

## TUJI HORIZONTI KRIŽARSKE MISLI

Križarsko gibanje je del zelo razgibanega dogajanja v slovenski logosferi dvajsetih oziroma tridesetih let tega stoletja. Pesniške zgodbe, kakršne so v svojih literarnih opusih izoblikovali najbolj reprezentativni predstavniki tega gibanja in obenem najvidnejši sodelavci revij *Križ na gori* (1924–1927) in *Križ* (1927–1930), Edvard Kocbek, Božo Vodušek, Tine Debeljak ter brata Anton in France Vodnik, ohranjajo v našem zgodovinskem spominu ne samo literarno, temveč tudi svetovnonazorsko podobo neke književne generacije v celoti. Ta generacija mladih avtorjev je v slovenskem duhovnem prostoru med obema vojnama odigrala precej pomembno vlogo tako na ravni pesnjenja kot tudi na ravni mišljenja.

Večina literarnih zgodovinarjev omenjene pesnike najpogosteje povezuje v krog »katoliških ekspresionistov«. Čeprav je ta oznaka v našem literarnem prostoru dodobra utrjena, se z njo vendarle ne moremo povsem strinjati, saj natančnejše branje pesniških knjig in poznavanje nekaterih tekstov diskurzivne narave spodbija to precej splošno in poljubno poimenovanje. Kot dokazuje že Lado Kralj v svoji študiji *Ekspresionizem*,<sup>1</sup> je ključ za razlago te terminološke zmote *terminus technicus* Viktorja Žirmunskega »samoimenovanje«; v našem primeru gre torej za samoimenovanje novokatoliških umetnikov. Razlogov zanj je vsaj nekaj. Najpomembnejši med njimi je bolj politične narave, zadeva pa 23. evharistični kongres na Dunaju (1912), ki je liberaliziral poglede katolikov na sodobno ustvarjanje, saj je glede izražanja božje ideje dopustil zgledovanje mladih umetnikov pri moderni estetiki in uporabo novih formalno-stilnih prijemov. S tem je bila mladi katoliški generaciji odprta pot k ekspresionizmu.

Čeprav so se Slovenci, kot je znano, z nemškim ekspresionizmom seznanili že sorazmerno zgodaj (prve informacije o njem so dobili kmalu po letu 1910), so ga v literarni zavesti utrdile šele medsebojne polemike katoliških piscev ob koncu dvajsetih let. Kljub temu da vodilna kritika ekspresionizmu ni bila posebej naklonjena, je mladokatoliška skupina v njem poiskala nekatere estetske, predvsem pa ideološke iztočnice za svoje snovanje.

Tako do neke mere lahko govorimo o konvergentnosti nemškega in slovenskega kulturnega razvoja v tem obdobju, vendar ne toliko na ravni umetniške produkcije kot na področju teoretskih spisov in esejev, ki imajo mestoma vlogo pravih manifestov. Umetnostni pojavi na obeh straneh, posebno v območju literature, pa ključnih spodbud gotovo ne dobivajo iz istega vira. Medtem ko zahodnoevropski (nemški) tip ekspresionizma pomeni odgovor na specifične socialnopolitične razmere dobe, katerih posledica je bila »disociacija subjekta« (Silvio Vietta), ki pomeni krizo modernega človeka z izgubljeno substanco, so razlogi za pojav slovenske (religiozne) variante »ekspresionizma« drugje, najverjetneje na ravni estetike: gre za preboj mlade generacije iz okvirov Mahničeve dogmatične in utilitaristične estetske misli, ki je s svojimi zahtevami spodbujala le nastajanje nacionalno-razsvetljevalske, religiozno-didaktične in izrazito domačijsko obarvane književnosti. To je ob že omenjenem dunajskem kongresu bistven podatek, ki nam pomaga razumeti, zakaj je ekspresionizem kot oznaka za literarno gibanje na naših tleh postal sinonim za modernizacijo obstoječe literature in neke vrste literarno revolucijo.

<sup>1</sup> Lado Kralj: *Ekspresionizem*, Literarni leksikon 30, Ljubljana 1986.

Jedro slovenskega religioznega pesništva in mišljenja se je oblikovalo, kot že rečeno, v eni izmed tako imenovanih modernističnih skupin,<sup>2</sup> ali natančneje, v skupini okrog revij *Križ na gori* in kasneje *Križ*. Osrednja zahteva njihovega kulturnopolitičnega programa je bila modernizacija literarne prakse, predvsem literature s katoliškim predznakom.<sup>3</sup> Kljub temu pa z današnje časovne perspektive ugotavljamo, da se njihove namere niso povsem uresničile, saj so križarski pesniki utelesili iztekanje slovenske moderne, ki je na svoji ustvarjalni poti niso mogli preskočiti. Slovenske literature torej niso pripeljali v modernistične ali celo avantgardistične literarne tokove, kakor obljublja ime »katoliški ekspresionisti«, ki so si ga izbrali. Njihovo umetniško produkcijo danes stilno in formalno umeščamo med novoromantične, simbolistične in impresionistične literarne pojave.

