvi vrsti iskali boljši zaslužek in mu žrtvovali marsikaj. Neredko tudi svoje lastne otroke. Predvsem v južni Nemčiji so rojaki pogosto hodili domov. Večina si je doma gradila hiše. Otroci so se rojevali in odraščali.

Nekateri so jih pustili pri sorodnikih. Nekateri so jih šele v šolski starosti oddajali domov. Večina jih je odraščala tu. Prvi odraščajo z občutkom, da so staršem odveč, in neredko prihaja do hudih vzgojnih motenj. Vsaka družina in vsak otrok je roman zase.

Otroci, ki tu odraščajo, so izpostavljeni jezikovni čustveno-kulturni asimilaciji. Še danes ne morem razumeti in se s tem sprijazniti, da več kot polovica slovenskih staršev s svojimi otroki doma v družini ne govori slovensko. Ker je otrok že od otroškega vrtca soočen z nemščino kot občim pogovornim jezikom zunaj domače družine, je skoraj naravno, da prej ali slej tudi doma s starši začne govoriti nemško. Niso redki starši, ki so otrokom popustili in z njimi v domači družini začeli govoriti nemško, bodisi iz lagodnosti bodisi iz zmotnega prepričanja, da bo otroku pozneje lažje šlo v nemški šoli. Marsikateri starši pa so od samega začetka z otroki govorili le nemško, in to iz občutka manjvrednosti pred nemško večino. Neredko takemu vedenju botruje odločitev, čim prej se asimilirati v nemško družbo, ker bo to za vso družino še najbolje.

Res je, da je prva leta zdomstva vsaj dve tretjini rojakov računalo s skorajšnjo vrnitvijo v domovino. Iz tega razloga si tudi mnogi niso kaj prida prizadevali, da bi se njihovi otroci izpopolnjevali tudi v materinščini.

Več kot petnajst let zdomstva je pač storilo svoje. Dekleta in fantje, ki so se tu rodili ali bili ob prihodu Nemčijo majhni otroci, so danes najbolj jassen dokaz jakosti narodne zavesti v domači družini. Komaj ena četrtna jih slovenščino obvlada v toliki meri, da tekoče obvladajo pogovorni jezik in občasno sežejo tudi po kakšnem lažjem slovenskem čtivu. Več kot polovica jih slovenščino obvlada zelo pomanjkljivo, ostanek pa niha tja do popolnega zbrisa slovenščine.

Med zdomci imamo opraviti večinoma s preprostimi ljudmi, ki imajo le osnovno šolo, pogosto pa še te nimajo končane. Vendar izkušnja kaže, da to ne vpliva na vzgojo mladega rodu v materinščini in narodno zavednem duhu. Pač pa le zavest staršev. Kjer starši z otroki od samega začetka govorijo doma le slovensko, pa čeprav v domačem narečju, so sadovi otipljivi. Taki otroci ali doraščajoči z lahkoto obvladajo pogovorno slovenščino. Ob teh ugotovitvah se odpira pomembno vprašanje.

21. aprila 1988

Nocoj sem sanjal o rožah. Trgal sem jih v neznanem vrtu. Bile so bujne, bele, rdeče. Z razkošnim šopom sem stopil v neznan prostor, v njem so bili sošolci iz semenišča. Šop sem z določenim namenom, ki pa se ga ne spominjam več, izročil enemu od sošolcev. Zdi se mi, da za okras oltarja.

Kaj se zapleta in razpleta v moji duši? Vem, da jo mučijo protislovja, ki sem jim zadnji čas vse manj kos. Zanimarjam duhovno življenje in moč za zvestobo usiha. Skrivnost začetka je v zvestobi. Zvestoba pa je izraz za ljubezen. Zadnje tedne me odbija vse okrog mene. Zadevam v same robove človeškega – lastnega in ne-lastnega. Zdi se mi, da me podzavestno vse bolj žeja po absolutnem. Pritegniti ga moram znova v čas, v bivanje. Da oboje osmisli, posveti. Posvečenost je smiselnost. Bivanje, bitna presežnost, transcendenca. Brez dokazovanja. Dokazovanje transcendenca razvrednoti.

Nedelja, 23. aprila 1988

Nepovratnost časa. Berem (Vladimirja) Jankeleviča. Odkrivam novo, izvirno vizijo biti v času. Bit le kot časovnost in čas kot edina možnost biti. Radikalizacija Heideggerja. Zanima me, kako daleč.

*

Vrnitev vase je neizogibna. Dolgo me je vsrkavala okolica. Po sili razmer. Nisem bil kos razmetanosti v času in prostoru. Izgubil sem orientacijo in tla pod nogami. Od tod ves nered zadnjega časa. Biti zavestno v času in premagovati njegov brezdušni tok v ozaveščanje. Molitev je srčika ozaveščanja, pa temelj zavestnosti. Transcendentalna odprta zavestnost in osmišljanje vse ostale plasti zavestnosti. Če ta temelj manjka, se zavestnost opira na ostale plasti in je temu primerno podvržena nihanju, je tudi spremenljiva. Le v izkušnji vere od samega začetka zaobjemati celoto bivanja in ga tudi osmišljati.

Vse življenje si želiš zapisati še nikdar sluteno – v pesmi. Želiš si zapeti še nezapeto pesem. Pa ni nič. Kadar te stiska bivanja razoroži do golega, pa zaslutiš, a razdalja je nepremostljiva – ne moreš je zajeti. Če bi jo zajel, bi ne bila to, kar si želiš, da je. Je nedosegljiva. Večni navdih. Večno delovanje Duha.

*

Napori uma in volje so v območju ustvarjanja večinoma brez reda, če ju ne spremlja privrženost, zavest, da ne moreta prav ničesar.

*

Konkretnost vrtnic in tulipanov pod oknom v moji študijski sobi. Opojnost čutnega, ki je le podoba stvarstva in znamenje Stvarnika. Frančiškovo obzorje pobožanstvenja čutnega, ker je nosilec učlovečenja. Čutno brez pogoltnosti. Ognjeni plamen Svetega Duha.

Sprehajati se med čuti brez poželenja. Je to skušanje Stvarnika vsega čutnega – to je svetega?

Vsaka podoba naj bo odraz občutja, spoznanja, misli. Potem je resnična govorica. Podoba je snovnost jezika. To dojeti, pomeni dojeti smisel umetnosti.

Duhovna podoba slovenskega zdomstva⁶⁴

Ko sva se s pokojnim Vilijem Stegujem v začetku avgusta srečala na njegovem domu, je rad sprejel povabilo, da za našo pastoralno revijo, pri kateri je nekaj časa bil član uredniškega sveta (1975–1976), napiše prispevek in razmišljanje o duhovni podobi slovenskega zdomca. Članek je napisal in ga dal drugim v branje, zaradi osebne kritičnosti in spoznanja, da besedilo še ni godno za objavo, je ostalo na njegovi pisalni mizi. Smrt ga je prehitela v domačem kraju 26. septembra 1989. Članek objavljamo nespremenjen in najbrž nedokončan – v spomin človeku, prijatelju in iskalcu resnice in pristne človeške podobe, tudi podobe slovenskega zdomca. Urednik (Rafko Valenčič)

To razmišljanje bo osebno. Morda tudi prizadeto. Piše ga zdomsko življenje z vsem spektrom čutnih in duhovnih tipik.

Kakšna je duhovna podoba slovenskega zdomca? Si mar tega

vprašanja ne zastavljam že vseh petnajst let mojega zdomstva? A dokončnega odgovora še nisem našel. Verjetno ga ne bom nikoli. Saj se ta podoba neprestano izmika v toliko individualnih usod, raztresenih ne le po Bavarski, ki je postala moj drugi dom, marveč širom po Nemčiji, Evropi, Ameriki, Avstraliji. Razmišljam le iz svoje Bavarske in morda nemške perspektive. Vse to je le tipanje, zbiranje izkušenj. Velikokrat obremenjeno s predsodki, ki jih človek nevede nosi v sebi.

