2011 7/8

Vsebina

UVODNIK
3 Andrej Poznič: Prijateljevanje z zmagovalcem

VERA IN RAZUM
5 Jean Greisch: Hermenevtični obrat v filozofiji religije
19 Nikolaj Berdjajev: Kraljestvo Duha in cesarstvo Cesarja

FILOZOFIJA
29 Josef Pieper: O zahtevi po gotovosti

MEDITACIJA
33 Urška Makovec: Ite, missa est!

POLITIČNI LIBERALIZEM
35 Aleš Maver: Liberalizem: Slovenska ljubezenska zgodba
41 Aleš Maver: Zanikanje klasičnega liberalizma, Pogovor z Bernardom Brščičem

ETIKA
47 Anton Jamnik: Obrazi revščine
57 Daniel P. Sulmasy, Edmund D. Pellegrino: Pravilo dvojnega učinka

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD
67 Božidar Fink: Nedoumljiv dar
71 Marko Kremžar: Osebna odgovornost

ZGODOVINA
75 Andrej Rahten: Koroščev vrhovni časnikar: Življenje in delo dr. Ivana Ahčina

PSIHOLOGIJA
87 Marko Kovačič: Osamljenost v različnih življenjskih obdobjih

TOLKIEN IN SVETO PISMO
95 Samo Skralovnik: Bilbov preroški klic

PRESOJE
119 Ana Martinjak: Bojan Žalec, *Človek, morala in umetnost*
121 Tadej Rifel: Branko Klun, *Metaphysikkritik und biblisches Erbe*
127 Jernej Kurinčič: Leon Marc, *Za novo tradicijo*

"Orgle je treba imeti v latinski cerkvi v veliki časti kot tradicionalno glasbilo, ki more s svojim glasom čudovito povečati sijaj cerkvenih obredov ter duha silno dvigati k Bogu in vzvišenim stvarem" (B 120).

Okras na orgelski omari ptujskogorskih orgel (foto: Janez Oblonšek)

ANDREJ POZNIČ

Prijateljevanje z zmagovalcem

Bipolarni svet druge polovice preteklega stoletja se je ob koncu osemdesetih sesul v prah in pepel. Ostal je zmagoviti Zahod, ki je svojo uspešnost gradil na liberalizmu. Nedvomno je, da je svetu zadnjih dveh desetletij najmočneje vtisnil pečat prav liberalizem, ki zato lahko predstavlja za marsikoga privlačno praktično filozofijo. Z zmagovalcem se ljudje radi indentificiramo. Vendar kaj je liberalizem? Liberalizem najprej poistovetimo s svobodomiselnostjo, ki se je v evropski zgodovini sintetizirala kot protiutež katoliškim pogledom na družbo in svet. Svoboden naj bi bil najprej tisti, ki se ni pustil "ujeti" v dogmatizme, ki jih je ponujala Cerkev. A danes živimo pravzaprav v liberalnem svetu, ki je svobodo zamenjal z libertinizmom[1] in ni več mogoče definirati prevladujoče miselnosti z antipolom tedanjega katoličtva. Na čem torej stoji liberalizem? Zdi se, da gre za preprosti voluntarizem, ki svoj maksimalni izraz doseže med ljudmi, ki "delajo, kar hočejo, kakor hočejo, komurkoli hočejo", brez omejitev norme ali vesti. Dokler je svobodomiselnost tekla v mogočnih kanalih katoliške moralke, dokler so bili ljudje vzgojeni v krščanskem duhu, je svoboda priznavala svoje meje in bila kakor reka, ki napaja družbo. Zdaj, ko so odstranjene vse meje in je v imenu relativnosti izbrisano dobro in zlo, prav in narobe, normalno in nenormalno iz naše govorice in pojmovanja, pa se v imenu svobode naredi prav toliko ali še več zločinov kakor nekoč v imenu reda in discipline ali družbe oz. partije.

Liberalizem nam danes kaže svoj pravi nečloveški obraz, saj ima v svojih koreninah isto usodno napako, ki jo je papež Janez Pavel II v okrožnici Centesimus Annus (CA) spoznal pri komunizmu, ko je osnovno zmoto in zato tudi seme propada socializma pripisal zmotni antropologiji.[2] Antropološka zmota liberalizma je zanemarjanje človeka kot družbenega bitja, zato teži k individualizmu v odnosih, kapitalizmu v gospodarstvu in relativizmu v humanističnih stvareh. Kakor je socializem resnico marsikdaj direktno zamenjal z lažjo, tako liberalizem ne priznava resnice, ker jo vedno podredi najmočnejšemu posamezniku ali najmočnejši in najvplivnejši skupini ljudi.

Mnogo let pred CA pa je papež Leon XII v okrožnici "Quod apostolici muneris" pokazal, "da izhajajo socializem, anarhizem in liberalizem iz iste korenine, ki je pohlep".[3] Pohlep je mogočna sila, saj smo ljudje za boljše življenje in več bogastva pripravljeni na marsikatero žrtev z neverjetno potrpežljivostjo. Obenem pa nas pohlep zaslepi, kajti kakor vsaka zla stvar želi svojo uresničitev tukaj in zdaj, se

pravi takoj in brez omejitev, kar pa v praksi pomeni, da sta kapitalizem in socializem enako pripravljena uničevati naravo, družbo in človeka, da prideta do svoje uresničitve. Ekološki problemi izvirajo iz naše miselnosti, ki se je popolnoma podredila pohlepu, ki zdaj napaja kapitalistični liberalizem, v katerega je okovano svetovno gospodarstvo. Pohlep pravzaprav ni ne gospodarska ne filozofska kategorija. Pohlep je moralna kategorija, zato odpira ta razlaga nova obzorja razumevanja in preučevanja liberalizma kot takega od njegovih začetkov pred dvesto in več leti do današnjih dni.

Za kristjana liberalizem ne sme predstavljati privlačnega Moloha, ki bi mu žrtvoval svoje najboljše moči, kajti še vedno velja Jezusova beseda "Ne morete služiti dvema gospodarjema". Liberalizem naj postane predmet našega proučevanja in razmišljanja zato, ker smo vanj potopljeni v vseh njegovih pojavnih oblikah, ne pa zato, da bi se mu predali. Poznati ga moramo zato, da bomo znali ponuditi alternativo, pa čeprav se ta hip zdi, da je liberalizem večen. Meje liberalizma parodoksno kaže najprej prav gospodarstvo. Gospodarstvenik, ki se sooča z globalno konkurenco ne more tekmovati z onimi, ki na Kitajskem mizerno plačujejo delavce in ne spoštujejo pravic, ki so na Zahodu uveljavljene. Obsojen je na propad ali na izkoriščanje svojih zaposlenih, kar je vse bolj pogost pojav. Iskalec resnice plava v morju relativizma, kjer je vse dobro in prav brez vsakršne razlike. Zagovornik naravnega reda se sooča s "strpnostjo", ki je nestrpna prav do njega, ker noče sprejeti, da je belo črno in črno belo. Lahko bi rekli, da Zahod trpi za sindromom "preveč svobode", kjer je svoboda podobna telesu brez okostja resnice in meja, ki jih ne smemo prestopati. Preveč svobode postaja za celotno civilizacijo prava mora, saj smo izničili vsako avtoriteto: starševsko, državno, cerkveno, moralno in božjo. "Preveč svobode" se kaže kot vstop v družbo nasilja, ki nas vodi v družbo brez svobode oz. propad liberalne civilizacije Zahoda.

---

1. Libertinizem je moralna drža, ki se sklicuje na neomejeno svobodo, da opraviči razvrat in razuzdanost.
2. Prim. CA 13, v: *Družbeni Nauk Cerkve*, Mohorjeva Družba Celje, 1994, str. 572sl.
3. Marko Kremžar, *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*, Družina, Ljubljana, 1998, str. 36.

JEAN GREISCH[1]

Hermenevtični obrat v filozofiji religije[2]

V izdaji časopisa *Badische Zeitung*, ki je posvečen današnjemu zborovanju, je zapisano: "Verjetno najbolj pomenljivo dejstvo o Bernhardu Welteju je to, da je človeku bilo zmeraj jasno, o čem govori." Tega pa nikakor ne moremo trditi za naslov tega prispevka. Niti pridevnik "hermenevtičen" ne pomaga. Še posebej, če je v povezavi s samostalnikom "fenomenologija". Enako lahko trdimo za kričeči pojem "obrat", in to ne samo zato, ker vse več govorimo o "ljudeh, ki se obračajo po vetru".

Paul Ricoeur je povezavo med fenomenologijo in hermenevtiko poimenoval "cepitev" ("presaditev"). A vrtnarji in kirurgi dobro vedo, da ni vsaka presaditev uspešna, saj prejemnik nemalokrat zazna vsajeno kot tujek.

Samo en pogled na portret Bernharda Welteja, ki je natisnjen v časopisu *Badische Zeitung*, zadostuje, da uvidimo, da ni šlo za filozofa, ki bi "se obračal po vetru". Nikakršnega dvoma ni, da velja za enega najpomembnejših pripravljavcev hermenevtičnega obrata v filozofiji religije. V nadaljevanju pa slednjega ne bom utemeljeval prek imanentne interpretacije njegovih spisov, ampak na podlagi svojega skoraj dokončanega tretjega zvezka lastne filozofije religije, ki govori o utemeljitvi hermenevtične paradigme filozofije religije.

Na podlagi soočenja z Weltejevo mislijo bom podal dva kratka namiga:

"Kdor več vidi" (to pomeni: kdor ima več nazornih evidenc), ta "ima prav": ta Husserlova misel je bila eden najljubših citatov Bernharda Welteja, kar kaže na njegovo duhovno sorodstvo s Husserlom. V skladu s temeljnimi potezami filozofije religije Bernharda Welteja bi to misel lahko preoblikovali tako: "Kdor ima boljši vpogled, ta ima tudi boljše razumevanje."

Druga, prav tako pomembna značilnost Weltejeve filozofije religije je besedna zveza "luč niča", ki mu je služila kot most med spekulativno mistiko Mojstra Eckharta in Heideggerjevo "metafiziko tubiti". Toda tudi če ne dvomimo o trdnosti tega mostu, lahko vseeno zastavimo vprašanje, ali je lahko "luč niča" alfa in omega filozofije religije.

Zaradi preglednosti bom v svoji predstavitvi za vstop v teze o današnjem stanju filozofije religije uporabil predavanja in sestavke o

filozofiji religije leidenskega filozofa religije Johana Hendrika Adriaanseja, objavljene v njegovem delu *Von Christentum aus*[3]. Adriaanse se sklicuje na koncept "kritične" filozofije religije, ki ga je uveljavil Wolfgang Trillhaas, in poudari, da je filozofija religije "pomožna veda", vsaj z vidika sodobnega razumevanja, ki je nastalo na ruševinah naravne teologije in ki jo je sesul "vseuničevalec" Kant (Medelssohn). Pridevnik "kritična" je treba razumeti zelo široko: gre za uvid, da temeljni predmet filozofije religije ni Bog, ampak deji religiozne zavesti in z njimi povezani načini vedenja, oblike izvajanja ter skupnostne in institucionalne razsežnosti.

Tako kot vsako kritiko lahko tudi ta kritični pojem filozofije religije metakritično izprašamo. Adriaanse prepričljivo izvede štiri točke.

Prvič, nad filozofijo religije leži splošen sum metafizičnosti, da je namreč pod krinko fenomenologije religijske zavesti skrita stara naravna teologija. Da ta sum ni neutemeljen, nam dokazujejo Heglova predavanja o filozofiji religije, kjer se filozof načrtno ukvarja s problematiko ponovitve dokaza za božje bivanje.

Drugič, filozofija religije je osumljena apologetike, to pomeni, da obstaja sum (dandanes zelo razširjen v humanističnih vedah), da gre za skrivno "reševanje teoloških aspiracij tako, da se jih pretvori v jezik filozofije"[4]. Adriaanse slednje zavrača s tem, da izrecno poudari nepremostljivo razliko med filozofijo in teologijo: "Teologija je funkcija religije, religija pa je življenjska forma, ki je samostojna forma eksistence in tako je in ostaja za filozofijo tisto drugo."[5]

Tretjič, filozofija religije je osumljena lahkomiselnosti in prehitrega sklepanja. Znano je, da sta bila v razsvetljenski kritiki pristranskost in prenagljenost glavna vira predsodkov. Nekateri zagovorniki naravne teologije, predvsem misleci iz anglosaškega okolja, trdijo, da je zmotno misliti, da po Kantu ni več filozofske teologije. Spominjam se prepira glede te teme s profesorjem Richardom Swinburnom na Oriel Collegeu v Oxfordu. Tako soglašam z ugotovitvami H. Adriaanseja, da to vprašanje še zdaleč ni odpravljeno in da ne moremo s sklicevanjem na pojem "onto-teo-logija" na silo izriniti vprašanja Boga iz filozofije religije.

Četrtič, Adriaanse omenja sum vzvišenosti. Sum utemeljuje z domnevo, da filozof religije trdi, da gleda na vse religije enako, "sub specie aeternitatis" (pod vidikom večnosti). Če bi ta domneva bila resnična, potem bi lahko sklepali, da filozof religije meni, da pozna religije bolje, kot one poznajo same sebe, in na ta način samo obuja pojem t. i. "naravne religije" (prav tako izraz, ki ima še v današnjih debatah svojo moč[6]).

Po mojem mnenju si pozornost zasluži tudi trojni pomen, ki povezuje Adriaanseja z naslovom knjige "*Vom Christentum aus*".

1. Naslov ponovno odslikava "izvorno soodvisnost"[7] filozofije religije, da je namreč kot filozofska disciplina nastala zaradi trajajočega družbenega in zgodovinskega dogajanja, ki ima svoj vrhunec v razsvetljenstvu. Ta razvoj je poglavitna tema knjige Hermanna Lübbeja *Religion nach der Aufklärung*[8].

Krščanstvo je pripomoglo pri rojstvu filozofije religije na dva načina.

Prvič, ker se ni uprlo procesu sekularizacije, ampak ga je omogočilo, četudi nevede in nehote. Samo v prostoru, kjer religija samo sebe razume kot "religiozni izstop iz religije"[9], se lahko razvije (relativna) zunanja perspektiva, filozofija religije, ki se razlikuje od teologije. K temu je treba dodati, da je bilo v času nastajanja filozofije religije krščanstvo prvi, če ne celo edini predmet raziskav, na podlagi katerega so želeli določiti pojem religije.

2. Cena takšnega privilegija je bila visoka: "emancipacija", druga ključna beseda za razumevanje naslova "*Von Christentum aus*". Krščanstvu, ki se je "emancipiralo" od naravne teologije, preti nevarnost, da izgubi svojo doktrinalno podlago in se spremeni v religiozno "doživljajsko opitost" (Heideggerjev izraz!). Upravičeno trdi Adriaanse, da je na to dogajanje vplivala filozofija religije. To je uvidel Ernst Troelsch, ko se je vprašal, kakšne

pozitivne učinke ima lahko filozofija religije za religijo, razen kritične medvedje usluge.

3. Tretja točka tega pomenskega spektra je hkrati najbolj kritična. Gre za odločilno vprašanje, ali ima krščanstvo lahko še danes vlogo vzora, kot ga je imelo nekoč. Očitno je odgovor na to vprašanje nikalen, saj danes filozofijo religije razumemo kot "post-krščansko vedo."[10] Toda prav ta izraz, "postkrščansko", je dvorezen. Sam izraz še ne pomeni, da se filozofija religije odvrača od krščanstva. Lahko ga razumemo tudi v smislu Gadamerjeve "učinkujoče zgodovinske zavesti".

Prav sem pa sodi izraz "hermenevtični obrat", ki je osrednji pojem mojega razmišljanja. Adriaanse trdi, da se filozofija religije "sooča z dediščino, ki je kot breme ali blagoslov (ali oboje hkrati) naše kulture in ki potrebuje razjasnitev ter razlago".[11]

Prav na tem mestu pa se zastavlja vprašanje: Kako lahko natančneje določimo ta "hermenevtični obrat" filozofije religije? Na tem mestu ne morem pokazati izdelanega koncepta hermenevtične filozofije religije. Tukaj bo zadostovalo že nekaj jezikovnih poudarkov, ki jih postavljam na začetek paradigme v nastajanju.

Da pa se ne zadržimo predolgo pri težavah definicij, bom s pomočjo Paula Ricoeurja opredelil hermenevtiko kot splošno teorijo razumevanja, ki je temelj vsake interpretacije besedila. Filozofsko razsežnost dobi tako, da se "giblje na liniji filozofske refleksije; da ostaja na območju Husserlove *fenomenologije*; da želi biti hermenevtična različica prav te fenomenologije".[12]

Glavni zagovornik tega koncepta hermenevtike *more gallico demonstrata*[13] je Ricoeur, katerega poglavitna teza je: "Ni samorazumevanja, ki se ne *posreduje* s pomočjo znakov, simbolov in besedil; ne nazadnje se samorazumevanje pokriva z interpretacijo enega od teh uporabljenih terminov."[14]

Preden pa pokažem, kako lahko takšno razumevanje hermenevtike obrodi sadove v filozofiji religije, predlagam, da pojem "hermenevtika" razširimo z dvema komplementarnima besednima oblikama. Prvič, rigorozni koncept hermenevtične fenomenologije predpostavlja razlago pojma "hermenevtični razum". Drugič, tesno povezano s prej omenjenim se zastavlja vprašanje, v kakšni meri živimo danes v "hermenevtični dobi uma"[15] .

1. OD TEOLOŠKE FILOZOFIJE DO FILOZOFIJE RELIGIJE

Če odmislimo redke izjeme, kot so Pascal, Hume in Spinoza, je težko govoriti o "filozofiji religije" pred koncem 18. stoletja, čeprav se prav to stoletje odlikuje po številnih delih, katerih osrednji predmet je prav "religija". A vendar se kot samostojna disciplina izoblikuje šele v zadnjih dveh desetletjih 18. stoletja, torej v času razcveta Kantovega kriticizma, ki je hkrati tudi izvor filozofije zgodovine. Takoj za tem pa so predhodniki romantike izdelali "novo paradigmo" hermenevtike, kot filozofski nauk o razumevanju, ki jo je najbolj jasno in zrelo obdelal Schleiermacher v svojih predavanjih o hermenevtiki.[16]

Menim, da se premalo upošteva dejstvo, da je bilo v času in prostoru, kjer je nastajala filozofija religije, med leti 1780 in 1821 (začetek so Heglova predavanja o filozofiji religije), več znamenitih filozofskih sporov, katerih vpliv presega obdobje področnih filozofov. Prvi takšen spor je bil "spor o panteizmu", ki ga je začel Friedercih Heinrich Jacobi (1780-1789), predmet spora pa je bil spinozizem, ki so ga pripisali Lessingu[17]. Takoj za tem se je razvnel spor glede francoske revolucije in "spor o ateizmu", povezan s filozofom Fichtejem, ki je svoj vrhunec dosegel leta 1799. Istega leta je Schleiermacher pri berlinski založbi Unger anonimno izdal *Govore izobraženim med njenimi zaničevalci*.

Tudi ta spor je imel izjemne javne posledice, ki segajo vse do literature tega obdobja, kot na primer v Jean Paulov govor mrtvega Kristusa v *Siebenkäs,* ki iz zgradbe sveta oznanja, da "ni Boga"[18]. Prav tako pomemben je tudi spor med Schellingom in Jacobijem

o "božjih rečeh", ki je dosegel vrh leta 1811[19]. Samo če upoštevamo to polemično ozadje, lahko razumemo razloge za potek diskurzov filozofije religije in razliko v primerjavi s filozofsko teologijo.

Znano je, da se filozofija od vsega začetka ukvarja z vprašanjem "božjega". Zato ne preseneča, da je Platon, utemeljitelj metafizike, avtor pojma *theologia*, ki pomeni filozofski diskurz o božjih rečeh. Prav tako je znano, da ima Aristotelova "prva filozofija" Janusov obraz: "teološki", saj se ukvarja s prvim bivajočim, ki je istočasno vzrok vsega bivajočega; "ontološki", saj se ukvarja z določitvijo bivajočega kot biti in njegovih občih predikatov. Če pridemo do zaključka, da ne gre za posamezen primer, ki je tesno povezan z Aristotelom, lahko s Heideggerjem govorimo o "onto-teo-loškem ustroju" metafizike[20].

Heidegger se ne ustavi pri posplošitvi Kantovega pojma "onto-teo-logije". Trdi, da bog onto-teo-logije, ki ga morda prenaglo identificira s pojmom *causa sui*, ni enak Bogu religiozne zavesti. V tem duhu lahko razumemo znamenito izjavo, ki jo pogosto srečamo brez konteksta in komentarja, da "k temu bogu človek ne more moliti ali mu darotvati. Pred causa sui človek ne more poklekniti, mu plesati in igrati glasbe.[21]"

Heideggerjeva interpretacija zgodovine zahodne metafizike (po njegovih besedah edine "metafizike" v strogem pomenu) je povsem prežeta s hipotezo, da se onto-teo-loška osnovna struktura metafizike skozi zgodovino vse močneje utrjuje in doseže vrh v Heglovi *Znanosti logike* v obliko "onto-teo-*ego*-logije"[22].

Ne da bi izničili njen pomen, bomo izpostavili vsaj dve napaki tega Heideggerjevega predavanja.

1. Didier Franck je nedavno izpostavil, da Heidegger v oblikovanju svojega vprašanja "*Wie kommt der Gott in die Philosophie* (kako pride Bog v filozofijo)?" privilegiral določni člen. "*Der Gott*" (bog), o katerem je govora, je v bistvu grški *to theion*, tisto "božansko". Heidegger se zavestno izogiba vprašanju, ki ga lahko zastavimo "samo iz judovstva in krščanstva". Gre za vprašanje, v kakšni meri se je Bog judovsko-krščanskega razodetja vsilil filozofiji.

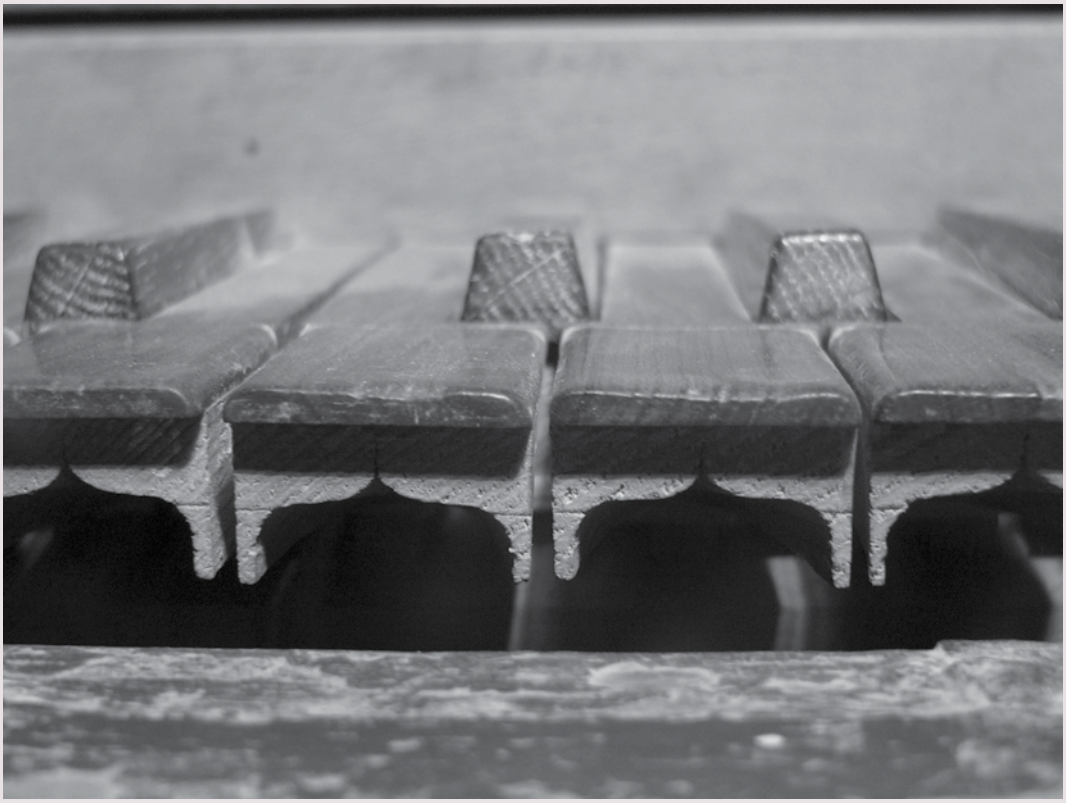
Franck v soočenju s Heideggerjem v svoji knjigi *Nietzche et l'ombre de Dieu* (Nietzsche in Božja senca)[23] raziskuje prav to vprašanje. Po njegovem nas "zvajanje onto-teo-logije na modus zakritja biti ne sme odvrniti od dejstva, da je bil Aristotelov bog podrejen Bogu razodetja."[24] V tem oziru je bil Nietzsche bolj dosleden, saj je uvidel, da je "lahko samo smrt Boga njegova pozaba ter dokončno in radikalno deteologiziranje vsakega smisla in govorice".[25]

V Franckovem predavanju Nietzschejevo mišljenje ne pomeni zaključka in konca metafizike, tako kot pri Heideggerju, ampak je "mesto soočenja s krščanstvom".[26] To velja tudi za temeljni temi: volje do moči in večnega vračanja enakega. Namesto da bi v njih videli samo senco onto-teo-logije, so tudi ta mesta "mesto kritičnega soočenja z razodetjem".[27] Ker je trdno prepričan, da "Nietzschejevo mišljenje ni zadnja oblika metafizike, ampak mesto soočenja z razodetjem in metafizike, natančneje s sistemom vrednot, ki dovoljuje povezavo Aten in Jeruzalema",[28] predlaga Franck, da Nietzschejevo soočenje z razodetjem beremo kot "razpravo o pravičnosti v bibličnem smislu, torej kot razpravo o božji pravičnosti",[29] ki je svojo moč dokazala s Kristusovim vstajenjem. V zaključku, v skladu z vodilno tezo celotne knjige, predlaga, da lahko misel večnega vračanja razumemo kot filozofsko repliko Pavlovemu oznanilu vstajenja mrtvih, ki pa "je zmeraj nauk o vstajenju telesa".[30]

2. Heidegger je bil tako osredotočen na to, da izpostavi onto-teo-loški ustroj metafizike, da je premalo pozornosti posvetil avtonomizaciji teološke filozofije (ki se od Raymonda Sebonda naprej imenuje "naravna teologija") v primerjavi s preostalo metafiziko. Kurt Feiereis[31] trdi, da lahko moderni projekt filozofije religije razumemo v kontekstu "razglašene metafizike"[32], torej metafizike, ki je izgubila teološko razsežnost. Prav tej naravni teologiji,

"Glasba izhaja iz tihote in se v tihoto vrača. Bog se razodeva tako v lepoti pesmi kot v moči tihote" (Sing to the Lord 118).

Detajl igralnika v podružnični cerkvi sv. Mohorja in Fortunata v Turškem Vrhu (foto: Janez Oblonšek)



eni od treh vej posebne metafizike, zada Kant v svojem delu *Kritika čistega uma* smrtni udarec.

Tako so bili ustvarjeni notranji filozofski pogoji zgoraj omenjenega časa, ki je bil pod velikim vplivom Kanta in v katerem je nastala filozofija religije (termin, ki ga je najverjetneje prvi uporabil koroški jezuit Sigismund von Storchenau[33]).

2. POIZKUS DEFINICIJE FILOZOFIJE RELIGIJE

Ta zgodovinska danost omogoča, da bolje razumemo zastavitev vprašanja z vidika nove filozofske vede, ki se ne ukvarja s pojmom boga kot takega, ampak raziskuje religijo v njenih raznolikih pojavnih oblikah. Ali je cilj, da bi pozitivno razumeli obstoječe religije s sredstvi filozofije, obsojen na propad? "Za večji del človekovega ravnanja velja, da ga ne gre ocenjevati z očmi razuma," je v popotnem dnevniku zapisal Aldous Huxley. Omenjeno delo odraža njegovo osuplost nad indijskimi institucijami svetih krav[34].

Če to misel posplošimo, se zastavi vprašanje, pod katerimi pogoji lahko religijo kot takšno opazujemo skozi oči filozofskega razuma. Vprašanje je toliko težje, če se hočemo izogniti redukciji religije na njene dogmatične vsebine in predstave, ki bi jih lahko v najboljšem primeru prebavil in razumel le kak filozofski želodec. Filozofija religije se tako ukvarja tudi z duhovno držo, oblikami in stopnjami religiozne zavesti in ob tem vsem – kar nekateri koncepti filozofije religije rade volje spregledajo – z izvajanjem ritualov, institucionalnimi organizacijskimi oblikami in oblikami izvajanja religiozne moči.

Od naštetih je verjetno najzahtevnejša filozofska interpretacija ritualnega ravnanja. Tako kot etnolog težko sprejme razlago, da je v mitu kaj razumnega, tako v ritualu hitro vidi golo nujo ponavljanja, in podobno velja za filozofe, ki jim je bližja religija, ki je neodvisna od obreda, neke vrste "filozofska religija", za obrede pa menijo, da gre v najboljšem primeru za "sprejemljive neumnosti", ki nimajo nobene razumne podlage. Slednje najdemo v tretji knjigi Johna Spencerja *De Legibus Hebraenorum* (1685). Po njegovem mnenju je edina možnost, da se predpisi Svetega pisma znebijo očitka samovolje, da sprejmemo domnevo, da "je Bog sam sprejel določeno število dolgotrajnih in uporabljenih svetih obredov, saj sklepa, da gre za sprejemljive neumnosti".[35]

Te oblike strpnosti, ki je v resnici vzvišenost, si takšna filozofija religije, kot jo bom poskušal definirati, ne more privoščiti!

Pod pojmom filozofija religije v strogem pomenu besede razumem filozofski poizkus obširnega razumevanja religije in njenih posameznih pojavnih oblik. To pa vključuje tri naloge: 1. razumevanje pozitivnih, zgodovinskih religij in ne konstruiranje pojma religije, ki bi bila razumljiva filozofom, 2. filozofsko analizo (ki vedno vključuje kritično presojo) posameznih kolektivnih in individualnih pojavnih oblik religije, kot npr. oblike verovanja, predstave, obrede, duhovne smeri, vse do mentalnih in diskurzivnih kategorij, ki jih ustvari religiozna zavest, in 3. sprejetje danosti zgodovine religije in zastavitev vprašanja smisla zgodovine kot take. Prej omenjeno dejstvo, da sta filozofija religije in filozofija zgodovine dvojčici, ki sta nastali skorajda istočasno, je treba upoštevati[36]. Filozofska teologija, ki je neposredno usmerjena na božanski "predmet", lahko te naloge preskoči, medtem ko si vsak filozofski poizkus razumevanja religije mora zastaviti vprašanje filozofije zgodovine in filozofije religije, namreč vprašanje o vlogi religij v svetovni zgodovini.

Pravkar navedena definicija pa zastavitev vprašanja filozofije religije razdeli na štiri velika problemska področja:

1. Vprašanje *bistva*, oz. s terminologijo, ki je bližje Heglovi, pojem *religije*; 2. vprašanje pomena mnogovrstnosti zgodovinskega zaporedja pozitivnih religij: to lahko razumemo kot posledico babilonskega pomešanja

jezikov ali kot pozitiven refleks na neizčrpnost absolutnega, kot ga opisuje Nikolaj Kuzanski v svojem delu *De pace fidei*; 3. problem soobstoja različnih lastitev resnice, ki ga izražajo različne religije in ki rodijo kritično zavest njihove spačenosti, karikatur ali celo perverzij; 4. iskanje hipotetične "absolutne religije", ki je s prej omenjenimi tesno povezana in ki kot v gorišču zbere iskrico resnice, navzočo v vseh religijah, ter omogoči vsemu človeštvu, da časti Boga v duhu in resnici.

3. FILOZOFIJA RELIGIJE IN/ALI "RELIGIOZNA FILOZOFIJA"

Zlasti v francosko govorečem okolju se pojma "philosophie de la religion" in "philosophie religieuse" pogosto uporabljata kot sinonima. V nasprotju s to navado predlagam vrnitev k misli Henrija Dumérysa, da bi med obema pojmoma potegnili mejo.[37] To razlikovanje pojmov se mi zdi opravičeno z ozirom na ruski preporod "religiozne filozofije", ki se navezuje na tradicijo Solovjova, Berdjajeva, Bulgakova in Pavla Florenskega.

Pravkar uvedena definicija filozofije religije se odlikuje po svoji temeljni metodološki nevtralnosti, ki izključuje vsakršne, v naprej izdelane pojme, ki so v prid določeni veroizpovedi ali celo svetovnemu nazoru. Ta "epoché" v Husserlovem smislu zvrne na filozofa religije sum, da prakticira neke vrste "donjuanovstvo", ki je hujše kot "kulturno donjuanovstvo", ki ga je prakticiral Ricoeur v delu *Symbolik des Bösen* (Simbolika zla, op. prev.), ki omogoča filozofu, da naslovi vprašanje zla na vse mite hkrati.