Če so se mladokatoliški avtorji, ki jih bržkone lahko imenujemo »katoliški novoromantiki« v svoji poeziji zadrževali pri opisovanju metafizičnih doživetij, individualnih čustev do Boga in razmerij do bližnjika ter iskanju duhovne in čutne harmonije, so se s svojimi programskimi spisi vendarle za korak približali idejam nemškega ekspresionizma, predvsem aktivistični fazi tega gibanja. Mesijanska orientiranost pri iskanju nove *condition humaine* je tista dimenzija, ki je bistvena za obe gibanji, vendar natančnejših paralel med njima ne moremo potegniti, saj se glede na svoj izvor ne ujemata.

Utopični patos pri oznanjanju »novega človeka« v nemški ekspresionistični misli (in poeziji) raste iz Nietzschejeve filozofije, ki individuum sakralizira v nadčloveka, kolikor ta edini lahko zdrži praznino središča, izgubo lastne substance in transcendence, smrt Boga in evropske metafizike torej. To presežno varianta človekove eksistence, ki jo je Nietzsche razvil že v svojem zgodnjem delu *Also sprach Zarathustra* (1883–1885), omogočajo posebni ontološki postulati. V svetu dominira svetovna volja, ki pa – nasprotno kot pri Schopenhauerju – ni več volja do življenja, ampak volja do moči (*Der Wille zur Macht*, 1906). Njene razsežnosti in cilji so potencirani, saj ne učinkuje več zgolj kot to, kar nosi in ohranja bitja in stvari, pač pa jo Nietzsche definira kot možnost, prek katere se stopnjuje intenzivnost, kvaliteta in moč bivanja. Njena pozitiviteta je v tem, da – razvita do najvišje mere – spreminja človekovo trpljenje in bolečino v radost in slast nad intenzivnostjo življenja. Nadčlovek (človek-bog) je torej od svojega predhodnika popolnejši prav v razmerju do volje do moči. Heroični pesimizem in dionizični zanos, s katerim mora *Übermensch* oziroma ekspresionistični »novi človek« vzdržati svojo usodo v svetu brez Boga, obenem dviga Nietzschejevo misel v oči nemških ekspresionistov nad goli ateizem.

Ta filozofska naslonitev nemških ekspresionistov na Nietzscheja je bila mogoča zato, ker religija v konfesionalnem smislu ni bila več njihov zavezujoči svetovnonazorski temelj. Nasprotno pa velja za personalistični pogled na svet, ki so ga prevzeli pripadniki slovenskega križarskega gibanja. Teksti križarjev, ki so bistveno zaznamovani z vplivom personalizma, nemalokrat s patetično in sentimentalno bogoiskateljsko vneto razglašajo krščansko vero kot edino možnost za odrešitev moderne civilizacije v celoti ter optimistično merijo na kolektivno (voluntaristično krščansko) bratstvo vseh ljudi. Gibalo kolektivnega spreminjanja realnosti tako postane katoliška akcija, ki naj bi bila večidel avtohtone narave, obenem pa tudi del enotnega evropskega (mladinskega) gibanja in katoliške religiozne obnove.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Lado Kralj v svoji študiji *Ekspresionizem* (str. 132) navaja pet slovenskih modernističnih skupin: skupino okrog Izidorja Cankarja, Podbevškovo skupino, Kosovelovo skupino, skupino okrog *Križa na gori* in Delakovo skupino.

<sup>3</sup> Ta zahteva je bila bistvena pomena tudi za skupino okrog revije *Dom in svet*, ki jo je v tistem času s svojo uredniško politiko usmerjal Izidor Cankar.

<sup>4</sup> O tem govorita predvsem Edvard Kocbek v članku *Slovensko katoliško mladinstvo* (*Križ*, št. 2, jan.–feb. 1929, str. 5–14) in Božo Vodusek v prispevku *Mladinski problem* (*Sodobnost*, 2. letnik, 1934, str. 20–26).

Jasno je, da so slovenski križarji svoje mišljenje in (politično) delovanje utemeljevali v krščanski veri. Vendar se njihov krščanski svetovni nazor v marsičem razlikuje od tradicionalne osrediščenosti v krščanski veri oziroma katoliški religiozni praksi. To razliko je najbolj natančno opredelil Edvard Kocbek v svojem krajšem spisu *Marija in Marta*,<sup>5</sup> v katerem je, izhajajoč iz harmoničnega odnosa med človekom in Bogom, opredelil dve poti, ki vodita do Boga; prva je aktivna, druga pasivna. Po Kocbekovem mnenju je za človeka, ki se svojemu cilju, se pravi Bogu, približuje na pasiven način, najbolj karakteristično to, da nima avtonomne volje. Zato o njem pravi tole: »Svojo voljo je položil na žrtvenik: ne moja volja, marveč božja usmiljenost se tehta v meni. Človekova volja ne pomeni nič. Usmiljenost božja je vse. V Bogu živimo, se gibljemo in smo. Niti enega samega diha ni brez božje volje.« Aktivni človek pa je zaradi svojega nenehnega delovanja v svetu in obenem zaradi dejavnega zoperstavljanja pasivnemu odnosu do Boga takemu človeku diametralno nasproten. Njegovo bivanje v svetu ne izhaja zgolj iz primarne ljubezni do Boga in abstraktne ljubezni do človeka kot bližnjika, kot to velja za pasivnega človeka, pač pa je zavezan dejavni ljubezni do človeka kot konkretnega bitja in tako po človeku ljubi tudi Boga. Novo vrsto ljudi opiše Kocbek z besedami: »... prisluškujejo čudovitim zakonom v svojem telesu in duši. Zato so junaki. Naskakujejo svet in ga hočejo zavzeti. (...) Kraljestvo božje jim je podarilo moč viteštva. Fantje in dekleta dejanj so. (...) Lastna oseba jim je dar božji, človeku so v srečo, Bogu v čast. Jedro kulture so in lomijo tradicije. Na videz so raztrgani in izbičani, toda mogočna Milost jim daje plašč in sijaj harmonije.« Lahko rečemo, da ta citat definira »novega človeka«, ki osredišča križarsko mišljenje.