Vsaka odločitev za odhod v tujino ima svoje velikokrat skrito ozadje, svojo travmo. Morda je v njej tudi dobršen del avanturizma, morda kakšen beg pred samim seboj, ali iskanje nečesa boljšega, drugačnega, morda le preprosta želja za boljšim koščkom kruha, morda pa tudi velika življenjska stiska. Moja odločitev za delo med našimi zdomci je bila korak, katerega posledic nisem mogel vnaprej predvideti. Prvič sem zares odhajal v tujino, popolnoma sam, v popolnoma nepoznan svet. Ko sem prvič maševal na nemških tleh, so se mi šibila kolena. Drgetal sem ob misli, da se sveto dejanje odvija v deželi, katere prebivalci so bili krivi krvavih muk mojega očeta, ki se je iz taborišča vrnil okostnjak. Nekaj let sem potreboval, da sem se znebil te more. Veliko so mi pri tem pomagali plemeniti nemški znanci in prijatelji.

Kar hitro sem razbiral temeljne pomene zdomskega življenja, Postal sem eden izmed mnogih, njihov sopotnik. Podobno večini rojakov sem tudi sam doživljal tujino kot prvo stigmo zdomstva. Tujina, beseda z mračnim prizvokom. Zapuščaš varno ozračje in okolje, v katerem te je doslej kalilo in oblikovalo življenje. Zapuščaš zibelko ne le svojega otroštva, marveč tudi svoje človečnosti, svojega čustvenega in miselnega sveta. Pa tudi svoje vere in narodne kulture. In končno jezik, materinščina, ta edini most iz sebe v svet, to temeljno in tako občutljivo izrazno sredstvo tvoje človečnosti, vseh njenih nians, vrhov in prepadov.

V tujini najprej strahotno jecljaš. Izgubiš ta preverjena in stokrat preizkušena tla pod nogami. Prvinski strah te objame na vsakem koraku, da si podoben neblogljenemu izgubljenemu otroku. Tipaš v ta drugi, tebi tako tuj svet. Le počasi in mukoma prodira vate. Le s težavo se sklepajo poznanstva. Le počasi razbiraš šifre drugačnega čustvenega in miselnega sveta, drugačnih tal pod nogami. A čudno, z leti se na ta tla vse tesneje vraščaš in jih celo sprejmeš za svoja. Drugače tudi ne more biti. Bi ne mogel obstati, bi se vekomaj čutil tujca.

Skupaj z rojaki, ki so prišli kakih pet let pred mano na Bavarsko, sem doživljal ta proces vraščanja – ali kot mu strokovno rečejo – asimilacije. In vendar v moji izkušnji asimilacija izgublja negativen prizvok. Zame

je to stanje življenja med dvema svetovoma. Mislim, da večina rojakov doživlja to. Drugače je z mladim rodom, ki se je tu šolal in doraščal. Mladi so od malega srkali sokove teh drugačnih tal. Materinščina z vsem varnim družinskim okoljem se jih je komaj dotaknila v rani mladosti. Z otroškim vrtcem in šolo pa jih je začel srkati vase nemški svet z vsem, kar ga tvori. Za večino mladih je težava v čustvenem in miselnem sprejemanju domovine in vsega, kar je z njo povezano. Le veliki naporu staršev, učiteljev in duhovnikov so nekaterim pomagali vzpostaviti res trden most z domovino in vsem, kar ta pomeni. Marsikdo obsoja starše, da so premalo storili za narodno vzgojo otrok. Pa obsodba ni vedno na mestu.

Skupaj s sorojaki sem gradil in še gradim most med dvema svetovoma: domovino in tujino. Najprej ga mora človek zgraditi v sebi, šele potem ga lahko pomaga graditi tudi navzven, z drugimi. In poogosto ga uporabljamo. Res je, da se v tujini nikdar ne počutiš popolnoma doma. Res pa je tudi to, da dom zate ni več, kar je bil. Razpet si med dvema svetovoma. Je to prednost ali frustracija? Za marsikoga frustracija, za marsikoga pa prednost. Sam to razpetost doživljam kot prednost, kot nenehen ustvarjalni izziv.

Zdi se mi, da je to prva in temeljna poteza duhovne podobe slovenskega zdomca. Slovanski čustveni naboj z nostalgijo z južnega pobočja Alp ji daje blage olivne sence. Vse prvinske in najintimnejše vezi so se zrastle s popkovino, ki ji rečemo rodna gruda, domovina ali kako drugače.

Nepogrešljiva je materina govorica, slovenska beseda, z vsem čustvenim valovanjem, ki jo spremlja. Še po toliko letih se redki ločijo od nje. Verjetno ne bi našel rojaka, ki bi po dvajsetih ali tridesetih letih tujine spontano molil očenaš v tujem jeziku, pa če ga še tako obvlada. Neka redovnica mi je v svoji dobrodušnosti in naivnosti dopovedovala, da človek svoj tuji jezik sprejme za materinščino takrat, ko spontano začne moliti v tem jeziku. Obzirno sem ji rekel, da bi takega človeka verjetno težko srečala, seveda, če je kdaj sploh zasidran v materinščini. Ne vem, ali mi je verjela. Kako dobrodejno je pri mladem rodu poslušati žuborenje izvirnih slovenskih dialektov, jezika njihovih staršev. Redko srečaš slovenskega rojaka, ki ga ne žeja po slovenski besedi, po živem utripu narodne kulture. Znova smo se lotili slovenskih odrskih del. Kakšno veselje med igralci kljub naporom in žrtvam! Kako srečni so bili ob nagradi gledalcev, dolgem in bučnem ploskanju! Pa vsakoletne priprave Slovenskih dnevov, razstave slovenskih knjig, pa zvoki ubrane slovenske cerkvene ali narodne pesmi. Če spregovoriš rojakom o velikih Slovencih, o naši preteklosti, o

težavni sedanjosti, je to sporočilo, ki ga željno sprejemajo. Že nekajkrat smo pripravili nastope pevskih zborov iz Slovenije za rojake in nemške someščane, pa tudi slovenske večere z diapozitivi o Sloveniji in njeni zgodovini. Presenetilo me je, kako so te prireditve, ki so v nemškem okolju naletale na pozitiven odmev ali celo navdušenje, dvignile samozavest rojakov. Bili so ponosni, da nemškim someščanom lahko posredujemo delček svoje kulture.

Prem, Ingolstadt – ZRN 1989

V znamenju zveri

Odlomek nedokončanega literarnega dela

»To je spet delo Kleparja. Svinja. Zločinec!« Besede so se mu kotalile iz grla kot velikanski mlinski kamni. V spominu so mu začeli plesati prizori. Osemintrideset let se je strnilo v en sam trenutek. Osemintrideset let garanja in trpljenja očeta Jakoba in matere Katarine. Osemintrideset let vladanja Jožeta Kleparja, najprej v Koritnici, pozneje pa na udbi v Oplotnici, od koder je skrivoma vodil svojo umazano, nečloveško politiko.

»Še danes počnete isto,« je Ivanu razbijalo po glavi. »Natanko isto. Maščuje se nad Štefanom in materjo. Dobro ve, da se tako še najbolj maščuje nad mano.«

»Strahotna spačenost človeka!« ga je davilo že tolikokrat izkušeno spoznanje. A tokrat je davilo s takšno bolečino in občutkom nemoči, da se je v njem vse sesedalo v nevaren strdek, v slastno željo po maščevanju. Če bi v tem trenutku stal pred njim Klepar, bi ga zgrabil za vrat in davil, davil tako dolgo, dokler ne bi izgubil telesne moči. Potem bi ga sunil stran in brez besede odšel.

»To je slutnja nepredvidenega,« je Ivana streslo, da ga je v trenutku oblił mrzli pot.

»Ne!!!« je zavpil sam sebi in s hitrimi koraki začel meriti prostorno dnevno sobo.

»Maščevanje je hudičeva stvar in glavno opravilo zveri,« ga je obšlo odrešilno spoznanje. Hlastno je segel na polico po mapi z napisom *Soparica* in začel listati po popisanih papirjih. Že tri leta se je v tem pisanju spopadal s Kleparjem in vso oplotniško golaznijo. Obstal je na pol pota. Spoznal je, da romana ne bo mogel dokončati za očetovega življenja. Spoznal je tudi, da tega obračuna človeško še ne bo zmogel.