Toda prav Ricoeur nam ponudi pot iz te aporije tako, da pokaže, da niso vsi miti v enaki meri, z ozirom na njihov zahtevek po resnici, hermenevtično primerni. Ricoeur meni, da je krščanska vera zaradi svoje kerigme v prvi vrsti zavezana mitu o Adamu. Šele na podlagi takšnega razumevanja se zastavi vprašanje, v kakšni meri na tak način prevzet mit osvetli ostale mite – tudi na takšno vprašanje, ki je v svojem jedru "hermenevtično", lahko odgovorimo samo s poglobljeno interpretacijo.

Če te misli prenesemo na področje filozofije religije, potem lahko upravičeno zastavimo vprašanje o samostojni "religiozni filozofiji", pri kateri je odločilno osebno verovanje, ki ne ogroža filozofske argumentacije. Na eni strani imamo tako "filozofijo religije", ki se iz metodoloških razlogov izogiba vsakršnemu religioznemu stališču in vsem predsodkom, na drugi strani pa imamo mislece, ki čutijo nujo, da razkrijejo razloge, ki so jih privedli do osebnega izpovedovanja vere, in to prepričanje zagovarjajo pred svojo filozofsko zavestjo. Slednji filozofsko raziskujejo "gramatiko pritrjevanja" (J. H. Newman). V takšnem primeru lahko govorimo o samostojni "religiozni filozofiji".

Bežen pogled v zgodovino filozofije razkrije, da gre za mislece, katerih življenjska pot je pot spreobrnitve. V krščanstvu so to Avguštin, Pascal, Newman, Kierkegaard, Blondel, Edith Stein in Simone Weil.

Seveda lahko pride med filozofijo religije in religiozno filozofijo do občasnega prepletanja. V osnovi je namreč vsaka filozofija soočena z nujnostjo, da razišče predpogoj nastanka svoje avtonomije, kar pa je že samo po sebi "hermenevtična" naloga. Slednje je zelo jasno razložil Ricoeur v enem svojih zgodnjih prispevkov o odnosu med filozofijo in bibličnim preroštvom. "Če želi [filozofija] začeti pri sebi, mora imeti predpostavke, ki njo samo postavijo pod vprašaj in jo kritično vključijo v izhodiščno točko. Kdor nima *virov*, ne more imeti *avtonomije*."[38] To izjemno tezo zlahka uporabimo za Andriaansov obrazec "*iz krščanstva navzven*". Njena ustrezna različica je Ricoeurjeva določitev "pravilnega razumevanja temeljnega dejstva filozofije", ki ga poda na koncu svojega sestavka: "Če je tudi to iskanje izhodiščne točke, formulacija temeljnega vprašanja, sistematična organizacija pomena, je to iskanje radikalno samo, če gre za "po-novitev" (izvirnik: "Wieder-holung", dobesedno: "ponovno-iskanje", op. prev.) nefilozofskega. Iz tega sledi, da filozofija sicer trdi, da je prva z

vidika temelja oz. utemeljevanja, v resnici pa je to *lahko* samo, če je drugotna glede na vir eksistencialne hrane in izvornosti."[39]

Tako sem prepričan, da je terminološko razlikovanje "filozofije religije" in "religiozne filozofije" hevristično in metodološko utemeljeno.

4. "RELIGIJA PO RAZSVETLJENSTVU" IN FILOZOFIJA RELIGIJE

Z vidika zgodovine in sociologije zastavitev vprašanja filozofije religije odraža dejansko stanje religije v družbi, ki nastane po razsvetljenstvu. S tem fenomenom se izrecno ukvarja Hermann Lübbe v svojem delu *Die Religion nach der Aufklärung*. V nasprotju z "negativno dialektiko" Adorna in Horkheimerja se Lübbe spopade z uspešnimi procesi *razsvetljenstva*[40] oz. s pozitivnimi in posledicami filozofije razsvetljenstva, ki jih ni več mogoče preobrniti in so vplivale na položaj religije v sodobni družbi.

Če soglašamo z Lübbejevo trditvijo, da lahko religijo razumemo samo, če upoštevamo njeno interakcijo z družbo, potem se nam zastavi vprašanje, ali sekularna družba religiozno reducira na raven zasebnega obrobnega pojava. Kant je v svojem delu *Die Religion inerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (temeljno besedilo filozofije religije, ki ga po besedah Ricoeurja lahko beremo kot "filozofsko hermenevtiko upanja"[41]) vsebine religije, ki jih ni bilo mogoče razumete v kontekstu etike, postavil v poglavje "Parerga" (marginalije). Tega, da lahko sama religija postane družbeni parerga, si Kant seveda ni predstavljal. Marcel Gauchet je v "politični zgodovini religije" zapisal, da je prav to dokončni facit procesa odčaranja sveta[42].

Primerjava z Lübbejevo analizo pokaže, da te teme niso tako nesporne. Slednji je namreč mnenja, da nimamo razloga, da bi nekritično sprejeli hipotezo o zatonu religije. Lübbe ugovarja s tezo, ki njegova zgodovinska dognanja prenese na področje filozofije religije. Tudi če od razsvetljenstva naprej ne čutimo potreb, da bi v religiji iskali informacije o tem, kar je[43], še ne pomeni, da je religija kot taka postala brezpredmetna. Njena osnovna naloga ostaja kljub vsem spremembam ohranjena: vse do današnjega dne ostaja *praksa obvladovanja kontingence*[44]. V skladu s to definicijo pa torej ni osnovna naloga filozofije religije, da konstruira "religijo razuma", ampak "razum religije"[45].

Takšno določitev naloge filozofije religije lahko brez zadržkov sprejmem s perspektive hermenevtičnega pojma razuma. To sprejemanje pa seveda poteka z nekaterimi omejitvami: dvomim, da obstaja funkcionalni pojem religije, kot ga poznata Lübbe in sociolog Niklas Luhmann[46], ki povsem ustreza religioznemu fenomenu. Ali je dovolj, če rečemo, da je religija "kultura pripoznanja narazpoložljive kontingence bivanja"[47] oz. kot tista "življenjska praksa, ki omogoča razumen odnos do nerazpoložljive kontingence našega življenja in njegovih nerazpoložljivih pogojev"[48]? Ali lahko povsem sprejmemo Lübbejevo trditev, da sklicevanje na premagovanje kontingence ni opisnega značaja, ampak ima določujoč značaj, da nam torej poda vsaj negativno definicijo religije, v kolikor je vsak fenomen , ki ustreza tem funkcijam, *ipso facto* religiozen fenomen?

Prav tukaj sem zadržan. Ali nista magija in čarovništvo prav tako v službi premagovanja kontingence, ki je še bolj učinkovito kot religija? Teze o odčaranju sveta nam ne smejo zakriti dejstva, da je v telefonskem imeniku Parizu približno 2000 vedeževalcev, jasnovidcev in zdravilcev! Prav to pa je razlog, da se ne morem zadovoljiti s povsem funkcionalnim pojmovanjem religije. Z vidika hermenevtične filozofije religije je potrebno funkcionalistično definicijo religije razširiti z definicijo bistva, ki se navezuje na "hermenevtično intuicijo", ki je temelj religioznih izkušenj. Ponovna refleksija Schleiermacherjevega drugega govora o religiji nam da slutiti, kakšna je ta intuicija in kaj mora nadrediti filozofski razlagalec, da jo razloži.

5. CEZURA SODOBNOSTI: RELIGIOLOGIJA KOT NOV PARTNER FILOZOFIJE RELIGIJE IN TEŽAVNOST "TROSMERNEGA POGOVORA"

Šele z Diltheyjevo "kritiko zgodovinskega uma", ki je prvič omenjena v *Einletung in die Geisteswissenschaften* (Uvod v družboslovje, op. prev.) (1883), prestopimo prag "hermenevtičnega obdobja razuma" v strogem pomenu. Za filozofijo religije predstavlja to temeljito spremenjeno hermenevtično situacijo. V prvi polovici 19. stoletja, ki ga nekateri imenujejo "zlato obdobje" filozofije religije, je bila sogovornica filozofa religije sistematična teologija. To se je spremenilo. Prav tako pomenljivo, če ne celo bolj, je soočenje filozofije religije in religiologije[49].

Tako stojimo pred nujnim in težavnim "trosmernim pogovorom" med filozofijo, teologijo in religiologijo[50]. O težavnosti tega pogovora si ne delam nikakršnih utvar. Vendar to ni zadosten razlog, da bi vrgli puško v koruzo. Temeljna značilnost "hermenevtičnega obdobja razuma" je po mojem mnenju nujnost trosmernega pogovora med filozofskim iskanjem "razuma v religiji", znanstvenim diskurzom o pozitivnosti religioznih dejstev in ne nazadnje samorazumevanjem religioznega subjekta, ki vključuje teološki izraz *fides quaerens intellectum*. Zasluga za to gre Ernstu Troeltschu, ki je prepoznal nujnost in neobhodnost takšnega pogovora in premislil njegove posledice za sistematično teologijo[51].

6. TRI USMERITVE FILOZOFIJE VPRIČO VEROVANJA

Zadnji premislek v kontekstu premišljevanja "hermenevtičnega obrata" filozofije religije je prosto sprejetje delovne hipoteze mojega učitelja Dominiquea Dubarlea, ki je trdil, da je usmeritev filozofije vpričo verovanja možno zvesti na tri osnovne tipe[52].

1. Prava usmeritev je usmeritev začetka filozofije v Grčiji, ki je samo sebe razumela kot nasprotje z religioznostjo prežetega človeka in kulture. Na podlagi tega religioznega odnosa do sveta bi lahko temeljno prepričanje filozofije povzeli s temi besedami: *Philosophus sum, nihil religiosi a me alienum esse puto*. Ta rek je rek samorazumevanja. Filozofski logos je prepričan, da opremljen za lahko pomensko obvlada vse elemente religioznega izkustva, ki so vredni razumevanja. To zaupanje vase pa ni naivno; večkrat implicira kritično sodbo živete religije množic. Lahko bi dejali, da v določeni meri teženje po izpopolnitvi obstoječe religije odlikuje projekt filozofije kot take.

2. Če se nam danes zdi takšna spontana vera vase vprašljiva, je to posledica nastopa krščanstva. Sklicevanje na božansko razodetje povzroči spektakularno novo razdelitev vlog. Po eni strani trdijo nekateri cerkveni očetje, da je krščanstvo prava filozofija in je posledično ostala filozofija odveč, po drugi strani pa se filozofija sprijazni s skromno vlogo zagotavljanja pojmovnega orodja, s katerim teolog razvija *intellectus fidei*.

Vendar nas zgodovina filozofije uči, da se slednja ne zadovolji s to vlogo. Kartezijanski *cogito* zaneti novo razumevanje filozofije in privede do tega, da ta razodetju obrne hrbet in hkrati zahteva lastno razumevanje razodete religije. Prav ta zahtevek je botroval nastanku filozofije religije kot samostojne discipline.

Očitno filozofija religije samo ponavlja izvirno držo grške filozofije vpričo ljudske religije. Vseeno so razlike med obema pozicijama jasno vidne. Drugo usmeritev lahko označimo kot "postkrščansko" v dveh pogledih:

1. Če odmislimo nekaj redkih izjem, poteka mišljenje o bistvu religije "iz krščanstva navzven", kar pomeni, da predpostavlja krščansko razumevanje vere.

2. Nadalje pogosto prevzamejo "krščansko" osnovno razlikovanje med "verovati" in "vedeti", četudi to razliko razumejo drugače, kot jo razume sistematična teologija.

Gre za odgovor na vprašanje, v kakšni meri lahko filozofija resno jemlje religiozno drugost, ki je zakoreninjena v pojmu razodetja, ne da izdala lasten zahtevek do resnice.

Prav s tem paradoksom se srečuje filozofija religije. Zraven se priključijo še drugi dejavniki, ki prihajajo izven filozofskega področja in skozi zgodovino določajo oblikovanje: zaton srednjeveškega kozmocentrizma ter zavezništva vere in razuma, na katerega je bila vezana; razpad krščanstva v mnoštvo "veroizpovedi", ki so se med seboj vojskovale; kriza Svetega pisma, ki ga odlično ponazori Spinoza v svojem delu *Tractatus theologico-politicus* (Teološko-politična razprava, op. prev.); prihod nove spoznavoslovne avtoritete, ki ni zavezana ne teologiji ne filozofiji: empirične znanosti; vrnitev na lastno izkustvo in samozavedanje kot zadnji vir vsega, kar štejemo za resnično; in s tem povezano poudarjanje osebne svobode, ki je nezdružljiva z vsako heteronomijo, še posebej religiozno.

3. Že omenjeno dejstvo, da je Kant načel zaton naravne teologije in si prvi zamislil "religijo znotraj mej čistega razuma", dokazuje, da je bil čas zrel za nastanek filozofije religije. Ključno vprašanje za današnjo filozofijo religije pa je, ali tudi danes soglašamo s temeljnimi predpostavkami druge pozicije, torej z vero, ki sem ter tja postavlja razum v njegove meje, in filozofijo, ki sprejme samo religijo "znotraj meja čistega razuma". "Emancipacija", "lastno mišljenje", "izhod iz samozagrešene nezrelosti" so ustrezne ključne besede, ki jih dolgujemo Kantu.

Vprašanje pa je, ali so v teh ključnih besedah hkrati tudi zadnje besede, ki jih razum izreka o sebi. Če bi bilo to res, bi bili kot "večni mladostniki", ki nikdar ne prerastejo krize adolescence. Slej ko prej bo nastopil trenutek, ko se bo proces emancipacije končal in bo razum, ki je odrasel, gledal odraslo religijo. Morda kdo obžaluje, da se je slednje le redko aktualiziralo, a vendar ni pravega razloga, ki bi lahko religijo obsodil na večno infantilnost!

Če je ne, zavzamemo tretjo pozicijo filozofije vpričo verovanja. Odlikuje se po tem, da se dve zreli obliki zavesti želita med seboj razumeti. Hermenevtični problem takšnega "srečanja tretje vrste" je obojestransko priznavanje nereduktibilne drugosti. To je konfiguracija, ki jo je imel pred očmi Franz Rosenzweig, ko je govoril o "novem mišljenju". O tem najverjetneje mislil tudi Adriaanse, ko je zapisal: "Vse prehitro izgubi filozofija religije zavest o svojih mejah in se preveč približa svojemu predmetu. Prehitro si prilasti zaverovanost religije ali se kot filozofija sprijazni z nevedenjem, ki je značilno za religije."[53]

Dva stoletja sta minila od izida Schleiermacherjeve knjige govorov o religiji. Ali je nam, "postmodernim", dovoljeno listanje po tem "brevirju romantične religije"[54], kjer Schleiermacher izrazi svoje prepričanje, da naj religija spremlja vsa dajanje človeškega življenja kot "sveta glasba"[55], namesto da se zapira v posebna področja?

Menim, da da. Pri tem pa ne smemo spregledati, da je nekaj stoletij prej Gotthold Ephraim Lessing postavil naslednjo "hermenevtično" maksimo: "Samo nekdo, ki zna razlagati, razume." Prav to maksimo pa mora v "hermenevtičnem obdobju razuma" filozofija religije na novo premisliti. Z ozirom na Lessinga dobi trojen pomen:

1. Lessing je skoval formulo o "velikem, grdem jarku"[56], ki loči večne resnice uma od minljivih zgodovinskih resnic. Odkar se je pojavil pojem zgodovinske zavesti, je ta prispodoba dobila novo razsežnost. Filozofija religije se sooča s tem "grdim jarkom" zgodovine, ki grozi, da bo s časom pogoltnil religiozni zahtevek absolutnega. Najjasnejša oblika zavedanja smrtne nevarnosti je Heglov stavek v zbirki *Wastebook*. Označen je s številom 22 in se glasi: "Na Švabskem rečemo o nečem, kar se je zgodilo že davno, da je to tako daleč nazaj, da kmalu več ne bo resnično. Tudi Kristus je umrl za naše grehe tako daleč nazaj, da počasi ne bo več res."

Ta silovita skepsa je izziv za hermenevtiko zgodovinske zavesti, ki mora poiskati ustrezen način, da pokaže enostranskost "grdega jarka", ki ga lahko "preseže" samo misel hermenevtične produktivnosti časovne razdalje, in "grdi jarek" se spremeni v vodnjak neizčrpne resnice. "Iz krščanstva navzven" se

zdi, da tej misli ustreza predstava Duha, ki nas uvede v popolno resnico.

2. Če se še enkrat ozremo na Schleiermacherjeve govore o religiji, odkrijemo hermenevtično virtuoznost, s katero je Schleiermacher razlagal religijo kot samostojno območje človeške zavesti z glasbeno analogijo. Bolj ko listam po tem "brevirju romantične religije", toliko bolj slišim Beethovnovo *Odo radosti*. Ob tem pa se oglasi moja bartezovska slaba vest, ki me sprašuje, v kakšni meri lahko kot filozof religije soglašam z verzom "Naj objamem milijone!" Pregled svetovnih religij mi da vedeti, da je to prenaglo in da je smiselno, da tudi filozofija religije upošteva dramatične vidike.

Tako pa se ponovno vračamo k Lessingu, in sicer k njegovi drami *Modri Natan*. Teme te "drame strpnosti" si lahko še danes vzamemo k srcu, še posebej način, kako v sedmem delu tretjega dejanja Natan odgovarja na vprašanja sultana o edini resnični religiji. Za zvijačo uporabi narativni um tako, da sultanu pove "zgodbico". Gre za znamenito parabolo o prstanu, zgodbi o treh sinovih, ki so vsak od očeta prejeli enak prstan in se pred sodnikom pravdajo glede avtentičnega prstana. Navajam salomonski izrek, s katerim sodniki konča sodni spor:

"A svèt je takle: stvar sprejmite, kakor je.
Vsak izmed vas ima očetov prstan.
Zato verjemi vsak, da pravi je
njegov. Morda da oče ni več hotel
prenašati enega prstana
tiranstva v svoji hiši! In gotovo
vas ljubil je vse tri in vas enako
ljubil; zato ni maral prizadeti
dveh, da bi enemu ugodil. Dajte!
Predajte vsak se svoji nepodkupni
ljubezni, ki predsodkov ne pozna.

Vsak prizadevaj si, kakor za stavo
dokazati moč kamna v prstanu
in bodi moči tej s krotkostjo, z milo
spravljivostjo in dobrodelnostjo
in srčno vdanostjo v namene božje –
v pomoč! In če potem se pred otroki
vaših otrok pokažejo moči
teh kamnov, jih čez tisoč, tisoč let
povabim pred ta stol. Takrat sedel bo
na stolu tem modrejši mož od mene.
In on bo sodil. Pojdite! dejal
sodnik je skromni.
(Lessing, Gotthold Ephraim, *Modri Natan: dramska pesnitev v petih dejanjih*, 3. dejanje, 7. prizor, prev. Josip Vidmar.)

Besede skromnega in modrega sodnika odprejo prostor, v katerem se lahko premikata tako filozofije religije, da bi razumela, kot tudi medreligijski dialog.

Seveda se Lessingova drama strpnosti ne konča s parabolo o prstanu, ampak gre samo za pripovedno medigro. "Intelektualni" pogovor med Saladinom in Natanelom ima nadaljevanje, ki ga lahko razumemo kot nasprotje parabole o prstanu. V sedmem delu četrtega dejanja sreča Natanael meniha, ki predstavlja živet dokaz "notranje predanosti Bogu", o kateri govori parabola o prstanu. Zaradi te drže mu Natanael pove o pretrpljenih krivicah in zasledovanju, ki jim je bil tudi sam izpostavljen. Tako so ustvarjeni eksistencialni pogoji za vzajemno razumevanje. Za meniha je to pomenilo, da je moralno veliki Natanael "anonimni kristjan".

"Natan! Natan!
Vi ste kristjan – pri bogu, vi ste kristjan!
Boljšega od vas še ni bilo!"
(Lessing, Gotthold Ephraim, *Modri Natan: dramska pesnitev v petih dejanjih*, 4. dejanje, 7. prizor, prev. Josip Vidmar.)

Prav to združitev Natan zavrne:

"Blagor nam! Kristjana
vidite v meni, isto vidim Juda
jaz v vas!"
(Lessing, Gotthold Ephraim, *Modri Natan: dramska pesnitev v petih dejanjih, 4. dejanje, 7. prizor, prev. Josip Vidmar.*)

3. Moj hermenevtični facit iz te kratke parabole o prstanu

Danes se glede posesti pravega prstana ne prepirajo samo trije sinovi, ampak celotno religiozno človeštvo. Za filozofijo religije to pomeni, da deluje v povsem novih okoliščinah. Pred leti je v Francija izšla zanimiva knjiga z naslovom *Nos Grecs et leurs Modernes*. Kot namiguje že podnaslov, govori knjiga o antičnih strategijah prisvajanja[57]. Tudi v času nastajanja filozofije religije je bil poudarek na prisvajanju antičnih religij. V današnji kulturni situaciji imamo dovolj razlogov, da to perspektivo razširimo s komplementarnim razmišljanjem, ki bi ga lahko naslovili "naš Orient in njihov Okcident". Predmet takšnega hermenevtičnega razmišljanja bi bile strategije prisvajanja (oz. zavračanja), ki določajo današnji pogovor med svetovnimi religijami.

Na tak način se odpre polje raziskovanja hermenevtične filozofije religije, ki bo, upajmo, rodila raziskovalce, da bodo zbrali pogum in intelektualno poštenost, kar je odlikovalo Bernharda Welteja.

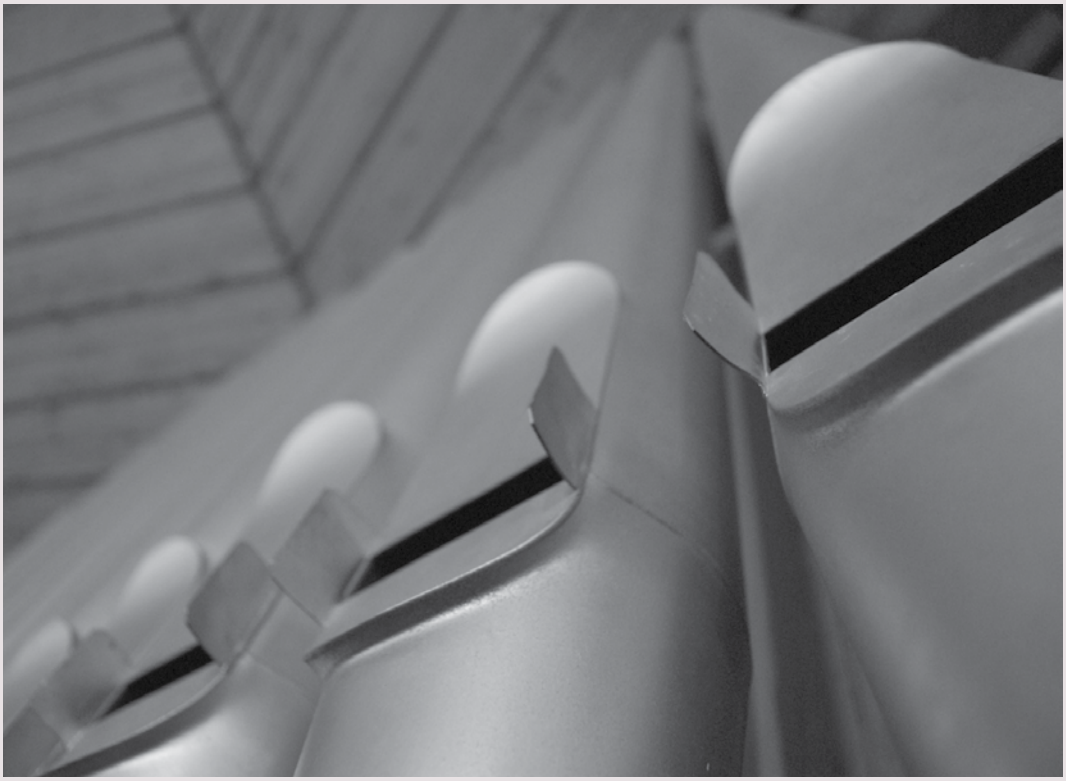
Prevedel: Jani Šumak

1. Jean Greisch (* 27 .8. 1942) se je rodil v Koerischu v Luksemburgu. Študiral je teologijo in filozofijo (Luksemburg, Innsbruck, Pariz). Leta 1985 je promoviral z delom o Martinu Heideggerju na Katoliškem inštitutu v Parizu, vendar je poznan predvsem zaradi svojega dela o Paulu Ricoeurju. Predaval je na univerzi v Strasbourgu, na Katoliškem inštitutu v Parizu, v Bostonu, Louvainu in Berlinu ter je član raziskovalne skupine za fenomenologijo in hermenevtiko francoskega nacionalnega centra za znanstvene raziskave.
2. Članek je bil objavljen v zborniku: Markus Enders (ur.), *Phenomenologij der Religon,* Alber, Freiburg, 2004, 101 – 121.
3. Johann Hendrik Adriaanse, *Von Christentum aus; Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen, 1995, str. 1–9.
4. Ibid., str. 3.
5. Ibid, str. 4.
6. Prim. Jacqueline Lagree, *La religion naturelle,* Paris, 1991; Ista, *La rasion ardente. Religion naturelle et rasion au XVIIe siècle*, Paris, 1991.
7. Johann Hendrik Adriaanse, *Von Christentum aus; Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen, 1995, str. 4.
8. Prim. Herman Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, 1986.
9. Glede besedne zveze "sortie religieuse de la religion" prim. Marcel Gauchet, *Le désenchantment. Une historie de la religion*, Paris, 1985, str. 292–303.
10. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, 1986, str. 8.
11. Johann Hendrik Adriaanse, *Von Christentum aus; Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen, 1995, str. 8.
12. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, 1986, str. 25.
13. Prim. 2. poglavje moje knjige *Le cogito herméneutique. L' herméneutique philosophique et la tradition cartésiene*, Paris, 2000.
14. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, 1986, str. 29.
15. Prim. moje spise o hermenevtiki v: *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985.
16. Prim. André Laks, Ada Neschke (izd.), *La naissance du paradigme herméneutique*, Lille, 1990.
17. Friederich Heinrich Jacobi, Klaus Hammacher (izd.), Irmgard-Maria Piske (izd.), *Schriften zur Spinozastreit*, Hamburg, 1998; Pierre-Henri Tavoillot, *Le crépescule des Lumières; Les documents de la "querelle du panthéisme" (1780 – 1789)*, Paris, 1995; Fredrick C. Beiser, *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge/Mass., 1987; H. Schmoldt, *Der Spinozastreit*, Berlin, 1983; Oliver Bloch, *Spinoza au XVIIe siècle*, Paris, 1990.
18. Prim. izbor besedila pri Jean-Christophe Goddard, *La querelle de l'athéisme*, Paris, 1993; Xavier Leon, *Fichte et son temps I*, str. 293–368; str. 527–637.
19. Friederich Heinrich Jacobi, Walter Jaeschke (izd.), *Shriften zum Stretit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, Hamburg, 2000. Prim. Walter Jaeschke (izd.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge(1799 – 1812), (= Philosophisc-literarische Stretsachen 3 und 3.1)*, Hamburg, 1994; Wilhelm Weischedel, *Der Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Darmstadt, 1967.
20. Martin Heidegger, *"Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"*, v: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, str. 31 – 67.
21. Martin Heidegger, *"Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", v: Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, str. 64. To vprašanje je treba brati v kontekstu vprašanj, ki jih zastavi Nietzschejev "nori človek" svojim poslušalcem, ko jim oznani "smrt boga": "S katero vodo naj speremo to dejanje? Kako naj se pokorimo, katere svete procesije naj naredimo?"
22. Martin Heidegger, Ingtraud Görland (izd.), *Hegels Phänomenologie des Geistes* (= GA 32), str. 183.
23. Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, 1998.
24. Ibid., str. 33.
25. Ibid., str. 33.
26. Ibid., str. 39.
27. Ibid., str. 42.
28. Ibid., str. 47.
29. Ibid., str. 48.
30. Ibid., str. 52.
31. Prim. Kurt Feieries, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1965; in tudi: James Collins, *The emergency of philosophy of religion*, New Haven, 1969.

32. Prim. Jean-François Courtine, *Suarze et le système de la métaphisique*, Paris, 1990, str. 458–481.
33. Za več podatkov o Storchenauu glejte disertacijo Lea Wallnerja, DJ, *Der Verfasser der Religionsphilosophie Sigismund von Storchenau (1711–1779)*, Innsbruck, 1963.
34. Aldous Huxley, *Jesting Pilate*, London, 1948, str. 32.
35. Glede dolge tradicije tega reka glej Francis Schmidt, *"Des inepties tolérables. La raison der rites de John Spencer à W. Robertson Smith"*, v: *Archives de Scineces Sociales de Religion* 39 (1994), str. 121–136.
36. Zaveza med filozofijo religije in filozofijo zgodovine ni samo karakterna značilnost Heglove filozofije. Navzoča je že leta 1780 pri Gotthold Ephraim Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechtes*. Prim. Willi Oelmüller, *Die unbefriedigte Auflkärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant in Hegel*, Frankfurt am Main, 1969, str. 68-79.
37. Henry Dumery, *Critique et Religion*, Paris, 1957, str. 8–9.
38. Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la Philosophie*, Paris, 1994, str. 154.
39. Ibid., str. 172.
40. Herman Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, 1986, str. 9.
41. Paul Ricoeur, *"Une herméneutique philosophie de la religion"*, v: *Lectures 3. Aux frontières de la Philosophie*, Paris, 1994, str. 19–40.
42. Prim. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monder. Une historie politique de la religion*, Paris, 1985.
43. Herman Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, 1986, str. 127.
44. Ibid., str. 149.
45. Prim. Dietrich Rössler, *Die Vernunft der Religion*, München, 1976.
46. Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main, 1983; Isti avtor, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 2000.
47. Herman Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, 1986, str. 16.
48. Ibid., str. 17.
49. Prim. Jacques Waardenburg, *Des dieux qui sa rapporchent. Introduction systémathique à la science religieuse*, Ženeva, 1993.
50. Prim. moj članek *"Phenomenologie de la religion et scinences religieuses. Plaidoyer pour une "conversation treangulaire"*, v: *Jean Joncheray (izd.), Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, 1997, str. 189–218; ter moj predgovor k francoski izdaji Hansa Gerharda Kippenberga, *A la dècouverte de l'Historie des religions. Les sciences religiouses et la modetnité*, Paris, str. 7–19.
51. Prim. Arie L. Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troltschs Typen der chrisltichen Gemeinschaftsbildubg: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh, 1996; Pertter Gisel, *La théologie face aux religieuses. Différence et interaction*, Ženeva, 1999.
52. Dominique Dubarle, *"La troisième position de la philosophie par rapport à la foi religieuse"*, v: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison I*, Bruselj, 1976, str. 142 ssl.
53. Johann Hendrik Adriaanse, *Von Christentum aus; Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen, 1995, str. 3.
54. Xavier Tillette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, 1995, str. 195,
55. Friederich Schleiermacher, *Reden über Religion*, Hamburg, 1985, str. 38 sl.: "Vsako posamezno ravnanje naj bo moralno, in je tudi lahko, toda religiozni občutki naj spremljajo vsa človekova dejanja, kot sveta glasba; vse naj dela z religijo in nič izven religije."
56. Gotthold Ephraim Lessing, *"Über den Bewies des Geistes und der Kraft"* (1777), v: *Gotthold Ephraim Lessing Sämtliche Schriften*, Zv. XIII, Stuttgart, 1892, str. 5.
57. Barbara Cassin, *Nos Anciens et leurs Modernes. Les stratégies d'appropriation contemporaines de l'Antiquité*, Paris, 1992.

"Liturgično dejanje dobi odličnejšo obliko, kadar je péto[...]. V takšni obliki postane namreč molitev prijetnejša" (Musicam sacram 5).

Prospektne piščali v cerkvi Matere Božje Rožnovenske v Portorožu (foto: Janez Oblonšek)



NIKOLAJ BERDJAJEV

Kraljestvo Duha in cesarstvo Cesarja

Spoznavoslovni uvod: borba za resnico[1]

Živimo v dobi, v kateri resnica ni ljubljena in ni iskana. Vedno bolj je podvržena pojmovanjem, ki jo zamenjujejo s koristjo, interesom, voljo in močjo. Neljubeč odnos do resnice se ne izraža zgolj z nihilističnim in skepticističnim zavračanjem le-te, temveč pogosto tudi s pomočjo njene lastne temeljne vključenosti v kakršnokoli že vero ali dogmatski nauk, v imenu katerega se dopušča laž in se laži ne dojema kot zlo, ampak kot dobrohotno korist.

I.