Iz njega je obenem jasno razvidno, v čem je Kocbekov radikalni prelom s krščansko tradicijo oziroma kako se križarska misel odvrta od tistega vrednotenja življenja, ki je značilno predvsem za krščanski srednji vek. Razlikovanje med *vita activa* in *vita contemplativa* je prisotno tudi v evropski literarni klasiki, saj ga je prevzel Dante v drugi kantiki *Božanske komedije*. V *Vicah* se namreč pojavita Matilda in Beatrice, ki ustrezata sestrskemu paru iz stare zaveze, Liji in Raheli, ti dve pa po razlagi sv. Gregorja, ki jo sprejema tudi Dante, simbolizirata aktivno življenje na eni strani in kontemplativno življenje na drugi. Medtem ko Lija uresničuje aktivno življenje, je Raheli zavoljo njene jalovosti dano kontemplativno (pasivno) življenje, se pravi zazrtost v Boga. Dante je mnenja, da je Rahela Bogu ljubša, saj je njen odnos do njega popolnejši, obenem pa je jasno, da tudi Lijina dejavna ljubezen in njeno delovanje v svetu nista nepomembna, saj sta predpogoj za kontemplacijo.

Kocbek torej najverjetneje izhaja iz srednjeveškega razlikovanja med aktivnim in kontemplativnim oziroma pasivnim življenjem, le da za dve nasprotujoči si bivanjski drži poišče simbolni predstavnici v sestrah Mariji in Marti, kakor se pojavljata v novozaveznem delu *Svetega pisma*. Najpomembneje pa je to, da daje prednost Marti oziroma se v nasprotju s tradicionalno krščansko presojo odloča za aktivni življenjski princip.

S svojimi postulati o »novem človeku« so križarji pravzaprav izstopili iz tradicionalno krščanske vere; presegli so staro katoliško religiozno prakso, ki je zahtevala pokorščino cerkvi kot instituciji (posrednici na človekovi poti do Boga) in s tem strahospoštovski odnos do Boga. Kljub temu pa se pri razglašanju nove epohalne resnice vendarle niso imeli namena izviti iz okvirov krščanske religije.

Križarski ideologi »prerojenega« krščanstva so v dotlej dihotomno razumljenem človeku, razklanem na dušo in telo, hoteli vzpostaviti ravnotežje, medtem ko so splošno svetovno

<sup>5</sup> Edvard Kocbek: *Marija in Marta, Križ na gori*, 1. II. (1926/27), str. 10–11.

disharmonijo oziroma načeti svetovni red skušali obnoviti z novim odnosom človeka do Boga in harmoničnim razmerjem med posameznikom in občestvom (družbo). V svojem zanesenjaškem stremljenju k »novemu človeku«, na katerem naj bi temeljil na novo vzpostavljeni svetovni red, pa so se vendarle približali utopičnemu patosu nemške ekspresionistične misli (in poezije), kolikor je ta pri oznanjanju svoje različice »novega človeka« izhajala prav iz Nietzschejeve filozofije. Tudi »novi človek«, kakršnega so razglašali križarji, naj bi podobno kot *Übermensch* presegel bistvo povsem običajnega smrtnika: to je namreč »človek gigant«,<sup>6</sup> v katerem se »zgolj človek« prerašča v subjekt.

Tako so slovenski križarji stopili na pot evropskega subjektivizma. V nihilistični svet so vpeljali svojo varianto »novega človeka«, utemeljeno v prenovljenem krščanskem svetovnem nazoru. Križarski človek oziroma subjekt (v personalistični terminologiji tudi oseba) pa vendarle ni Subjekt z veliko začetnico, torej subjekt, kakršnega je ustvarila novoveška filozofija. Namenjen mu je namreč drugačen status; ni postavljen na božji prestol, kot to velja za Nietzschejevega nadčloveka, pač pa naj bi opravljal samo novo vlogo posrednika med Bogom in svetom. Ta človek tako ne poseblja volje do moči, zaradi česar mu je odvzeta tudi možnost brezobzirnega vladanja nad svetom, ampak v razmerju do Boga (zavoljo lastne minljivosti) ohranja svojo majhnost. Tako postane jasno, da »novi človek«, za kakršnega so se zavzemali križarji, nikakor ne bi mogel nadomestiti mrtvega Boga. To pa je obenem tudi razlog, da se je križarska misel v bistvenem pogledu oddaljila od nietzschejanstva in obenem tudi od sočasnih ateističnih smeri evropske filozofije. Iz povedanega je namreč bržkone razvidno, da so se križarji odločili ostati v območju religije oziroma krščanske metafizike. Nietzschejevih misli o mrtvem Bogu in koncu evropske metafizike tako niso mogli razumeti v njihovi konsekvantni izpeljavi, kot to, nasprotno, velja za nemške ekspresioniste, ki religiji v konfesionalnem smislu niso bili zavezani.