»Šele, ko bo smrt spregovorila svojo sodbo,« je dosluteval, »se bo dopolnilo tudi spoznanje in bo dozorel čas za obračun. Za človeški obračun. Za krivični obračun. Saj ga ni človeškega obračuna, ki bi ne bil obtežen s samovoljo. S krivico. S človekovo sodbo, ki je krivična, kot je krivičen človek sam. Jaz, Ivan Boltar, prav gotovo, krivičen je bil tudi moj oče in jo je pustil za seboj kot neuporaben težak oklep, in seveda Klepar in njemu podobni, ki mislijo, da so nedotakljivi in da jih bo ničeva oblast, ki je oblast Zveri, rešila pred človeško in božjo sodbo.« V trenutkih takih razmišljanj je Ivan sam sebi postal tuj, a silno lahkoten in svoboden.

Od očetove smrti, ki ga je prizadela bolj, kot si je sploh mogel kdaj misliti, se je za Ivana začel nov čas. Čas človeške resnice, ki je neizprosno

zavezana smrti in s tem ničnosti človeškega spoznanja. Pa tudi čas spominjanja. Preteklost je oživila v spominjanju in dobivala nov, Ivanu doslej neznan smisel. To ni bilo več spominjanje, kakor ga je poznal doslej. Ni bilo več le nizanje spominov na dogodke, čase in ljudi. Prvič je začel dojemati, da je spominjanje potovanje nazaj skozi čas in iskanje skritega smisla posameznih dogodkov, razločevanje pomembnega od obrobnega. Že spominjanje sámo je razločevanje. Saj v spominu živi le to, kar je človeka posebej zadelo, ga zaznamovalo, mu na svoj način spregovorilo. Slutiti je začel, da je to spominjanje skrbno sestavljanje velikega mozaika, ki živi svoje nepreklicno, enkratno življenje, in vendar šele skupaj z drugimi sestavlja veliko podobo življenja. Šele iz te podobe, ki jo je stkalo spominjanje, je mogoče razbrati skrivni smisel človekove blodnje, iskanj, trpljenja, bolečine in veselja ... Ivanu se je zdelo, da so dnevi, meseci in leta razveljavljeni, rešeni neusmiljenega toka časa. Kakor da so odvezani svojega suženjstva času in skritemu smislu, ki človeku v teku njegovih dni navadno ni razviden.

To spoznanje ga je tako prevzelo, da je bil prepričan, da šele v spominjanju odkriva utripajoče srce življenja. Čutil pa je tudi, da človekovo trpljenje s tem ni razveljavljeno, marveč šele dobiva svoj skrivni smisel. Pred oči mu je živo stopil oče Jakob. Vsa njegova muka, vsa stiska njegovega življenja, stiska človeka vere, ki se nikakor ne more sprijazniti s krivičnostjo sveta in tistih, ki mu vladajo. Ivan ga živo vidi v kuhinji za mizo. Ko so šli vsi k počitku, je navadno segel po Svetem pismu, ga zbrano odprl in se potopil v besede, ki so zanj bile besede življenja. Pogosto je odprl strani Janezovega Razodetja. Najbolj ga je prevzemala podoba živali, ki ji je zmaj dal oblast. Zanj je bila podoba te živali vedno konkretna, iz mesa in krvi. Zdaj so bili to Klepar in njegovi pomočniki, zdaj Brežnjev ali Regan ali Tito. Vsi, ki so po njegovem mnenju organizirano počeli krivico in stregli svoji pogoltnosti. Ivan se je v trenutku spomnil vseh žolčnih pogovorov z očetom Jakobom, ki so se vrteli okrog Zveri iz razodetja. Navadno je očetu ugovarjal in zagovarjal trohico človeškega v teh ljudeh. Oče ga je svaril, da bo že na svoji koži spoznal, kako je z živaljo in tistimi, ki so se ji zapisali. Ko je Ivan po očetovi smrti v spominjanju iskal odgovore na tolike krivice, ki jih je prestal oče, pa tudi mati Katarina, se mu je podoba zveri vse bolj gostila in dobivala vse podrobnejše poteze. Danes pa je bil prepričan, da so se mu oči odprle in da vidi svet v popolnoma novi luči. Segel je po novem listu papirja in hlastno zapisal:

»Jaz Ivan Boltar, sin Jakoba Boltarja, božjega trpina in nestrpnega izterjevalca božje pravičnosti, ki je že potonil v molk smrti, ki je edini odmev božje pravičnosti na tem svetu, prisegam pri Kristusovi smrtni muki, ceni

naše rešitve, da ne bom miroval, dokler ne opravi obračuna s Kleparjem, očetom in seboj, dokler ne ločim krivice zveri, ki je hudičevo nasilje nad človekom, od človekove grešnosti, ki je njegova edina resnična obleka na tej zemlji. Dokler ne ločim med njima, pa čeprav bi zver sama hlastnila po meni ...»

Z gibom, nabitim s strahotno močjo novega spoznanja, je prečrtal naslov *Soparica* in z velikimi črkami napisal: *V znamenju zveri*.

Tako je naslov tej pripovedi določil Ivan Boltar sam oziroma življenje in trpljenje njegovega očeta Jakoba. Kakšna nesoglasja se porajajo med piscem te pripovedi in Ivanom Boltarjem, ki je iz *Soparice* vsilil nekaj prizadetih opisov kot čisto zlato, bodo pričale naslednje strani.

Zdi se, da so ta nesoglasja pomembnejša od opisa zunanjega toka dogodkov v tej pripovedi in pomembnejše od Ivanovega spominjanja, ki se mu razodeva kot utripajoče srce življenja. Spominjanje ni to, kar si Ivan domišlja, da je. Je bled odsev tistega, kar je za njim. In kaj je za njim? Življenje samo. Nedostopna skrivnost, ki se izmika sleherni izkušnji, misli in podobi. Drget človeka? Neizprosna dejstva, da si! Neizrekljiva tesnoba in slast hkrati!

Ivan je prepričan, da se je maščevanje v Kleparju spočelo tistega vročega junijskega dopoldneva leta 1950, ko je Jakob s pozivnico na orožne vaje privihral s sedemletnim Ivanom na takratno koritniško občino, ki je bila v nekdanji fašistični žandarmeriji. Od tod naprej prepuščam besedo Ivanovim besedam v *Soparici*:

»Oče je poln togote planil v urad. Klepar in dve ženski so ga preplašeni pogledali in se pomenljivo spogledali. Prestrašen sem se ga oklepal za roko in ga prosil, da greva domov. Niti slišal me ni.

»Tako, svinja, spet mene!« je siknil proti Kleparju. »Je v tebi še kaj človeka?« V divjem skoku je bil v trenutku ob njem, ga z vso silo zgrabil za srajco in ga dvignil od tal. Slišal sem njegovo sopenje, Kleparjev prestrašeni krik in resk trgajoče se srajce.

»Mene, bolnega človeka, ki so mi italijanski fašisti stregli po življenju zaradi slovenstva in so mi nacisti izbili vse zobe in mi uničili zdravje, da sem samo še kup nesreče – si upaš ti, usranec, trgati od družine in me za dva meseca goniti po orožnih vajah! Kdo naj pokosi travo, povej!!! Ti svinja ušiva, si pozabil, kaj si bil med vojno!!! Fašistični prisklednik. Zakaj pa nisi poklical Špeha in Lončariča, ki sta se vso vojno skrivala doma in sta zdrava kot dren?! A?!« Oči so mu nevarno gorele.

»Boltar,« je izdaval Klepar, »pazi, kaj počneš, drago jo boš plačal.«

Edi, šla bova domov ...⁶⁵

I.