Ravnodušnost do resnice je bilo že pred to dobo opredeljena z dogmatsko ustrojeno vero, ki ni dopuščala njenega svobodnega iskanja. Znanost se je v evropskem svetu razvijala kot svobodno raziskovanje in iskanje resnice neodvisno od njene prikladnosti ali koristnosti. Zatem pa se je tudi znanost začela sprevračati v orodje protireligioznih dogmatskih nazorov, kot denimo marksizma ali nazora o prvenstvu tehnične moči. Če se naša doba od ostalih razlikuje po lažnivosti, je laž, ki značilna za to obdobje, čisto posebne vrste. Laž se prepričevalno utrjuje kot posvečeni dolg v imenu višjih ciljev in se posledično opravičuje v imenu dobrega. To vsekakor ni nekaj novega, saj zgodovina kaže na stalne težnje človeka po opravičevanju zla v imenu lastnih višjih ciljev (npr. premetenost pri Heglu). V našem času pa je ta težnja dobila ogromen obseg. S filozofskega vidika je najnovejše to, da se je zamajala sama ideja resnice. Predhodniki tega zanikanja resnice so bili sicer že sofisti, a so jih hitro ovrgli v času vrhov grške misli: Platona, Aristotela, Plotina. Pogledi empiristov in pozitivistov na resnico so bili protislovni in neopredeljeni, vendar so v svojem bistvu prav tako priznavali njen nedvomen obstoj, kakor tudi vlogo sebi nasprotnih filozofskih smeri, za katere je bila resnica (povsem enako) absolutna. Dvom v staro razumevanje resnice se je začel v pragmatični filozofiji, vendar zanjo ni bil značilen radikalizem, povrhu tega pa je že imela svoj predhodni pomen. Precej večjo veljavo ima pretres resnice pri Marxu in Nietzscheju, čeravno je ta pretres pri njiju potekal v nasprotnih smereh. Pri Marxu imamo opraviti s prepričanjem o zgodovinski relativnosti resnice kot orodju boja razredov na osnovi dialektike, ki si jo je sposodil od Hegla. Dialektična laž, ki so jo marksisti na široko

izvajali v praksi, se opravičuje z dialektičnim materializmom. Ta je v končnem rezultatu, v globokem protislovju s svojimi osnovnimi filozofskimi postavkami, priznan za absolutno resnico. Do te resnice, ki jo odkrijejo marksisti, pa obstaja dogmatičen odnos, ki spominja na odnos Katoliške cerkve do svoje dogmatične resnice. Ob tem marksistična filozofija, ki je filozofija-praksa, priznava resnico kot orodje boja revolucionarnega proletariata, za katerega velja povsem ista resnica, kakršna velja tudi za razred meščanstva, in to tudi takrat, ko gre za resnice znanosti in narave. Nietzsche je razumel resnico kot izraz borbe za voljo do moči, kot ustvarjalno vrednoto, ki se podreja gradnji rase nadčloveka. Iracionalna filozofija življenja se v svojem bistvu za resnico ne zanima, vendar se v tej filozofiji še vedno nahaja njen kanček, kanček take resnice, ki trdi, da je védenje funkcija življenja. Še zanimivejša pa je eksistencialna filozofija, ki je usmerjena v bodočnost in je dovzetna za postavitev resnice ne v duhu starega objektiviziranega razumevanja, temveč novega subjektivno-eksistencialnega, kar po drugi strani ne označuje njenega zanikanja. Pri Kierkegaardu se ravno v subjektivnem in individualnem odkriva absolutna resnica. Heidegger, ki ga ni moč razglasiti za eksistencialnega filozofa, se v svoji brošuri, posvečeni problemu resnice, nagiba k spoznavoslovnemu in objektivnemu razumevanju slednje, vendar je to klasično razumevanje predstavljeno s pomočjo novega izrazoslovja in nosi v sebi bolj svojevrsten ter natančneje določen značaj. Konec koncev pri njem ostaja nerazumljivo, zakaj lahko človek (*Dasein*) spoznava resnico. Opora resnice v svobodi je namreč protislovna spoznavoslovnemu razumevanju le-te, kjer se težišče pozornosti nahaja v odkrivajoči se biti. Za razliko od ostalih eksistencialistov se Heidegger še vedno oklepa starega pojmovanja resnice, le da je to izraženo na nov način. V najširših naivnih filozofskih krogih zmagoslavno gospodujeta relativizem in historizem, znotraj katerih sicer obstaja odkrušek resnice v primerjavi z njenim starim statičnim razumevanjem, a je v njiju še več jedrne laži. Historizem namreč ni v stanju, da bi razumel smisel zgodovine, saj nasploh zavrača smisel. V politiki, ki dandanes igra odločilno vlogo, običajno ni govora o resnici ali laži, niti o dobrem ali zlem, temveč o "desničarstvu" ali "levičarstvu", o "reakcionarnosti" ali "revolucionarnosti", čeprav take vrste kriteriji že začenjajo izgubljati svoj smisel. Ta kaos, v katerega je danes vržen svet in z njim tudi misel, bi bil dolžan privesti človeka k razumevanju nerazdružljive vezi med resnico in obstajanjem Logosa, smisla. Dialektika izgublja vsakršen smisel, če ne obstaja Smisel, Logos, ki je prisiljen zmagati v dialektičnem razvoju. Ravno zato predstavlja dialektični materializem protislovje v izrazih. Zgodovinski razvoj, ki v svojem spreminjajočem se teku poraja relativizem, je pravzaprav nemogoč, če ni obstoja Logosa, Smisla tega zgodovinskega razvoja. Njegov smisel se namreč ne more zaključiti v priznavanju zgolj procesa razvoja in ob tem izključiti Smisla. Iz vsega tega dobro vidimo, da je staro, statično, objektivizirano pojmovanje resnice lažno in je zato izzvalo reakcijo, ki je v skrajni obliki privedla do njene zavrnitve. Pri subjektivno-eksistencialnem, dinamičnem razumevanju resnice ta ostane večna, a dobi nov smisel. Končno se v globini razodeva to, da je Resnica, celostna Resnica, Bog in da resnica ni soodnos ali istost med spoznavajočim, ki daje sodbo o subjektu, ter med objektivno stvarnostjo, objektivno bitjo, marveč vstop v božansko življenje, ki se nahaja na isti strani subjekta in objekta skupaj. Ta opredelitev vendarle ne pride do globine in zmožnosti našega objektiviziranega sveta, vseeno pa se natančno poznavanje naravnega sveta v svojih najglobljih spoznavah ter obenem v svojem najbolj pozitivnem sporočilu zaključi z odsevom Logosa.

II.

Stari, tradicionalni pogled priznava objektivni kriterij resnice. Resnica je v tem kontekstu skorajda izenačena z objektivnostjo. Ta objektivizem v razumevanju resnice in

resničnega spoznavanja ni svojstven zgolj za t. i. naivni realizem, ki ga zavrača večina filozofskih smeri, pač pa nasploh prevladuje v razumevanju spoznanja kot nečesa, kar se izenačuje z "objektivno" stvarnostjo, ki se razkriva. Kritika poskuša Kanta povoziti s prav tovrstnim tipom objektivizma in vidi resnico v skladnosti razuma samega s seboj. Opredeljuje se z odnosi do zakonov razuma in soglasnostjo misli med seboj. Kant pa se giblje v prostoru onkraj objektivnega, onkraj tega, kar naj bi bilo splošno določujoče, oziroma tega, kar je povezano s tradicionalno zavestjo. Razumevanja subjektivnega in objektivnega ostajajo pri njem protislovna in ne do konca pojasnjena. Neokantovstvo šole Windelbanda, Rickerta in Laska jemlje resnico za vrednoto, vendar daje tej oznaki lažno razlago v duhu neustvarjalnega normativizma. Husserl se premakne naprej v smeri objektivnega idealizma zavesti, svojevrstnega platonizma, odlepljenega od platonističnih mitov. S "pomočjo" oblasti objekivizma, naj bo to v realistični ali idealistični obliki, se poraja zgolj še eksistencialna filozofija, čeprav se sama cepi v različne smeri in se lahko preoblikuje tudi v novo različico objektivizma, kot, denimo, Heidegger s svojo osvoboditvijo od starega izrazoslovja. Le pri Kierkegaardu se resnica razbira v sklopu subjektivnega in individualnega, toda to pri njem ni deležno filozofske utemeljitve. V prvi vrsti je nujno poudariti pomembno pojasnilo, da resnica ne pomeni ustreznosti med spoznavajočim in objektivno dano stvarnostjo. Nihče namreč še nikoli doslej ni zmogel pojasniti, kako lahko realnost biti sploh preide v idealnost spoznanja. Ko govorim, da je pred menoj miza, je to le nekakšna delna resnica, a pri tem ne gre za ustrezanje med to mizo in mojim prepričanjem, da je to miza. To skromno miselno registriranje mize ima v največji meri pragmatičen pomen. Obstajajo stopnje spoznavanja resnice, ki so odvisne od stopenj skupnosti ljudi z njihovimi cilji. Resnica pa tudi ni skladnost razuma s samim seboj in s svojimi splošno zavezujočimi zakoni. Resnica, ki so se ji dolžni podrejati vsi koščki delnih resnic, ni oddaljeno razumna, temveč duhovna. Duh se namreč nahaja onkraj racionalizirane protipostavitve subjekta in objekta. Resnica ne predvideva prebivanja v zaprti misli, v brezizhodnem krogu zavesti, pač pa je resnica odmikanje in razkritje. Ni objektivna, temveč je transsubjektivna. Vrh spoznanja ni izhod s pomočjo objektivizacije, marveč izhod s pomočjo transcendence. Srednje normalna zavest je usposobljena za stanje objektiviziranega sveta, logična splošna obvezujočnost pa nosi sociološki značaj. Že večkrat sem pisal o tem, da je spoznanje odvisno od duhovne skupnosti ljudi. Za duhovno skupnost ljudi visoke stopnje se razkriva resnica, ki je transcendentacija objektivnega oziroma transcendentacija objektiviziranega sveta. To, kar poimenujemo z izrazom "bit", še ni zadnja globina spoznanja. Bit je namreč že produkt racionalne misli in je odvisna od stanja zavesti ter stanja sveta. Tisto, kar je od biti globlje, je duhovno obstajanje ali duhovno življenje, ki mu pripada prvenstvo nad bitjo. Celostna resnica ni odraz ali ustrezanje stvarnosti sveta, temveč zmagoslavje smisla sveta. Smisel pa ni zmagoslavje logike, ki je usposobljena za padanje sveta in stoji na njenih zakonih, v prvi vrsti na zakonu istosti. Božanski Logos zmaguje nad nesmiselnostjo objektivnega sveta. Resnica je tako zmagoslavje Duha. Celostna resnica je Bog. Žarki te celostne, božanske, logosne Resnice padajo tako tudi na znanstveno, delnostno spoznanje, ki je obrnjeno k dani, objektivno-posvetni stvarnosti. Razkritje Resnice je ustvarjalo dejanje Duha, človeško ustvarjalno dejanje pa je ustvarjalno dejanje, zapisano padanju v suženjstvo objektivnega sveta. Spoznanje je aktivno, ne pasivno. Fenomenologija, v svojem bistvu, potrebuje pasivnost tistega, ki spoznava, saj jemlje aktivnost kot psihologizem. Ravno zaradi tega je nujno imeti fenomenologijo Husserla za nedobrohotno v odnosu do eksistencialne filozofije. Priznanje ustvarjalne vloge in aktivnega značaja spoznavanja v nobenem primeru ne vodi k

idealizmu, prej obratno. Spoznanje resnice ni konstrukt racionalnih razumevanj, pač pa v prvi vrsti stvar celotnega upoštevanja raznovrstnih ocen. Resnica je luč Logosa, ki se razplamteva v sami biti, če uporabimo tradicionalno izrazoslovje, ali v globini obstajanja ali še drugače, v življenju. Enotna celostna Resnica se cepi na množtvo resnic. Posamezno področje spoznavanja, ki ga osvetljuje enotni žarek svetlobe (posamezna znanost), lahko sicer zavrne izvor luči, to je Logos-Sonce, vendar vsako izmed njih ne bi bilo moglo prejeti osvetlitve brez tega enotnega izvora svetlobe. Vsi spoznavajoči na različnih področjih spoznavanja priznavajo logiko in njene zakone, ki jih spoštujejo kot neovrgljive, vseeno pa lahko zanikajo Logos, celostni duhovni Razum-Besedo. Pri tem pa tako zakoni logike kot tudi zakon istosti in zakon izključitve tretjega označujejo nujne rezultatne posledice, zakoličene v pogojih našega padlega sveta, duh pa se nasprotno nahaja na takem področju spoznavanja, ki seže onkraj zakonov logike, a videli smo že, da se kaj takega lahko dogaja zgolj zato, ker v Duhu biva svetloba Logosa. Že mnogokrat sem pisal o sociološkem značaju logične splošne obvezujočnosti in prekrivanju te splošne obvezujočnosti ter prepričevalnosti s stopnjami duhovne skupnosti. Sedaj tega ne želim ponavljati. Kaj pa je pri tem še posebej pomembno poudariti? Niti materializem niti fenomenologija (v različnih tipih pozitivizma) niti eksistencializem heideggerjevskega kova ne morejo utemeljiti same poroditve problema Resnice. Tu je v tem trenutku najpomembnejši Heidegger. Povsem nerazumljivo je, kako se lahko človek (*Dasein*) povzdigne nad nizkost sveta, izide iz kraljestva "das Man". Za kaj takega človek namreč potrebuje višje počelo, ki ga dviga nad nizkost sveta. Eksistencialisti protireligioznega tipa tako nizkotno mislijo o človeku, ga tako zelo razumevajo iz nizkega zornega kota, da pri tem ostane nerazumljiva sama poroditev problema spoznanja, začetek plameneče svetlobe Resnice. Na kakršenkoli že način mislimo o človeku, smo postavljeni pred dejstvo, da lahko pozna svetlobo resnice, prav tako pa ima možnost vreči se v naročje teme napak in zablod. Zakaj le je možna tragedija spoznanja, zakaj svetloba Logosa vedno ne osvetljuje človekove poti spoznavanja, ozirajoč se na to, da je človek duhovno in svet presegajoče bitje? Spoznavanje ni zgolj intelektualni proces, v njem sodelujejo vse človekove moči, sodeluje izbira njegove volje, dogaja se približevanje in obenem oddaljevanje od resnice. Descartes je trdil, da so napake odvisne od volje. Povsem zgrešeno pa je stališče pragmatizma, da je resnica nekaj koristnega za življenje. Resnica je vendar lahko škodljiva za gradnjo življenja pri človeku, ki ga je isto življenje obsulo z bridkostmi. Krščanska Resnica bi celo lahko bila zelo nevarna, zaradi nje bi padle vse države in civilizacije. Prav zato je bila čista resnica krščanstva naravnana k razočaranemu in užaljenemu življenju mnogih posameznikov, skupaj s tem pa podvržena potvarjanju; zgodilo se je predelano, izboljšano življenje Kristusa, kar omenja Veliki Inkvizitor pri Dostojevskem (v romanu Bratje Karamazovi, op. p.). Če verujemo v odrešilnost Resnice, to počnemo v nekem drugem smislu. V odnosu do Resnice se odvija razdeljevanje med "božjim" in "cesarjevim", med duhom in svetom. Na čisto drugem koncu, v eksaktnih znanostih o naravnem svetu, pa se v našem času srečujemo s pravo tragedijo znanstvenika. Fizika in kemija dvajsetega stoletja se ponašata z velikimi odkritji in prihajata k nepredstavljivim uspehom v tehniki, vendar ti uspehi vodijo k iztrebljenju življenja in podvrženosti nevarnosti človeškega obstoja kot takega. Taka dejanja se npr. nanašajo na cepljenje atoma in izum atomske bombe. Če znanost ne razkriva ene Resnice, razkriva vsaj mnoge delne resnice, sodobni svet pa se zateka k vse večji temi. Od celostne Resnice človek odpada, kjer mu niti razkrivajoče se delne resnice niso v pomoč. Pri lažnem deljenju sveta na dva dela, kar povzroča silno lažnivost, predstavljajo znanstvena odkritja in

tehnični izumi strašno nevarnost vedno pogostejših ter nevarnejših vojn. Kemiki bi lahko brez vsake navezanosti na korist odkrivali resnico, čeravno le delno, a se je žal zgodila atomska bomba, ki grozi s pogubljenjem. To se dogaja v cesarstvu Cesarja. Rešitev lahko poda zgolj svetloba celostne Resnice, ki se razkriva v Kraljestvu Duha.

III.

Če odvržemo t. i. objektivni kriterij resnice tako v smislu naivnega realizma kot v smislu racionalnega, prav tako pa v smislu transcendentalno-kritičnega idealizma, tega sploh ne počnemo zato, ker bi želeli okrepiti subjektivnost poljubnega ali "psihologizem" v husserlovskem pojmovanju besede, ki je nasproten globoki stvarnosti. Globoka stvarnost se razkriva v subjektivnosti, taki subjektivnosti, ki stoji izven objektivizacije. Resnica je subjektivna in ne objektivna, objektivizirana pa postane s tem, ko je skovana v skladu s svetom nujnosti, s cesarstvom "Cesarja", v službi drobnjakarskih in nečimrnih množtev danega sveta. "Subjektivnost", ki je nasproti stoječa resnici in globoki realnosti, "subjektivnost", ki je zaprta sama vase, je nesposobna za transcendentacijo, za izhod iz same sebe, za to, kar se opredeljuje izven sebe. Človek, obrnjen k samemu sebi, je nesvobodno bitje, ki ne more biti opredeljeno z globino, a je zato opredeljeno izven posvetne nujnosti, kjer je vse razbrzdano, drug drugemu sovražno, vse izpadlo iz globine, tj. ne-duhovno. Ko eksistencialisti kot npr. Heidegger, Sartre in ostali govorijo o vrženosti človeka (*Dasein*) v svet in o neizbežnosti tega sveta za človeka, to počnejo z objektivizacijo, ki že v naprej določa usodo človeka v smeri brezizhodnosti izpadle iz globoke stvarnosti. O tem je skorajda nemogoče polemizirati, saj je omenjeno stvar končne osebne izbire. Take filozofije sam ne imenujem eksistencialna, saj se nahaja v oblasti objektivnosti. Razlika med to filozofijo in staro klasično spoznavoslovno je v tem, da se srečuje z objektivnostjo absurdnega, nesmiselnega sveta v istem času, ko stara misli, da ima opraviti z objektivnostjo razuma in smisla biti. Prav to predstavlja zelo krizni trenutek filozofske misli. Pri tem pa se tako prva kot druga usmeritev nahaja v oblasti objektivnosti. Objektivizacija ustvarja različne svetove, ki v manjši ali večji meri obvladujejo stvarnost. Zgrešeno je misliti, da človek vedno živi v enem in istem objektivnem svetu, ki bi bil dan od zunaj. Človek namreč živi v različnih, pogosto izmišljenih svetovih, ki ne ustrezajo, če jih vzamemo posamično, zapleteni in raznovrstni stvarnosti. Delež izmišljenosti in fantastičnosti se opredeljuje s stopnjo izključne osredotočenosti na en sam vidik in s tem utesnjevanje vseh ostalih. Univerzalizem je v sprejemanju sveta zelo redek pojav. V različnih svetovih živijo služabniki kulta in teologije, znanstveniki in izumitelji, politiki, socialni reformatorji in revolucionarji, pisatelji in umetniki, poslovneži itn. Vsi ti ljudje zelo pogosto niso zmožni razumeti drug drugega. Sprejemanje sveta je ravno tako odvisno od verovanj ljudi in veljave ideoloških usmeritev; te so seveda drugačne pri marksistu ali katoličanu, pri liberalcu ali socialistu, pri materialistu ali spiritualistu itd. Drugačen svet se sprejema tudi v odvisnosti od družbenih razredov, saj se kot drugačen predstavlja kapitalistu, delavcu ali intelektualcu. Ljudje živijo iz abstrakcij, fikcij in mitov bistveno pogosteje, kakor sami mislijo. Najracionalnejši ljudje živijo iz mitov. Tudi sam racionalizem tvori enega izmed mitov. Racionalna abstrakcija se namreč zlahka predrugači v mit. Marksizem je npr. napolnjen z abstrakcijami, ki so preoblikovane v mite. Človeška zavest je gibajoča se, se oža ali pa širi, lahko se osredotoča na eno, lahko pa se razširja. Srednje normalna zavest je ena izmed abstrakcij. Razum racionalizma je eden izmed mitov. Kajti heroizem in umanjkanje strahu pred odpovedjo vsaki veri v višji, duhovni, božji svet, odpoved vsaki utehi je tudi eden v vrsti mitov našega časa, še več, gre za eno izmed samo-uteh. Človek je bitje nezavedne premetenosti in ni povsem

"normalno", zlahka zmore pretentati sebe in druge, še bolje sebe kot druge. Izgradnja posebnega svetovnega nazora, pogosto iluzornega nazora v odvisnosti od zavesti, ima pragmatičen značaj, ki ne vključuje spoznanja resnične stvarnosti.

IV.

Ruski sociologi 70. let 19. stoletja, ki so kritizirali naturalizem v družboslovnih znanostih, so zastopali stališče o subjektivnosti metod v sociologiji in s tem izzvali nasmihanje marksistov, ki so se imeli za objektiviste, čeprav napačno. Pogled, temelječ na razredni borbi, je takisto subjektiven kakor subjektivna metoda v sociologiji. Ruski "subjektivisti" v sociologiji niso mogli filozofsko utemeljiti svojih stališč, in to zato, ker so bili sami pozitivisti, pozitivizem pa je bil tedaj glavna teoretska smer. Kljub temu pa je bila v sociološki subjektivni metodi nedvomna resnica. Povrhu tega je tudi v filozofiji mogoče govoriti o subjektivni metodi. Ravno eksistencialna filozofija je subjektivna metoda v filozofiji, saj zastopa spoznanje sveta v človeškem obstajanju in s pomočjo človeškega obstajanja ter je zaradi tega antropocentrična. Povsem zaman je govoriti zoper to filozofijo z besedami, ki jo označujejo za psihologizem, kajti psihologizem ostaja naturalistična usmeritev. Z neko večjo utemeljenostjo lahko eksistencializem poimenujemo z izrazom eticizem, čeprav tudi to ime ni verodostojno. Eticizem namreč ni celostno, integralno stališče, ki bi bilo duhovno in bi sodilo iz globin duhovnosti ter se pri tem odkrivalo v človekovem obstajanju. Duh se nahaja onkraj običajnih sporov med subjektivizmom in objektivizmom. Ocena je pot spoznanja t. i. ved o duhu, vendar se ta ocena odrazi v duhu in ne v sferi objektivizacije, ki obstaja ne le v pojavih narave, ampak tudi v duševnih in socialnih. Zgodovinski svet ali, natančneje, zgodovinski svetovi, ki se spoznavajo iz objekta, imajo opraviti že z objektivizacijo. Prava filozofija zgodovine, ki je osvobojena od objektivizacije, je mesijanska in preroška, tj. duhovna. V duhovnem spoznanju, globoko eksistencialnem, se razkrivata Resnica in Smisel. Objektivno spoznanje pozna le cesarstvo Cesarja, ne pozna pa kraljestva Duha. Postavlja se nam ostro, razločevalno vprašanje: ali obstaja prava, ne objektivna, ne iluzorna in ne fiktivna stvarnost? Ta, seveda, obstaja, a v drugem pomenu besede. Nahaja se onkraj sedaj že drugotnega razdeljevanja in protipostavljanja subjekta ter objekta, po hindujskem izrazoslovju je to atman in brahman. Vse predpostavlja to stvarnost, brez katere smo mi vsi podvrženi temu, da nas pogoltne iluzorno cesarstvo v svoja dejstva "objektivizacije", v dvorezno oblast objektivnosti, kar je le subjektivizem z drugo besedo. Živimo v veliki meri v iluzoričnem svetu, "objektivnem" svetu, ki je zgrajen na lažni usmerjenosti subjekta, ta pa je zapadel v suženjstvo objektivne nujnosti. Vse religije so se borile proti temu suženjstvu, nato pa so same zgradile novo suženjstvo objektivizacije. V temelju filozofije, ki pripada kraljestvu Duha in ne cesarstvu Cesarja, leži že preživeta duhovno-religiozna izkušnja in ne le izkušnja Kierkegaarda ali Nietzscheja, kakor bi želel videti Jaspers. S tem pa niti malo ne želim zanikati ogromnega pomena slednjih dveh.

V.

Eksistencialisti novega kova mi lahko očitajo, da moj filozofski pogled predpostavlja mit o Bogu in mit o Duhu. Naj to kar svobodno poimenujejo kot mit, saj me kaj takega zelo malo vznemirja. To je najbolj univerzalni in najbolj celostni mit. In kaj je pri tem najpomembnejše? To je tudi mit o obstoju Resnice, brez katerega je težko sploh govoriti o resnici, saj če tega na bi bilo, ne bi mogli govoriti niti o delnih resnicah. Resničnosti mita o Bogu, o Duhu in o Resnici ne smemo dokazati, povrhu tega pa tak dokaz tudi ni potreben. Gre za področje poslednje izbire in to predpostavlja svobodo. Štejem za upravičeno, da sodim samega sebe kot eksistencialista,

čeravno bi lahko v večji meri poimenoval svojo filozofijo z nazivom filozofija duha ali, še bolje, za eshatološko filozofijo. V čem pa se kaže moja radikalna razlika v primerjavi z današnjimi eksistencialisti? Oni menijo, da je človekovo dostojanstvo v neboječem sprejemu smrti kot poslednje resnice. Človek živi, da bi umrl, to je življenje za smrt. Že Freud je jemal instinkt smrti za najplememnitejši v človeku, o katerem je imel zelo nizko mnenje. Heidegger, v svojem bistvu, v smrti vidi edino pravo zmagoslavje nad nizkotnim "das Man", tj. vidi v njej večjo globino kot v življenju. Človek je končno bitje, v njem se neskončnost ne razkriva, smrt pa pripada njegovi strukturi. Sartre in Simone de Beauvoir sta pripravljena videti v smrti odobravajoče čednosti. Ta sodobna usmerjenost se meni zdi izraz poraza duha, upadanja, klanjanja smrti kot božanstvu. Nedvomno, človekova čednost je v neustrašnosti pred smrtjo, v svobodnem sprejetju smrti v tem svetu, vendar tovrstna drža nikakor ni primerna za končno zmago nad smrtjo, za borbo proti zmagi smrti. Vse religije so se borile proti smrti. Krščanstvo je, denimo, v prvi vrsti religija vstajenja. Sodobni usmerjenosti, ki priznava zmago smrti nad poslednjim smislom življenja, je potrebno v odgovor postreči z zelo ruskimi mislimi Fjodorova, velikega borca proti smrti, priznavajočega ne le vstajenje, temveč tudi dejavno vstajanje. Eksistencialisti so nad marksisti, saj zanje kljub vsemu obstaja problem smrti, ki za marksiste ne obstaja. Za marksiste potopitev v kolektiv in dejavnost v njem uničuje samo vprašanje smrti, vendar pri vsej škodljivosti tovrstne rešitve pri njih vsaj ni razglašanja smrti za božansko. Če namreč ni vstajenja vseh živečih v večno življenje, če ni nesmrtnosti, je ves svet absurden in brez smisla. Eksistencialisti današnjega dne vidijo prav to absurdnost in nesmiselnost sveta. Sartre želi najti izhod v priznanju svobode človeka, ki ni opredeljena z njegovo svobodo. Človek je nizkotno bitje, vendar lahko s pomočjo svobode sebe naredi za drugačnega, lahko ustvari boljši svet. To pa bi moralo navdati Sartra, da prizna idealno, duhovno počelo v človeku. Brez tega priznanja lahko eksistencialisti zapadejo samo še v materializem, čeprav morda v rafiniranega. Lahko bi potegnili vzporednico med Sartrom, Camusem in ostalimi ter tragičnim humanizmom Hercna[2], za katerega je bil svet plod slučajnosti in nesmiselnosti, človek pa je bil vseeno viden kot svobodno bitje in je imel možnost grajenja boljšega sveta, a je pri Hercnu, kakor pozneje pri Nietzscheju, stvar prešla v religiozno muko, kar pa ni opazno pri eksistencialistih sodobnega kova. Globlja resnica se zanje konča v tem, da svet sicer ni brez smisla in ni absurden, pač pa se nahaja v nesmiselnem stanju. To je svet, kakršen se nam kaže navzven, svet, ki je padel, v njem zmaguje absurdna in nesmiselna smrt. Drugi svet, svet misli in svobode, pa se razkriva zgolj v duhovni izkušnji, ki jo sodobni eksistencialisti zavračajo. Potrebno je videti absurdnost in nesmiselnost sveta, v katerem živimo, s tem pa je treba verovati v duh, s katerim je povezana svoboda in v smisel, ki bo premagal nesmisel ter preobrazil svet. To bo zmagoslavje kraljestva Duha nad cesarstvom Cesarja, zmagoslavje Resnice ne le nad lažjo, temveč tudi nad delnimi, drobnimi resnicami, ki si želijo dobiti vodilni pomen.

VI.

Nič ni višjega od iskanja Resnice in ljubezni do nje. Resnica, edina celostna Resnica, je Bog. Spoznanje Resnice pa je vstop v božansko življenje. Ponižanje enotne, celostne, osvobajajoče Resnice v male in delne resnice, ki si prizadevajo dobiti univerzalni pomen, vodi h klanjanju idolom in suženjstvu. Na taki osnovi raste scientizem, ki pa sploh ni znanost. Vse delne resnice označujejo soudeleženost, čeravno tudi nezavedno, v enotni, vrhovni Resnici. Spoznanje Resnice ne more biti zgolj človeško spoznanje, pač pa tudi božansko, npr. v monističnem idealizmu Hegla je to zgolj stvar bogočloveškega spoznanja. Spoznavanje Resnice je ustvarjalna

aktivnost človeka: ta nese v sebi podobo in podobnost Boga, tj. v sebi utrjuje tudi božanski element. Ta božanski element je Božje Drugo. Spoznanja Resnice, za kar si prizadeva filozofija, ni mogoče doseči s pomočjo oddaljenega razuma, ki operira z razumevanjem, pač pa je spoznanje mogoče zgolj s pomočjo duhovno celostnega razuma, preko duha in duhovne izkušnje. Zahodnoevropska misel se spopada s protislovji racionalizma in iracionalizma, obe filozofski smeri pa sta posledica uničevalne razdelitve duhovne celostnosti. S tem se spopada tudi eksistencialna filozofija. To je še posebej opazno pri Jaspersu, ki pride do prepričanja, da mora biti filozofsko spoznanje le eksistencialno, vendar je kot tako nemogoče, saj spoznavajoči razum ne more spoznati obstajanja, ki nikoli ne more biti objekt. Vseeno pa je mogoče spoznanje obstajanja izven objektivizacije, in to takrat, ko uporabimo Duha. Takrat nastopi duhovno spoznanje, ki je v vrhovih filozofske misli vedno obstajalo, med drugim tudi v starodavni Indiji. Duhovno spoznanje je bogočloveško spoznanje, ne spoznanje z razumom ali čustvi, temveč s celostnim Duhom. Zavračanje bogočloveškega spoznanja Resnice vodi k njenemu ponižanju v korist, interes, voljo in moč. Spoznanje Resnice je spremenjenje, preosvetlitev sveta, nikakor pa ne gre za oddaljeno spoznanje, saj v pravem spoznanju sovpadata bodisi teorija bodisi praksa. V človeku je prisotno aktivno, ustvarjalno počelo, s katerim je povezano spoznanje. To aktivno počelo je duhovno. Spoznanje v sebi utrjuje element teurgije. Ravno zato lahko človek opazuje kraljestvo Duha in ne le cesarstva Cesarja. Ko so filozofi v preteklosti govorili o v človeku vrojenih idejah, so, pod vplivom statističnega značaja svojega mišljenja, slabo izražali resnico o aktivnem duhu v človeku in v človeškem spoznanju. Brez te dopustitve aktivnosti Duha v človeku ni mogoče v slednjem prav nič razumeti, ni mogoče niti dovoliti možnosti za njegov obstoj. Izjemno čudno je to, da je človek pod tako močnim vplivom nehvaležne zamisli o neskončnosti sveta, in to zato, da bi se rešil možnosti spoznanja Resnice. Ne le presoja, ampak tudi razum ne bi mogel odkriti možnosti spoznanja resnice, kajti to lahko stori izključno Duh. Starogrška beseda "nous" ne označuje samo razuma, temveč tudi duha. Duh se namreč ne izraža v drži nasprotovanja racionalnemu in iracionalnemu. Prava eksistencialna filozofija pa je filozofija duha.

VII.