Čeprav slovenski križarji v svojih esejističnih delih nikjer eksplicitno in izčrpno ne razkrijevajo svojega osnovnega referenčnega okvira, tj. personalistične filozofije, je ta vendarle očitno svetovnonazorski temelj njihovega pisanja. Očitno pa je, da osrednji slovenski katoliški reviji dvajsetih in tridesetih let *Križ na gori* (kasneje *Križ*) in *Dom in svet* namenjata ob prevodih evropske poezije in proze pravzaprav zelo malo prostora prevodni filozofski literaturi, prav tako pa tudi tujim prispevkom s področja estetike. Z aktualnimi filozofskimi in umetnostnimi tokovi v Evropi so bralsko občinstvo seznanjali nekateri domači avtorji (Kocbek, Debeljak, Vodušek, Trstenjak, brata Vodnik in drugi), čeprav je bila primarna funkcija njihovih tekstov najverjetneje bolj programske narave. Nekoliko posplošeno rečeno: v teh tekstih gre pravzaprav za presajanje takratne francoske, nemške ali ruske misli v naš duhovni prostor. Kljub temu da jih ne odlikujeta vedno analitična eksaktnost in kritiška akribija, predstavljajo danes pomembno podlago za raziskovanje križarskega svetovnega in literarno-filozofskega nazora.

Križarsko gibanje se je z iskanjem skladnosti človeškega in božjega, z združevanjem dveh postaj v človekovem življenju (zadnje v onstranstvu pri Bogu in predzadnje pri tuzemskem sočloveku), soočilo z najbolj zapletenim vprašanjem svoje filozofije, tj. s težnjo po preobrazbi človeka oziroma po prenovi od Boga dane, a izobličene človekove podobe.

To pa je bilo mogoče šele takrat, ko so zaznali oziroma spoznali vzroke za nastalo krizno situacijo. France Vodnik je v svojem spisu *Ideja in kvaliteta* označil prizadevanja križarskega gibanja za »sodbo nad preteklostjo« in »vero v prihodnost«. <sup>7</sup> S tem je pokazal na no-

<sup>6</sup> Joško Lampret: *Bestvor, Križ na gori*, 1. III. (1926/27), str. 49.

<sup>7</sup> France Vodnik: *Ideja in kvaliteta*, v istoimenski knjigi, Maribor 1964, str. 256.

tranji prelom slovenskega človeka, na njegovo tragično usodo oziroma sočasno navezanost na »strah in up«. Za isto stanje je Kocbek, na primer, uporabljal še bolj pomenljiv izraz »slovenska katharsis«, medtem ko je sintagma »strah in up« šele v povojnem času nadomestil z bolj optimistično naravnano varianto »strah in pogum«.

Ta tragična situacija pa ni bila simptomatična le za Slovence, ampak je bistveno določala takratni zgodovinski trenutek. Razumemo jo lahko kot posledico izgube središča oziroma (postsrednjeveškega) obrata psihofizično enotnega človeka od svojega centra – notranjosti, ki je bila prizorišče (za)zretja v Boga – navzven, kar ni povzročilo le razkroja njegove lastne identitete, marveč razpad sveta v kaotično zmedo. Romantiki so bili slej ko prej prvi, ki so na začetku 19. stoletja skušali premostiti nastalo praznino, zato so ob iskanju nove mitologije (središča), zasnovali teorijo o sintetičnem univerzalizmu sveta in progresivnosti pojavov v njem. Podobno pa se pri kasnejši krščanski razlagi razmerja med človekom in Bogom ponovi tudi osnovni Heglov obrazec oziroma formula njegove filozofske dialektike. Gre za privzetje treh dialektičnih razvojnih stopenj, med katerimi zavzema mesto teze človek in antiteze Bog, sinteza pa je njuno zlitje v bogočloveško enoto; ta naj bi bila dosegljiva samo prek krščanske religioznosti. Tako imenovana izguba sredotežnosti sveta v poznem srednjem veku in renesansi ne pomeni le človekovega obrata od ponotranjenega zazretja v Boga navzven, v sredobežno odprtost za dogajanje v svetu, marveč tudi začetek za novi vek še kako značilnega procesa, ko na mesto intuicije, čustev in božjega navdiha stopi človekov razum ter s tem odvzame primat veri in religioznemu idealu.