Ves zasopel je obstal ob praznem tiru. Vlak je odropotal in počasi izginil za ovinkom. Popadel ga je bes. Edini vlak in še tega je zamudil. Moral je požreti jezo. Končno se človek sprijazni tudi z najbolj zoprnio situacijo. Vse je odvisno od možnosti, preko možnosti ne moreš nikdar. In edina možnost, ki je ostala, je bil vlak naslednji dan. Spomnil se je, da mora nekaj storiti. Sonce se je počasi bližalo razžarjenemu obzorju, hlad je lezel iz globoke popoldanske sence in se širil čez pobočje. Odpravil se je proti hišam, ki so razmetane čepele sredi pobočja. Našel je majhno, zakajeno gostilno. Nekje mora prebiti teh štiriindvajset ur, ki pomenijo en dan in eno noč. Usidral se je v temnem kotu in skušal prenehati misliti, a to je bilo nemogoče. Naročil je vina. Pil je hitro in hlastno, brez vsakega užitka. Hotel se je napiti. Zadnji sončni žarki so se razlivali po ozki, temačni sobi. Temačnost sobe in ognjena barva zadnje sončne svetlobe sta se prelivali v eksotične podobe. Oči so se mu ovlažile, misli so postale tople in prijetne. Vse je postalo breztežno svetlo, valujoče, tudi sam je izgubil težo. Vso notranjost mu je napolnila mehkoča. Bil je breztežen in poln obenem. Težka, a topla roka je postavila predenj polno steklenico črnine. Zopet je pil hlastno, tokrat z vznemirjajočim občutkom zadovoljstva in globokega užitka. Mrak v sobi se je zgostil. Nekdo je na okajen zid obesil prižgano petrolejko. Rumeni kolobarji so ga zavili in iztrgali iz temne sobe.

II.

Mati je vedno ob mraku prižgala petrolejko in jo previdno postavila na zid pred staro obledelo podobo Srca Jezusovega. Napol v temi je prekladala kozice in lonce, pripravljala je večerjo. Po kuhinji je prijetno dišalo. Z bratom sta sedela za dolgo hrastovo mizo, ki je zavzemala skoraj pol temne kuhinje, in strmela vsak v svoj kot. Bila sta navadno utrujena od garanja in nobenemu ni bilo do govorjenja. Bojan je bil tedaj že na fakulteti. Marjan je ostal doma in se ubadal s pusto, zaraščeno Grapo. Komaj da je iz nje izbezal najnujnejše za življenje. Bojan se je tega zavedal, zato si je sam pomagal, kakor je znal. Najprej je bil zaposlen, pozneje se je v njegovo

življenje vpletla Gizela, ki ga je zalagala z denarjem. To ga je poniževalo, a odtrgati od nje se dolgo ni mogel. Domov je še vedno prihajal. Tesna stara bajta mu je dajala varnost in zavetje. Vedel je, da z obiski materi zadaja trpljenje, a vera, ki jo je mati tako sveto spoštovala, mu je bila v tem času tuja. Utonil je v lahkotnem življenju ob Gizeli, da sam ni vedel, kdaj. Nikoli ni čutil potrebe, da bi o tem razmišljal. Materine molitve in nedeljske maše so mu pomenile vso vero, saj česa drugega ni iskal. Hudo mu je bilo zaradi nje. Spoštoval je njeno vero, vedel je, da je materi vir dobrote in potrpljenja. Opazoval jo je, kako se je ob nedeljah zjutraj s sveto zavestjo pripravljala, da gre v cerkev. Vedno je oblačila temno rožnato obleko, se skrbno počesala in pokrila z veliko rožnato ruto, vzela šopek rož, ki jih je pripravila že prejšnji večer in jih postavila v umivalnik, da ne bi ovenele. Potem je odhajala po svetu za hišo in po strmi rebri proti vrhu, kjer sta bila cerkev in pokopališče. Marjan je običajno še spal. Bojan je ostal sam, odprl je tranzistor in se predal jutranjemu hladu zapuščene Grape. Navadno je sonce že predrlo jutranjo meglo, ko je vstal tudi Marjan, zagnal živino v ogrado in se pričel počasi umivati. Skoraj nikoli nista govorila. Potem je Marjan odšel k maši, čeprav je Bojan vedel, da dela to iz gole navade.

III.

Nekoč – bila je že pozna jesen in nedeljsko jutro je bilo zavito v gost mrak – je vstal takoj za materjo in ko je odšla proti cerkvi, ji je skrivaj sledil. Njeno drobno obličje se je utapljalo v jesenskih barvah. V rokah je nosila običajen šop, bile so tiste lepe georgine, ki jih je s tolikšno ljubeznijo gojila vse leto. Kako čudovito so se prilegale njeni temni obleki. Opazil je, da ima tudi temnejšo ruto, čisto se je izgubila v temni barvi. Na vrhu hriba se je ustavila, si z roko pogladila obraz in potlačila lase pod ruto, saj so ji pri hoji navkreber zdrknili preko čela. Stala je pod starim skrivenčnim hrastom, s katerega je odpadlo zadnje jesensko orumenelo listje. Potem je urno krenila proti pokopališču. Obstala je pred očetovo gomilo, se prekrizala in nekaj minut stala nepremična, ožarjena s prvim jutranjim soncem. Bila je lepa, nedopovedljivo lepa. Pogled na njeno malo nebogljeno postavo ga je navdal z občutkom krivde. Dozdevalo se mu je, da so njegove roke kot strašni kremplji razširjeni nad njeno podobo in jo zasenčujejo ...

Sam ni vedel, kdaj se je znašel v cerkvi. Mater je izgubil z oči, pomešala se je med ženske v prvih klopih ... Iz cerkve je odšel prvi in se počasi spuščal v Grapo. Kmalu ga je dohitela. Morala ga je videti v cerkvi, to se ji je poznalo na obrazu. Toliko topline ni na njej videl še nikoli. Tokrat

je čutil, da ga ima veliko raje kot Marjana in da ga hoče obdržati zase. Ta trenutek si je želel, da bi ji vse priznal, da bi jo prijel za žuljavo roko in ji rekel, da jo razume. Ves dan je na njej ostala svetloba jutranjega srečanja s sinom ...

Drugi dan je odšel. Ob Gizeli je to doživetje kmalu utonilo v podzavest, a še v podzavesti je ostalo nenavadno močno. Ko je padel na izpitu in se sprl z Gizelo, je ostal na cesti. Bil je na robu smrti. Tedaj se je spomnil matere, njene vere, njene moči ... Vedel je, da mora domov. Z obraza mu je brala, da je obupan. Rekla ni nič, a vse tiste dni je čutil, da se iz nje skrivnostno pretakajo vanj življenjski sokovi. Še nikoli ni njegove sobe urejevala s toliko ljubeznijo. Okna so bila polna cvetja, belih in temnordečih begonij, ki jih je imel tako rad.

IV.

Pozneje se je vrnil k Gizeli in čedalje redkeje prihajal domov. Veliko je študiral in pri tem zanemarjal vse ostalo. Po nekem izpitu je prišel bratov telegram, da je mati slaba. Dom je našel v velikem neredu. Mati je ležala v mali izbi zraven kuhinje. Ko je videl njen uveli obraz, je vedel, da bo kmalu ugasnila. S potrpljenjem se je lotil pospravljanja in čiščenja. Vse tiste noči ni skoraj nič spal. Bedel je ob materi. Veliko ni mogel govoriti, a kolikor je govoril, so bila vprašanja o njegovem študiju in o vseh nepomembnih drobnih stvareh. Njegove vere se ni nikoli dotaknila, čeprav je vedel, da ima to vedno v mislih. Ko je čutila, da že ugaša, si je želela duhovnika. Bojan je sam odšel v župnišče ter se vrnil z župnikom in ministrantom. Ko sta ostala zvečer sama, ga je mati prišla za roko. Čutil je, kako ji trepeče. Dolgo je molčala. Pogled je upirala v razpelo. Bojan je vedel, kaj želi; zavedal se je, da ima mati edino željo, da bi mu lahko dala delček svoje vere, svojega miru. Niti tedaj ni spregovorila o tem. Njeno željo je močneje čutil, kot bi jo dojel iz besed. V znak razumevanja ji je stisnil roko.

»Bojan, kdaj pa kdaj se vrni sem gor.« Govorila je v presledkih. »S trpljenjem smo zgradili ta dom ... Grapi smo iztrgali, kar se je dalo, ona pa nam je izpila kri.« Potem je dolgo molčala. »Tu boš vedno imel zatočišče. Sem viharji ne sežejo. – Kdaj pa kdaj poskrbi za moje rože. Marjan bo pozabil nanje.«

Bila je že do kraja izčrpana.

»Pokliči Marjana,« je rekla komaj slišno.