Sodobna filozofija želi zavrniti dualizem dveh svetov, nominalnega in fenomenalnega, ki je bil osnovan že pri Platonu. Ta želja ni nova: značilna je že za fenomenologijo, empirizem, pozitivizem, imanentni monizem, materializem, za svojo si jo je vzel tudi Nietzsche, za njim mnogi sodobni eksistencialisti in številni drugi. To v našem času dobiva natančnejše oblike. Menim, da imamo pri tem opraviti z dvema nasprotujočima si tipoma filozofije: prvi tip se zadovoljuje z danim svetom, drugi pa potrebuje transcendenco. Kaj sploh lahko označuje dualizem dveh svetov in kako z njima uskladiti znanstveno spoznanje? V prvi vrsti je nujno odstraniti spoznavoslovni dualizem in vsako uporabo statističnega razumevanja substance. To niti malo ni dualizem duha in materije, duha in telesa, kar bi sklepali po šolskih spiritualističnih smereh. Vprašanje se postavlja o dveh stanjih sveta, ki ustrezata dvema različnima strukturama in smerema spoznanja, še posebej dualizmu svobode in nujnosti, notranje usklajenosti in razklanosti ter sovraštva, smisla in nesmisla. Živimo v svetu nujnosti, razklanosti in sovraštva, absurda in nesmisla, vendar se svet ne izčrpava s takim stanjem, ki je dejansko stanje padca. Možno je vsekakor drugo stanje sveta in prav to potrebuje drugačno spoznanje. Povsem brez utemeljitve je namreč trditi, da obstaja le en svet. Najpomembnejša je zavest o tem, da duh niti malo ni stvarnost, ki bi jo sopostavljali z drugimi stvarnostmi, npr. s stvarnostjo materije; duh je stvarnost v popolnoma

drugačnem smislu. Duh je svoboda, ne pa bit, duh je kakovostna sprememba posvetne danosti, ustvarjalna energija, ki prenavlja svet. Nujno je povedati še to, da duha ni brez Boga kot prvega izvira. Duhovna izkušnja človeka, na kateri je edinole mogoče osnovati metafiziko, je edinstveni dokaz o obstoju Boga. Svet nujnosti, odtujenosti, absurdnosti, končnosti, sovraštva, to je svet spoznanja v sodbi, ki je vržen na površino, za katerega je neskončnost zakrita. Obstajajo še drugi načrti življenja v svetu, ki so lahko razkriti zgolj spremenjeni zavesti. Tu lahko omenimo pomen okultistov. Svet, enotni svet Boga je raznovrsten in ima več pomenov. Kako pa bi s tem stališčem o spoznanju in svetu uskladili zmožnost znanstvenega spoznanja? To sploh ne otežuje znanosti v pravem pomenu besede in ne ustvarja nikakršnega konflikta. Znanost pozna stvarni svet v takem stanju, v kakršnem se nahaja, in sama ni kriva za njegov padec. Išče namreč resnice, v njej se odraža Logos. Pri tem pa se sama srečuje z lastnimi omejitvami, saj obstajajo vprašanja, na katere ne le, da ne more odgovoriti, niti postaviti jih ni zmožna. Konflikt nastane takrat, ko se znanost lažnivo in vsiljivo poteguje za prvenstvo nad človekovim življenjem, za sposobnost avtoritetno razreševati vprašanja religije, filozofije, morale, za sposobnost dajati navodila ustvarjalnostim duhovne kulture. Prav to v resnici povzroča spore, sama eksaktna znanost pa še ni konflikt. Nobena znanost ni zmožna ničesar povedati o tem, ali obstajajo drugi svetovi ali ne. Če znanost zanika obstoj drugih svetov, to počne zgolj zato, ker znanstvenik v polni meri zaprt v svoj dani svet nima svobode duha, ki je nujno potreben za priznanje drugih področij sveta. Scientizem tako pridiga o zasužnjenosti svetu. Treba pa je priznati, da prav tako pravoverna teologija jemlje za nekaj nujnega zanikati obstoj množice področij sveta in na podoben način pridiga o zasužnjenosti svetu. Origenova stališča o množici svetov so bila namreč obsojena. Tako dejanje ima prav isti izvor kot scientistična ozkost. Na tak način drobna resnica samo sebe predstavlja za edino Resnico. Druga, tj. edina Resnica, se lahko razkrije zgolj v stanju vztrajne poglobitve in razširitve zavesti, v rasti k duhovnemu. Dani svet, ta svet, je delen. Tako delen, kakor je delen en dan v primerjavi z vsem našim življenjem ...

Prevedel: Simon Malmenvall

---

1. Prevedeno iz ruskega izvirnika po prepisu prvotnega besedila v znanstvenokritični izdaji "Н. Бердяев, Царство Духа и Царство Кесаря [N. Berdjajev, Kraljestvo duha in cesarstvo cesarja] (Москва : Республика, 1995), 289-297. Gre za ponatis ponovne izdaje prvotnega dela "Н.Бердяев, Царство Духа и Царство Кесаря [N. Berdjajev, Kraljestvo duha in cesarstvo cesarja] (Париж : YMCA-Press, 1949). Pričujoči prevod je sestavljen iz prvega poglavja pravkar omenjenega dela. Odlomek predstavlja avtorjevo subjektivno-eksistencialno iskanje resnice skupaj s preletom dotedanjih in njemu sočasnih konceptov njenega (ne)spoznavanja. Nudi vpogled v tolmačenje človeškega ukvarjanja z "večno, vedno staro in stalno novo" tematiko resnice pri Berdjajevu.
Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev (1874-1948) sodi med največje ruske mislece sploh in osrednje evropske filozofe 20. stoletja. Njegovo misel največkrat opredeljujejo kot krščanski eksistencializem in personalizem. Leta 1922 ga je komunistična oblast pregnala z moskovske univerze, kjer je opravljal službo profesorja filozofije, in hkrati iz domovine. Zatekel se je v ZDA, za tem v Francijo. Tam si je tudi pridobil mednarodni sloves. Umrl je v Parizu leta 1948. V svojem opusu se je največkrat dotikal vprašanj, ki so zadevala svobodo, osebo, objektivnost in resnico ter Boga. V duhu krščanstva si je prizadeval zliti nasprotje med človekom in Bogom v bogočloveško enotnost, ki naj bi izhajala iz Duha. Ukvarjal se je tudi s propadanjem kulture Zahoda in kovanjem misli o posebnosti ruske religiozne izkušnje. Skupaj s filozofom Vladimirjem Solovjovom je izdelal sistem t. i. ruske ideje, kar je prikazano v njegovem najznamenitejšem delu z istim naslovom. Kronološko in vsebinsko je umeščen v okvir (precej raznorodnega) ruskega kulturnega toka, imenovanega "duhovno-religiozni preporod" (od 70. let 19. stol. do 20./30. let 20. stol.). Za nadaljnje branje glej (med velikim izborom gradiva): О. Волкогонова, Н.Бердяев. Интеллектуальная биография [O. Volkogonova, N. Berdjajev. Intelektualna biografija] (Москва, 2001).
2. Aleksander Ivanovič Hercen (1812-1870), glavni ruski publicist, literarni kritik in filozof sredine 19. stoletja, sicer tudi pisatelj. Sprva zagovornik zahodnjaške liberalne demokracije in tehničnega napredka, nato agrarni socialist-utopist in začetnik t. i. ruskega agrarnega populizma (za nadaljnje branje glej: D. Tschiževskij, *Russiche Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts II (Der Realismus)* (München, 1967).

"Ne glede na slog glasbe izhaja liturgična lepota neposredno iz skrivnosti in jo je, prihajajočo na dan v glasbi skupnosti Božjih otrok, mogoče izkusiti preko talentov skladateljev" (Sing to the Lord 83).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)

JOSEF PIEPER

O zahtevi po gotovosti[1]

K dostojanstvu védenja sodi gotovost: to je star stavek, ki ima sicer pri starih posebno ozadje – o čemer bomo še govorili. Najprej se zdi to popolnoma jasno in samoumevno; jaz nekaj resnično "vem" šele tedaj, ko to vem z gotovostjo in zanesljivo, tj. ko imam gotovost. In tudi omenjeno je zlahka moč razložiti: tu ne gre za neko stvar, ki bi denimo zadevala samo znanstvenika (čeprav ga na poseben način); ne, govor je o človeškem odnosu do resničnosti v celoti. Vedeti, videti, poznati – to je temeljna oblika vsakega odnosa do resničnosti; *vsak* duhovni odnos človeka korenini v spoznavanju, v tej prakretnji zajetja biti in polastitvi sveta. S tem, ko vprašam po popolnosti vedenja in spoznanja, vprašam torej hkrati po večji ali manjši popolnosti odnosa do sveta, stika z resničnostjo, zajetja biti. Ta odnos človeka do njegovega sveta je tedaj "v redu", je tedaj dokočno pravilen in popoln, ko temelji na gotovosti, tj. ko sem temeljnih stvarnih stanj, s katerimi imam opraviti, neizpodbitno gotov; ko jih nevarljivo in povsem zanesljivo obvladam, ko sem jih, se pravi, popolnoma gotov. K dostojanstvu vedenja sodi gotovost.

Rekel sem, da ima ta stavek posebno ozadje, kar zadeva stališče starih. Stvar je precej zapletena in je ni moč zlahka razložiti. Stari tega stavka niso kar tako zavrnili, seveda ne; a so mu dodali skrajno pomembno omejitev.

Na vprašanje, v čem naj bi bila pravzaprav popolnost vedenja in spoznanja, je vendarle več možnih odgovorov. En odgovor se glasi: spoznanje je popolno tedaj, ko doseže absolutno gotovost. Samo o tem odgovoru smo doslej govorili. Toda ali si ne bi mogli zamisliti tudi naslednjega odgovora: spoznanje je popolno tedaj, ko se nam pokaže najvišja možna polnost biti, stopenjsko najvišji predmet, to, kar je resnično na najpopolnejši način? Ta dva odgovora se med seboj korenito razlikujeta. Zadnji omenjeni odgovor določa stopnjo spoznanja iz predmeta, iz predmetnega sveta, iz stopnje resničnosti, ki je postala dojemljiva v spoznanju. Medtem prvi odgovor pravi: prav stopnja te dojemljivosti in dostopnosti je tista, ki odloča o stopnji spoznanja. To pojasnilo ne gleda na stopnjo predmeta, temveč na gotovost in zanesljivost posega, na eksaktnost imetja, z eno besedo: na gotovost.

Novoveška duhovnost, predvsem novoveško filozofiranje, se odlikuje po tem odgovoru

in po temeljni drži, ki se v njem naznanja: po tem, da tisti, ki spoznava, gleda na nosilno zmogljivost in na zanesljivost spoznanja, na gotovost in na stopnjo gotovosti, ki jo denimo more doseči. To reči je skoraj banalno. Saj se novoveško filozofiranje začne z Descartesovim temeljnim vprašanjem: Kaj je navsezadnje gotovo? Kaj se upira dvomu? Kant je v tej isti rodovni vrsti, ko pravi, da naj bi bila tema metafizike Ali lahko sploh z gotovostjo vem, kar lahko vem? Nietzsche je zato celotno novejšo filozofijo imenoval "šola suma".

In kaj pravijo stari, veliki učitelji krščanstva, ustanovitelji in očaki grškega modrostnega izročila? V neki sumi visokega srednjega veka najdemo stavek "K dostojanstvu vedenja sodi gotovost" soočen z nekim drugim stavkom, lahko rečemo temu tudi zoperstavljen – stavku, prav posebej vrednemu razmisleka, katerega pomen seže daleč prek neposrednega konteksta vprašanja. Ta drugi stavek se glasi tako: "Najneznatnejše na spoznanju, ki ga more kdo pridobiti o najvzvišenejših stvareh, je bolj zaželeno kot najbolj gotovo spoznanje o nižjih stvareh". Dikcija je, kot vidimo, skrajno preprosta; na prvi pogled tako zelo manjka "zanimivo" in "vznemirljivo", da smo, ko slišimo ali beremo ta stavek, nagnjeni k temu, da ne pričakujemo za njim prav nič "posebnega"; preveč zlahka gremo po neskaljeni zrcalni površini mimo te do temelja prosojne izjave, ne da bi opazili, nad kakšnim breznom je razpeta njena ravnodušna jasnost. Rekel sem, da stavek najdemo v neki srednjeveški sumi; v antiki najdemo podobne, skoraj enake formulacije; navajam na primer Aristotela: "O vzvišenih in božjih stvareh imamo le neznantno spoznanje. Toda četudi bi le s težavo segli do teh višjih območij, je ta vrsta spoznanja zavoljo svojega večjega dostojanstva vendarle bolj zaželena kot vse stvari našega lastnega sveta – kakor je tudi bolj hvale vredeno opaziti še tako majhen konček ljubljenega bitja, kot natančno ogledovati veliko drugega in celo pomenljivejšega".

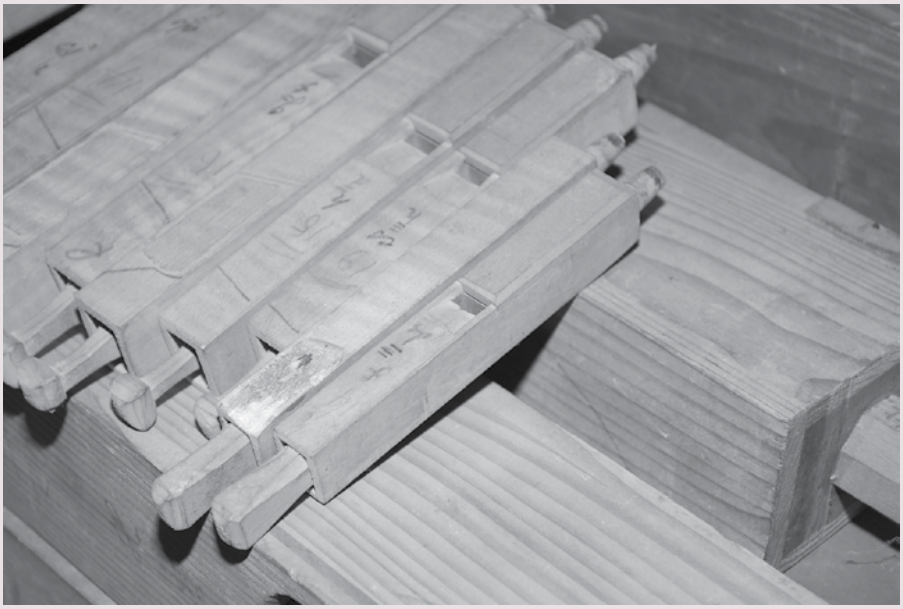
Kaj je tu rečeno? Najprej je takoj jasno, kako korenito drugačna je *drža*, iz katere tako govorimo: primarno ne sprašujemo po gotovosti, temveč po resničnosti; ne gledamo na *odnos* do sveta, temveč na svet; v tem ni nobenega suma, nobenega nezaupanja; nasprotno, tu se izraža nadvse odločilno zaupanje biti, vsekakor ne neko "naivno" zaupanje (kot bi le za trenutek utegnili misliti). Da bi tu bolj jasno videli, moramo najprej upoštevati še neki drug element tistega uvida starih, nedvomno očiten element. Ta je naslednji: človeška spoznavna zmožnost se izrecno razume kot končna, ne-absolutna, kot omejena. Toda ali se to ne zgodi tudi, da, zares šele v oni drži nezaupanja in suma, kakor označuje zasnutek novoveške filozofije s svojim metodičnim dvomom? Lahko bi se tako zdelo, a menim, da je ta vtis varljiv. Mislim, da za nezaupanjem tistega, ki dvomi, tiči nekaj drugega kot priznanje ustvarjene nezmožnosti človeškega razuma. Ali ne tiči za njim nasprotno namen, pričakovanje in zahteva, da prav s kritično previdnostjo, z metodično eksaktno disciplino dosežemo absolutno gotovost? Medtem ko temeljna drža, ki se izraža v onem starem stavku, pomeni nekaj popolnoma nasprotnega; pomeni, da absolutne gotovosti obstajajo samo za absolutnega duha. "Noben človek na svetu," tako je John Henry Newman izrazil isto stvarno stanje, "noben človek na svetu ne more ustvariti povsem zadostne evidence za absolutni sklep". Prav najvišja resničnost je naravni zmožnosti človeškega spoznavanja najteže in najbolj negotovo doumljiva; prav v sebi najočitnejše in najbolj gotove resničnosti so za nas najtemnejše in najmanj gotove: spoznanje je toliko bolj nepopolno, čim bolj popoln je njegov predmet; in toliko manj gotovo, čim bolj nas pravzaprav zadeva in se nas tiče. Ideal eksaktnosti metodičnega dvoma po drugi strani temelji – še enkrat – na zahtevi, da si mora človek zagotoviti objektivno veljavnost biti z absolutno gotovostjo, seveda s težko in težavno, a vendarle dosegljivo absolutno gotovostjo in samo z njo. Medtem pa stari pravijo: subjektivne gotovosti človeškega duha ni mogoče nikoli – načelno ne – narediti za merilo objektivne gotovosti resničnega. Kdor

vztraja izključno pri kritiki in eksaktnosti, s tem pravi, da mora biti človeku s preprečitvijo in zavrnitvijo vseh neeksaktnih metod mogoče priti do absolutne gotovosti, medtem ko mnenje starih pravi: izpopolnjujte eksaktnost metod, kolikor hočete in zmorete, absolutne gotovosti ne boste nikoli vzpostavili.

Stvar torej ni v tem, da problem gotovosti za stare sploh ne bi obstajal. Stavka, da gotovost sodi k dostojanstvu vednosti, nikakor ne zanikajo, a vidijo problem gotovosti *konkretno*. Se pravi, da sprašujejo: *kdo* je česa gotov? Če je ta "kdo" človek, torej ne-absolutno, ustvarjeno bitje, tedaj ni absolutne gotovosti, ker k naravi ustvarjenega duha sodi, da ne more v strogem smislu dojeti nič in nikoli (dojeti pomeni nekaj tako zelo spoznati – to je formulacija svetega Tomaža v njegovem komentarju k Janezovemu evangeliju – nekaj tako zelo spoznati, kot je moč spoznati v samem sebi; to se pravi, da dojeti pomeni izčrpati vso spoznatnost in jo spremeniti v spoznanost). Ker je to mogoče le absolutno stvariteljskemu duhu (dojame lahko le, kdor zmore ustvarjati), *zato* za končnega, za človeškega duha ne more biti zadnje in popolne, absolutne evidence.

Torej bi lahko rekli, da nezaupanje starih v človeško spoznavno zmožnost sega veliko globlje, da je veliko bolj korenito kot sum tistega, ki metodično dvomi, za katerega ne more biti nič dovolj eksaktno. *Lahko* bi tako govorili, če ne bi to korenitejše nezaupanje temeljilo na nekem še globljem zaupanju. V tem nezaupanju je neka neomajna pritrditev;

"Cerkev je bila zmeraj naklonjena napredku lepih umetnosti in je v svojem bogočastju želela postreči z vsem dobrim in lepim, ko je v teku let marsikaj čudovitega iznašla, a hkrati ohranila veljavo bogoslužnih zakonov in pravil" (Tra le sollecitudini 5).
Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)



govorimo lahko naravnost o vedrosti, da ne zmoremo dojeti; o vedrosti, ki je blizu humorju in ki temelji v tem, da se človek "v njej razume" (kot se glasi lep Kierkegaardov izraz), da se človek v njej razume, da je ne-absolutno, ustvarjeno bitje, *creatura*. Kdor se v njej tako razume, da je prav kot spoznavajoči ustvarjeno bitje (ne-absoluten, končen, odvisen, nesamozadosten, prejemalec, prejemalec po naravi), ta nikakor ne more problema gotovosti vzeti tako resno, za tako ekstistencialno pomembnega, da od samega začetka vedno sprašuje: ali sem lahko tega gotov? Taka drža mora naravnost onemogočiti pravo človeško življenje, ker v osnovi nasprotuje ustvarjenemu bistvu človeka. V zahtevi po absolutni gotovosti ni samo nekaj v temelju nehumornega, temveč nekaj formalno nečloveškega; kajti slednja pomeni zavrnitev tega, da hočemo biti prejemalec; v sebi vključuje zmoto (ali bi morali reči: herezijo, samoprevaro, zmoto, izhajajočo iz volje?), češ da zmore človeški duh sam od sebe prodreti v poslednje globine resničnih stvari – v čigar globinah postanejo tedaj stvari tako zelo dojemljive same po sebi, da nehajo biti nekaj, kar je treba preprosto sprejeti. Na tak način pa človek ne more človeško živeti, ker tako ne "pride do objekta" (kot to izrazi eno zadnjih Goethejevih pisem: kritična filozofija "nikoli ne pride do objekta; tega moramo priznati toliko kot obče človeški razum, da bi v nespremenljivem odnosu do njega uživali radosti življenja").

Kdo ne bi vedel, da je objekt-uboštvo, bornost vsebine-izjave značilna spremljevalka skrajne eksaktnosti? Če je "gotovost" izključni kriterij pravega spoznanja, je to tedaj posledica, ki se ji je komaj moč izogniti, sicer posledica, ki jo morda rade volje sprejmemo ali vendarle vzamemo v zakup, kolikor je dosežena le najvišja mera natančnosti *oblike*-izjave, torej gotovosti; medtem ko je treba z drugega brega postaviti vprašanje, ali se zavoljo tako minimalne vsebinskosti izplača tak napor v eksaktnosti.

Tudi to je legitimen vidik: korist; ne obstaja samo zmožnost vedenja, obstaja tudi vrednost vedenja; so stvari, ki jih lahko zelo natančno poznamo, ki pa so komaj vredne tega, da jih poznamo. "Vednost o tem, kar ni vredno našega vedenja", ni povsem nestvarna predstava – in ni treba misliti takoj na Strindbergovo "gumbologijo".[2] Stari govorijo o "vzvišenih" in o "nižjih" stvareh (čemur je treba takoj z vso naglico dodati, da v izrazu "nižje stvari" ni zavrnitve in nič podcenjevalnega; prav to je značilno za "hierarhično" mišljenje, ki pozna prave stopenjske razvrstitve: da tudi nižjim stopnjam pritrdimo in jih priznamo). Kdor misli samo na gotovost, si zapre možnost razločevanja med stvarmi, ki so bolj in manj vredne vedenja: vredno vedenja je vse, kar je moč eksaktno vedeti. S tega vidika ne moremo kritizirati "vednosti o tem, kar ni vredno našega vedenja", niti ji nasprotovati. To kritiko lahko pričakujemo samo, dokler stopnja biti stvari samih nekaj pomeni za vrednotenje človeškega spoznanja.

Prav to je pravi pomen stare sentence: "najneznatnejše na spoznanju, ki ga zmoremo pridobiti o najvzvišenejših stvareh, je bolj zaželeno kot najbolj gotovo vedenje o nižjih stvareh". To ne pomeni samo, da je spoznanje vzvišenejših stvari več vredno kot spoznanje nižjih stvari (temu ne bi nihče oporekal; taka izjava tako rekoč ne bi imela ostro vidne meje, saj se ne bi razlikovala); tudi ni rečeno, da je spoznanje nižjih stvari še manj vredno kot spoznanje višjih stvari celo tedaj, ko bi spoznali nižje stvari popolneje, razločneje, jasneje, bolj gotovo in bolj eksaktno. Ne, še nekaj bolj skrajnega je rečeno, nekaj resnično izzivalnega; namreč, da je najmanjša možna mera gotovosti bolj zaželena, "bolj želena" kot najvišja možna mera gotovosti – če najvišja možna mera zadeva nižje in najmanjša možna mera najvzvišenejše stvari.

Prevedel Robert Kralj

1. Prevedeno iz: Josef Pieper: *Weistum, Dichtung, Sakrament. Aufsätze und Notizen*. Kösel-Verlag KG, München, 1954.
2. Strindberg je skoval ironičen izraz "gumbologija" v enem od svojih del z namenom, da bi osmešil delo nekega arheologa in njegovo metodo zbiranja artefaktov. – Op. prev.

URŠKA MAKOVEC

Ite, missa est!

Teharje, oktober 2011

Počasi, tiho stopam v ta kraj. Kraj trpljenja, grozot, smrti. Kraj, ki prav zato neskončno presega moj um. Stopam s tesnobo v srcu in težkim korakom.

Za sabo puščam glasni, nori svet, ki me prepričuje, da je nebrzdano uživanje smisel življenja, kraja le napaka, uboj pa normalnost. Da ima družina lahko tudi dva očeta, da je splav pravica ženske, da vulgarno besedilo predstavlja višek sodobne literature, da so pesmi, ki jih slišim po radiu, vrhunec glasbene umetnosti. Taisti svet mi dopoveduje, da so Teharje kraj, kamor so upravičeno pripeljali sodelavce okupatorja, da so partizani iz moje rodne Primorske v svojem bistvu drugačni, da je Tito narodni heroj, da so komunisti osamosvojili našo domovino in da je Cerkev le središče moči in kapitala, homofobna inštitucija sredi sicer nadvse strpne družbe. Svet za mano me skuša zadušiti, ker glasno povem, da sem Božji otrok, in me označi za čudno, ker se iz lagodnega življenja v tujini vrnem v potapljajočo se Slovenijo. In kar je najhuje – takih očitkov sploh ne morem izpodbijati, saj svet pravi, da je itak vse relativno ...

S temi sponami, ki me ne pustijo, da bi svobodno zaživela, prihajam semkaj – v eno izmed mnogih, z mučeništvom zgrajenih svetišč slovenskega naroda. In ko pokleknem pred veličino resnice, ki jo ta kraj razodeva, se naenkrat vse, kar mi je svet sprevračal, postavi na svoje mesto: Kri, na tem kraju prelita, mi razjasni, kaj pomeni ljubezen do matere, domovine, Boga. Tukajšnji mučenci mi s svojim zgledom pokažejo, kje je moje mesto, kaj je moje poslanstvo in kako ga izpolniti. Nebeški mir tega kraja mi namesto vprašanj zunanjega sveta ponudi dokončne odgovore. Kakšna jasnost, preprostost, svetloba! In ko izza oltarja zaslišim glas "Ite, missa est. Pojdite v miru!" vem, da moram dalje. Ne nazaj, naprej! Čeprav moram v isti svet, iz katerega sem prišla, ga sedaj dojemam drugače. Moja dolžnost je, da mu povem, kar sem tu doživela in za kar sem sedaj prepričana, da je prav. Da nadomestim glasove tistih, ki so za domovino in vero dali svoje življenje.

Zato, dragi bratje in sestre, obljubim, da bom v moči silnih milosti, ki so jih ti mučenci pridobili zame in za mojo domovino, med rojaki zagovarjala resnico in širila veselje.

Tega so si želeli, za to so umrli. Njihova srčnost naj me pri tem krepi, zvestoba pa spodbuja k vztrajanju. Če bom padla, se spet vrnem na enega od teh posvečenih krajev, saj jih najdem vsepovsod. Tudi to, da jih je toliko, je – na neki način – milost. Hvala Ti, Bog, da mi prav v času, ko postajam soodgovorna za slovensko in krščansko družbo, odstiraš te velike tokove svoje ljubezni. Daj mi odprto srce, da jih bom sprejemala in z njimi združevala slovenski narod, da bo spet postal in ostal Tvoj. Amen.

"Slovesnejše petje in sijajnejši obredi so sicer včasih zaželeni, če jih je mogoče dostojno izvršiti; bilo pa bi proti pravi slovesnosti bogoslužnega dejanja, če bi zaradi tega izpuščali, spreminjali ali nepravilno izvrševali katerega izmed njenih delov" (Musicam sacram 11).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)

ALEŠ MAVER

Liberalizem: Slovenska ljubezenska zgodba

Josipu Stritarju, kmečkemu sinu dolenjske Podsmreke, so se na grozo njegovih rojakov v Dunajskih sonetih že davnega leta 1873 zapisale pomenljive besede: Temo sovražim – kamen pobirajte! Za mir gorim in spravo med narodi; Slovenec liberalen sem – metajte!

OBČUTEK ŽE VIDENEGA

Bolj presenetljivo je, da liberalizem pod Alpami tudi sto štirideset let po nastanku omenjenih verzov nikakor ni zaključil svoje kariere izjemno priljubljene psovke. Pred nekaj meseci nas je prvakinja ene od političnih strank denimo poučila, da še kar naprej – tokrat resda v paru z globalizacijo – uničuje našo lepo domovino.

Morda obmetavanje z liberalizmom razen v začetku, ko se je slednji redno pojavljal v kombinaciji z židi in prostozidarji, ni bilo najpomembnejša municija za besedne dvoboje na Slovenskem. Ampak kadar se pojavi v kakšnem verskem časopisu, velikokrat očitno še zmerom blesti v popolnoma istem pomenu, v kakršnem je spravljal v obup ubogega Luko Jerana. Tudi vplivni sindikalisti so po drugi strani prepričani, da bodo svoje "partnerje" na vladni strani daleč najbolj prizadeli, če jim bodo obesili spogledovanje z neoliberalizmom.

Pri tem si ne moremo kaj, da nas ne bi presenetil velik prepad med navzočnostjo resničnega duha liberalizma v Sloveniji in njegovo opevano uničevalno močjo. V nasprotju z vso škodo, ki naj bi jo povzročil, liberalizem, če odštejemo vulgarni antiklerikalizem kot edini na Slovenskem širše odmevni del njegove dediščine, v teh krajih nikoli ni bil osrednji, celo srednje velik pojav ne.

Če se nam že ne ljubi na izlet v zgodovino, bi lahko o omenjenem marsikaj povedal eden najvidnejših slovenskih liberalcev Ljubo Sirc. Ta je kot kandidat po imenu liberalne stranke na predsedniških volitvah leta 1992 vknjižil veličastnih 1,5 odstotka glasov. Da je stranka, ki ga je predlagala, pobrala petnajstkrat več, v tem primeru, kakor bomo še videli, ne dokazuje ničesar.

Po vsem videzu so se pač globoko zažrla desetletja prepričevanja, češ, liberalizem je nekaj uvoženega, zdravemu jedru našega zdravega naroda popolnoma tujega. Pravzaprav je junak iz prve vrstice dejansko potrdil

vse najhujše strahove svojih nasprotnikov. Življenje je preživel daleč od doma in se vrnil v Slovenijo samo umret, naš prostor je "kužil" z nenavadnimi idejami, za nameček pa so mu – prosto po kakem pretirano vnetem literarnem zgodovinarju – še otroci "utonili v tujstvu".

CVET IN SAD

Ampak naš liberalizem je preprosto moral vzkliti iz globokega odpora proti vseobsegajočemu domačijstvu. Slednje je s svojim patriarhalnim kolektivizmom in z v vrlino povzdignjeno ozkostjo sicer nedvomno veliko prispevalo k preživetju slovenskega jezika in k oblikovanju slovenskega naroda, toda na neki točki je začelo Slovenca-posameznika nujno utesnjevati. Če se spomnimo sugestivnih Cankarjevih opisov značilne slovenske plemenske vaške skupnosti, ki v mnogočem še danes veljajo, ali novejših opisov Florjana Lipuša, se nam ne more več zdeti neznansko čudno, da so prvi pionirji slovenskega liberalizma izšli ravno iz kmečkega okolja, kjer je pravkar evocirano domačijstvo gospodovalo v vsem svojem sijaju. V tistih slovenskih pokrajinah, kjer iz takšnih ali drugačnih razlogov ni bilo možnosti za organizirano preseganje prevladujočega plemenskega kolektivizma, so bile posledice daljnosežne in hude. Čeravno lahko o njihovem končnem rezultatu vsaj v najbolj znanem – koroškem – primeru pošteno dvomimo.

V nadaljevanju je liberalizem seveda trčil ob klerikalizem, ki je bil v svojem ožjem, nemara najožjem pomenu dejansko glavna opora domačijske mentalitete in skrbi za narodovo "zdravje". Vendar antiklerikalizem ni bil edina določnica slovenskega zgodovinskega svobodomiselstva, nemara niti njegova najpomembnejša ne. Zlati pa ni pomenil – kakor niti v prenekateri drugi katoliški deželi ne – apriornega preloma s katoličtvom, četudi so si mnogi želeli videti narisan enačaj med katoličanom nasploh in političnim katoličanom.

Kadar nanese beseda na znamenito Tavčarjevo spoved v Marijanišču, se o njej še dandanašnji govori bolj kot o političnem triumfu kakor o najbolj naravnem opravilu krščenega katoličana. Seveda pa so dolgotrajna obmetavanja z obeh strani, kakršno je bilo tudi navedeno, liberalnemu antiklerikalizmu vsaj pri nekaterih vse bolj risala splošnejše protikatoliške poteze.

SREDNJEEVROPSKA ZGODBA

In ko je prišlo pred dobrimi dvajsetimi leti do vstajenja strankarskega življenja, so se maloštevilni spomnili kljub odporu do domačijstva izrazitega liberalnega narodnjaštva iz pionirskega obdobja ali njegovega (sicer ne pretirano doslednega) prizadevanja za gospodarsko odprtost, mnogi pa so kot njegovo najbolj dragoceno dediščino celo v povsem spremenjenih razmerah prepoznali njegov antiklerikalizem. Najvplivnejša stranka z liberalno nalepko je to nadvse povedno pokazala z izbiro naslova za svoje glasilo, ker je zanj segla naravnost po Tavčarjevi najbridkejši antiklerikalni satiri. Kajpak ji zmage in dolgoletne hegemonije potem ni prinesla njena papirna liberalnost (že v začetku besedila sem pokazal, kaj si "kleni Slovenec" o tej misli), marveč dejstvo, da se je spremenila v glavno postkomunistično politično silo v državi.