Na tej stari tradiciji, ki je živela vse do konca omenjenega procesa, zaznamovanega z Nietzschejevo tezo o smrti Boga, gradi seveda tudi katoliški aktivizem. Krščansko gibanje tako ni usmerjeno samo k ponovnemu iskanju središča, ki je, kot smo že rekli, namenjeno edinole Bogu, marveč tudi k vnovičnemu vrednotenju njegovega (enakovrednega) »nasprotnika«, človeka. Naloga »novega človeka« je, da na znova najdenih temeljih – v krščanski veri in z njeno pomočjo – kot demiurg ustvari novo kozmično podobo sveta in duhovno urejalni princip nad kaosom.

Bistvena razlika med krščanskim starim človekom in križarskim »novim človekom« se torej utemeljuje v višjem vrednotenju akcije nasproti kontemplaciji. Vendar pa križarji ostajajo vezani na krščansko tradicijo in njen predstavní svet z razumevanjem akcije v smislu *vita activa*. Hočejo akcijo, kakršna pripada modernemu evropskemu subjektu, a s poudarjanjem krščanskega aktivnega življenja ostajajo na pol poti do nje. Zato tudi ne delijo navdušenja nad nietzschejanstvom z nemškimi ekspresionisti. Prej se ogrevajo za restitucijo tradicionalnega duhovnega reda, ki naj bi spet zavladal v človeku in njegovem družbenem kozmosu, kakor za vizionarski patos v svetu brez središča (Boga). Z nemškim ekspresionizmom jih povezuje samo pojem »novi človek«, ki pa se tu otrese znamenj Nietzschejevega miselnega univerzuma, saj poslej pomeni človeka oziroma osebo zgolj v perspektivi krščanske duhovnosti. Imperativ tako postane odkrivanje središča vseh stvari, oblikovanje ustreznega svetovnega nazora in notranje urejenosti človeka.

Ustvarjalnost te generacije in predvsem vizija novega duhovnega sveta, ki izhaja iz nje, ima prav tako kot njen svetovni nazor mesto na ločnici med tradicijo in zdajšnjostjo. Gre namreč za to, da se pri razlagi religioznega (krščanskega) svetovnega nazora ne srečujemo le s tradicijo verovanja v najširšem pomenu besede, torej z ustnim in pisnim izročilom verujočih kot takih, marveč nas tovrstno poseganje v preteklost nujno pripelje do osnovnega problema vsake aktualne, na veri v Boga zasnovane religiozne skupnosti. Ta problem je ohraniti živega duha tradicije, ki priča o prisotnosti Boga in božjem razodetju.

Velja pripomniti, da se večidel v vseh družbah, katerih religiozni fundament je krščanski nauk, uresničujejo različne variante »hoje za Kristusom«. V zgodovinskem smislu vedno znova ponavljajo »teologijo križa«, ki je v zametkih prisotna že v Pavlovih pismih in zgodnjem krščanstvu.

Ta podatek se zdi pomemben zato, ker to teologijo prevzemajo tudi slovenski križarji, predvsem kar zadeva socialno-etične razsežnosti, ki jih vsebuje njihov program revolucionarne družbene prenove. Križarsko gibanje ima torej globoke svetovnonazorske korenine v krščanstvu in s tem tudi trdno podlago, da njegovo temeljno vprašanje ob Bogu postane človek. Odnos do Boga pa se lahko izravna z odnosom do človeka šele tedaj, ko se religiozna misel odvrne od vertikale, ki vodi pogled k Bogu, in obrne k horizontali, ki meri na altruističen odnos do bližnjika.

Ljubezen in usmiljenje do sočloveka (*l'amour charité*) je francoski eksistencialistični filozof Gabriel Marcel postavil za temelj pristnega človeškega občestva, ker edina lahko posredujeta pri transcendiranju posameznika k Bogu. Bog kot *absolutum* (absolutna eksistenca) oziroma pravir vsega, kar obstaja, s svojo superiorno naravo določa tudi človekovo bivanje. Tuzemsko eksistenco človeka po Marcelu omogoča njegovo lastno telo, vendar je osrednja os krščanske misli in z njo teistične smeri eksistencializma sinteza materije (telesa) in duha oziroma zavesti subjekta.

Osnovni problemski sklop personalizma,<sup>8</sup> ali natančneje, krščanskega personalizma (*le personnalisme chrétien*), ki pomeni bistveno filozofsko izhodišče za oblikovanje križarskega svetovnega nazora, je opredelitev človeka kot osebe.<sup>9</sup> Personalistični nazor, ki se sprašuje predvsem o novoveškem človeku (osebi) in njegovem odnosu do družbe (občestva), rešuje problem človekovega bivanja analogno s tradicionalno krščansko mislijo; čeprav lahko človekova duša biva neodvisno od telesa, je oseba kot *compositum humanum* sinteza duše in telesa v »univerzum duhovne narave« (Jacques Maritain).