Ko je vstopil, se je usedel k njej. Skupaj so bili vsi trije ... Marjan se je spomnil in prižgal veliko svečo, ki jo je našel v materini omari. Mati se je s

koščeno roko oprijela sveče, z drugo pa iskala Bojanovo roko in nepremično zrla v razpelo. Bojana je spreletelo. Začutil je, da izgublja zadnjo oporo, ki jo je imel v življenju, zaželel si je materine vere. Šele sedaj je zaslutil, v čem je bila tolika materina moč. Gledal je njen negibni obraz. Spreletel ga je rahel smehljaj. Ustnice so se premaknile, zazdelo se mu je, da so spregovorile, njegovo ime. Materina roka je otrpnila. Spoznal je, da je umrla. Zaprl ji je oči in onemogel udaril z glavo ob rob postelje. Zvečer so prišli sosodje, on pa je pobegnil vem in hodil po gozdu, do sončnega vzhoda.

Pogreb je bil na nedeljo. Bilo je veliko ljudi in veliko cvetja. Začudil se je, kje Grapa premore toliko ljudi in cvetja. Mater so imeli vaščani radi.

Cerkev je bila polna. Ob pogledu na množico, ki je mrmraje molila, se je spomnil Svete gore. Bil je tam z očetom, ko je bil še čisto majhen. Matere ni bilo z njima, doma je morala paziti in oskrbovati živino. Pozneje si je velikokrat zaželela, da bi poromala tja gor, pa ji to ni bilo dano. Danes mu je bilo žal ... Vedel je, da je zelo malo odhajala z doma. Zrastla je v tej Grapi, rodila dva otroka, potrošila svoje moči s prenašanjem košev po teh strminah in tu je doživela konec, med sebi enakimi ... Grapa jo je za vedno sprejela vase in ji podarila svoj mir, odkupljen s krvjo in znojem ...

Po pogrebu se je vračal domov zelo malo. Brat se je najprej zanemaril, popival in si končno ustvaril družino. Poročil se je tudi Bojan. Zdelo se mu je, da ima edini izhod v poroki z Gizelo. A že po prvih mesecih se je kesal. Gizela ga ni nikoli razumela, zbližalo ju ni niti rojstvo otroka. Počasi se je zanemaril in na skrivnem popival. Tako je lažje prenašal nerazumevanje in družinske nevšečnosti ... Gizela je imela vse polno predsodkov. Nikoli se ni mogla sprijazniti z njegovim igralskim poklicem. Da bi ji s svojo ljubeznijo uničil vse tiste malenkostne predsodke, ni zmogel. Preveč mu je bila tuja ...

V.

Zbudilo ga je jutranje sonce. Bil je hvaležen ljudem, da ga niso budili. Zunaj je bilo pozno poletje. Slišal je zvon in se spomnil, da je nedelja. Vzpenjal se je iz Grape. V mislih je imel prejšnji dan – obisk pri Majdinem očetu in Majdin primer.

Ko je Majda zaradi nesrečne ljubezni končala pod vlakom, se nihče ni upal obvestiti njenega očeta. Hoteli so mu poslati telegram, pa se je Bojan uprl in se sam odpravil na njen dom. Bila sta dolgoletna sodelavca in bila sta tudi navezana drug na drugega. Oba sta prišla iz Grape in propadala, vsak po svoje, v mestnem vrvežu.

Sivolasemu možu je razlagal, da je Majda mrtva in da so jo pokopali

v Ljubljani. Starčev obraz je otrpnil, nekaj časa je bil negiben, potem sta se prikazali dve debeli solzi. Nejeverno ga je pogledal in rekel: »Pravite, da je mrtva?« Glas se mu je tresel. »Je bila bolna?« Bojan je molčal. Starca je spreletela slutnja. »Povejte, kaj se ji je zgodilo!« Zasmilil se mu je. »Povejte, vse bom lahko prenesel. Ne bo zadnjič, da me bo nekaj prizadelo.« Vse mu je počasi povedal. Starčev obraz je ostal negiben, le uvele ustnice so se narahlo razpele ...

»Ubogi otrok,« je spregovoril. Dolgo je strmel skozi edino zamazano okno. »Morali bi me obvestiti in jo pripeljati sem,« je očitajoče zamrmral. »Bali smo se, da bi vas strlo!« »Potrlo! Strlo ne! Vedel bi, da truplo edinega otroka počiva v domači grudi. Vsako nedeljo bi ji nosil cvetje na grob. – Niti tega mi niste privoščili ...«

Zgrabil ga je krčevit jok in stresel njegovo slabotno telo ...

VI.

Zadnji vlak je odpeljal z zapuščene postaje. Bojan je bil edini potnik. »Domov pojdem!« Po vsem telesu ga je obšlo mehko občutje.

Edi bo šel z njim. Pokazal mu bo staro bajto in gole Grape, ki stoletja žrejo človeška življenja. Žrejo, a jih ohranjajo zdrava ... »Za vse svete bova šla in mimogrede nabrala jesensko cvetje za materin grob ...«

BIBLIOGRAFIJA

- Akordi večnosti. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Asket. Pesem. Brazda, leto XIV., I(1966)4
- Beseda. Glasilo za Slovence na severnem Bavarskem (1–2) in Glasilo za slovenske zdomce (3–15). Ingolstadt, november 1986–april/maj 1989. Zvezal Ambrož Kodelja, ŽU Doberdob, Italija
- Beseda. Glasilo za Slovence na Severnem Bavarskem (1–2) in Glasilo za slovenske zdomce (3–15). Ingolstadt, november 1986–april/maj 1989. Zapuščino Vilija Steguja NUK-u, Ljubljana, posredovala Ana Stegu Vičič
- Beseda. Glasilo za Slovence na Severnem Bavarskem (1–2) in Glasilo za slovenske zdomce (3–18). Ingolstadt, 1986–1990. Černetova knjižnica v Trstu. Zvezala in knjižnici posredovala Mirella Urdih Merku
- Beseda. Pesem. Tipkopis. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)
- Besedi na pot. Vili Stegu. Daljši uvodnik za Besedo, ki ni bil objavljen. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)
- Biblična filozofija zgodovine. Claude Tresmontant. Prevod Vili Stegu (?). 2000, 3(1970)13–20
- Bloy pred Izraelom, Georges Cattai. Prevod Vili Stegu. 2000, 2(1969)44–49
- Božja ljubezen in nesreča. Rokopis. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)
- Bressonovo Preseganje in Baltazar. Pogovori, III(1967–1968)56–58
- Cerkev Latinske Amerike v zgodovinskem precepu. 2000, 8(1978)89–90
- Čakanje. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Dnevnik izseljenskega duhovnika (1975–1988). Tipkopis. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)
- Dragi Ludvik (Rot). Pismo Vilija Steguja, Ingolstadt, 17. 12. 1984. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)
- Duhovna podoba slovenskega zdomca. Zadnje besedilo V. Steguja. Cerkev 23(1989)11–12, str. 186 in 187
- Edi, šla bova domov ... Novi list, Trst, 22. III 1980, št. 1730 (I., II., III); 25. III. 1980, št. 1731 (IV., V., VI.)
- Emmanuel Mounier. 2000, 11(1978, 4)57–60
- Erazem, teolog oporekovelec. I.C.I., 1970. Prevod Vili Stegu. 2000, 4–5(1971)77–80

Etika in neskončno. Pogovor Philippa Nema z Emmanuelom Levinasom. Prevod Vili Stegu. 2000, 29/30(1985)55–79

Forte I., II., III., IV. Pesem. Brazda, III(1967, leto 15)7–9

Himna o prihodnjih rečeh. Pesem. Razgovori, II(1967–1968)40–42

Impresija. Pesem. Brazda, XIV., II(1966)17

Intermezzo med rumenim in belim. Pesem. Razgovori, I(1967–1968)49–52

Intervju s kardinalom Suenensom. Prevod Vili Stegu iz I.C.I Št. 344. 2000, 2(1969)24–28

Iz pisma Dietricha Bonhoefferja. Prevod Vili Stegu. 2000, 4–5(1971)59–72

Iz zapisov. Ivan Boltar (Vili Stegu). 2000, 3(1970)29–36

Jaz vidim zase eno samo možnost, možnost preroške poti. Zapisnik z izleta na Čaven, 29. 5. 1971. Sodeloval in zapisal Vili Stegu. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)

Jeruzalem za atenskim obzidjem – ali strast po absolutnem. Poskus osvetlitve mišljenja Simone Weil. V 3. posebna številka revije 2000, str. 197–233. Ljubljana 1985

Jesen. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

Kaj pomeni verovati. Po P. Wessellingu. Prevod Vili Stegu. 2000, 2(1969)9–11

Kdor se krvi boji. 23. januarja 1988. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)

Kje smo? Razmišljanje o verski prenovi na Slovenskem. 2000, 6(1973)15–19.