In v tem je svojevrstna tragika sodobnega slovenskega liberalizma, ki ga dodatno odmika od src številnih Slovencev. Potem ko so si ljudje nesporne liberalne usmeritve pridobili velikanske zasluge za sesutje bivšega režima, jih je na neki odločilni točki scela premagal strah pred (dejansko ali namišljeno) renesanso klerikalizma in tradicionalističnega domačijstva, najhujših nasprotnikov zgodovinskih predhodnikov. Od same groze so se nekritično vrgli v naročje drugemu, kljub liberalnejšemu videzu nič manj posesivnemu kolektivizmu. Vendar ni njihova dilema v srednjeevropskem prostoru nič nenavadnega.

Njene korenine so razmeroma globoke in se napajajo najprej ob poudarjeni etnični in kulturni raznolikosti tega prostora, kakršno je bilo zahodneje in severneje od tod vsaj pred razmahom imigracijskih procesov v nedavni preteklosti teže srečati. Uničujoči prodor skrajnih oblik različnih nacionalizmov je velik del omenjene raznolikosti žal spremenil v zgodovinski spomin, veliko pa je je kljub vsemu ostalo. Druga značilnost je s prvo zagotovo povezana, saj jo je ravno tako narekoval zemljepisni položaj. Gre za v temelju drugačno naravo dogajanja med drugo svetovno vojno, pogosto precej oddaljeno od razumevanja povprečnega (in malo manj povprečnega) Zahodnjaka. Seveda, niti tam ne more biti dvoma o zločinski naravi nacističnega početja, ki je prav na evropskem vzhodu doseglo svoj neslavni krvavi vrhunec. Vendar v teh krajih kljub omenjenemu neizpodbitnemu dejstvu ni šlo za spopad svetlobe in teme, dobrega in zla. Ne: nasproti sta si stala dva totalitarizma, od katerih je imel eden pač to zgodovinsko srečo, da je dejansko prispeval pomembne kamenčke v mozaik končne zmage nad drugim. Sicer jih bržčas ni prispeval, ker bi mu bili mar zatirani Vzhodnoevropejci, saj jih po vojni potem ne bi vpregel v svoj neusmiljeni jarem, a Zahodnjaki so mu bili neizmerno hvaležni, ker jih je rešil edinega totalitarizma, ki je ogrožal njih. Podelili so mu popolni odpustek za nazaj, v veliki meri pa celo za naprej, in tako praktično polovico Evrope za petdeset let pahnili v civilizacijski in gospodarski mrak. Marsikatera država z omenjenega prostora se je znašla daleč na slabšem kot v času pred veliko vojno, kar je kot eden ne preštevilnih zahodnih pisateljev briljatno opazil in opisal kanadski nobelovec Saul Bellow v svojem *Dekanovem decembru*. Vsekakor več njegovih kolegov se je v prostem času ukvarjalo z mislijo, kako blagodati vzhodnoevropskega sovjetskega sistema prenesti še na Zahod.

Ko se je slabih pet desetletij po svojem dvojčku sesul še imperij tega drugega totalitarizma, so bili uradno vsi olajšani, vendar verjetno še najbolj zato, ker jim niso več grozile sovjetske jedrske konice. Hkrati se je pa takoj pojavila težava, kaj neki se bo izcimilo na novo osvobojenem območju. In tu seveda ni šlo drugače, kakor da so vstali stari strahovi. Vrli Zahodnjaki so se brž spomnili neslavnih medvojnih kartotek nekaterih vzhodnih držav in njihovih državljanov, na katere so lahko po zaslugi neusmiljenih sovjetskih gospodarjev brez slabe vesti pozabili za dolgo časa. Hkrati s tem so od nekod potegnili ne pretirano temeljito, a kljub vsemu strašljivo znanje o nekdanjem divjanju nacionalizmov po teh pokrajinah; slednje so zdaj pregnani oblastniki ravno tako držali primerno na kratko, tako da se do Pariza ali Londona ni nič slišalo o kakšnih tovrstnih ekscesih. Pravzaprav škoda, da je v tisti prelomni zimi leta 1989 vse vzel hudič.

Kaj storiti? se je bilo treba meni nič tebi nič vprašati. Vsekakor se je večina "starih" Evropejcev počutila nelagodno ob misli, da bi iz steklenice znova ušel po njihovem pičlem védenju zelo nevarni predvojni duh, v katerem je ob nacionalnih nasprotjih pomembno vlogo marsikje igrala še ne posebej priljubljena Katoliška cerkev, ki so jo na svojem terenu že uspešno obrzdali. Zato je večina zahodne razumniške srenje v prvi vrsti stavila na liberalne sile v novih demokracijah, takšne, ki so (in bi) bile enako kritične do povojnih sovjetskih protektoratov in do predvojnih avtoritarnih ekscesov. Takšne, kot jih je poosebljal Vaclav Havel, ob njem pa velike osebnosti tipa Arpada Göncza, Tadeusza Mazowieckega, Vlada Gotovca ali (zakaj ne) Draga Jančarja. Žal sta se nemudoma pojavili dve težavi. Prvič, razen na Češkem stranke in voditelji takšne baže nikjer niso zmogli zbrati potrebne večine glasov na svobodnih volitvah, in drugič, ekvidistanca do obeh zgoraj omenjenih zgodovinskih obdobij se je izkazala za iluzijo. Preprosto ni bilo mogoče biti enako razpoložen do predvojnega in povojnega obdobja. Za duhovno zmago nad komunističnim totalitarizmom najzaslužnejša liberalno misleča elita se je tukaj usodno

razcepila. Zunaj nekdanje Jugoslavije jih je večina vendarle prepoznala temeljno razliko med sicer večkrat ekscesnim, kdaj tudi z antisemitizmom in skrajnim nacionalizmom podloženim predvojnim stanjem, ki pa je v sebi vendarle ohranjalo klice morebitne poznejše demokratične prenove, in med totalitarno povojno diktaturo, ki takih prvin v sebi ni imela nikdar. Seveda so bile izjeme; madžarski liberalci so se v strahu pred obujenim zgodovinskim revizionizmom nove desnice denimo na življenje in smrt zvezali s postkomunisti in po lanskih volitvah izginili s politične scene. Tudi pri proslavljenem Adamu Michniku imamo vtis, da je v ključnih trenutkih njegov antiklerikalizem (skupaj z upravičenim ogorčenjem nad ponekod še močno negovanim katoliškim antisemitizmom ali vsaj antijudaizmom) močnejši od njegovega protikomunizma. Toda v celoti gledano so nekdanje sovjetske satelitske države v osrčju Evrope potegnile jasno ločnico in glavnino svoje nove nacionalne zgodbe zgradile ob predkomunističnem obdobju.

Na območju Jugoslavije, ki se je kopalo v varljivi iluziji "boljše socialistične države", kar ni bilo nič boljše od Dollfussove predvojne in Ulbrichtove in Honeckerjeve povojne iluzije o "boljši nemški državi", so šle stvari drugačno pot. Kajpak so bili tudi v Sloveniji in na Hrvaškem v ospredju idejnega boja s totalitarizmom ljudje Havlove baže, a so zmogli svoje zasluge še manj kot drugod na vzhodu preliti v volilne glasove. V Demosovi koaliciji so ostali na stranskem tiru, čeprav jim je pripadlo precej ministrskih foteljev, smetano so pobrale stranke najzvestejše pehote za njihove projekte. Na Hrvaškem je bilo še slabše: nacionalisti in postkomunisti so pristali daleč pred liberalci. Na epilog ni bilo treba dolgo čakati. Strah pred (večinoma zgolj navidezno) obujenim klerikalizmom v spregi z domnevno nevarnim nacionalizmom je slovenske in hrvaške protikomunistične prvoborce kmalu nagnal k zaustavljanju desnice, to pa je bilo seveda učinkovito mogoče samo v naročju nekdanjih oblastnikov, za katere se je nenadoma zdelo, da so jim neskončno bliže od zagovornikov odločnejšega preloma s polpreteklostjo. Svoje je prispevala – predvsem na Hrvaškem – še naivna nostalgija za domnevno izgubljenim bratstvom in enotstvom skupnega jugoprostora. Samo tako so razumljive nekatere današnje groteskne slike, ko so zaslužni junaki demokratičnega gibanja glavni pobudniki renesanse Titove ceste. (Kajpak so – kot v propadlem sovjetskem satelitskem imperiju – tudi tukaj obstajale izjeme, ljudje, ki so jasno sprevideli pasti koketiranja s totalitarno dediščino.)

Ugoden veter za takšno usmeritev je vsaj prvih petnajst let po padcu Berlinskega zidu za nameček pihal še iz smeri tako imenovanih razvitih demokracij. Ker se je izkazalo, da stavljenje na ekvidistanco do predvojne in povojne ureditve ne prinaša pravih sadov, so se tamkajšnji dejavniki začeli radi naslanjati na na hitro spovedane preverjene kadre iz bližnje preteklosti. Dovolj je bilo nekaj nejasno izdavljenih besed in besednih zvez, kot so bile prepričan demokrat, socialdemokrat, liberalec, demokracija čez vse, Evropa zdaj ali celo reformirani komunizem, pa je bil "zakrament sprave" opravljen. Drugače ni moč pojasniti dviga med velike Evropejce nekdanjih partijskih aparatčikov, kot so bili Milan Kučan, Aleksander Kwasniewski ali Stipe Mesić. Le takšni kalibri so Zahodnjake namreč lahko obvarovali pred pošastnimi prebujajočimi se nacionalizmi, pred vnovičnim nadležnim spraševanjem, kam z evropsko krščansko dediščino, ki so jo oni že odrinili na rob, in le z njimi na čelu vzhodnoevropskih držav je še bilo moč uživati v hladilni senci odrešilnega pojma antifašizem, ki je kot duh vel nad interpretacijami evropske medvojne in povojne tragedije. Seveda ne vem prav dobro, zakaj so jim tam na Zahodu verjeli na besedo, saj se marsikateri postkomunist ni prav nič branil skrajne nacionalistične evforije, pri čemer naj bo dovolj izgovoriti zgolj ime Milošević. Celo s Katoliško cerkvijo so se nekateri pobratili, če je tako kazala splošna klima v njihovih

državah. Sicer so to počeli večinoma s figo v žepu, kakor se zdaj kaže ob eliti prve hrvaške demokratične vlade, med katero je bil celo Stepinčev ječar, pa ga tedaj šolski verouk ni prav nič motil. In tudi Stipetu Mesiću se je začel želodec ob rožnih vencih v rokah osvoboditeljev Knina obračati šele ob koncu njegovega predsednikovanja. Kljub temu je prav tiha zahodna podpora marsikateremu tičku, ki bi sodil vsaj na smetišče zgodovine, če ne že kam drugam, podaljšala dneve pod toplim soncem javne slave.

Spremembe so prinesli šele pospešeni koraki novih demokratičnih držav v Evropi v evropske integracije. Šele takrat so se začeli luščiti predsodki in nekatere udobne ustaljene predstave. Končno je več ljudi prisluhnilo zgodbi o drugačni naravi sicer istega dogajanja med drugo svetovno vojno, ki ga ni mogoče tako zlahka odpraviti s črno-belimi vatli, kaj šele s popreproščenima izrazoma antifašizem in kolaboracija. In ker so imele te države nenadoma več glasu, so zmogle ubraniti same sebe in svoje sosede pred stegovanjem lovk sil iz svoje preteklosti. Ukrajinske oranžne revolucije si z njenim uspehom pred letom 2004 ne bi bilo mogoče zamisliti, kljub dejstvu, da je večina njenih takratnih podpornikov iz Evrope in ZDA pet let pozneje z olajšanjem sprejela novico o Janukovičevi zmagi. Vprašanje je, kako bi se zunaj tega okvira godilo Estoniji, ko so jo neljubljeni sosedi pribijali na križ zaradi spomenika nečemu, česar večina Estoncev pač ne sprejema kot osvoboditve. In še večje vprašanje je, ali bi jezični Saakašvili preživel avgustovsko vojno leta 2008.

In če je srednje- in vzhodnoevropski pogled na bolečo preteklost dokončno dobil domovinsko pravico v vseevropski zavesti, gre njegovo mukotrpno sprejemanje v Sloveniji tudi na rovaš nekdanje odločitve mnogih vidnih liberalnih posameznikov pri nas. Čeravno so si nekateri zelo kmalu premislili, slednja v veliki meri vse do danes določa slovenski politični zemljevid. Kot korektiv spremenjenemu, predrugačenemu ali prebarvanemu, a še vedno zelo živemu kolektivističnemu domačijstvu ni liberalizem zato nič manj potreben. Vendar mu ne bo mogel biti resna alternativa, če se bo v paničnem strahu pred klerikalizmom in nacionalizmom napajal pri izvirih posamezniku vsaj toliko neprijaznega duhovnega blaga iz polpreteklosti. S tem bo sočasno vedno znova postregel z dobrodošlim izgovorom tistim, ki bi želeli o njem še dalje razmišljati v popreproščenih shemah iz Stritarjevega časa.

"V adventnem času naj orgle in druga glasbila uporabljamo s tako zmernostjo, kakor pristoji značaju tistega časa, da ne bi vnaprej označevali polnega veselja Gospodovega rojstva. V postnem času se smejo orgle in druga glasbila oglašati samo za podporo petju" (RMu 313).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)

ALEŠ MAVER

Zanikanje klasičnega liberalizma

Pogovor z Bernardom Brščičem

Bernard Brščič se ukvarja zgodovino ekonomske misli, politično ekonomijo in proučuje intelektualno zgodovino liberalizma. Sodeluje z inštitutom CRCE – Centre for Research into Post-Communist Economies, ki ga vodi Ljubo Sirc. Idejno izhaja iz konservativnega liberalizma Burke-Smithove tradicije. Doktrinarno sta mu najbližji avstrijska in freiburška ordoliberalna šola.

Gospod Brščič, očitno je, da sta slovenski prostor vsaj na površini v podobnem odnosu kot pes in mačka. Ker smo relativno nedavno slišali izjavo, da liberalizem Slovenijo uničuje, smo se vsaj nekateri v mislih zlahka prestavili v 19. stoletje, ko so podobne domislice kar deževale. Od kod taka stališča in kje se lahko še danes napajajo?

Z liberalizmom na Slovenskem res nimamo sreče. Akoravno so se že od konca 19. stoletja različne politične skupine, od Narodne napredne stranke in Narodne stranke v času Avstro-Ogrske, Jugoslovanske demokratske stranke v času kraljevine SHS, do sodobne Liberalne demokracije Slovenije, spogledovale z liberalnimi doktrinami, si slovenski liberalizem ni uspel izoblikovati lastne idejne identite, ki bi zagotavljala rast izvirne politično-ekonomske filozofije, osmišljene na temeljih svobode, individualizma in intelektualni zapuščini škotskega razsvetljenstva. Skratka, problem je, da pri nas nikoli nismo izkusili pravega, klasičnega liberalizma.

Domnevam, da površne izjave o škodljivosti liberalizma izhajajo iz političnofilozofskega agnosticizma predstavnikov tranzicijske desnice. Če kot avtentičen liberalizem jemljete politiko LDS v zadnjih dveh desetletjih, se seveda morate strinjati z anamnezo, da so posledice takšne politike pogubne. A pri tem zagrešite kategorialno napako, za LDS lahko rečem, da je pridevnik liberalen protislovje v izrazih. Dopuščam sicer pojmovni voluntarizem, da v humpty-dumptyevskem slogu poljubno poimenujete kot liberalno politiko tudi tisto, ki je njeno nasprotje, a pojmovna jasnost bi dobročudno vplivala na politične razprave.

Lahko na kratko spregovorite o značilnostih slovenskega klasičnega liberalizma v obdobju pred drugo svetovno vojno, kot jih vidite vi? Kaj je

bilo v tukajšnjem liberalnem gibanju povzeto po tujih zgledih in kaj bi lahko označili kot značilno posebnost slovenskih liberalcev?

Moram oporekati vaši sintagmi o klasičnem liberalizmu na Slovenskem. Trdim, da klasični liberalizem pri nas do danes ni našel domovinske pravice. Pri slovenskem liberalizmu med obema vojnama je moč iskati kontinuiteto z liberalizmom v črno-žolti monarhiji. Problematiko slovenskih liberalcev pred 2. svetovno vojno je monografsko izvrstno obdelal zgodovinar dr. Jurij Perovšek. Strinjati se je moč z njegovimi ugotovitvami, da je šlo za precej nenavadno različico liberalizma, zaznamovano z izrazitim pragmatizmom in idejno površnostjo. Vseskozi sta bili v ospredju dve vprašanji, narodno vprašanje in protikatolištvo. Znotraj teh političnih gabaritov so se različno postavljali liberalci pred 2. svetovno vojno. Če jim v času avstro-ogrske monarhije, tj. Narodni in Narodno napredni stranki, lahko pripišemo izrazito pozitivno delovanje, pa ta ocena ne more veljati za delovanje slovenskih liberalcev v JDS v času kraljevine SHS, kjer so zavzemali izrazito protislovenska in unitaristična stališča. Tudi v ekonomskem smislu so bili daleč od liberalizma, namesto svobodne trgovine so se zavzemali za protekcionizem in politiko uvozne substitucije. Prav zanimivo je idejno uboštvo tedanjih slovenskih liberalcev, Dravska banovina v tistem času vendarle ni bila intelektualna puščava. Na ljubljanski pravni fakulteti so v tistem času delovali izrazito razgledani, svetovljanski profesorji kot npr. Boris Furlan in ruska emigranta Evgenij Spektorski in Aleksander Bilimovič. Težko razumem, zakaj se takratni slovenski liberalizem ni idejno naslonil na te prvorstne teoretike prava, politične in ekonomske filozofije.

Kako bi vi opredelili temeljne poteze sodobnega liberalizma? Obstajajo med liberalizmi regionalno pogojene variante? In še: katere od teh potez se na Slovenskem zlahka primejo, katere pa manj?

Težav z liberalizmom nimamo samo pri nas, gre za globalen problem. Zdi se, da se je termin v dveh stoletjih uporabe popolnoma izpraznil in da označuje tako različne pojave, da je postala njegova izpovedna moč nična.

Na vprašanje, kaj je pravi liberalizem, je nujen vpogled v intelektualno zgodovino. Liberalizem je že etimološko opredeljen s konceptom svobode, vendar se razumevanje le-tega med liberalci bistveno razlikuje. Med razmišljanjem o svobodi je smiselno razlikovati med pozitivno in negativno svobodo, ki jo konec 19. stoletja izpostavi T. H. Greene, dokončno pa uveljavi Isiah Berlin. Negativna svoboda pomeni svobodo pred vmešavanjem drugih posameznikov in države, je v svojem bistvu odsotnost prisile. Zavedati se moramo, da v tem smislu resnična svoboda lahko pomeni tudi svobodo v revščini, zagrešitvi napak ali izpostavljenosti tveganjem.

Pozitivni koncept svobode je miselni konstrukt francoskega razsvetljenstva, tako je npr. Voltaire razumel svobodo v njeni pozitivni konotaciji kot zmožnost, da delamo, kar želimo. Pozitivna svoboda je moč, efektivna moč narediti določene stvari, zahteva po pozitivni svobodi pa zahteva po moči. Pozitivna svoboda zahteva, da posamezniku prisodimo določene socialne pravice oziroma osnovne dobrine, ki mu omogočajo samouresničitev. Ena izmed osnovnih shizem v liberalni misli izhaja iz različnega razumevanja svobode, tako bi v grobem lahko govoril o dveh miselnih tokovih.

Klasično-liberalna misel izhaja iz negativnega razumevanja svobode. Utemeljena je v tradiciji škotskega razvetljenstva poznega 18. stoletja, zlasti moralni filozofiji in politični ekonomiji Adama Fergusona, Davida Huma in Adama Smitha, se v 19. stoletju nadaljuje z razmišljanji lorda Actona in Alexisa de Tocquevilla ter se v 20. stoletju ubesedi v delih Franka Knighta, Ludwiga von Misesa, Friedricha Augusta von Hayeka, Walterja Euckena in Wilhelma Röpkeja oziroma neo-avstrijski, prvi čikaški in freiburški ordoliberalni šoli.

Drugi glavni tok liberalne misli, ki temelji na poudarjanju pozitivne svobode, je v

taksonomskem smislu težje poimenovati, a se termin progresivni ali socialni liberalizem zdi najmanj slaba izbira. Progresivni liberalizem izhaja iz francoskega razsvetljenstva in racionalizma, se oplaja z angleško tradicijo utilitarizma Jeremya Benthama in liberalizmom Johna Stuarta Milla in se v 20. stoletju politično-filozofsko manifestira v delih Johna Rawlsa, Alana Gewirtha in Jürgena Habermasa, na ekonomskem področju pa v večini neoklasičnih šol.

Drugi temeljni politično-filozofski koncept, v odnosu do katerega se artikulira posamezna inačica liberalizma, je vprašanje enakosti. Medtem ko je za klasične liberalce dopustna izključno enakost pred zakonom, tj. udejanjanje antičnega ideala izonomije, pa socialni liberalizem izhaja bodisi iz enakosti možnosti bodisi enakosti rezultatov.

Če ste pazljivo sledili mojemu izvajanju, mi boste pritrdili, da je socialni liberalizem lažni liberalizem in da gre za dejansko za pojmovni evfemizem za socializem.

Zdi se, kot bi bila ena redkih trajnih "pridobitev" liberalizma na Slovenskem izrazit antiklerikalizem, ki v novejšem času prehaja v antikatolištvo. V kolikšni meri je bil slednji sploh bistvena določnica liberalizma v zgodovini in v kolikšni meri je zunaj Slovenije danes sploh še aktualen?

Ne morem trditi, da je antiklerikalizem oziroma protikatolištvo idiosinkratičen pojav na Slovenskem. Dejstvo je, da je bila celotna

"Zavedati se je treba, da je resnična slovesnost bogoslužnega dejanja prej kakor od slovesnejšega petja in sijajnejših obredov odvisna od spodobnega in pobožnega izvrševanja obredov, ki spoštuje celotnost bogoslužnega opravila, ko je vsak njegov del izvršen v skladu s svojim značajem" (Musicam sacram 11).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)

miselna tradicija lažnega liberalizma, izhajajoča iz francoskega razsvetljenstva, izrazito protireligiozna, natančneje protikatoliška. Nasprotuje krščanstvu tako v religioznem smislu kot kulturnem smislu dragocenega repozitorija neformalnih institucij, ki so ključne za vzpostavitev dobre družbe.

Tradicija škotskega razvsvetljenstva, osnova pravemu, klasičnemu liberalizmu, je drugačna. Res se je znotraj škotskega razsvetljenstva pojavil religiozni skepticizem, ki ga simbolizira David Hume, a ateizem ali agnosticizem nikakor nista njegova glavna označevalca. Če bi naredili raziskavo o verskih prepričanjih klasičnih liberalcev, bi ugotovili, da judeokrščanska tradicija med temi misleci ne prevalduje zgolj v kulturnem, ampak tudi religioznem smislu. Naj kot arhetip klasičnega liberalca in katoliškega misleca izpostavim zgolj lorda Actona.

Vrlina klasičnega liberalizma je, da ne zagreši pojmovne zmote in liberalizma ne enači z moralno filozofijo. Liberalizem ni moralna filozofija, je politična filozofija, ki se ukvarja s tem, kaj lahko posamezniki in država naredimo drug drugemu. Lažni liberalizmi nasprotno iz liberalizma oblikujejo etično doktrino, ki hitro zdrsne v moralni relativizem, v libertinstvo, v protagorejsko čaščenje posameznika kot merila vsega. Posameznik je subjekt, ki si lahko sam postavlja svoje zakone in vzpostavi čisto subjektivno, voluntaristično moralo. Transcendenčne, metafizične vrednote v takšni zastavitvi nimajo prostora. Klasični liberalizem, nasprotno, ne zanika pomena univerzalne morale, ki pa ima lahko različne epistemične utemeljitve, od teoloških do racionalistično naravnopravnih. Dobre, liberalne družbe ni mogoče oblikovati onstran minimalnega skupnega imenovalca, ki ne more biti prav daleč od desetih zapovedi. Družbe, ki ne temeljijo na spoštovanju družine, prepovedi kraje, promiskuitete in laži in spoštovanju zasebne lastnine so evolucijsko nestabilne.

Lažni liberalizem je v bistvu gnostična herezija, izhajajoča iz teoloških razmišljanj Joahima iz Fiore in srednjeveških disputov o nominalizmu in realizmu. Če uporabim posrečen izraz Erica Voegelina, gre za poizkus vzpostavitve imanence eshatona. Voegelin je s tem mislil na poizkuse vzpostavitve božjega kraljestva na zemlji ob hkratnem zanikanju transcendence. Ta imanentizacija eshatona lažni liberalizem druži z ideologijami 20. stoletja, kot sta nacizem in komunizem, pa tudi s hegeljanstvom in nekaterimi različicami eksistencializma.

Iz povedanega sledi, da je klasični liberalizem bolj kot socialnemu liberalizmu podoben konservativizmu, zato se sam v izogib pojmovni zmedi vedno bolj poslužujem sintagme konservativni liberalizem.

Eden od ključnih nesporazumov med povprečnim slovenskim katoličanom in vsakršno omembo liberalizma je dejstvo, da je poosamosvojitveno usodo Sloveniji v veliki meri krojila stranka, ki je bila po imenu liberalna. V katerih političnih skupinah po osamosvojitvi sploh zaznavate liberalne elemente?

LDS že dve desetletji izkrivlja podobo liberalizma, zato me gnus katoliškega občestva ob izustenju pridevnika liberalen ne preseneča. Resnično gre za oduren političen pojav, sam bi ga težko poimenoval drugače kot politično sleparstvo. Nastalo je iz pragmatičnih potreb, takratna ZSMS je konec 80-ih potrebovala nova oblačila in zaradi takratne pojmovne neomadeževanosti se je pridevnik liberalen zdel pripraven. Res zanimiv intelektualni obrat, a tovrstna levitev ni unikum. Naj kot podoben primer konvertitstva navedem pojavnost novega liberalizma v Veliki Britaniji v začetku 20. stoletja, ko so angleški liberalci postali socialisti. Po volilni zmagi leta 1906 so klasično liberalni habit dokončno zamenjali s socialnim liberalizmom oz. socializmom. Odmiranje liberalne ideje na Angleškem je povezano z zdrsom liberalcev v socializem. Pri nas pa imamo zanimivo intelektualno spreobrnitev socialistov v liberalce. A socialist težko verodostojno izvede preobrazbo in postane konservativni liberalec.

Ne samo, da je LDS umazala liberalizem, njeno delovanje je zaznamovano s celo vrsto družbenih odklonov. Liberalizem po LDS je zaznamovan s pojavi plenilskega kapitalizma, retoriko o nacionalnem interesu, splavom pravne države, protikatoličtvom, etično praznino moralnega relativizma, ozaljšano s fasado politične korektnosti do obrobnih družbenih skupin, pa naj bodo to istospolno usmerjeni, izbrisani, Cigani ali muslimani. LDS je pri nas izvedla svobodomor in liberalizem priskutila za naslednjih nekaj generacij.

A propos liberalni elementi v drugih strankah. Stanje na slovenski desnici je v ideološkem smislu prav tako porazno. Ugotavljam, da se ni uspela razviti ne klasična konservativna stranka, ne konservativno--liberalna stranka in ne stranka republikanske usmeritve. Pričakoval bi, da bodo stranke, ki se želijo umestiti na desnico, izhajale iz vrednot odgovornosti posameznika, morale, družine, zasebne lastnine in svobodne podjetniške pobude. Žal imamo pri nas zgolj socialiste različnih barv.

Zelo povedno je denimo, da si je LDS za naslov svojega strankarskega glasila izbrala prav naslov enega najbolj strupenih antiklerikalnih pamfletov, Tavčarjevega romana 4000. Gre za naključje?

No, v naključja ne verjamem. Vseeno pa novodobni Tavčarjevi epigoni tega ne dosegajo ne v omiki, ne gosposkosti in ne v literarni izbornosti. Z njim se lahko merijo in ga po mojem mnenju s svojim primitivizmom bistveno presegajo le v svojih napadih na katoličtvo. Kristjani morajo svobodi govora na ljubo stoično prenašati ikonoklastična onečaščanja svetega, umeščanje podgan v naročje brezjanske Marije, požiganje križev v imenu vzvišenih idealov "umetnosti", ne da bi bili deležni opravičil ali zaščite državnih institucij.

Novum, ki ga v zadnjem času opažam, je usmerjenost napadov ne samo na Cerkev kot institucijo, ampak na katoliško občestvo. Tu mislim na kontekst odlično izpeljane referendumske pobude nasprotnikov družinskega zakonika, kjer je tiha moralna večina "naprednim liberalcem" zadala hud udarec. Jedkost teh napadov, rekel bom neoprimitivizem, se s kulturnim bojem v času delovanja Ivana Tavčarja vendarle ne da primerjati.

Za slovensko pamet je pogosto nepojmljivo, da so npr. v ZDA katoliški politiki, kot sta pokojni Ted Kennedy in John Kerry, prave liberalne ikone. Kje in zakaj je bila simbioza liberalizma in katoličtva najuspešnejša?

No, najprej razčistiva pojmovno zmedo. Liberalen v ZDA pomeni enako kot socialist. Če bi me moji ameriški znanci poimenovali z liberalcem, bi se počutil globoko užaljenega, podobno kot če bi me pri nas označili za komunista. Klasični liberalci v ZDA so paleokonservativci. Kennedy in Kerry sta poleg tega progresivna demokrata in po mojem mnenju zelo slab primer katoliškega političnega delovanja. Nenazadnje je senator Kerry izrazit zagovornik splava, ne samo kot politično--pravne, ampak tudi kot moralne pravice. Stališče je seveda v popolnem nasprotju s katoliškim naukom.

Hvalevredno sobivanje konservativnega--liberalizma in katoličtva boste našli na nasprotnem bregu, na republikanski strani. Naj v političnih krogih omenim teksaškega kongresnika in aspiranta za republikansko nominacijo Rona Paula, pa pokojnega Russla Kirka, Williama Buckleya, Michaela Novaka, ... Za zelo posrečeno sožitje katoličtva in liberalizma skrbi na primer Actonov inštitut. Samo pri nas prevladuje mnenje, da sta svobodomiselnost in vera v nasprotju. Nasprotno, etično delovanje kristjana, usmerjeno k udejanjanju dobrega, je lahko samo svobodno. Zmožnost izbire med dobrim in zlim pritiče samo svobodnemu posamezniku. Da bi lahko posameznik osmislil dobro, mora imeti na voljo izbiro med krepostjo in grehom. Vsiljena krepost ni krepost.

Na Slovenskem je po vsem videzu drugače. Tukaj so najliberalnejši predstavniki

osamosvojitvenega gibanja v resničnem ali namišljenem klerikalizmu prepoznavali hujšega nasprotnika od postkomunizma in tako leta 1992 in še pozneje odločilno pomagali pri vrnitvi ali kar obstanku prej vladajočih sil na oblasti, kar se na političnem zemljevidu Slovenije, ne glede na to, da so si nekateri sorazmerno naglo premislili, pozna še danes. Po drugi strani nekateri vidni katoličani in celo cerkveni voditelji kar tekmujejo s predstavniki levice, kdo bo na liberalizem in še bolj na neoliberalizem zlil več gnojnice. Gre, kot v zadnji številki naše revije v članku o Kocbeku domneva Miha Movrin, res za srednjeevropski ali predvsem za slovenski pojav?

Počasi se bo morala cerkvena oligarhija, katoliški intelektualci, pa tudi občestvo zazreti v ogledalo. S slovensko katoliško socialno mislijo je nekaj hudo narobe, če še v 21. stoletju niha med kocbekovstvom na eni in krekovstvom na drugi strani. Prava idejna beda. Zakaj je temu tako? Po eni strani vmeščenost v slovenske miselne vzorce in nezmožnost preseči miselne gabarite diskurza začrtanega v času kulturnega boja. Drugi razlog je čisto človeški, miselna lenoba in nerazgledanost. Najbolj pogubne posledice pa ima tretji razlog, to je prepojenost slovenskega katoništva s socializmom. Tako cerkev kot demokrščanski politiki so celotno obdobje tranzicije ne samo kohabitirali, ampak kolaborirali s tranzicijsko levico. Vrh Cerkve je namesto, da bi postal najvidnejši kritik tranzicijskih družbenih odklonov, voljno sodeloval v procesih plenjenja družbenega kapitala in moralnega razkroja slovenske družbe. Metanje kamenja v imaginarno podobo neoliberalizma je s strani prelatov in demokrščanskih politikov najmanj neokusno, saj so sami izdatno pomagali k oživitvi tega Behemota. S svojim izprijenim finančnim veriženjem v sodelovanju z državnimi bankami so najprej spodkopali finančne temelje mariborske nadškofije, nato pa v želji po prikrivanju svojega delovanja finančno uničili še ljubljansko metropolijo. Po dvajsetih letih tranzicije je tako Katoliška cerkev pri nas materialno in moralno bankrotirana in od tu verjetno potreba po grešnih kozlih, o katerih govorite.