Obenem personalisti zatrjujejo, da je oseba – za razliko od animalnega in vegetativnega sveta – nedeljiva in zaradi svobodne volje od ničesar odvisna celota. Metafizični fundament te samostojnosti ali svobode po Mounierju zahteva svoj *conditio sine qua non* v realizaciji religioznih vrednot. Realizacija teh vrednot je odvisna od človekove svobodne volje, ki gospodari nad njegovimi dejanji in za njih tudi odgovarja.

Ruski krščanski filozof Nikolaj Berdjajev<sup>10</sup> definira človeka, ki naj bi bil v skladu z navedenimi trditvami *homo duplex*, še drugače: bistveno ga ne določata niti duša niti telo, temveč bit ali duh, ki je nadnaravnega izvora. Pri tej tezi gre na prvi pogled le za eno od različic antropocentrične misli, a v resnici postavlja prav duha, ne pa človeka, za agens pri ustvarjanju novega duhovnega sveta oziroma reda v njem. Oseba kot kategorija duha po Berdjajevu torej ni podrejena niti naravi niti družbi.

<sup>8</sup> Kot pravijo personalisti, lahko zametke personalizma najdemo že v antični Grčiji, ki ji pojem individualnega sicer ni pomenil kaj dosti. S Sokratom pa, ki je posamezniku naložil, naj se posveti spoznavanju samega sebe (s tem je po mnenju samih personalistov povzročil prvo personalistično revolucijo), je tudi ta zgodnji čas začel ceniti človekovo dostojanstvo.

<sup>9</sup> Oseba kot taka dobi svojo pravo vlogo šele s krščanstvom, zato naslonitev pomembnih filozofov nanj tudi v 20. stoletju ni naključje.

<sup>10</sup> Z religiozno (teološko) filozofijo Nikolaja Berdjajeva in njegovo krščansko (pravoslavno) ideologijo je Slovence leta 1933 seznanil A. Ocvirk v knjigi *Razgovori* (str. 88–108); še pred njim, leta 1927, pa je B. Borko v *Ljubljanskem zvonu* objavil o Berdjajevu obširen esej, v katerem se opira na njegovi deli *Smisel zgodovine* in *Filozofija neenakosti*. Leta 1928 je v isti reviji natisnjen prevod eseja Berdjajeva *Kriza sodobne kulture*, nato pa še iztočnice iz njegovega spisa *Konec modernosti* (po *Prager Presse* jih je povzel P. Pajk). Več kot deset let kasneje pa je temu rusku filozofu posvetil daljši esej še S. Šali v *Dejanju* (1939).

Vendar na osebo osredotočena personalistična filozofija postavlja v ospredje človekov bistveni atribut, to je njegovo »prisotnost«, obrnjeno v svet družbe. Po mnenju personalistov je vsak posameznik del družbene skupnosti ali »vesoljnega univerzuma«. V njem vlada »vesoljni duh«, spričo katerega človekova individualna zavest izgublja svojo avtonomijo. Ta personalistična ugotovitev sledi Kierkegaardu.<sup>11</sup> Personalisti so od tod namreč potegnili misel o evolucijskem procesu duha; v tem procesu se zunanost spaja z notranjostjo, posebno s splošnim, etično s socialnim. Ne nazadnje pa so od personalistov to misel prevzeli tudi križarji, ki so v svojem gibanju videli aktualizacijo takšne evolucije duha.

V personalistični *credo* spada tudi zaupanje v človečnost, ki služi kot fundament eni od temeljnih zahtev: humanizaciji oziroma počlovečenju človeštva (*humaniser l'humanité*). Gre za preraščanje človeka, ne v smislu individualizacije, pač pa socializacije. S tem postane vidna drugačna razsežnost personalizma; personalisti terjajo, da mora človek spoznati samega sebe zato, da bi lahko spoznal svoje bližnje. To pa pomeni, da personalizem s tem, ko poudarja obračanje osebe navzven in vzpostavljanje kohezivnih sil med posamezniki oziroma premik subjekta v občestvo, končno postane antipod individualizmu. Bistvena razlika med osebo in individuom se kaže na ravni človekove odprtosti nasproti družbenemu svetu. Medtem ko je oseba, kot že rečeno, živa »prisotnost« in odprtost nasproti družbenemu svetu, individuom uteleša osamljenost in »odsotnost«; ostane zaprt v meje lastnega fizičnega sveta in s tem ne izpolnjuje osnovnega pogoja za doživljanje mistične transcendence, ki jo je zmožna doživljati v občestvo odprta in presegajoča se oseba. Za personaliste individuom torej nikoli ne more postati duhovna kategorija, saj tej kvalifikaciji po svojih karakteristikah ustreza edino oseba. Kot produkt naturalističnega humanizma jim pomeni le biološki in socialni pojem.

Na tem mestu je tako bržkone upravičeno vnovič primerjati Nietzschejevo deifikacijo človeka na eni strani in personalističnokrščansko zahtevo po »novem človeku« na drugi strani. S procesom personalizacije ali »notranje unifikacije« (Pierre Teilhard de Chardin) lahko doseže človek svojo živo polnost, če se najprej usmeri v samega sebe, nato k svojemu bližnjiku, na koncu pa se osredotoči v nečem večjem od samega sebe. Nasprotno pa to, da človek transcendirata lastno eksistenco v Bogu, pomeni za Nietzscheja življenje v slepilu in padec pod raven časa. Zato postane bistven atribut človeka, ki živi v skladu z zgodovinskim trenutkom, njegova nadčloveška moč ter individualistično vztrajanje v svetu brez Boga in transcendence. *Übermensch* je torej človek brez iluzij, zaveda se svojega specifičnega položaja in drugačnosti od svojega predhodnika, človeka.