Klic zamejskih Slovencev vesoljni Cerkvi. Prevod Vili Stegu. 2000, 4–5(1971)102–106

Kraška romanca. Pesem. Brazda, XIV., II(1966)1

Krivda. Pesem. 2000, 1(1969)56–57

Kriza sodobnega sveta – kriza epohalne zavesti? Skozi misel Nikolaja Berdjajeva. Rokopis iz Mape: Vili Stegu

Liturgija, praznovanje vere z govorico znamenj. Rokopis. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)

Magdalena. Pesem. Pogovori, III(1967–1968)38–39

Materi. Pesem. Brazda, III(1967, leto 15)1–2

Miguel de Unamuno in »zahodna kultura«. Prevod Vili Stegu. 2000, 15/16(1980, 2/3)105–109

Miguel de Unamuno, Tragično občutenje življenja. VI. poglavje. Prevod Vili Stegu. 2000, 15/16(1980, 2/3)93–104

Misli arabskega filozofa Gibrana. Prevod Vili Stegu. 2000, 2(1969)2832

Mišljenje v soočenju z Drugim. Uvod v mišljenje Emmanuela Levinasa. Bernhard Casper. Prevod Vili Stegu. 2000, 29/30(1985)80–89

Moje drevo. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

Moj obraz I., II., III., IV, V. Pesem. Brazda, II.(1967, leto 15)7–10

Molitev. 12. avgusta 1967. Arhiv Ambroža Kodelja.

Molitev. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

Naj čas ti razodene. 21. januarja 1988. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)

Nekaj misli k Bonhoefferjevim pismom. 2000, 4–5(1971)57–59

Nizozemski katekizem. Prevod Vili Stegu. 2000, 1(1969)19 –29

Nokturno čakanja. Pesem. Brazda, XIV., I(1966)15

O Rdeči kapici ali o »ogroženosti Jolke Milič«. 2000, 10(1978, 3)113

Ob rob Kerševanovi religiji. 2000, 1(1969)65–67

Obrisi v ogledalu. Pesem. Brazda, XIV., II(1966)21

Odhod. Pesem. Brazda, III(1967, leto 15)19

Odrešenje. Pesem. Brazda, II(1967, leto 15)13–14

Odtujevanje kulture, v Beseda in Duh, Informativno gradivo revije 2000, 3(1971)1–5

Onemelost. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

Onemoglost. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

Pesem. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

Pesmi (1) (Motto /3/, Umiranje /3/, Samota /4/, Pesem o rojstvu /4/, Hrepenenje /4/, Spoznanje /5/, Neznani svetnik /5/, Balada /6/). 2000, 10(1978, 3)3–6

Pesmi (2). (Romanca /5/, Pesem osamljenega /5/, Postni preludij /6/, Smrt prostitutke /6/, Pogrebna pesem /6/, Predaja /7/, Ob pol petih /7/, Žalostinka /8/, Samogovor I., II., III. /8, 9/, Velika noč 1968 /9/). 2000, 14(1980, 1)5–9

Pesmi (3). (Obup /75/, Romanca o čakanju /75/, Kmetova pesem /75, 76/, Materi /76/, Spomini na očeta /77/, Vrnitev /77/, Vabilo jeseni /78/, Pesem o belem času /79/), Pesmi iz Ugašajočih sanj (Pesem mesečnika /1/, Očiščenje /2/, Obup /3/, Brkinski materi /4/, Pozna jesen /5/, Podoba (!) v zrcalu /6/, Pričakovati /7/, Rdeč obraz črn /8/, Filale II. /9/, Requiem v C-duru /10/, Pesem o belem času /11/, Maksime /12/). Izbor Jadranka Tomažič, v: Revija SRP 23/24

Pogovor z Ivanom Mrakom. Intervju. Pogovori, III(1967–1968)46–50

- Primer nemškega gledanja na koroško vprašanje. 2000, 9(1978, 2)67–70
- Problematičnost Pavla Zidarja, 2000, 8(1978)81–82
- Prva brazda I., II., III, IV. Pesem. Pogovori, III(1967–1968)36–38
- Psihadelizem in sakralno. Andrew Greeley. Prevod Vili Stegu iz I.C.I., št. 345. 2000, 2(1969)55–61
- Quando giacerò sottoterra. Poesie. (Quando giacerò sottoterra /1–3/, La canzone dell'innamorato /4/, La solitudine /5–6/, Motto /7/, A mio padre /8–10/, Sinfonia rivelatrice /11–12/). Pasqua 1991. 200 oštevilčenih izvodov. Prevod in biografski podatki Ambrož Kodelja. Samozaložba 1991, Doberdob, Italija
- Radost. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Razprave, članki, misli in dnevniki. Vili Stegu, Zgoščenka, Kamnje 2013
- Religiozna izkušnja in vera. Poskus kratkega orisa mišljenja Romana Gardinija. 2000, 35–36(1987)124–132
- Rosenzweig in njegova *Zvezda odrešenja*. Rokopis. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)
- Sanje. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Simone Weil, Zapiski (Aufzeichnungen). Prevod Vili Stegu. 2000, 9(1978, 4)38–43
- Simone Weil, mislec konkretnega in absolutnega, 2000, 9(1978, 4)30–32
- Simone Weil, Poskus osvetlitve dolžnosti do človeka. Veroizpoved. Prevod Vili Stegu. 2000, 9(1978, 4)33–37
- Simone Weil, strastna iskalka konkretnega in absolutnega. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)
- Skupnost Isolotta v slepi ulici. Jean Vogel. Prevod Vili Stegu, I.C.I. 345. 2000, 2(1969)75–78
- Sogni in estinzione. Vili Stegu. Traduzione dall'originale sloveno di Giovanni Tavčar, Gennaio 2000, tipkopis. Arhiv Ambroža Kodelje
- Spomin padlim. Pesem. Brazda, XIV., II(1966)17
- Tiha bolest. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Trepet in poslušnost. Simone Weil. Prevod in študije Vili Stegu. 2000, 3. posebna številka, Ljubljana 1985
- Ugashajoče sanje. Vili Stegu. (Pesmi po izboru Jadranke Tomazhich: Pesem mesečnika /1/, Ochishchenje /2/, Obup /3/, Brkinski materi /4/, Pozna jesen /5/, Podoba (!) v zrcalu /6/, Prichakovati /7/, Rdech obraz chrn /8/, Finale II /9/, Requiem v C-duru /10/, Pesem o belem

chasu /11/, Maksime /12/. H http://www.revijasrp.si/knrevsrp/avtkaz/z_avtorji.htm

Ugašajoče sanje. Vili Stegu. Pesniška zbirka je razdeljena na štiri dele: Pesem osamljenega, Balada, Samogovori, Pesmi o belem času. Uredil in spremno besedo napisal Peter Kovačič Peršin. 2000, Ljubljana 1996

Uvertura v plavem. Brazda, III(1967, leto 15)5–6

Vabilo jeseni. Pesem. Brazda, leto XIV., I(1966)6

Variacije na temo greha. (Druga variacija na temo greha, 4. avgusta 1966). Rokopis. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)

Variacije na temo smrt. (Moja pot /119/, Luč /119/, Moj obraz I., II., III., IV., V. /119–122/, Pričakovati /122/, Finale I., II., III., IV /122–125/. Pot brez imena I., II. /125, 126/. Variacije na temo smrt I., II., III., VI., V. /126–128/, Brkinski materi /128,129/, Plamen /129/, Ko bom v zemlji ležal /129, 130/). 2000, 44–45(1990)119–130

Variacije na temo smrti III., V. Razgovori, I(1967–1968)53–54

Večerna romanca. Pesem. Razgovori, II(1967–1968)39

Vetrovi. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

Vprašanje Cerkve v slovenski družbi. Nedokončana razprava. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)

V znamenju zveri (odlomek), 2000, 43–46

Za čas apokalipse. Emmanuel Mounier. Prevod Vili Stegu. 2000, 11(1978, 4) 43–55

Zadnje pesmi. (Beseda /5/, Stražni ognji /6–7/, Ne vem, zakaj /7/, Sveta Katarina /7/. 2000, 108–110(1998)5–10.