V čem bi se moral prilagoditi liberalizem in v čem bi se morala spremeniti slovenska družba, da oznaka "liberalec" pri nas vsaj v večini primerov ne bi več imela značaja psovke?

Liberalizmu, kot ga razumem sam, se ni potrebno prilagajati, idejni kanon ostaja že dve stoletji nespremenjen. Se pa strinjam z vami, da je liberalec pri nas psovka. Postal je označevalec, če mi oprostite zdrs v politično nekorektnost, za zagovorništvo sodomije, kokainske odvisnosti, vladavino klintelizma in korupcije in poljubno redefiniranje vrednot, kot je na primer družina. Vse to je zanikanje klasičnega liberalizma. Ta se zaveda pomena morale, tradicije, kulture, ki so utelešeni v družinah, lokalnih skupnostih in veri. Družba ne more delovati kot nepopisan list, zgolj na podlagi tržnih odnosov.

Prvi korak k normalizaciji slovenske družbe je povezan s pojmovnim očiščenjem in poimenovanjem stvari kot to, kar so. In liberalizem, kot ga poznamo pri nas, ni pravi liberalizem, je socializem, verzija 2.0.

Hvala za pogovor.

ANTON JAMNIK

Obrazi revščine[1]

I. DEL: SPREJETI IN IMETI RAD SAMEGA SEBE

Pameten je tisti človek, ki ne trpi zaradi tistega, česar nima, ampak je vesel tega, kar ima.
(Demokrit)

1. OBRAZI REVŠČINE

Revščina ima več obrazov in je kompleksen in večplasten pojav. Med seboj se prepletajo:

- telesna oz. gmotna revščina: pomanjkanje hrane, obleke in bivališča, nezdrava prehrana, slabo zdravstveno varstvo;
- duševna revščina: čustvena otopelost, negativna čustva, pomanjkanje dobrih navad, razvade;
- duhovna revščina: neizobraženost, neodgovornost do svojih odločitev – kriza vrednot, vere, moralna kriza;
- medčloveška revščina: pomanjkanje socialne mreže – družinska prijateljska, v okviru delovnega okolja – odnosi z ljudmi, na katere se lahko zanesemo;
- razvojna revščina: zaostajanje za svojimi osebnimi možnostmi in zmožnostmi, nazadovanje.

V Sloveniji pod pragom revščine živi 12 % ljudi, več kot 100.000 je brezposelnih, več kot 170.000 alkoholikov, 100.000 depresivnih, ...

REVŠČINA – IZKLJUČENOST

Revščina pomeni ne imeti, izključenost pa se kaže tudi kot kategorija ne pripadati – gre za pomanjkanje socialnih stikov in občutek nemoči. Najbolj ranljivi so starejši, potem otroci in takoj za njimi ženske.

- Starejši – stopnja socialne varnosti starejših je izredno nizka. Zelo malo starejših ob izgubi službe le-to ponovno najde.
- Ženske – posebej starejše, vdove, samohranilke, razvezane, z več otroki, partnerke alkoholikov, zasvojencev. Prav tako tudi ženske begunke, azilantke, tujke, brezposelne z nizko izobrazbo, priseljenke.

REŠEVANJE STISK – OBLIČJE BLIŽNJEGA – SLED NESKONČNEGA
JEZUS V VSAKEM ČLOVEKU

Naše delo nas kliče, da vidimo Jezusa v vsakem človeku. Jezus nam je povedal, da je On tisti lačni človek. On je nag. On je žejen. On nima doma. On trpi. To so naši zakladi ... Oni so Jezus. Vsak

posebej je Jezus v svoji boleči preobleki. Lačen ljubezni gleda nate. Žejen prijaznosti te roti zanjo; brez zaupanja je in upa vate; bolan je in v ječi – prijateljstva hoče od tebe; brezdomec je in te prosi za zavetje v tvojem srcu. Mu boš vse to ponudil?

(Mati Terezija, *Sadovi ljubezni*, 2001.)

REŠEVANJE STISK

Prositi je izredno težko, še posebej ljudem, ki so bili svoje težave navajeni reševati sami. Ob dogodkih, ki jih ne morejo načrtovati (izguba službe, smrt, bolezen, naravna nesreča, ...), se znajdejo v strašni stiski. Zaman je razlagati in govoriti, da so drugi še v večjih težavah, da je njihova težava malenkostna. Zanje je njihova stiska najtežja.

PROSILCI

Prosilci se večkrat srečujejo s pomisleki, kaj bodo rekli ljudje, če bodo videli, da za pomoč prosijo *Karitas*, *Rdeči križ* ali kakšno drugo dobrodelno ustanovo. Bodo vztrajali v svojem ponosu in se poglabljali v stiski? Bodo zmogli narediti odločilni korak? Pri ljudeh v stiski obstaja strah pred obiskom dobrodelne ustanove in razgrnitvijo stiske. Veliko večino prosilcev je sram, da prosijo.

RAZLIČNO ODZIVANJE NA STISKE

Ljudje se na stiske in krize odzivamo različno. Nekateri se umaknejo in se počutijo nemočne. Drugi se odzovejo z jezo, so nasilni do družinskih članov in okolice ... Nekateri jokajo. Spet drugi želijo pobegniti od svojih občutij in težav. Nemalo se jih vda alkoholu in drugim opojnim sredstvom.

V težkih trenutkih je težko biti sam. Takrat je dobro imeti ob sebi nekoga, ki mu lahko potožimo. Nekoga, ki je pripravljen biti z nami, nam prisluhniti in pomagati. Tolažba ne rešuje težav, ne prekine žalosti, ne spreminja položaja, v katerem se je nekdo znašel. Izraža pa naklonjenost in bližino. Hrabri in omogoča izpoved. Daje vedeti, da v stiski nismo sami.

3. REVEN TUDI, ČE DELAŠ OSEM UR – REVŠČINA VODI V SOCIALNO IZKLJUČENOST

Vemo, da pomena pojmov revščina in socialna izključenost nista identična; se pa prekrivata. Socialna izključenost ne vodi nujno v revščino, revščina pa običajno vodi v socialno izključenost, ki se nanaša na izključenost iz udeležbe. Pojem družbene izključenosti se je pojavil konec 70. let preteklega stoletja in je označeval skupine ljudi, ki so padli skozi sito socialne zaščite. Kasneje se je koncept razširil še na druge skupine, ki so izključene iz udeležbe na vseh nivojih države in družbe. Revščina in socialna izključenost gresta običajno z roko v roki, posamezniki, ki se znajdejo na robu, pa so mnogokrat žrtve stereotipov in stigmatiziranja.

Včasih je veljalo nenapisano pravilo, da če človek hoče delati, bo delo dobil, če je reven in mu ni do dela, pa je za tako stanje kriv sam. Vsak delazmožen človek je za svoje delo dobival primerno plačilo in je s svojim delom lahko preživljal sebe in družino. Zaposlitev pa danes ne pomeni več izhoda iz revščine in dostojnega preživetja. Revščina je ena izmed poti v socialno izključenost. Prejemniki minimalnih dohodkov ponavadi delajo nižje plačana dela, v več izmenah, imajo nižjo kvalifikacijo ali pa končano samo osnovnošolsko izobrazbo. Prehajanje na boljše plačano mesto skoraj ni mogoče.

Slovenija sodi med države, ki beležijo nižjo raven revščine od evropskega povprečja, vendar se v sedanji situaciji gospodarske krize revščina nedvomno povečuje. Stopnja tveganja revščine je v Sloveniji 12,3 %. To pomeni, da pod pragom revščine v Sloveniji živi 12,3 % ljudi.

Znesek minimalne plače je trenutno določen pri 597,43 € bruto, kar neto znese 460,00 €. Vlada je 1. marca 2010 sprejela predlog zakona o minimalni plači, skladno s katerim se je minimalna plača zvišala na 734,15 € bruto oz. 562,00 € neto. Za delodajalce, ki bi se lahko zaradi dviga minimalne plače znašli

v težavah, je predvideno dveletno prehodno obdobje. Kot skrajni rok zvišanja minimalne plače do ravni minimalnih življenjskih stroškov je predviden 1. januarja 2012. Leta 2010 je morala minimalna plača znašati 520,00 € neto, 1. januarja 2011 530,00 €, 1. januarja 2012 pa 562,00 €.

Prejemniki minimalne plače so v veliko stvareh prikrajšani: Delavec, ki dobi minimalno plačo, ne more prejeti večjega kredita (npr. stanovanjskega). Višina kredita, ki ga dobi oseba z minimalnim dohodkom, je prenizka za karkoli.

Če delavec, ki prejema minimalno plačo, zboli oz. ostane doma zaradi nege in varstva družinskega člana, prejme majhno bolniško (če je le-ta 100-odstotna, potem je njena višina isto kot minimalna plača, če je 80-odstotna, pa znaša 80 odstotkov minimalne plače). Sicer to velja za vse, vendar je pri minimalnih dohodkih tovrstna problematika še dosti bolj pereča. Delavka z minimalno plačo, ki gre na porodniški dopust, prejema mizerno nadomestilo. In to celih 12 mesecev.

Če delavec, ki prejme minimalno plačo, izgubi zaposlitev in se prijavi na *Zavod za zaposlovanje*, dobi 70 odstotkov nadomestila plače, kar pomeni je 70 odstotkov minimalne plače. Delavci z minimalno plačo imajo najnižjo pokojninsko osnovo, kar pomeni, da bo njihova pokojnina katastrofalno nizka in se bodo z njo izredno težko preživljali. Pristali bodo na družbenem dnu. Če delavec, ki prejema minimalno plačo, umre in po njem družina dobi pokojnino, je ta zelo nizka. Sramotno nizka.

Podobno kot države *Evropske unije* se tudi Slovenija sooča z resno gospodarsko in finančno krizo. Slovenski delavec je ta trenutek v zelo resni in težki situaciji. Delavci v resnici težko živijo, njihovi dohodki včasih ne zadoščajo niti za osnovno preživetje. V izredno težkih razmerah so družine, ki živijo z eno samo plačo, ki znaša za tričlansko družino skoraj toliko, kot bi dobili socialne pomoči. Delavcev ne pesti samo nizka minimalna plača, pač pa tudi nizek razpoložljiv dohodek in visoki življenjski stroški. Minimalna plača je socialni korektiv, ki vsakemu zaposlenemu teoretično zagotavlja minimalni standard.

Zelo kruto je, da so redno zaposleni delavci večkrat na slabšem kot prejemniki socialnih transferjev. Med njimi so najbolj ogrožene kategorije:

- samske zaposlene osebe, ki živijo v najetih stanovanjih,
- samski moški srednjih let,
- samohranilke z enim ali več otroki,
- zakonci, ki živijo z eno plačo, njihovi otroci pa so se že osamosvojili ali jih še nimajo,
- družine, kjer sta sicer oba starša zaposlena in prejemnika minimalne plače, z dvema ali tremi šolajočimi se otroki ob predpostavki, da imajo najet kredit ali pa za stanovanje plačujejo visoko najemnino,
- osebe, ki so zaradi bolezni ali poškodb na daljši bolniški,
- ekonomski migranti.

Naštete kategorije sicer zaposlenih ljudi sodijo v kategorijo izključenih zaradi pomanjkanja materialnih dobrin. To vpliva na njihov družbeni status, večkrat so tudi diskriminirani, kar privede do osebnega poniževanja, izključevanja in izkoriščanja.

Ljudje z nizkimi dohodki nimajo enakih možnosti in dostopa do javnih virov, do storitev. So v slabšem življenjskem položaju, niso aktivno vključeni in udeleženi pri reševanju svojih lastnih težav in imajo manj možnosti za kreiranje lastnih življenjskih načrtov.

Prejemniki socialnih pomoči so v veliko primerih na boljšem kot zaposleni z minimalnimi dohodki. Vse subvencije in bonitete, ki jih imajo prejemniki socialnih pomoči, zaposlenim prejemnikom minimalne plače niso dostopni. Prejemniki socialnih pomoči so upravičeni do subvencije prehrane v šoli (malica in kosilo), do brezplačnega vrtca za predšolske otroke, do subvencioniranega prevoza za srednješolce. Ni jim potrebno plačevati RTV naročnine ter osnovnega in dodatnega zdravstvenega zavarovanja. Njihovi otroci, ki obiskujejo srednjo šolo ali fakulteto, so prejemniki štipendij.

Nizki dohodki pogojujejo revščino. Revščina na ljudi vpliva večplastno:

- v prvi vrsti vpliva na slabe bivanjske razmere in ovira dostop do primernih stanovanj, pa tudi na
- slabo zdravstveno stanje in omejen dostop do zdravstvenega varstva,
- omejene možnosti za izobraževanje, usposabljanje in prostočasne dejavnosti,
- otežen dostop do visokošolskega izobraževanja ali izobraževanja odraslih,
- finančno izključenost in prekomerno zadolženost,
- omejen dostop do sodobne tehnologije,
- omejuje sposobnost ohranjanja socialne mreže prijateljev in znancev.

Slovenija sodi med države, ki beležijo nižjo raven revščine od evropskega povprečja, vendar se v sedanji situaciji gospodarske krize revščina nedvomno povečuje. Stopnja tveganja revščine je v Sloveniji 12,3 %. To pomeni, da je pod pragom revščine v Sloveniji živelo 12,3 % ljudi. S takšnim merjenjem je Slovenija precej uspešna, saj tako izbrane meritve kažejo, da je imelo nižji delež revnih le pet držav članic *Evropske unije*.

Ali te meritve kažejo dejansko stanje? Je realnost res taka? Če pogledamo okoli sebe in prisluhnemo žalostnim zgodbam iz medijev ali ljudem, ki potrkajo na vrata *Karitas*, se poraja dvom. Slika postane čisto drugačna. Za vsemi temi stiskami se skrivajo zgodbe ljudi, specifične zanje in za njihove družine. Težke, polne negativnih čustev in krivic, ki so jih doživljali. Predvsem pa v oči bode podatek, da v Sloveniji prejema minimalno plačo približno 33.000 delavcev, kar 25 % zaposlenih pa prejema le kakšen evro nad to mejo.

4. SPREJETI IN IMETI RAD SEBE! ŽE DEMOKRIT JE REKEL, DA JE PAMETEN TISTI, KI NE TRPI ZARADI TISTEGA, ČESAR NIMA, AMPAK JE VESEL TEGA, KAR IMA.

Čustveno in duševno zrel in zdrav človek je sposoben spoznati svoje resnične potrebe. Prav tako zna tudi oceniti, kaj res potrebuje zase od tega, kar mu ponuja življenje. Človek, ki se ima rad, ki upošteva svoje resnične potrebe in je zadovoljen s svojim življenjem, zna in zmore upoštevati tudi druge ljudi. Zna se jim prilagoditi in sodelovati z njimi na enakopravni ravni. Zmožen je imeti rad drugega človeka. Če se ne cenimo, ne moremo spoštovati drugega človeka. Če ne gojimo prijateljskih odnosov, ne znamo biti prijatelji drugim ljudem. Če smo s seboj nezadovoljni, bomo zagotovo nezadovoljni tudi z drugimi. Čeprav se to zdi čudno, je vendarle res, da drugemu človeku ne moremo nuditi pozitivnih čustev, če jih ne gojimo do sebe.

Veliko ljudi je s svojim življenjem nezadovoljnih. Namesto, da bi ravnali sebi v prid, se pogosto vedejo sebi v škodo. To privede do stalnega nezadovoljstva s seboj. Taki ljudje so čustveno napeti, slabe volje, zadirčni, prepirljivi in napadalni. Lahko postanejo tudi potrti, napadalni, zapirajo se vase, bežijo v nedejavnost, imajo občutek manjvrednosti.

Čustvena sproščenost, veselost ter splošno zadovoljstvo ugodno vplivajo na telesne funkcije in nas varujejo pred psihosomatskimi boleznimi, ki nam pogosto grenijo življenje.

Kako kažemo ljubezen do sebe? Ali ravnanje za svoje dobro in sebi v prid že pomeni sebičnost? – Vse premalo prisluhnemo sebi, svojemu organizmu, in velikokrat delamo proti sebi. Mladostnik se v želji, da bi bil enak okolici, družbi vdaja alkoholu, cigaretam in drogam. Želi biti enak drugim, ne želi izstopati in se sramuje svoje drugačnosti. V želji, da bi se uveljavil pred vrstniki in pred seboj ter jim bil enak, nekritično sprejema njihove navade in škodljive razvade.

Ljudje najdemo v delu veliko možnosti, da se uveljavimo. Všeč nam je, če nas ima okolica za prizadevne, marljive in delu predane ljudi. Čustveno zrel človek ne vidi v delu samo vira dohodka, ki mu omogoča dostojno življenje, temveč tudi vir zadovoljstva.

Vsak odnos se začne z nami. Vsaka sprememba se začne pri nas. Mi smo tisti, ki moramo začeti spreminjati sebe . Le tako bomo dosegli, da se bo tudi okolica

začela spreminjati. Drug na drugega lahko le vplivamo, spreminjamo pa lahko le sebe. Namesto, da se trudimo vedeti, kaj se dogaja v glavah drugih ljudi, moramo najprej vedeti, kaj se dogaja v naši glavi in zakaj se obnašamo tako, kot se.

Ljudje delamo napake. Včasih dopustimo, da nas okoliščine preveč zavedejo. Včasih se v gonji za napačnimi cilji tudi izčrpamo.

Včasih se nam zdi, da nas življenje prehiteva in da ga komaj dohajamo. V strahu pred prihodnostjo nas popade panika in vsepovsod vidimo strahove. Vse to pa stresamo na tiste, ki so nam najbližji. Včasih se v strahu, da bodo prepoznali našo nemoč, zapremo pred drugimi. Brez odločnosti in močne volje se lahko zgodi, da bomo kaj hitro zapadli v stare vzorce razmišljanja, medsebojnega komuniciranja. Trdna odločitev za spremembo mora pomeniti tudi pripravljenost soočiti se s samim seboj, samemu sebi priznati svoje napake in hkrati odkrivati tudi svoje darove. Sprejetje sebe, notranja umirjenost in svoboda človeka vodita k odkrivanju in graditvi ustvarjalnih odnosov, ki presegajo neprestano ogroženost in strah. *Lepo je, da si!* To bi morali reči najprej sebi in potem tudi drugim. *Lepo je, da si! V življenju lahko narediš nekaj lepega in dobrega!* Morda bo na ta način presežena vsaj duhovna in duševna revščina. To seveda ne pomeni, da državnim strukturam in različnim službam ni potrebno narediti vse, za to, da sistem in struktura ohranjata načela pravičnosti in spoštovanja dostojanstva človeškega življenja, kar je posebej v naših razmerah zelo problematično. Odpraviti je potrebno sistemske in strukturne napake (korupcijo, pravne akrobacije, ki ponižujejo socialno šibkega človeka, poniževanje človeka na raven sredstva, poniževanje človeka, nezmožnost, da bi imel možnost do dela in primerne materialne gotovosti, različne manipulacije na ravni "*kruha in iger*") na ravni države, z namenom, da bi se čim bolj odpravila materialne revščina, pa tudi revščina na drugih področjih (izobrazba, socialna mreža, ...). Ob tem človek kot subjekt družbe ne sme biti pasiven; ne more pasivno pričakovati, da bo država rešila vse probleme. Tu gre za ostanek socialističnega etatističnega pogleda, s katerim je slovenski človek še vedno obremenjen.

Kot subjekt te družbe sem tudi subjekt (izhodišče) etičnega delovanja. Spoštovanje osnovnega etičnega humusa (svetovni etos) je pot, da se korak za korakom spreminja tudi družba. Če se bo to zgodilo, potem bo, tako upamo, tudi manj različnih oblik revščine.

II. DEL: BOGASTVO MODRIM LJUDEM SLUŽI, NEUMNIM PA GOSPODUJE. (SENEKA)

1. VSAK, KI IMA V POSESTI KAJ, ČESAR NE POTREBUJE, JE TAT. (MAHATMA GANDHI)

Gospodarska kriza po svetu in v Sloveniji, kjer ima še prav posebne specifične razsežnosti, nam daje misliti, kakšno je razmerje med materialni dobrinami (bogastvom) in človekom. Kdo komu služi? Kdo je komu sredstvo ali cilj? Na retorična vprašanja sam po sebi prihaja odgovor, ki na podlagi stvarnega stanja govori o tem, da je človek postal suženj materialnih dobrin, namesto da bi bile te v službi človeka. Ni problem v človekovi pravici do osebne lastnine, ki jo je zelo jasno utemeljil filozof Locke (in mnogi pred njim). Težava nastane takrat, ko lastnina postane gospodar nad človekovo svobodo, njegovim dostojanstvom; ko človeka pograbijo pohlep, požrešnost in napuh s predpostavko, da je on s svojo gospodarsko močjo središče sveta. V takšnem suženjskem ravnanju, odvisnem od svojih strasti (*ratio* je tu pogosto odsoten), človek začne izgubljati temeljno pristno človeško čast (v najboljšem pomenu besede), dostojanstvo, samospoštovanje, kar ponižuje njega samega, hkrati pa onemogoča odnose z drugimi. V tem človeškem pohlepu namreč ni prostora za zaupanje, sodelovanje, skrb za skupno dobro, solidarnost, ampak vse bolj naraščajo dvom, nezaupanje, strah, nevoščljivost in bolestna tekmovalnost, ki jo pogosto lahko ustavijo samo kake objektivne

okoliščine oziroma zunanje ovire (sedanja gospodarska kriza).

Razprava o temeljnem etičnem humusu (svetovnem etosu, ki je skupen različnim prepričanjem in religijam) na vseh nivojih družbenega in osebnega življenja je zato še toliko bolj potrebna in nujna, če hočemo ohranjati temeljno dostojanstvo človekovega življenja; to, da človek da nekaj nase, da drži dano besedo in da ne manipulira z drugimi ali se da manipulirati drugim, da ohranja osebno svobodo in samozavest ter samospoštovanje in poštenost. Če vsega tega ne premore, tudi ne more ustvarjati pristnih in iskrenih odnosov z drugimi, ki temeljijo na zaupanju in poštenosti ter presegajo pragmatizem (koristoljubje), preračunljivost (ljubosumje in nevoščljivost) in žejo po vseh mogočih manipulacijah. Ne smemo pozabiti na to, da se etika ne začenja nekje zunaj, v nekih objektivističnih proceduralnih načelih, ampak v globini mojega srca. Subjekt je merilo etičnega dejanja, njegova svoboda. Aristotel bi rekel, da preudarnost (spoznanje) ter volja in krepost; da tisto, kar je dobro in prav, tudi naredim, četudi je včasih zahtevno in težko. Predajanje všečnosti in populizmu ter pragmatični preračunljivosti so muhe enodnevnice, ki človeka najbolj razosebijo, ga naredijo "brezobličnega" in tak človek se vedno bolj izgublja v osami brezosebnosti in samoponižanja.

2. OSNOVNI ETIČNI HUMUS ETIČNEGA POSLOVANJA

V slovenskem prostoru je prave strokovne literature ali resnih razprav na temo poslovne etike malo. Danes je sicer modno govoriti o tem, kako zelo potrebna je etika na različnih področjih, primanjkuje pa sistematične in argumentirane obravnave teh vprašanj, ki bi mogla biti vodilo za to, da se začneta spreminjati miselnost in osnovna človeška kultura na področju poslovanja. Ta sprememba mišljenja se ne more zgoditi čez noč, toda bolje je začeti z zamudo kot pa nikoli. V različnih tujih založbah je v zadnjem času moč zaslediti veliko literature s tega področja. Prebiranje le-te v zadnjih letih me je spodbudilo k temu, da napišem nekaj vrstic, ki niso nikakršen recept za reševanje vseh vprašanj ali nekakšen dogmatični sistem, ki vse rešuje. Daleč od tega. Moj namen je spodbuditi k osebnemu razmisleku o tem, kako potrebna je osnovna etična kultura na vseh področjih življenja, torej tudi na poslovnem.

Neke vrste "svetovni etos" poštenega in pravičnega delovanja na različnih področjih, tudi na poslovnem, so temeljna načela, ki so skupna različnim religijam in prepričanjem. Lahko bi rekli, da so njihova osnova filozofski in religijski pogledi, ki jih povezujejo naslednji aksiomi:

- človek nikoli ne more in ne sme postati sredstvo, ampak je cilj; torej dostojanstvo človeka;
- kar hočeš, da bi ljudje storili tebi, stori tudi ti njim, oziroma česar nočeš, da bi ljudje tebi storili, tudi ti njim ne stori (evangeljsko zlato pravilo);
- resnična lepota in radost bivanja se uresničujeta v odnosu do drugega (skupno dobro), ne pa v človekovi osami in pragmatičnem individualizmu.

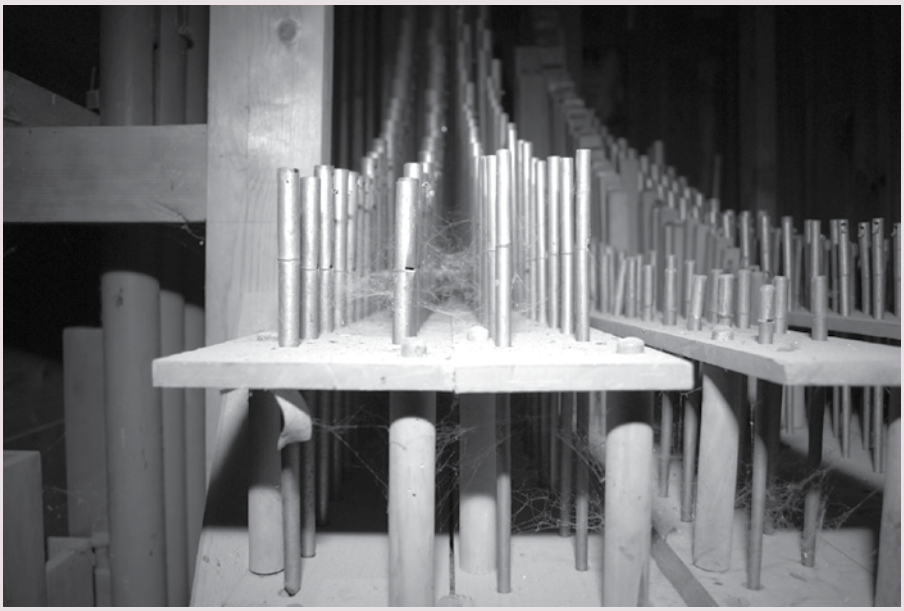
Od tu naprej lahko navedene aksiome nekoliko podrobneje razčlenimo na temeljna načela etičnega delovanja v poslovnem svetu. Tudi ta načela so samo nekateri vidiki, ki naj bodo izziv k osebnemu razmisleku, preudarnosti in postavitvi vprašanja o lastnem etičnem delovanju.

1. **Človeško dostojanstvo** je prvo načelo. V *Splošni deklaraciji človekovih pravic* je v 1. členu zapisano: "*Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.*" Na te "samoumevne" pravice marsikdaj pozabljamo, zato je nanje potrebno vedno znova opozarjati. Dostojanstvo človeka je neprecenljivo in ga je potrebno spoštovati. Če to načelo navežemo na etiko v poslovnem prostoru, se moramo zavedati, da

je primarni cilj vsake poslovne korporacije dobrobit človeka in ne neprestano pehanje za dobičkom. Čeprav z dobičkom v splošnem ni nič narobe in je za udejanjanje poslovnih priložnosti potreben, ga ne smemo postavljati za prvi in primarni cilj, ampak se moramo zavedati, da je dobiček samo sredstvo za doseganje nekega višjega cilja, to pa je zadovoljevanje človekovih potreb. Čeprav je naša družba hierarhično razdeljena, je vsako delo namenjeno uresničevanju človekovih potreb. Dani so nam talenti, s katerimi lahko izboljšamo svoje življenjske pogoje in na ta način živimo bolj polno in ustvarjalno življenje. Problemi v sedanji strukturi so v tem, da z objektivističnim gledanjem in vrednotenjem dela pozabljamo na človeka kot cilj, saj le-ta vse pogosteje postaja samo sredstvo v službi ekonomije in človekove pogubne želje po dobičku. Naše delo vpliva na to, kakšni smo kot ljudje, zato moramo paziti, da ravnamo racionalno, da naše načrtovanje in odločitve ne ovirajo razvoja in samoizpolnitve, ampak nam pomagajo pri napredku. Pri vsaki odločitvi, ki jo sprejemamo in vpliva na širšo družbo, bi si vsak posameznik moral postaviti vprašanje: "*Ali moja odločitev spoštuje druge ljudi in jih ne ponižuje na raven sredstva in modernega suženjstva?*"

2. Drugo načelo je **načelo skupnega dobrega**. Splošno dobro je tisto, kar omogoča tako trgovino kot državo, je splet naših medsebojnih odnosov, širina uma in srca, s katerimi lahko presežemo golo preživetje

"Sveto bogoslužje vsebuje skladnost besedil, dejanj, pesmi in tihote ... Pomembnost tihote v bogoslužju ne more biti nikoli preveč poudarjena" (Sing to the Lord 118).
Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)



in dosežemo ustvarjalnost in sodelovanje. Družba ima moralno dolžnost, da ljudem zagotovi pogoje, v katerih lahko razvijajo svoje potenciale, saj le na tak način lahko tudi prispevajo k splošnemu dobremu družbe. Z vidika poslovnih odločitev imajo upravniki podjetij moralno obveznost, da v odločitvah pretehtajo posledice dejanj in predvidijo, kako bodo specifične odločitve vplivale ne samo na njihovo podjetje ter njihove delničarje, ampak tudi na širšo družbo ter na človeka kot takega.

3. **Načelo poštenega in odgovornega upravljanja z dobrinami in lastnino.** Primarni cilj našega življenja ne sme biti neprestano pehanje za materialnimi dobrinami, ob čemer se pozablja, da so le-te samo sredstvo v službi človeka, ki naj bi se vsestransko uresničeval na različnih področjih in nivojih svojega življenja; od telesnega, kulturnega do duhovnega. Pomembna je zmernost in človekov pravi odnos do stvari oziroma bogastva ali, kot je zapisal Oscar Wilde: "*Če bi bogastvo prinašalo samo užitke, bi ga mogli prenašati, obveznosti, katerim nas podvrže, ga delajo neznosnega. V interesu bogatih je, da bi ga ukinili.*" Čeprav dobrine prinašajo dobiček in denar, ki je pomemben, je le sredstvo za polnejše življenje. V življenju ne smemo biti usmerjeni samo na pridobivanje vedno več in več stvari. Ne smemo brezglavo izkoriščati svojega okolja, saj imajo naša dejanja lahko zelo hude posledice za vse človeštvo danes in v prihodnosti. Naša moralna dolžnost je, da uporabljamo naravne vire odgovorno in preudarno. Z zmernostjo in razumnostjo se moramo izogniti prekomernemu izkoriščanju naravnih virov ter ne smemo povzročati nepotrebnega onesnaževanja in posledično naravnih katastrof.

4. **Načelo subsidiarnosti** vključuje odnos posameznika do različnih državnih in mednarodnih institucij. Naloga le-teh je, da podpirajo in ščitijo prva tri načela. Odpovedati pa se morajo dejavnostim, ki bi vplivale na avtonomijo posameznika, družine in naroda. V širšem smislu gledano je odgovornost posameznika, da prepozna potrebe domačega okolja ter da ustrezno ukrepa. Mednarodne in državne institucije se ne smejo vmešavati v delovanja lokalnih skupnosti, če te izpolnjujejo svoje dolžnosti in zmorejo same urejati svoje probleme. Pravico in dolžnost posredovanja imajo samo v primerih, ko avtonomija posamezne družbe ne spoštuje temeljnih človekovih pravic in ogroža druge dežele na različnih področjih sobivanja na našem planetu.

5. **Opcija za revne** kot peto načelo pomeni, da je naša moralna dolžnost, da ocenimo gospodarske in družbene dejavnost s strani socialno najbolj ogroženih članov družbe. Z vidika poslovne etike to pomeni, da imajo korporacije moralno dolžnost, da delajo v korist najbolj ranljivih članov družbe. Zavedati se morajo, da njihove odločitve vplivajo na ljudi globalno in ne samo lokalno. Nekatere korporacije gledajo na svoje delavce zgolj kot na sredstvo in izrabljajo dejstvo, da je na globalni ravni veliko ljudi, ki so pripravljeni delati za majhno plačo. S tem ponižujejo lastne delavce in prav tako na suženjsko raven spravijo ljudi v revnejših deželah, ki opravijo delo za bistveno nižjo plačo. Tu gre za kršitev temeljnih človekovih pravic in izkoriščanje, katerega cilj je želja po čim večjem dobičku in manipulacija s človekom, ki ga tako zreducirajo na raven sredstva.