Na očitno razliko med človekom in nadčlovekom pokaže Nietzsche tudi v svojih filozofskih tezah, ki zadevajo moralo. S tem ko dokončno zanika Boga in nadčloveku nameni vztrajanje v nihilističnem svetu, poruši tradicionalne moralne temelje evropskega človeka. Vrednote, ki so do tedaj nosile pečat absolutnosti in nedotakljivosti, postanejo relativne. Tako moralne vrednosti človekovih dejanj, na primer, niso več zapisane v transcendenci oziroma pri Bogu, prav tako niso več odvisne od dejanj samih, pač pa jih določa vrednost človeka samega. Vera s svojimi apodiktičnimi resnicami je le še *per negationem* kriterij človekove moči. Toliko bolj je kriterij šibkosti in Nietzsche v *Antikristu* zapiše: »Nad človeštvo se je treba vzdigniti s silo, z visokostjo duše – s prezirom.«<sup>12</sup> Tako bi Nietzsche s človekoljubnim prezirom prepustil propadu vse slabotne in nemočne, ljudi, ki jih obseda strah, da zmorejo ceniti in iskati le sebi podobne, majhne, skromne in ponižne torej. Ker pa medsebojna ljubezen in vera v Boga takšen del človeštva združujeta v cerkveno skup-

<sup>11</sup> Edvard Kocbek: *Sören Kierkegaard*, v: *Dom in svet*, 3. letnik, 1935, str. 404–415.

<sup>12</sup> *Nova revija*, št. 21, 1984, str. 2353.

nost pod znamenjem krščanske vere, krščanstvo Nietzscheju ne pomeni nič več kot depresivno religijo usmiljenja. Človek kristjan je zanj kot nosilec krščanske morale bolna žival. V polemičnem delu *Genealogie der Moral* (1887) krščanski čredni morali ne postavlja nasproti amoralizma, marveč rigorozno moralo biološke elite, ki funkcionira kot skupek evgeničnih pravil. Nosilci gosposke in aristokratske morale potrebujejo krščanske množice in njihovo čredno zavest zato, da bi nad njimi lahko uveljavljali svojo voljo do moči.

Kljub temu da je svojo napoved o koncu evropske metafizike Nietzsche utemeljil z več vidikov, pa se je ta takratnim krščanskim mislecem vendarle zdela nekaj neresničnega; tezo o mrtvem Bogu so namreč preformulirali v trditev, da je Bog le odsoten in skrit (Simone Weil). V skladu s svojimi načeli so krizno situacijo priznali le toliko, kolikor so bili pripravljeni sprejeti spoznanje drugače mislečih, da je Bog razodetja izgubil svojo moč, vera pa svoj integrativni družbeni položaj.

Po mnenju personalistov in s tem tudi križarjev je temelje religioznosti, torej tudi krščanstva, ki kot veroizpoved ni predstavljalo več edine duhovne sile v svetu, zamajalo racionalistično stanje evropskega duha.<sup>13</sup> Personalizem je zato versko didaktiko zamenjal z aktivističnim gibanjem, ki naj bi se prilagajalo zahtevam modernega sveta. Zgodovinsko določenost tega aktivističnega krščanskega gibanja dokazuje tudi dejstvo, da je bila glavna naloga tedanjih teologov dinamizacija tradicionalne predstave o statičnosti vesolja, konkretne naloge pa so se začele pri prenovi cerkve kot institucije ter njene politične prakse.

Slovenski križarji so zato verjeli, da njihova prenoviteljska dejanja na vseh področjih človekovega življenja ne bodo zapisana le v »abstraktni čas zgodovine«, pač pa bodo pomembna v prvi vrsti za »življenjski čas« (Ortega y Gasset), čas, v katerem so ustvarjali. Ob poznavanju tiste evropske filozofske misli, ki ji krščanstvo ni predstavljalo le duhovnega bivanja in opore, ampak tudi raven človekovega združevanja, so kričeče nesoglasje med »krščanstvom« kot prvotno Kristusovo resnico in načinom življenja v njeni luči ter »krščansko družbo« (Kierkegaard) lahko opazili tudi na slovenskih tleh. Omajane temelje je bilo treba obnoviti. Križarska kritika obstoječega stanja ni bila napad na cerkev kot institucijo, temveč na njene napake in zlorabe. Križarsko gibanje je postalo njen korektiv, saj je njegove člane najbolj motilo to, da je v cerkvi kot posrednici religioznega sporočila ugasnila živa vera in se je zato morala opreti na dogmo. S tem je razvodenila prvotni Kristusov nauk ter ga uporabila za lastno politično dejavnost. Križarski personalistični pogled na svet pa strogo ločuje duhovno področje življenja od političnega, zato je tudi načelno proti ustanavljanju strank s konfesionalnim pečatom. Katolicizem ne bi smel postati stranka, saj je združevanje vernikov na politični ravni umetno, čeprav jim konfesionalna pravila krščanstva dovoljujejo sodelovanje pri različnih političnih programih, kolikor so zasnovani v skladu z načeli cerkve.