Za poetičnost vere. I.C.I., št. 350. Prevod Vili Stegu. 2000, 3(1970)44–46

Zaveza. Pesem. Pogovori, IV(1967–1968)10–12

Zgodovinski razvoj in nastajanje liturgije. Rokopis. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)

Zimska pravljica. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

Žeja. Pesem. »Prve pesmi«, v SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

Za raziskovalce: Prva Vilijeva besedila so objavljena v šapirografiranem bistrškem nižjegimnazijem glasilu *Brinje* in literarnem glasilu postojnske gimnazije *Proteus*.

B. Literatura⁶⁷

- Ambrož Kodelja, *Spomin na izseljenskega duhovnika Steguja*. Radio Ognjišče – ssd, Ljubljana, 22. 9. 2009
- Ambrož Kodelja, *Vili Stegu: Ugašajoče sanje, Razmišljanje ob pesniški zbirki*, Communio – Kristjanova obzorja 54 (1998)4, str. 441–444
- Ambrož Kodelja, *Viliju Steguju v spomin*. Doberdob, 28. 9. 2009. [Http://kodelja.wordpress.com/2009/09/28/viliju-stegu-v-spomin/](http://kodelja.wordpress.com/2009/09/28/viliju-stegu-v-spomin/)
- Ambrož Kodelja, *Viliju Steguju v spomin*. Prem pri Ilirski Bistrici, 15. septembra 2009. [Http://kodelja.wordpress.com/2009/09/15/prem-pri-ilirski-bis...](http://kodelja.wordpress.com/2009/09/15/prem-pri-ilirski-bis...)
- Ana Stegu Vičič, *Stopinja za stopinjo*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale.
- Anita Prek, rojena Mrak, *Dajte deklico njeni materi!* SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Anton Štekl, *Spomini na sošolca Vilija Steguja*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Beseda, glasilo za slovenske zdomce. Izdal Jože Bucik, Augsburg. Februar 1990, zadnja, 18. številka
- Bogdan Petric, *Ugašajoče sanje prva veja na drevesu besede*. Ob izidu pesmi Vilija Steguja, Panorama, 30. 1. 1997
- Boža Brecelj, *Viliju v slovo*. 2000, 48–49(1990)144
- Danica Pardo, *Mahnili smo jo na Sveto Goro*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Danica Pardo, *Ob obletnici smrti Vilija Steguja*. Snežniški razgledi, 30. 9. 2009, str. 13
- Danijela Pardo, *Viliju Steguju*. 2000, 48–49(1990)145
- Dragi Pavle (Bratina). Pismo Tomaža Pavšiča z dne 15. julija 2013
- Društvo Slovencev v Parizu, Prešernova proslava 12. 2. 2012, na sporedu tudi Stegujeva pesem *Sanje so moja usoda*, uglasbil prof. Jože Trošt. [Http://www.drustvo-slovencev-v-parizu.com/français/nase-prir...](http://www.drustvo-slovencev-v-parizu.com/français/nase-prir...)
- Edvard Kovač, *In memoriam*. Govor ob osmini. 2000, 48–49(1990)146–147
- Eine Huldigung an Slowenien. Pfarrer Vili Stegu organisiert eine Ausstellung (Izrezek brez drugih opomb)
- Franc Zupet – Krištof, *Sončnica za Ivana*, Znamenja 1988
- Franc Zupet – Krištof, *Viliju Steguju*. Dnevnik, oktober 1989. 2000, 48–49(1990)143–144
- Franc Zupet Krištof, *Ob 70. obletnici Vilijevega rojstva*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

- Helena Pirih Rosa, *Neznani rojak Vili Stegu*. Bistriški odmevi, 28. 8. 2009
- Igor Pavel Merku, *Njegova bit in življenje sta me zaznamovala*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Ingolstadt / Nürnberg, žep s sliko, Kirchenzeitung, 15. November 1987.
Foto: Schneeweiß
- Ivan Maslo, *Tri iskrice in dvakrat prvič*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Ivan Tavčar, *Pesniška in duhovna sorodnost z Vilijem Stegujem*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Janez Dular, *Krvida – slutnja krvavo zaresnega darovanja*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Janez Gril, *Nekoč nejasno in v slutnji, sedaj iz obličja v obličje*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Janez Podobnik, *Vili Stegu – človek samotnih poti*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Janko Jarc, *Zidam, Vili. Zidam! Mladostni spomini*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Josip Osti, *Klesanje molka. Vili Stegu, Ugašajoče sanje*. Primorska srečanja 193/97
- Jože Graj, *V deželi Frankensteinovih naslednikov. Duhovnik odvezal molčečnost* (daljši članek o napetostih v slovenski misiji, brez drugih podatkov). Izrezek iz časopisa Vestnik /Murska Sobota/ 29. 6. 1989. Zapuščina Vilija Steguja (Ana Stegu Vičič)
- Jože Mlakar, *Dobesedno prepojen s poezijo*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Jože Stegu, *Nočni samogovori*. Spremna beseda prof. Boža Brecelj, str. 81–88. Ilirska Bistrica 1995
- Jože Stegu, *Vili Stegu, duhovnik, pesnik, mislec. Intervju z Ambrožem Kodeljo ob izidu almanaha Ko bom v zemlji ležal*. Primorska srečanja, 121/122, 15(1991)49–50
- Jože Trošt, *Nič kaj lakiran*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Jože Trošt, *Skladateljski opus*. V njem tudi štirje samospevi za sopran in klavir na besedila Vilija Steguja (*Sanje, Zdomska balada, Brkinski materi, Ko bom v zemlji ležal*). Ljubljana 1991. <http://joze-trost.rkc.si/skladateljski-opus>
- Jože Trošt, *Skladbe*. Tudi samospevi za sopran in bas pesnika Vilija Steguja (05. *Sanje.mus*, 06. *Zdomski materi.mus*, 07. *Zdomska balada.mus* in 08. *Ko bom v zemlji ležal.mus*). <http://joze-trost.rkc.si/skladbe>
- Jožko Stegu, *Božji sel ga je dohitel doma*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

- Jurij Fikfak, *Zapis o nekem času*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Jurij Paljk, »Ko bom v zemlji ležal«, Novi list, 19. septembra 1991, str. 8
- Jurij Paljk, *Ocena Vilijevega almanaha v prevodu Ambroža Kodelje*, Radio – RAI, Trst A, 9. 1991, dve strani pisma iz Červinjana, 13. 9. 1991
- Karlo Vičič, *Predstavitev pesniške zbirke Ugašajoče sanje*. Videokaseta.
- Literarna nagrada Tržaške Mladike za leto 1984. Zapisnik 13. literarnega natečaja Mladike za leto 1984, objavljen v Mladiki 2/3, 1985, letnik XXIX, stran 35
- Lojze in Katica Dominko, *Kje so meje? Zadnja predstava Vilija Steguja*. Ingolstadt, 22. julija 1989, videokaseta VHS
- Lojze in Katica Dominko, *Pogreb Vilija Steguja*, Prem, 28. septembra 1989, videokaseta VHS
- Lojze in Katica Dominko, *Vili Stegu mašuje v Nürnbergu julija 1989*, videokaseta VHS
- Lojze Peterle, *Ali si bral?* SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Lojze Peterle, *Nagovor ob grobu Vilija Steguja*. Srečanje ob izidu pesniške zbirke Ugašajoče sanje. Prem, 31. 3. 1997
- Lojze Šinkovec, *Umetniška duša, psiholog in buditelj*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Ludvik Kaluža, *Potočnikov Vilče. Okružki spomina na Vilija Steguja*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Ludvik Kaluža, *Rotitev*. Ob grobu Vilija Steguja. Pesem. Na Premu, 26. 9. 1999
- Marjan Poljšak, *Dragi Vili*. Pismo z dne 31. 5. 1971
- Marjan Strajnar, *Zazrt v globino in širne daljave. Drobní spomini na Vilija Steguja*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Marko Vičič, *Spomin na strica Vilija*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Matija Kovačič, *Iz zemlje tvoje so kali pognale*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Metod Pirih, *Nagovor pri pogrebu duhovnika Vilija Steguja*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Milan Kšela, *Eden izmed odličnih, perspektivnih sobratov*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Mirella Urdih Merku, *Bila sva uglašena na isto valovno dolžino. Vili Stegu v Nemčiji*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Nace Polajnar, *Obrisi nekega srečevanja. Spomini na Vilija*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