6. **Načelo solidarnosti** je trdna odločenost, da želimo delati za splošno dobro. Kaže se v tem, da je potrebno prepoznati potrebe drugih in se zavzemati za spremembe in dolgoročne izboljšave. *Bogastvo mora biti vedno orodje in nikoli cilj*, je zapisal že Aristotel. Solidarnost vključuje odnos med tistimi, ki dajejo, in tistimi, ki prejemajo. Ne gre za pomilovanje, ampak priznavanje, da smo v odnosu drug z drugim in da smo odgovorni za dobrobit vseh. Naše odločitve in izbire morajo ščititi ne samo naše interese, ampak tudi interese drugih. Pri tem je ključnega pomena, da naša svoboda oziroma brezobzirna samovolja ne ogroža(ta) svobode sočloveka.

3. ŽELJA DELATI DOBRO IN POŠTENO TER DRŽATI DANO BESEDO

Upravljavci poslov skrbijo za odnose z več interesnimi skupinami: lastniki, zaposlenimi (vključno z upravljavci), strankami, dobavitelji, investitorji in okoljem, v katerem poslujejo. Naslednja načela naj bi bila dovolj široka in prilagodljiva za uporabo v vsakršnih etičnih odločitvah. Slonijo predvsem na Kantovi in deontološki etiki: *potrebno je prav delati, ker je to prav*.

1. Pravičnost; dvojna obveznost:
   a) ne storiti nepravičnosti;
   b) vnaprej preprečevati nepravičnost in popraviti obstoječo nepravičnost.
2. Ne škodovati: prizadevanja, da ne škodujemo drugim, preseganje pragmatizma in egoistične preračunljivosti.
3. Zvestoba: držati obljube, držati dano besedo in ne samo formalizem pogodbe.
4. Verodostojnost: laž in manipulacija imata kratke noge in ustvarjata nezaupanje. Veličina človeka se kaže tudi v tem, da prizna svoje napake, namerne ali nenamerne.
5. Odškodninska odgovornost: če napravim škodo drugemu, jo moram poravnati. Najbolj nepravično in neetično je, da nekdo, ki je drugemu povzročil težko materialno stanje in ga s tem potisnil na rob preživetja, manipulira z različnimi zakonskimi in proceduralnimi akrobacijami, da reši sebe, drugi pa pri tem niso pomembni. Posledica tega so zelo tragične zgodbe mnogih posameznikov in družin.
6. Dobrodelnost: čut za solidarnost in skupno dobro družbe. Ali kot je zapisano v *Talmudu*: *Ubožec naredi več dobrega bogatemu, ko sprejme miloščino, kakor bogat človek ubožcu, ko mu jo da*.
7. Osebna rast: pomembnost samoiniciativnosti vseh zaposlenih, osebno zadovoljstvo. Neko podjetje bo tem bolj uspešno, čim večji bo čut pripadnosti in odgovornosti vseh zaposlenih v tem podjetju ali kateri drugi ustanovi. Hkrati naj bi se posameznik v svojem delu čutil čim bolj uresničenega, v delu pa naj bi se izpopolnjeval in razvijal vse razsežnosti svojega bivanja na svetu (kultura, šport, ...).
8. Hvaležnost: biti hvaležen in znati pohvaliti uspeh drugega. Nevoščljivost in ljubosumje sta dve najpogubnejši težnji, ki uničujeta medsebojne odnose in človekovo ustvarjalnost.
9. Svoboda: zavzemanje za človekovo osebno svobodo in dostojanstvo. Svoboda vključuje pravice in odgovornosti. Svoboda je nekaj čisto drugega kot brezobzirna samovolja, ki se prepušča trenutni impulzivnosti in pragmatičnemu individualizmu.
10. Spoštovanje: spoštovanje drugih, samospoštovanje. Odpustiti najprej sebi in drugim, če je bilo kaj narobe narejeno, odnosi zaupanja in poštenosti, preseganje predsodkov. Človek nikoli ne sme postati sredstvo, ampak je lahko le cilj.

4. KAKO SE ZARES ETIČNO ODLOČATI?

Deset zdravorazumskih načel predstavlja povzetek obveznosti, ki predstavljajo izhodišče za sprejemanje etičnih odločitev. Naslednji vidiki oziroma stopnje sprejemanja odločitev so nam lahko v pomoč in razmislek, kako se pametno in pošteno ter preudarno odločati.

1. **Razvrščanje – lestvica prioritet:** Vprašanje, ki nas vodi pri razvrščanju, je: *Kaj so moje obveznosti v tem primeru?* Kot pomoč si postavljamo vprašanja, ali je v tem primeru prisotna obveznost pravičnosti, ne škodovati, zvestobe itd., skratka vseh deset zdravorazumskih etičnih načel. Ko si odgovorimo na to vprašanje, se lažje zavemo, katere obveze moramo uporabiti.
2. **Zaznava (priznavanje) konfliktov obveznosti:** Vprašanje, ki nas vodi pri zaznavi konfliktov obveznosti, je: *Katere obveznosti si nasprotujejo?* Kmalu ugotovimo, da je bistveno, kako oziroma na kakšen način razrešimo nasprotujoče obveznosti. Nekateri načini, kako nekaj narediti dobro, so napačni. Dober cilj ne more opravičevati

vseh mogočih sredstev in včasih je potrebno nekatera dejanja odložiti, ponovno premisliti in jih nato ponovno ovrednotiti.

3. **Etična presoja obveznosti:** Vprašanje, ki nas vodi, je: *Kakšno težo imajo nasprotujoče si obveznosti*? Včasih je potrebno izbirati med možnostmi, pri katerih ima vsaka svoje argumente *za* in *proti*. Tu je pri odločanju najbolj nevaren populizem in trenutna všečnost.
4. **Izbira etično izvedljivih možnosti:** Velikokrat je potrebno izbirati med različnimi možnostmi, pri čemer je vsaka po svoje težka in zahtevna. Pri tem je ključnega pomena, da tudi takrat, ko moramo komu povedati neprijetno dejstvo, le-to povemo spoštljivo, brez poniževanja ali obsojanja. Ključnega pomena je, da drugi ob tem začuti sogovornikovo dobrohotnost in namen, da mu želi dobro.
5. **Odločitev o ukrepanju:** Če smo pri prvih štirih stopnjah določanja razmišljali o obveznostih, moramo na zadnji stopnji ukrepati oziroma odločati. Najslabše v tem primeru je neoodločanje, beg pred odgovornostjo, prepuščanje odprtih vprašanj v nedoločeno prihodnost. Človek, ki ve, kaj hoče, in ima vizijo, ima tudi dovolj poguma in moči, da se odloča, pa čeprav to nikoli ne bo vsem všeč. Ravno nasprotno, kritike in nasprotovanja so kvečjemu znamenje, da je človek na pravi poti. Mlačnost in poceni populizem namreč pripeljeta do tega, da človek nima ne nasprotnikov ne tistih, ki bi ga zagovarjali, in preprosto izgubi identiteto; je človek brez obličja.

Upam in si želim, da bodo izrečene misli spodbuda za osebni razmislek na področju etike, pa tudi na ravni naših medsebojnih odnosov v družbi, v kateri živimo. Zavedam se, da je to eden od mnogih možnih pogledov na problem etike v poslovnem svetu. Želel bi si, da bi gojili etično kulturo, naredili korak najprej v razmišljanju, predvsem pa v načinu življenja, ko gre za poštenost, pravičnost, skupno dobro in solidarnost v medsebojnih odnosih. Če bomo gojili samospoštovanje, dali nekaj nase, držali dano besedo, če bomo torej začeli pri sebi, potem bo tudi svet okoli nas postajal drugačen. Sedanje stanje v družbi pri nas in po svetu je ne samo izziv, ampak naravnost krik, da se prebudimo iz dremeža ugodja in udobja ter da ob sebi opazimo človeka, ki potrebuje materialno pomoč ali pa morda zgolj to, da prisluhnemo njegovi boleči osamljenosti, ki kliče po človeški bližini, razumevanju in zavesti, da je sprejet in potreben na tem svetu ... Za drugega torej lahko naredimo nekaj lepega in dobrega!

Zaključujemo z mislijo pesnika J. W. Goetheja: "*Največje človekovo bogastvo je dovolj velik pogum, da si ne želi bogastva*."

1. Uvodno predavanje škofa Antona Jamnika na sedmem forumu za dialog med vero in kulturo z naslovom Obrazi revščine v Lovranu.

DANIEL P. SULMASY, EDMUND D. PELLEGRINO

Pravilo dvojnega učinka

Razjasnimo zmedo

V zadnjem času je pravilo dvojnega učinka, ki ima na področju etike, posebej v medicinske etike, že dolgo zgodovino, v medicinski literaturi postalo tarča ostre kritike.[1, 2] Zaradi njegovega izjemnega praktičnega pomena za oskrbo umirajočih bolnikov pa je potrebno vsak napad na to pravilo jemati resno. V tem članku zato predstavljava sistematičen odgovor na tisto, kar imava za resen nesporazum v zvezi z naravo in uporabo tega pravila. Jasno razumevanje ustrezne rabe pravila dvojnega učinka je bistvenega pomena, če hočejo zdravstveni delavci še naprej nasprotovati evtanaziji in asistiranemu samomoru, toda vseeno zagotavljati ustrezno lajšanje bolečin umirajočim bolnikom. Mnogi Američani, vključno z zdravstvenimi delavci, se namreč bojijo, da bodo nehote sodelovali pri evtanaziji, če pospešujejo pacientovo smrt, pa čeprav to počnejo nenamerno, kot stranski učinek poskusov, da bi lajšali bolečino in trpljenje. Za take ljudi pravilo dvojnega učinka pomeni moralno pomiritev in jih opogumlja, da bi kar najbolje poskrbeli za umirajoče. Prav zato to pravilo tudi igra pomembno vlogo pri odločitvah Ameriškega zdravstvenega združenja.[3, 4]

NARAVA IN VSEBINA PRAVILA DVOJNEGA UČINKA

Čeprav obstajajo različne formulacije, običajno pravilo dvojnega učinka določa, da je dejanje z dvema možnima učinkoma, enim dobrim in enim slabim, moralno dovoljeno, če dejanje: (1) ni samo po sebi nemoralno, (2) če je storjeno z namenom doseganja samo možnega dobrega učinka, ne da bi hoteli možen slab učinek, pa čeprav ga lahko predvidimo, (3) ne povzroča možnega dobrega učinka s pomočjo možnega slabega učinka in (4) je storjeno zaradi ustrezno tehtnega razloga.[4-8] To moralno pravilo lahko uporabljamo pri mnogočem, vendar pa ima posebno pomembno vlogo pri oskrbi umirajočih, saj omogoča tistim, ki moralno nasprotujejo evtanaziji in asistiranemu samomoru, da poskrbijo za ustrezno lajšanje bolečine, ne da bi prekršili tradicionalno medicinsko etiko ali svojo vest.

Oskrba umirajočih bolnikov z bolečinami z ustreznimi dozami morfija je namreč tako dejanje, ki zadošča kriterijem dvojnega učinka. Uporaba morfija (1) sama po sebi ni nemoralna; (2) se izvaja samo z namenom lajšanja

bolečine, ne pa z namenom povzročanja smrti z respiratorno depresijo; (3) morfij ne lajša bolečine tako, da najprej ubije pacienta; in (4) lajšanje bolečine je sorazmerno dovolj tehten razlog za sprejem tveganja, da pospešimo umiranje. Nekateri zdravniki, ki nasprotujejo asistiranemu samomoru in evtanaziji, se bodo morda izogibali temu, da bi dajali opioidne anestetike umirajočim bolnikom zaradi strahu, da bi s tem pospeševali umiranje in zakrivili evtanazijo. V skladu s pravilom dvojnega učinka pa je primerna in sočutna uporaba morfija moralno sprejemljiva tudi za tiste, ki moralno nasprotujejo evtanaziji in asistiranemu samomoru. To pravilo namreč omogoča zdravnikom, ki nasprotujejo asistiranemu samomoru in evtanaziji, da v teh primerih s čisto vestjo ustrezno lajšajo bolečino.

TEMELJNA DILEMA

Če je kdo prepričan, da sta evtanazija in asistirani samomor včasih moralno dopustna, potem pravilo dvojnega učinka pri oskrbi umirajočih bolnikov ne igra nobene vloge. Če ni narobe hoteti, da bolnik umre zaradi kakega kliničnega dejanja, potem ni potrebe, da bi se vznemirjali zaradi pravila dvojnega učinka. Toda vseeno na milijone ameriških zdravstvenih delavcev in bolnikov moralno nasprotuje evtanaziji in asistiranemu samomoru. Za te ljudi, trdiva, pa je pravilo dvojnega učinka popolnoma razumljivo in ima zanje velik klinični pomen.

LOGIČNA NESKLADJA IN POTENCIALNO ŠKODLJIVI UČINKI NA OSKRBO BOLNIKA

Spodkopavanje pravila dvojnega učinka ima torej lahko tudi nasproten učinek na oskrbo umirajočega, saj večina zdravnikov pravi, da osebno niso naklonjeni izvajanju evtanazije in asistiranega samomora, pa čeprav je zakonsko dovoljen.[9-12] Za nekatere kritike dvojnega učinka se tudi zdi, da so nekoliko razdvojeni. Priznavajo, da "je pravilo dvojnega učinka lahko uporabno za opravičevanje ustreznega lajšanja bolečin in drugih paliativnih ukrepov pri umirajočih bolnikih".[1] Obenem pa trdijo, da to moralno pravilo ni verodostojno.

Toda pravilo dvojnega učinka velja ali ne velja. Ni mogoče oboje hkrati. Če pravilo dvojnega učinka v bistvu logično in moralno velja, potem bi bilo za bolnike najbolj koristno, če bi zdravnike izobraževali o njegovi pravilni uporabi. Tisti, ki že odobravajo evtanazijo in asistirani samomor, logično ne morejo nasprotovati takšni rabi zdravil, ki je v skladu s pravilom dvojnega učinka. Morda bodo poleg tega hoteli dajati smrtonosne doze ali uporabljati druge smrtonosne postopke, vendar ne morejo nasprotovati lajšanju bolečin. Z izobraževanjem zdravnikov o pravilu dvojnega učinka pa bo več bolnikov prejelo ustrezen nadzor nad bolečino s strani zdravnikov, ki nasprotujejo evtanaziji in asistiranemu samomoru in bi bili sicer nenaklonjeni uporabi takih postopkov.

Na drugi strani pa, če kdo meni, da je pravilo dvojnega učinka na neki način protislovno, kako potem lahko trdi, da bi ga zdravniki, ki nasprotujejo evtanaziji in asistiranemu samomoru, morali uporabiti pri oskrbi bolnikov? Če to pravilo resnično nima smisla, potem logično sledi, da tisti zdravniki, ki po vesti nasprotujejo evtanaziji in asistiranemu samomoru, ne bi smeli predpisovati opioidnih analgetikov umirajočim. Nobene izbire nimajo, morajo se vzdržati uporabe teh zdravil, saj so brez pravila dvojnega učinka prisiljeni imeti vsa dejanja, ki tvegajo pospeševanje umiranja bolnika, za evtanazijo. To pa bi bilo za bolnike strašno.

Če pa je, kot bomo videli kasneje, pravilo dvojnega učinka vseeno veljavno, potem so lahko tisti, ki nasprotujejo evtanaziji in asistiranemu samomoru, moralno pomirjeni, ko uporabljajo ustrezne doze opioidnih analgetikov pri oskrbi umirajočih bolnikov.

NAPAČNO RAZLAGANJE DVOJNEGA UČINKA

Kritiki to moralno pravilo napačno razlagajo, ko pravijo, da je to pravzaprav pravilo, ki omogoča posamezniku, da lahko odloča, ali ima eno potencialno škodljivo ravnanje prednost pred drugim. [1, 2] To ne drži. Pravilo dvojnega učinka ni le orodje konsekvencialističnega sklepanja, tj., ne določa moralnega statusa dejanja na temelju čiste koristi. Razmislek o dvojnem učinku se namreč ne začne tako, da najprej raziščemo posledice nameravanega dejanja in se potem odločimo, ali so skupne posledice take, da obstaja dober razlog, zaradi katerega lahko prekršimo neko načelno prepoved tega dejanja. Gre za to, da se odločimo za moralno dobro dejanje in pri tem v polnosti upoštevamo predvidljive posledice. Če dejanje ustreza pogojem pravila dvojnega učinka, ga lahko napravimo celo v okoliščinah, v katerih bi to dejanje lahko imelo nevarne stranske učinke. To pa je nekaj povsem drugega od trditve, da se odločamo za manjše zlo.

DVOJNI UČINEK IN ASISTIRANI SAMOMOR

Kritiki so ustvarili slamnatega moža, ko pravijo, da naj bi, če pravilo dvojnega učinka velja, njegovi privrženci morali dovoljevati asistirani samomor.[1] Ne pokažejo pa nobenih dokazov, da tako trditev zagovarjajo tisti, ki podpirajo pravilo dvojnega učinka.

Ko se na to pravilo sklicujejo v primerih asistiranega samomora, delajo tudi kategorialno napako. Pravilo dvojnega učinka je namreč samo eno moralno pravilo med mnogimi. Njegov namen je pokriti določene vrste dejanj, medtem ko druga pravila pokrivajo druge vrste dejanj. V skladu s splošnim prepričanjem se to pravilo tako ne nanaša na situacije, v katerih je med učinki, o katerih razmišljamo, tudi namen sodelujočih. Pravilo dvojnega učinka lahko zato uporabimo samo v situacijah, v katerih možni dobri in slabi učinki izhajajo neposredno iz dejanj vršitelja.[13] Quill in drugi[1] na primer trdijo, da zdravnik, ki predpiše smrtonosni recept, hoče samo "pomiriti bolnika s tem, da mu da možnost izhoda iz trpljenja, za katerega pa zdravnik upa in pričakuje, da ne bo uporabljen". Asistirani samomor po drugi strani zahteva, da bolnik izrazi namen, da hoče slab učinek, za katerega zdravnik domnevno trdi, da se mu želi izogniti, tj. da hoče samomor. Samomorilska smrt bolnika tako ne izhaja neposredno iz predpisovanja zdravila, ampak iz bolnikove namenske uporabe predpisanega zdravila. Zato se pravilo dvojnega učinka tu ne uporablja.

Če zaključimo tako, kot trdijo zagovorniki pravila dvojnega učinka, da sta evtanazija in samomor moralno nesprejemljiva, potem je moralno vprašanje za zdravnika v primerih asistiranega samomora, ali je zdravnikova pomoč pri samomoru moralno sprejemljiva. Ustrezna moralna kategorija za te zdravnike zato ni dvojni učinek, ampak sodelovanje (tj. ali je zdravnik sokrivec in je zato moralno odgovoren).[14, 15] Bolnik prosi zdravnika za pomoč pri ubiranju "možnega izhoda". Zdravnik predpiše smrtonosno zdravilo in ve, da je bolnik že premislil o možnosti, da bi to zdravilo vzel. Brez zdravnikovega sodelovanja pa tega dejanja bolnik ne bi imel možnosti izpeljati tako, kot je sam hotel. Če zdravnik moralno nasprotuje evtanaziji in samomoru in če se bolnik odloči napraviti samomor, je zdravnik torej sodeloval pri uboju.

Tu se uporablja pravilo dvojnega učinka samo, če bolnik ne bi izrazil nobenega namena, bodisi da stori samomor bodisi da ima na razpolago smrtonosno dozo zdravila samo "za vsak primer". Zdravnik bi lahko predpisal recept za opioidni analgetik za obvladovanje bolečine, bolnik pa bi na skrivaj zbiral tablete in jih vzel ter poskusil storiti samomor. To je vedno možno pri kateremkoli zdravilu, ki se klinično uporablja, pa če je to opioidni analgetik ali digitalis. Če kdo ve, da je to možno, vendar nima nobenega dokaza, da je to bolnikov namen, potem ni sokriv

za samomor, če pa bolnik jasno nakaže tak možni namen, potem je sokriv, če ta stori samomor.

Omenjeno lahko ponazorimo s primerom človeka, ki ga je zmeden, pravkar odpuščen delavec, ki kaže nedoločno željo, da bi razstrelil svoje nekdanje delovno mesto, prosil, naj mu da dinamitno palico. V tem primeru težko uporabimo pravilo dvojnega učinka in rečemo, da smo nameravali samo lajšati njegovo duševno bolečino in smo mu zato dali dinamit. Res je, da on lahko razstreli stavbo ali pa ne. A če jo razstreli, potem smo moralno sokrivi, saj smo mu dali sredstva za to, čeprav smo vedeli, kakšni so njegovi možni nameni. Enako velja za asistirani samomor. Če komu, čeprav poznamo njegov namen, priskrbimo sredstvo, potem smo sokrivi.

Sedaj pa predpostavimo, da bi hoteli raztegniti pravilo dvojnega učinka na primere asistiranega samomora. Tudi v tem primeru bi to pravilo prepovedovalo tako dejanje, če bi seveda moralno nasprotovali samomoru. Če bi namreč hoteli spraviti asistirani samomor v okvir pravila dvojnega učinka, bi morali trditi, da smo bolniku dali tablete, ne da bi hoteli njegov morebitni samomor. Vseeno pa tretji pogoj pravila dvojnega učinka zahteva, da morebitni negativni učinek ne sme biti sredstvo za dosego možnega pozitivnega učinka. V tem primeru pa bi bilo tisto, za kar trdimo, da ne nameravamo, tj. možnost, da bi bolnik zaužil preveliko dozo in umrl, pravzaprav sredstvo, s katerim zadovoljimo bolnika. Zato pravilo dvojnega učinka ne opravičuje asistiranega samomora.

NEJASNOSTI O TERMINALNI SEDACIJI

Terminalna sedacija, pri kateri umirajočim bolnikom lahko damo doze zdravila, da bi obvladovali simptome, vendar zaradi tega bolniki padejo v komo in umrejo, je v hospicih in pri paliativni oskrbi izjemno redek primer.[15] Dobri zdravniki, ki se ukvarjajo s paliativno oskrbo, hočejo čim bolj obvladovati simptome in hkrati čim bolj ohranjati funkcionalnost. Vendar v skladu s pravilom dvojnega učinka včasih lahko sprejmejo sedacijo do nezavesti, ki je stranski učinek določenega postopka, usmerjenega na določen simptom. To pomeni, da sprejmejo sedacijo, ki bi lahko bila terminalna. Ne sedirajo pa z namenom, da bi končali življenje. Vseeno nekateri avtorji[2, 16] zmotno predlagajo širitev pomena in obsega te prakse na nekatere oblike evtanazije, da bi bile pod pravnim kritjem tega, kar tradicionalno dovoljujemo kot dvojni učinek.

Da bi pravilno uporabljali pravilo dvojnega učinka, moramo pazljivo določiti učinke, h katerim stremimo, in biti razumno prepričani, da nameravani poseg lahko ta učinek doseže. "Lajšanje trpljenja" pa je veliko preširok učinek, da bi lahko imelo praktičen klinični pomen. Dobri zdravstveni delavci uporabljajo natančno določena zdravila za obvladovanje natančno določenih simptomov. Poglejmo na primer bolnika, ki je le nekaj dni pred smrtjo, že doživlja motnje zavesti, ki so posledica naravnega napredovanja njegove bolezni, in v veliki bolečini prosi za rešitev. V skladu s pravilom dvojnega učinka je popolnoma primerno lajšati njegovo bolečino z opioidnimi analgetiki, tudi če vemo, da bolnik lahko posledično izgubi zavest , kar bi bil nehoten stranski učinek, zato ne jé in prej umre.

Povsem drugačen pa je primer od bolnika z zgodnjo Alzheimerjevo boleznijo, ki trpi zaradi strahu pred tem, kaj bo prinesla prihodnost, prosi za pomoč in hrepeni po smrti. Če bi tega bolnika sedirali do stanja nezavesti, bi s tem dosegli smrt. To pa v skladu s pravilom dvojnega učinka ne more biti dovoljeno in ne more biti v skladu z zakonom, če je evtanazija nezakonita.

Oglejmo si še primer starejšega bolnika, ki je brez bolečin, ima pa resno omejeno gibljivost zaradi degenerativnega artritisa, ki ga ni mogoče operirati, in doživlja neke vrste eksistenčni strah ali, kot bi rekli nizozemski zagovorniki evtanazije, "naveličanost življenja".[17] Edini način, kako bi barbiturat lahko lajšal znake naveličanosti življenja, je ta, da povzroči nezavest in smrt bolnika. Vendar to krši pravilo

dvojnega učinka, saj je domnevno nehoten možni negativni učinek (nezavest in smrt) sredstvo za doseganje možnega pozitivnega učinka (reševanje naveličanosti življenja). Zato je ta vrsta "terminalne sedacije" zgolj oblika aktivne evtanazije in v skladu s pravilom dvojnega učinka ne more biti dovoljena.

Razmislimo še o primeru, ko so bolnika z metastatičnim rakom več mesecev zdravili z opioidnimi analgetiki, ta pa je razvil mioklonus kot stranski učinek teh zdravil. Predpostavimo, da so bolnika zdravili z benzodiazepini proti mioklonusu, vendar je ta ostal. Predpostavimo, da so bolnika zdravili tudi z dodatnimi tricikličnimi antidepresivi, živčnimi zaviralci in t. i. biofeedbackom, vendar bolečine niso obvladali. V takih izjemnih okoliščinah lahko razmišljamo o uporabi barbituratov za zatiranje mioklonusa, ki bo bolniku prineslo lajšanje strahu, ki lahko povečuje bolečino. Dokler je to naš namen in dokler uporabljamo samo toliko barbiturata, kot je potrebno za zatiranje teh simptomov, in smo se pogovorili z bolnikom, da lahko kot stranski učinek nastopi nezavest, lahko v skladu s pravilom dvojnega učinka izvajamo take ukrepe. To bi moral biti skrajni ukrep, vendar ukrep, ki je v izjemno redkih okoliščinah in če je previdno izpeljan, potreben. To je primer terminalne sedacije, ki je tradicionalno dovoljen, vendar v skladu s pravilom dvojnega učinka redko uporabljen.

Nekatere vrste terminalne sedacije so torej v skladu s pravilom dvojnega učinka dovoljene, nekatere pa ne. Pri tistih vrstah, ki so dovoljene, je sedacija nehoten, vendar predviden stranski učinek. Pri tistih vrstah, ki niso dovoljene, pa je hoten namen sedacije prekinitev bolnikovih težav s pomočjo prekinitve bolnikovega obstoja.

OPUSTITEV OHRANJANJA PRI ŽIVLJENJU NI UPORABA DVOJNEGA UČINKA

Naslednja napaka je trditev, da je opustitev ohranjanja pri življenju trdicionalno opravičena s pravilom dvojnega učinka.[1] Še enkrat, to je napačna raba pravila dvojnega učinka, pa čeprav je v literaturi pogosto navedena.[18] Potrebno je namreč razumeti, da je pravilo dvojnega učinka le eno izmed mnogih. Trdicionalno zavrnitev ohranjanja pri življenju opravičuje pravilo, da je dovoljeno opustiti ohranjanje pri življenju v okoliščinah, v katerih uporaba metod za ohranjanje življenja velja za "izjemno" ali "nesorazmerno".[19, 20] Tako kot pri pravilu dvojnega učinka razmejitev med sorazmernim in nesorazmernim zahteva primerno velik razlog, toda to je drugo moralno pravilo.[21] Moralno previdni bolniki in zdravstveni delavci, ki ne podpirajo evtanazije ali asistiranega samomora, lahko v skladu z moralno teologijo Rimskokatoliške Cerkve vsaj nekako od leta 1500[19] ne izvajajo ali opustijo metode ohranjanja pri življenju, ki so jalove ali nesorazmerno obremenjujoče, to pa je veliko prej, preden je bilo pravilo dvojnega učinka sploh jasno opredeljeno v moralni literaturi.[22] V skladu s tem pravilom lahko torej opustimo metode za ohranjanje pri življenju, če ne koristijo ali če so nesorazmerno obremenjujoče. Toda to je pravilo o opustitvi zdravljenja, ne pa pravilo, ki bi vodilo dejavno zdravljenje.

Nobene potrebe ni, da bi pravilo dvojnega učinka uporabljali pri opuščanju metod za ohranjanje pri življenju. Sklicevati se moramo samo na dejstvo, da ni nobene moralne obveznosti, da bi uporabljali jalove ali izjemno obremenjujoče postopke.

RAZJASNITEV KLINIČNIH NAMENOV

Quill[23] je močno zagovarjal mnenje, da so klinični nameni po naravi nejasni in jih ne moremo uporabiti za vrednotenje moralnosti kliničnih dejanj. To je izjemno problematično stališče, ki se neprestano ponavlja v sodobnih napadih na pravilo dvojnega učinka.[1, 2] Zdrava pamet in zakon namreč dajeta pri vrednotenju moralnosti človekovih dejanj pomembno mesto namenom, in prav je tako. Nameni so življenjskega

pomena za naše razumevanje različnih dejanj in za razjasnitev, kaj pomeni iskreno delovati s spoštovanjem do dostojanstva bližnjega.[5] Zato je, na primer, ločnica med pokolom, umorom in tako naprej, jasno zarisana glede na presojo človekovega namena. Kar je narejeno z naklepom, imamo za veliko bolj moralno sporno kot tisto, kar je narejeno nenamerno.

Morala vsakdanje klinične prakse je torej močno odvisna od koncepta namena in zdravstveni delavci imajo nenapisan, intuitiven smisel za pravilo dvojnega učinka v skoraj vseh primerih terapevtskih posegov. To pa zato, ker je ideja stranskega učinka v celoti odvisna od pravila dvojnega učinka in koncepta namena.[24] Ko zdravniki, na primer, zdravijo streptokokni faringitis s penicilinom, predvidevajo, da bi bolnik lahko razvil anafilaktično reakcijo in umrl. Vendar je njihov namen zgolj ubiti bakterijo, ne pa ubiti bolnika. Smrt bolnika ni vzrok za smrt bakterije, redkost anafilaksije in škoda, ki bi nastala brez zdravljenja, pa pomenita, da je tveganje sorazmerno in vredno. Torej celo tako preprosto dejanje, kot je predpisovanje penicilina, že predpostavlja neke namene in dejansko pomeni uporabo pravila dvojnega učinka. In to velja za vsako močnejše zdravilo.

Včasih je seveda težko presoditi človekove namene. Vendar, kot je nekoč dejal Samuel Johnson: "Dejstvo, da obstaja polmrak, ne pomeni, da ni nobene razlike med nočjo in dnevom."[25] Če zdravstveni delavec daje na 10 mg morfija pet minut v žilo bolniku z velikimi bolečinami, ki se ne odziva na neopioidne analgetike, je to dejanje narejeno z namenom lajšanja bolečin in ne z namenom ubiti bolnika. Če pa zdravstveni delavec daje 5000 mg morfija na 15 sekund v žilo bolniku, ki se ne odziva na neopioidne analgetike, da bi mu zmanjšal "trpljenje", je to dejanje, ki izobraženemu zdravstvenemu delavcu ne dopušča dvoma glede namenov tega človeka. Ta razlika je tako jasna kot razlika med nočjo in dnevom.[26]

V nasprotju s trditvami kritikov pa velika večina sodobnih del na področju filozofije delovanja kaže, kako se nameni razlikujejo od prepričanj in želja, ter brani pomen razlikovanja med predvidenim in nameravanim.[27-31] Pomanjkanje prostora nam preprečuje, da bi tu v večji meri obravnavali to temo. Se pa vključevanje te teorije namena v bioetični diskurz šele začenja.[32]

ZAKON NE RAZREŠI MORALNEGA VPRAŠANJA

Pravni argumenti ne razrešujejo moralnih vprašanj. Vsem je jasno, da vse, kar je legalno, ni moralno, in da vse, kar je moralno, ni nujno legalno. Zato imajo pravzaprav pravna stališča o asistiranem samomoru in evtanaziji moralno težo samo toliko, kolikor so moralno prepričljiva. Pravni argumenti kritikov torej ne odgovarjajo na moralna vprašanja.

Nedavna odločitev Vrhovnega sodišča ZDA v zvezi z asistiranim samomorom je bila utemeljena na podlagi pravila dvojnega učinka.[33, 34] Podan je bil zanimiv pravni argument, ki bi lahko predstavljal temelj za uzakonitev ustavne pravice do ustreznega lajšanja bolečin za umirajoče.[35] Vendar sodniki niso podali nobenih moralnih argumentov za sprejetje pravila dvojnega učinka in niti nedavne razprave o odločitvi sodišča v medicinski literaturi ne poskušajo poiskati takega moralnega argumenta. Tudi dejstvo, ki ga poudarjajo kritiki prepovedi asistiranega samomora in evtanazije, da so zdravniki, ki so obtoženi asistiranega samomora, pogosto oproščeni, ni argument proti logični in moralni veljavnosti pravila dvojnega učinka. Sodniki, porote in zakonodajalci namreč sprejemajo odločitve znotraj meja prava in zato lahko sprejemajo moralno nesprejemljive sodbe.