Če bi se oprli na Wilhelma Diltheya, ki je s svojo tipologijo svetovnih nazorov na začetku stoletja vplival tudi na slovenske mislece, predvsem na Izidorja Cankarja, bi ugotovili, da sta obe takrat obstoječi naziranji na Slovenskem ekstremni. Religiozna varianta, ki s svojo vero v svobodno človekovo osebo in hkrati v osebnega Boga, transcendentnega naravnemu

---

<sup>13</sup> Tako francoski in ruski kot tudi križarski misleci so zato zavrnil Descartesov tip racionalizma kot edino možnost spozna(va)jnja resnice. Bolj so se nagibali k bergsonizmu, ki enostranskemu *ratu* pridružuje kognitivno sposobnost intuicije. O tem je govoril že Pascal, ki je človekovo zmožnost spoznavanja razdelil na dve plati; prva je razum (*l' esprit géométrique*), druga pa intuitivno občutje (*l' esprit finesse*), ki ga je večkrat imenoval kar srce (*le coeur*). Intuitivno spoznavanje oziroma zrenje nečesa posameznega ali konkretnega, o čemer je govoril tudi neidealista B. Croce, postavlja za metafizični temelj vsega duha. Po mnenju personalistov in križarjev omogoča takšna pot k spoznanju in resnici večjo moralno rast človeka in potrebo po ponotranjenem duhovnem življenju.



svetu, poraja krščansko humanistično prepričanje, bi ustrezala Diltheyevemu tipu idealizma svobode, antireligiozna (ateistična, marksistična) pa naturalističnemu tipu. Obenem bi v skladu s to sicer ne povsem zadovoljivo tipologijo tudi lahko ugotovili, da personalistični (križarski) svetovni nazor novokatolikov teži k sintetični svetovnonazorski formi, to je k objektivnemu idealizmu, ki vidi v svetu možnost za spajanje posamičnega s splošnim in individualnega z vesoljnim.<sup>14</sup>

Svetovnonazorska nasprotja (razlike) so se pri nas med obema vojnoma »artikulirala« v navzkrižnih polemikah oziroma časopisnih debatah. Dileme so prerasle prvotni svetovnonazorski spopad in postale podlaga kulturniškim in umetnostnim sporom. Revialni tisk je tako postal prostor za prodor dveh diametralno nasprotnih estetik, ki sta vsaka s svojimi argumenti hoteli osmišljati, obenem pa v skladu z normativnimi zahtevami tudi spodbujati ustrezen tip umetniške produkcije. Vendar poglobitvi namen tako ene kot druge strani ni bilo oblikovanje enotnega ozračja v specifični logosferi majhnega naroda, kakršen je slovenski. V skrajni konsekvenci sta dosegli samo še večji razkol inteligence in preusmerili pozornost z umetnosti na ideologijo. To pa je že problematika, ki zahteva natančnejši razmislek in samostojno študijo.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Diltheyeva tipologija svetovnih nazorov, ki izhaja iz njegovega spisa *Svetovnonazorski tipi in njihovo izoblikovanje v metafizičnih sistemih* (1911), je zavoljo svoje ahistoričnosti na prvi pogled obče veljavna, saj lahko svojim kategorijam priliči vse filozofe od antike do danes, vendar se nam z današnjega stališča zdi neustrezen njen pojmovni aparat oziroma terminologija. Medtem ko je pojem idealizem še ustrezen, ker je izrazito filozofski, pa naturalizem le s težavo predstavlja kaj drugega kot literarno smer 19. stoletja.

<sup>15</sup> Ta problematika je zajeta v avtoričini diplomski nalogi z naslovom *Idejna načela dramaturške in kritične misli Franceta Vodnika*, ki je l. 1988/89 nastala na Oddelku za primerjalno književnost in literarno teorijo.

---

## Summary

UDC 886.3.015.19»192«

### FOREIGN HORIZONS OF THE CRUSADE THOUGHT

The study deals with the programme and essays produced by the Slovene crusade movement. The recent literary history maintains that the label "Catholic Expressionism" does not hold true for crusade literature (according to the principle of self-nomination), for neo-Romantic elements prevail in it. It is also true that the crusade thought only has weak affiliations with Expressionism. Despite the fact that "the new Man", who represents the center of the crusade idea, is significant for the programmes of the Messian phase of German Expressionism, his role here appears essentially different. Crusaders understand action in the sense of Christian active life, whereby they do not outgrow the framework of Christianity and therefore remain half-way from European subjectivism. Personalist philosophy had an even greater influence on the crusaders than Nietzsche: instead of the transvaluation of all values, connected with the crisis of the European subject, they are more concerned with Catholic renewal and the demand for an active integration of a person into community.