- Nace Polajnar, *Pesmi za Vilija s svinčnikom 1, 2, 3, 4, 5*. 2000, 48–49(1990)133–135
- Nataša Vičič, *Hvala za vse, stric Vilče!* SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- O velikanih duha na premskem gradu. Primorski dnevnik.
- P(avel Peter) B(ratina), *Duhovnik Vili Stegu*, Družina, 39(1989)5
- Pavel Bratina, *Dragi Vili ...* 2000, 48–49(1990)141–142
- Pavel Bratina, *Krogi njegovega bivanja*. Zgoščenka. Samozaložba. Kamnje 2013
- Pavel Bratina, *Nemici cari*. Ob Vilijevi smrti, I., II., III., IV. Cikel. 2000, 48–49(1990)136–137
- Pavel Bratina, *Vili Stegu, Razprave, članki, misli in dnevniki*. Uvodna beseda dr. Edvard Kovač. Zgoščenka. Samozaložba. Kamnje 2013
- Pavel Bratina, *Viliju v slovo*. Naša luč 1990
- Pavel Peter Bratina, *Neznani zvežčič Vilijeve mladostne lirike*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Pavel Peter Bratina, *Oseba, ki se sprašuje, od kod in kam? S kom in v čigavi moči?* MD Celje. Koledar 2014
- Pavel Peter Bratina, *Trije drobni spomini*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Pavle Zidar, *Razodeto*. Viliju Steguju in memoriam. Pesem. 2000, 48–49(1990)131
- Peter Kovačič – Peršin, *Epitaf Viliju*. Pesem. 2000, 48–49(1990)132
- Peter Kovačič – Peršin, *Poslovilne besede*. Dragi Vili ... 2000, 48–49 (1990)138
- Peter Kovačič Peršin, *Beseda in dejanje*. Tipkopis, pripravljen ob 40. obletnici revije 2000 za arhiv Raziskovalnega inštituta. Ljubljana 2012
- Peter Kovačič Peršin, *Beseda je hči molka*. 2000, 108–110(1998)82–87
- Peter Kovačič Peršin, *Vili Stegu – pesnik, mislec in prevajalec*, Sodobnost 4 (1002)425–431
- Peter Kovačič Peršin, *Značilnosti Vilijeve poezije*. Govor. Prem 31. 3. 1997
- Peter Kovačič, *Spomini na Vilija*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Podobica ob 20. obletnici smrti Vilija Steguja. Izdal Ambrož Kodelja, ŽU Doberdob 28. 8. 2009
- Prem / In memoriam: Pesniška zbirka kot poklon Viliju Steguju, Primorska srečanja, 1. IV. 1997
- Prem. AL (Bratina Pavel). *Spominski zapis ob 20-letnici Vilijeve smrti*. Družina, 37(2009), iz naših župnij 13. 9. 2009
- Rafko Valenčič, *Skice za podobo*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013

- Rudi Koncilija, *O mojem prijateljstvu z Vilijem Stegujem*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Slava Borka Kucler, *Sončen obraz z ironičnim nasmeškom*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Spomin na izseljenskega duhovnika Steguja. *Spominska slovesnost ob 20. obletnici smrti duhovnika in pesnika Vilija Steguja*, v petek, 28. avgusta 2009. Radio Ognjišče, 22. september 2009. Arhiv Radia Ognjišče
- Stanislav Gajšek, *Ingolstadt, Štiridesetletnica župnije*. Naša Luč, december 2011, str. 30, 31
- Stanislav Lenič, *Dragi Zvone!* Pismo Zvonetu Kokalju v Ingolstadt. Ljubljana, 27. 11. 1987
- Stranke na robu. Mladina. Omenjen V. Stegu s Pavlom Bratino in Petrom Kovačičem Peršinom. [Http://www.mladina.si/93516/stranke-na-robu/](http://www.mladina.si/93516/stranke-na-robu/)
- Tadeja Binner, *Omogočil mi je košček domovine na tujem*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Tanja Dominko, *Slovenci za slovenstvo*. Vili Stegu 29. 11. 1943–26. 11. 1989. Radio Ognjišče, oddaja Graditelj. Gradivo Ana Vičič, Jožko Stegu ter Stanislav Gajšek. Berejo Marjan Bunič, Jure Sešek in Tanja Dominko. Ljubljana, 26. 9. 2010. [Http://audio.ognjisce.si/oddaje/Graditelj/2010](http://audio.ognjisce.si/oddaje/Graditelj/2010)
- Tomaž Pavšič, *Nekaj »vojskarskih« spominov na duhovnika in pesnika Vilija Steguja*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Tomo Šajn, *Po krivici prezrt poet. Pred desetimi leti je umrl duhovnik in pesnik Vili Stegu*. Članek s fotografijo ob grobu. Primorske novice, 27. 9. 1999
- Tone Ciglar, *Nekaj misli, primernih tudi za Vilijevo sedemdesetletnici*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
33. mesec kulture ponuja ... Omemba Vilija Steguja. Bistriški odmevi, 2010, št. 21., stran 3. [Http://www.ilirska-bistrica.si/mma_bin.php?id=2010012912510984](http://www.ilirska-bistrica.si/mma_bin.php?id=2010012912510984)
- Vincencij Demšar, *Klical so ga po imenu*. SA Iz zemlje tvoje so kali pognale. Kamnje 2013
- Vojsko, kjer je nebo bližje in razgled bogatejši*. Kulturno društvo. O Vilijevi vlogi pri kulturnem društvu. [Http://www.vojsko.si/sl/drustva/kud](http://www.vojsko.si/sl/drustva/kud)
- Zvone Kokalj, *Do »amena« je še daleč. Nadaljevanje polemike med socialnim delavcem in Vilijem Stegujem v Ingolstadt*. Vestnik, 29. junija 1989
- Ž. Golob, *O naših delavcih na začasnem delu v tujini*. Povezave z društvu. Večer, 10. 7. 1980, str. 2
- Žep s sliko božične igre v Ingolstadt. 6. 12. 1986. Donauerkurier, 17. 12. 1986
- Župnija svetega Štefana, Solkan. *Izlet pevcev na Trsat*. Omemba V. Steguja in Prema. [Http://www.zupnija-solkan.si/content/view/500/68/](http://www.zupnija-solkan.si/content/view/500/68/)

KAZALO

Edvard Kovač, *Vili Stegu in novi humanizem*

I. SIMONE WEIL

Jeruzalem za atenskim obzidjem ali strast po absolutnem.

Poskus osvetlitve mišljenja Simone Weil

Simone Weil, strastna iskalka konkretnega in absolutnega

Božja ljubezen in nesreča

II. GUARDINI, UNAMUNO IN MOUNIER

Religiozna izkušnja in vera. Poskus kratkega orisa

mišljenja Romana Guardinija

Miguel de Unamuno in »zahodna kultura«

Emmanuel Mounier

Nekaj misli k Bonhöfferjevim pismom

III. BERDJAJEV, ROSENZWEIG IN LEVINAS

Kriza sodobnega sveta. Skozi misel Nikolaja Berdjajeva

Rosenzweig in njegova *Zvezda odrešenja*

Bernhard Casper, Mišljenje v soočenju z Drugim.

Uvod v mišljenje Emmanuela Levinasa

IV. LITURGIJA

Zgodovinski razvoj in nastajanje liturgije

Liturgija, praznovanje vere z govorico znamenj

V. VILI STEGU

Odtujevanje kulture

Kje smo? Razmišljanja o verski prenovi na Slovenskem

Iz zapiskov Ivana Boltarja

Iz dnevnika izseljenskega duhovnika (1975–1988)

Duhovna podoba slovenskega zdomstva

V znamenju zveri. (Odlomek nedokončanega literarnega dela)

Edi, šla bova domov ... (Novela)

BIBLIOGRAFIJA