RELIGIJA, MORALA IN DRUŽBA

Quill in drugi[1] pravijo, da je med "slabostmi" pravila dvojnega učinka, če ga uporabljamo kot vodilo v medicinski etiki v pluralistični družbi, dejstvo, da "pravilo izvira iz konteksta določene religiozne tradicije". To

pa je zelo čudno stališče. Bi morali splošno sprejeto stališče, da je kraja moralno nesprejemljiva, zavrniti preprosto zato, ker ga lahko najdemo (2 Mz 20,15) v zapovedih določene religiozne tradicije? Religiozni izvor moralnega načela ali pravila ne bi smel ovirati razprave o njem v civilni družbi. Tudi skladnost med zaključki debate o morali in naukom neke religije ne bi smela spodkopavati veljavnosti argumenta. Poziv k izključevanju takih pravil in načel v imenu strpnosti je že sam po sebi videti zelo nestrpen.

V pravilu dvojnega učinka ni ničesar takega, kar bi bilo po naravi religiozno. Dejstvo, da so ga razvili teologi, ne spodkopava dejstva, da je lahko moralno veljavno. Nič v zvezi s tem pravilom tudi ne predpostavlja kakršnegakoli poznavanja svetih spisov ali nauka katerekoli religije. Vse, kar zahteva, je prepričanje, da so določena dejanja moralno absolutno prepovedana, oziroma – če rečemo bolj kljubovalno – vsaj prepričanje, da posledice niso edino, kar določa moralnost dejanja.[36] Mnogi zdravstveni delavci so namreč iz različnih razlogov, religioznih ali ne, prepričani, da sta evtanazija in asistirani samomor vedno moralno nesprejemljiva. Ti zdravstveni delavci pa potrebujejo pravilo dvojnega učinka.

Logično dosleden argument proti pravilu dvojnega učinka bi bil usmerjen proti samemu pravilu kot takemu. Postavljati vprašanje o izvoru pravila in ga imeti za razlog, zaradi katerega lahko pravilo odpravimo, pa je logična napaka argumenta ad hominem – to pomeni, da pravilo ne velja zaradi dejstva, kdo ga je postavil.

Poleg tega, da ima pravilo svoj izvor v določeni religiozni tradiciji, so o njem veliko razpravljali in ga branili tudi v filozofski literaturi, ločeno od njegovega izvora.[36-39] Njegova uporabnost je hkrati veliko širša od uporabe v medicini. Predstavlja na primer tudi temelj za razlikovanje med terorističnimi bombnimi napadi in strateškimi bombnimi napadi v teoriji pravične vojne.[7, 25, 27, 40] Argument, da bi ga morali zavrniti preprosto zato, ker izvira iz določene religiozne tradicije, je torej popolnoma neupravičen.

BOLNIKOVA AVTONOMIJA: ABSOLUTNA MORALNA VREDNOTA?

Čeprav se strinjava s kritiki, da ima avtonomija pomembno mesto v zahodni medicinski etiki in v pravu, ne moreva razumeti, kako lahko na podlagi tega dejstva pridemo do zaključka, da je bolnikova avtonomna izbira za smrt bolj temeljna kot vprašanje, ali ima zdravnik namen povzročiti smrt.[1, 2] Ti avtorji[36] preprosto zaključujejo, da ni nobenih absolutnih moralnih vrednot, kakršna je prepoved neposrednega zdravnikovega ubijanja bolnikov. S tem se namreč vzpostavlja osrednje vprašanje v razpravi o asistiranem samomoru. Najine trditve so, na drugi strani, skromnejše, najini zaključki pa jasni. Trdiva samo, da če je kdo iz kakršnikoli razlogov prepričan, da sta evtanazija in asistirani samomor vedno moralno nesprejemljiva, četudi ju zahteva bolnik, potem lahko razumno in ustrezno uporabimo pravilo dvojnega učinka ter z njegovo pomočjo raziščemo pomembne primere v medicinski praksi, posebej v oskrbi umirajočih.

Vrhovno sodišče ZDA je pred nedavnim odločilo, da ne obstaja nobena z ustavo zagotovljena pravna pravica do dejanj, ki povzročajo smrt,[33, 34] ostaja pa odprto *moralno* vprašanje, o katerem moramo razpravljati. Do zdaj seveda ni še nihče resno zagovarjal trditve, da imajo zdravniki moralno obvezo zagotavljati pomoč pri samomoru ali evtanaziji na zahtevo, pa čeprav po vesti nasprotujejo tem dejanjem. S tem bi namreč kršili avtonomijo zdravstvenih delavcev.

Prostorska stiska nam sicer onemogoča razpravo o tem, toda razviti so bili mnogi argumenti, ki zajemajo naravo medicinskega dela,[41] vrednote ohranjanja življenja[42] in zaskrbljenost zaradi spolzkega terena, na katerega bi se podali z uzakonitvijo evtanazije in asistiranega samomora, s katerimi nasprotujemo bolnikovi avtonomiji, da bi lahko

zahteval ta dejanja. Drugi[44] trdijo, da asistirani samomor sam po sebi ni nikoli zares avtonomno dejanje. Osrednje moralno vprašanje v razpravi o evtanaziji in asistiranem samomoru pa je, ali so to dobri argumenti.

Kot opozarjajo kritiki, je pravilo dvojnega učinka moralno pomembno le, če imamo evtanazijo in asistirani samomor za nemoralna. Napad na pravilo dvojnega učinka ima torej smisel le, če ga imamo za del načrta, kako doseči uzakonitev ubijanja s pomočjo zdravnikov, in sicer na način, da rušimo zdravnikovo zaupanje v splošno sprejeto moralno pravilo, ki temelji napredpostavki, da je ubijanje bolnikov moralno sporno. Če pa so argumenti proti dvojnemu učinku sami po sebi neustrezni, napačni ali nerazumni, potem se moramo neposredno soočiti s ključnim vprašanjem – ali je bolnikova avtonomija tako absolutna moralna vrednota, da nasprotni argumenti ne zdržijo.

ZAKLJUČKI

Pravilo dvojnega učinka je tradicionalno igralo pomembno vlogo v medicinski etiki. To je filozofska opora za izjemno pomemben koncept stranskega učinka. Pravilo dvojnega učinka je zato potrebno natančno razumeti in pazljivo opredeliti, da bi zdravstveni delavci, ki nasprotujejo evtanaziji in asisitiranemu samomoru, lahko razumeli, da lahko z mirno vestjo uporabljajo močna zdravila za oskrbo terminalnih bolnikov v okoliščinah, v katerih lahko imamo pospeševanje smrti bolnika za moralno sprejemljiv stranski učinek. Nedavni napadi na to moralno pravilo zato delajo medicinsko etični javnosti škodo, saj so polni napačnih razlag, napačne rabe, nepremišljenih posplošitev in logičnih napak.

Ni potrebno poudarjati, da tisti, ki sprejemajo moralno dopustnost evtanazije in asistiranega samomora, ne potrebujejo pravila dvojnega učinka. Zanje pospeševanje bolnikove smrti ni "negativni" učinek, ki bi se mu morali izogniti. Vendar je za večino zdravnikov, ki trdijo, da osebno nočejo izvajati evtanazije, to pravilo pomembno. Dopušča jim, da lahko obvladujejo nekatere težave umirajočih bolnikov kljub tveganju, da bodo pospeševali smrt, in hkrati ne kršijo svojega zavestnega nasprotovanja evtanaziji. Pomen pravila dvojnega učinka je potrebno posebej poudariti v času, ko javnost glasno zahteva boljšo oskrbo umirajočih in ko je vrhovno sodišče v ZDA razglasilo, da asisitirani samomor ni ustavna pravica. Nedavni napadi na to pravilo zato niso samo stvar slabega razumevanja, ampak so se pojavili še v napačnem času. V dobro bolnikov upava, da ta članek razjasnjuje te očitke glede pravila dvojnega učinka in da bodo zdravstveni delavci slednje razumeli ter pravilno uporabljali.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Quill, T. E. – Dresser, R. – Brock, D. W. "The rule of double effect: a critique of its role in end-of-life decision making." V: *The New England Journal of Medicine* 337 (1997): 1768-1771.
2. Quill, T. E. – Lo, B. – Brock, D. W. "Palliative options of last resort: a comparison of voluntarily stopping eating and drinking, terminal sedation, physician-assisted suicide, and voluntary active euthanasia." V: *The Journal of the American Medical Association* 278 (1997): 2099-2104.
3. Council on Ethical and Juridical Affairs of the American Medical Association. "Decisions at the end of life." V: *The Journal of the American Medical Association* 267 (1992): 2229-2233.
4. Council on Ethical and Juridical Affairs of the American Medical Association. *2.20 Withholding or Withdrawing Life-Sustaining Treatment: Code of Medical Ethics.* Izdaja ob 150. obletnici. Chicago: American Medical Association. 1997: 39-55.
5. Ashley, B. M. – O'Rourke, K. D. *Healthcare Ethics: A Theological Analysis.* 4. izd. Washington: Georgetown University Press. 1996: 191-193.
6. Griese, O. N. "The principle of double effect." V: *Catholic Identity in Health Care: Principles and Practice.* Braintree: The Pope John Center. 1987: 246-299.
7. Garcia, J. L. A. *Double effect.* V: Reich, W. T., ur. *Encyclopedia of Bioethics.* 2. izd. New York: MacMillian Publishing Co Inc. 1995: 636-641.
8. Boyle J. M. "Toward understanding the principle of double effect." V: *Ethics* 90 (1980): 527-538.
9. Shapiro, R. S. in dr. "Willingness to perform euthanasia: a survey of physician attitudes. V: *Archives of Internal Medicine* 154 (1994): 575-587.
10. Cohen, J. S. in dr. "Attitudes towards assisted suicide and euthanasia among physicians in Washington State." V: *The New England Journal of Medicine* 331 (1994): 89-94.

11. Bachman, J. G. in dr. "Attitudes of Michigan physicians and the public toward legalizing physician-assisted suicide and voluntary euthanasia." V: *The New England Journal of Medicine* 334 (1996): 303-309.
12. Lee, M. A. in dr. "Legalizing assisted suicide: views of physicians in Oregon." V: *The New England Journal of Medicine 334 (1996): 310-315.*
13. *Keenan, J. F. – Kopfsteiner, J. "The principle of cooperation." V: Health Progress 78 (april 1995): 23-26.*
14. Griese, O. N. "The principle of material cooperation." V: *Catholic Identity in Health Care: Principles and Practice.* Braintree: The Pope John Center. 1987: 373-419.
15. Boyck, I. *Dying Well: The Prospect for Growth at the End of Life.* New York: Riverhead Books. 1997: 193-216.
16. Orentlicher, D. "The Supreme Court and physician--assisted suicide: rejecting assisted suicide but embracing euthanasia." V: *The New England Journal of Medicine* 337 (1997): 1236-1240.
17. Van der Maas, P. J. – van Delden, J. J. M. – Pijneborg, L. *Euthanasia and Other Medical Decisions at the End of Life.* Amsterdam: Elsevier Science Publishers. 1992: 45.
18. Sullivan, T. "Active and passive euthanasia: an impertinent distinction?" V: Mappes, T. A. – Zembaty, J. S., ur. *Social Ethics.* 4. izd. New York: McGaw-Hill Book Co. 1992: 115-120.
19. Cronin, D. A. *Conserving Human Life.* Braintree: The Pope John Center. 1989.
20. Ashley, B. M. – O'Rourke, K. D. *Healthcare Ethics: A Theological Analysis.* 4. izd. Washington: Georgetown University Press. 1996: 419-432.
21. Sulmasy, D. P. *Killing and Allowing to Die.* [Disertacija.] Washington: Georgetown University. 1995: 157-186.
22. Ugorji, L. I. *The Principle of Double Effect: A Critical Appraisal of Its Traditional Understanding and Modern Interpretation.* Frankfurt am Main: Peter Lang. 1985: 41-45.
23. Quill, T. E. "The ambiguity of clinical intentions." V: *The New England Journal of Medicine* 329 (1993): 1039-1040.
24. Anscombe, G. E. M. "Acton, intention and 'double effect'." V: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 61 (1982): 12–25.
25. Anscombe, G. E. M. "War and murder." V: Wasserman, E. A. ur. *War and Morality.* Belmont: Wadsworth 1970: 42-53.
26. Sulmasy, D. P. "The use and abuse of the principle of double effect." V: *Clinical Pulmonary Medicine* 3 (1996): 86-90.
27. Bratman, M. *Intentions, Plans, and Practical Reason.* Cambridge: Harvard University Press. 1987.
28. Brand, M. *Intending and Acting.* Cambridge: MIT Press. 1984.
29. Donagan, A. *Choice: The Essential Elemnt in Human Action.* London: Routledge & Kegan Paul. 1987.
30. Searle, J. *Intentionality.* New York: Cambridge University Press. 1983.
31. Gustafsen, D. *Intention and Agency.* Dordrecht: D. Reidel. 1986.
32. Sulmasy, D. P. "Killing and allowing to die: another look." V: *Journal of Law, Medicine and Ethics* 26 (1998): 55-64.
33. Vacco v Quill, 117 S Ct 2293 (1997).
34. Washington v Glucksberg, 117 S Ct 2258 (1997).
35. Burt, R. "The Supreme Court speaks: not assisted suicide but a constitutional right to palliative care." V: *The New England Journal of Medicine* 337 (1997): 1234-1236.
36. Boyle, J. "Who is entitled to double effect?" V: *The Journal of Medicine and Philosophy* 16 (1991): 475-494.
37. Nagel, T. *The View From Nowhere.* New York: Oxford University Press Inc. 1986: 179-180.
38. Foot, P. "The problem of abortion and the doctrine of double effect." V: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy.* Berkeley: University of California Press. 1978: 19-32.
39. Quinn, W. S. "Actions, intention, and consequences: the doctrine of double effect." V: *Philosophy and Public Affairs* 18 (1989): 334-351.
40. Nagel, T. "Agent-relative morality." V: Sterba J., ur. *The Ethics of War and Nuclear Deterrance.* Belmont: Wadsworth. 1985: 15-22.
41. Gaylin, W. in dr. "Doctors must not kill." V: *The Journal of the American Medical Association* 259 (1988): 2139-2140.
42. Sulmasy, D. P. "Death and human dignity." V: Linacre Quarterly 61 (december 1994): 27–36.
43. Singer, P. A. – Siegler, M. "Euthanasia: a critique." V: *The New England Journal of Medicine* 322 (1990): 1881-1883.
44. Pellegrino, E. D. "Doctors must not kill." V: *The Journal of Clinical Ethics* 3 (1992): 95-102.

"Bog, darovalec pesmi, je navzoč, kadarkoli mu njegovo ljudstvo poje hvalo" (Sing to the Lord 1).

Prospektne piščali v cerkvi sv. Marka v Markovcih pri Ptuju (foto: Janez Oblonšek)

BOŽIDAR FINK

Nedoumljiv dar

Veseli in ponosni smo ob spominu na najpomembnejši dogodek v vsej svoji zgodovini. Prav na ta dan pred dvajsetimi leti je slovenski narod dočakal vrh svojega tisočletnega razvijanja, domovina je dobila vidno začrtan prostor, narodna skupnost pa oblast in je postala svetovno prepoznavna družba.

Slovenci slavimo mnogo pomembnih dogodkov. Spominjamo se sprejema krščanstva, Brižinskih spomenikov, prvega tiska, Prešernovih poezij, ustanovitve slovenske univerze in drugih velikih dosežkov. Hranili smo se in rastli ob duhovni kulturi in krščanski omiki, poznani pa smo predvsem po besedni umetnosti. Uspelo nam je razviti neuničljivo zavest narodne samobitnosti. Težili smo k narodni kulturni in življenjski svobodi in jo delno uživali. V to smo vlagali energije in marsikaj pretrpeli, a smo ostajali trdni v nezlomljivi volji po ohranitvi in napredku.

Teženje po samostojnosti, ki je lastno zrelemu narodu, pa je ostajalo v globoki podzavesti tisočletnega sna.

Narava ima svojo pot, zgodovina pa se redno odvija po volji ljudi. A vendar se kdaj zgodi, da nastopi kaj brez predvidevanja in nepričakovano, kot po zakriti naravni nujnosti ali kot dar milosti.

Tak presenetljiv dogodek je naš zgodovinski preskok pred dvema desetletjema. Njegova izrednost se pokaže, če na hitro prelistamo našo politično zgodovino.

Največ svetlega najdemo v davnini. Samo v kneževini Karantaniji smo imeli samostojno življenje. Ustoličevali smo svoje vrhovne oblastnike in smo se svobodno pridružili Samovemu kraljestvu v konfederativno skupnost.

V 9. stoletju pa smo bili razkosani za nadaljnjih tisoč let. Res je, da so slovenski jezik in pravni običaji ohranili dokaj veljave. Vse do 15. stoletja smo v slovenskem jeziku ustoličevali svoje deželne kneze, ki niso bili vrhovni vladarji. Tedaj pa smo prišli pod oblast Habsburžanov in jo imeli nad seboj skoraj 500 let.

Na kratko smo pričakujoče zadihali v Ilirskih provincah, čeprav smo ostali še vedno pod tujo oblastjo, Napoleonovo vojaško upravo.

Vse močnejše prebujanje je vzklilo sredi 19. stoletja v tako imenovani pomladi narodov. Začelo se je močno gibanje za dosego upravne združitve vseh dežel, v katerih smo bili Slovenci v večini. Znamenita je zahteva iz Celovca z naslovom Kaj Slovenci terjamo: monarhija naj se preuredi v zvezno državo, katere sestavni del naj bodo vse slovenske dežele, združene v enoto. Temu pozivu so sledili razglasi dunajskih Slovencev, doma pa številni tabori, na katerih se je utrjevala ideja o Zedinjeni Sloveniji. V Ljubljanskem programu je bila izražena zahteva po vseslovenski kronovini s skupnim cesarskim namestnikom.

Majniška deklaracija pred koncem prve svetovne vojne je zahtevala, naj dobijo Slovenci, Hrvati in Srbi eno državno telo, a še vedno v okviru Monarhije

Po razpadu Avstro-Ogrske nismo ničesar razglasili. Nastala je celo zmeda o identiteti južnoslovanskih narodov. V Ljubljani je nastopila začasna pokrajinska uprava, ko je dobila potrditev iz Zagreba. Doživeli smo Državo Slovencev, Hrvatov in Srbov, čez en mesec pa zedinjenje s Kraljevino Srbijo. V skupni Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev smo ob centralističnih težnjah Beograda imeli samo nekaj samouprave. Poznejši kraljevi diktaturi smo se ustavljali v tako imenovanih punktacijah, ki pa so spet zahtevale samo federalizacijo skupne države, a je še to povzročilo politično preganjanje.

V vojni in pod okupacijo se Narodni odbor za Slovenijo in parlament 3. maja 1945 na Taboru še izrekata za jugoslovansko federacijo. Potem pa smo takoj padli v Federativno ljudsko republiko Jugoslavijo in smo v socialistični federaciji ostali do preloma pred dvajsetimi leti.

Vedno smo bili torej pod tujo ali v najboljšem primeru skupno streho, nikoli nismo zaradi geopolitičnega položaja slovenskega ozemlja in širših zgodovinskih danosti ali zaradi pomišljanja pred tveganjem mogli, smeli ali si upali potegovati se za lastni dom.

V času druge svetovne vojne pa niti niso hoteli osamosvojitve tisti, ki so s silo jemali v roke usodo naroda. Poguma jim ne bi smelo manjkati, saj so klicali k orožju proti okupatorjem in se upali upreti tudi zakoniti begunski oblasti. Predani so bili ideologiji, ki je oznanjala konec države in uvedbo brezrazredne družbe. Pot do končne etape jim je bil razredni boj in diktatura svetovnega proletariata. Hoteli so sovjetsko Slovenijo in taka je tudi bila tri leta po koncu vojne, vključena v sistem, ki ga je vodil moskovski tiran. Pozneje je njegovo vlogo samostojno nadaljeval njegov posnemovalec v Beogradu, ki je znal slepiti svet z videzom demokratizacije, pri tem pa predolgo ohranjal model vladanja in preurejal družbo tako, da se je še bolj približevala zadnji etapi, svetovnemu kolektivu brez naroda in države.

Da pri voditeljih revolucije ni bilo misli na slovensko osamosvojitev, je dokumentirano v medvojnih sklepih Protifašističnega sveta ljudske osvoboditve Jugoslavije, znanega pod kraticami AVNOJ. Ob udeležbi slovenskih revolucionarjev so sredi vojnega časa zakoličili enotno federativno državo, narodom pa pripisali trden namen, da ostanejo združeni in se celo odpovedo pravici do odcepitve. Trditev, ki jo zdaj ponavljajo tedanji revolucionarji in njihovi zagovorniki, da je samostojna slovenska država sad upora med vojno, je v očitnem nasprotju z zgodovinsko logiko. Ko celo prvi v državi vzporeja tedanjo vstajo z osamosvojitvijo, moramo to obžalovati kot nedržavotvorno ravnanje.

Po koncu najtemnejše dobe v zgodovini našega naroda pa je resnično vzbrstela pomlad. Presenetljivo sesutje totalitarnega sistema nam je ponudilo priložnost, ki smo jo sprejeli z radostjo in pogumom. V preteklosti smo bili največkrat zapostavljani, včasih smo imeli delno svobodo in smo tudi nekaj soodločali. Tedaj pa smo postali samostojni. Slovenski narod si je privzel organizirano družbeno obliko, oklical je državo, ki uživa enakopraven položaj ob najbolj upoštevanih svetovnih silah in ima

soodločujoč glas v poglavitnih mednarodnih združenjih.

Na to smo ponosni tudi mi, ki živimo v tujini. Nismo podvrženi slovenskim oblastem, ne obvezujejo nas njihovi zakoni in druge odredbe, Sloveniji ne plačujemo davkov. Od nje tudi ne prejemamo ničesar tistega, kar prejemajo njeni prebivalci: osebnega varstva, šolskega izobraževanja, zdravstvene oskrbe ali starostnega zavarovanja. In vendar imamo slovensko državo tudi za svojo. Predstavlja nam domovino, ki jo je bilo nekdaj treba zapustiti zato, da se obranita čast in življenje. Ta žrtev globoko zaznamuje vse, tudi naše poznejše rodove. Državi torej pripadamo po srcu in zavesti.

Imamo pa slovensko državo za svojo tudi iz ponosa, da smo kot tedanja politična emigracija glasno, čeprav osamljeno klicali po njej. Iz Kanade, Argentine in od drugod so se že desetletja prej oglašale jasne, takrat še drzne zahteve po slovenski samostojnosti. V Sloveniji o tem ni bilo glasu. Vemo, da niti zunaj ni bilo soglasja, razhajale so se zamisli o slovenski prihodnosti. Pravično je, da na tem srečanju izrečemo veliko spoštovanje svojim zaslužnim javnim delavcem in voditeljem, ki se v iskreni skrbi za prihodnost slovenstva niso mogli pridruževati gibanju za državno samostojnost. Naj to priznanje velja vsem kot zapoznelo spravno dejanje.

Ko je dozorel čas in je obenem z raztapljanjem komunističnega imperija začela razpadati skupna država, nas je to spodbudilo, da smo se z množičnim podpisovanjem pridružili plebiscitu o samostojnosti. Ko je Slovenija doživela agresijo centralnih sil, je pa emigracija mobilizirala moči za osveščanje svetovne javnosti in njeno pomoč proti nasilju. Po razglasitvi državne samostojnosti smo se z vso silo zavzemali za kar najhitrejše mednarodno priznavanje Slovenije kot samostojne in neodvisne države. Vzporedno s tem prizadevanjem je potekala diplomatska akcija oseb, ki jih je nova slovenska oblast izbrala izmed izseljencev in jih pooblastila kot začasne odpravnike poslov.

Imamo torej dovolj razlogov, da štejemo slovensko državo za svojo. Zato si jemljemo pravico, da od nje tudi kaj zahtevamo. Po ustavni obveznosti že daje nekaj pomoči za naše skupinske potrebe in ji to z zadovoljstvom priznavamo. A ker smo del narodnega telesa, mnogi tudi njeni državljani, smemo zahtevati, da se dopusti v državnih organih tudi beseda naših opolnomočenih zastopnikov s pravico do soodločanja. Nekajkrat že je bila izražena zahteva, da se Državni zbor poveča vsaj za dva poslanca, ki bi bila izvoljena izmed izseljencev. K tej težnji nas hkrati spodbuja zgled drugih držav.

Slovenski državi pa želimo predvsem, da se v njenem osredju vzpostavi visoko stanje duha. Vrne naj se trdna narodna zavednost in vse bolj krepi državljanski ponos. Ob tem naj raste zavest skupne odgovornosti za državo. Na oblasti želimo ljudi visoke morale ter vodstvene in delovne sposobnosti, da bodo znali in hoteli zagotavljati splošno duhovno in tvarno blaginjo. Oblast naj bo odprta za razkrivanje in popravljanje vsega, kar iz preteklosti razdvaja družbo. Ogradi naj se od naveze na totalitarni sistem v preteklosti in v celoti zadosti naravnemu in pravnemu redu zaradi nekdanjih hudodelstev proti človečnosti. Vzpostavljajo naj se skladni odnosi s civilno družbo, predvsem s Katoliško cerkvijo. Javna vzgojna služba naj poleg skrbi za znanje posebej oblikuje značajnost in srčno kulturo mladine. Želimo tudi bolj uravnoteženo in neodvisno novinarstvo za pošteno obveščanje in oblikovanje javnega mnenja. Pred svetovno javnostjo pa naj Slovenija nastopa tako, da bo spoštovana kot samozavestna, miroljubna in solidarna soustvarjalka prihodnosti sveta.

Zase pa želimo, naj bo slovenskim izseljencem dobra in pravična predstavnica duhovne domovine ter pospeševalka vrednot narodne kulture. Povezuje naj doma in v tujini v pravičnem sorazmerju vse dele narodnega telesa za razcvet slovenstva in bogatenje človeštva.

1. Besedilo je bilo predstavljeno kot osrednji govor ob letošnjem slovenskem dnevu državnosti v Buenos Airesu.

"Cerkvena glasba bo zato toliko svetejša, kolikor tesneje bo povezana z bogoslužnim dejanjem, ko bo ali izražala molitev ali spodbujala k ubranosti duš ali pa svete obrede obdajala z večjo slovesnostjo2 (B 112).

Prospektne piščali v cerkvi Matere Božje Rožnovenske v Portorožu (foto: Janez Oblonšek)

MARKO KREMŽAR

Osebna odgovornost

O družbeni odgovornosti smo, ne dolgo tega, že razmišljali na drugem mestu, ostaja pa še neka odgovornost, ki zasluži, da se ob njej zamislimo. Tudi ta predstavlja breme, ki bi se ga navadno radi otresli. Vprašanje je, če je kaj takega mogoče.

Vemo, da je mogoče breme odgovornosti odvreči in ga ravnodušno pustiti kje ob poti, kot da se nas ne tiče. V takem primeru začutimo najprej olajšanje, a kmalu tudi neko nelagodnost, za katero upamo, da bo s časom prešla. Če smo kasneje vendarle klicani na odgovor, je treba imeti le pripravljen primeren in prepričljiv izgovor. Ker je iskanje izgovora manj naporno kot prenašanje bremena, je to zelo pogost način obračunavanja z odgovornostjo. Šibka točka te metode je, da čaka zdaj breme novega nosača, za katerega bo dodatna obremenitev pomenila majhno krivico pa tudi, da se je izgovor, če je vreden svojega imena, nekoliko oddaljil od resnice. Kdor si je tako poskusil olajšati življensko pot, je hkrati zasejal okrog sebe seme krivice in laži, kar pa je ostalo v primeru, da je bil izgovor dovolj spreten, kot večina semen, nekaj časa neopaženo, a nikakor brez posledic.

Vendar, kot rečeno, se človek zave prej ali slej še druge neprijetne odgovornosti, za katero pa ni preproste razlage. To je občutek odgovornosti pred samim seboj. Če se zagovarjamo pred ljudmi, ki so nam zaupali kako nalogo ali imetje, je to razumljivo, a zakaj naj bi bili odgovorni pred sabo, če si sami nismo ničesar dali?

Res je, ničesar si nismo mogli dati sami, a smo vendarle prejeli in smo za to odgovorni. Vprašanje je komu? Od staršev smo prejeli življenje, s tem pa vrsto lastnosti, ki so jih tudi oni podedovali od svojih prednikov. Za dobro uporabo prejetih darov naj bi bili potemtakem odgovorni pred njimi, a to za sodobnega pogana, ki ne verjame v posmrtno življenje ne bi smelo pomeniti kake obremenitve. Ne moreš biti odgovoren pred nečem ali nekom, ki ga ni več. V družbi, kjer so bile družinske vezi močne, je bil čut odgovornosti lahko vezan na družinsko čast in dobro ime. V takih primerih so ljudje delali dobro in pošteno ter razvijali svoje talente, ker so čutili, da so dolžni to spominu svojih prednikov. V današnjem naprednem svetu, ko ni redko, da sega spomin na prednike le do matere in

mogoče do očeta, ki pa nista vedno družina, ker živita morda v različnih gospodinjstvih, pa je mnogim težko občutiti kako obveznost do neznancev, o katerih niso morda nikoli slišali. Vendar tudi ta pomoderni človek, osvobojen zgodovinskih in ravnodušen do družbenih vezi, čuti v sebi neko neopredeljivo odgovornost.

Občutiti odgovornost za svoja dejanja in opustitve, ne da bi človek vedel, komu naj bi bil odgovoren in zakaj, ni prijetno in postane moteče, nadležno breme. Tega občutka ni mogoče preložiti na koga drugega in izgovori so brez pomena, ker izzvenijo v prazno.

V primeru, da človek breme odgovornosti sprejme, se polagoma z njim sprijazni in nanj navadi do take mere, da postane del njegove narave, in če bi ga kdo kasneje poskušal razbremeniti, bi to težko prenesel. A to prinese čas. Prvo srečanje z odgovornostjo, ki se dogaja globoko nekje v človekovi zavesti, pa ni lahko in vzbuja strah. Gre za preizkušnjo pred samim seboj. Kakor pred vsakim izzivom sta tudi v tem primeru mogoča nanj dva odgovora, ali se z njim spoprimeš ali zbežiš. Morda si lahko misliš, da si se mu izognil, a človek samega sebe ne more dolgo varati. Kdor se je odgovornosti umaknil enkrat, bo ob morebitnem drugem podobnem srečanju šibkejši in končno ga bo že misel na kako odgovornost napolnila s paničnim strahom.

Ko opazujemo sedanjo družbo in jo primerjamo z načinom življenja pred kakega pol stoletja in več, nas preseneti nekaj pojavov, ki na prvi pogled niso med seboj povezani, a imajo vendarle nek skupni imenovalec. Rojeva se manj otrok, zakonskih zvez, ki naj bi dajale večjo trdnost sožitju moža in žene, je vedno manj, veča se odstotek ločitev, mladi se kasneje osamosvojijo in kasneje zapuščajo družino staršev, veča se število neplodnih enospolnih zvez, število samomorov je zaskrbljujoče visoko, zasvojenost z mamili se širi po vseh slojih družbe. Nekateri vidijo v teh pojavih izraz večje svobodnosti in napredka, a veliko bolj so to znaki strahu pred odgovornostjo, ki ga prejšnje generacije v taki meri niso poznale. To ni napredek v smeri življenja, temveč beg sicer svobodne množice, ki napreduje v smeri niča.

Mar je beg lahko izraz svobode? Kdor beži, ne da bi se soočil z resničnimi razlogi za bojazen in se niti ne vpraša za smer bega, je suženj strahu, pa čeprav ga ne oklepajo materjalni okovi. Človek na begu ni svoboden, dokler strahu ne premaga. Ko pa kljub grozeči nevarnosti presodi položaj, sprejme izziv in se prične razsodno odločati, postane spet notranje svoboden, ne glede na zunanje okoliščine. Brezciljni beg postane lahko na ta način premišljen umik, ki ga spremlja notranja umiritev.

Postaviti na preizkušnjo samega sebe, premagati strah pred ovirami, ki so del naravne danosti, je bil skozi generacije preizkusni kamen, izziv, ki ga je sprejel vsak mlad človek brez pomišljanja, ker je bilo od tega odvisno njegovo in njegovih bližnjih preživetje. V tem odgovornem sprejetju družbene vloge je bila želja slediti zgledu prednikov, biti deležen tihega priznanja vrstnikov, pa tudi izraz življenske sile in hvaležnosti zanjo. Ne redko se je človek tej danosti tudi uprl in s tem sprejel nase odgovornost upora, naj si bo staršem in družbi, pa tudi Bogu. Tako upor danosti kakor njeno sprejetje sta zahtevala od človeka samozavest in odgovornost za posledice odločitev, ki so ga zaznamovale za vse življenje in morda še po njem. S tihim sprejetjem odgovornosti pa je mlad človek, tako fant kakor dekle, tudi prestopil prag svoje doraslosti. Tako so bogatile družbo generacije mladih žena in mož, ki so dozorevali kot osebe v družbi odgovornih ljudi. Prav tej odgovornosti se skuša sodobni, pomoderni človek izogniti. Zato odlaga odločitve in noče ničesar, kar bi utegnilo biti dokončno. Družbeno okolje, neredko pa tudi družina, mu pomagata verjeti, da je kaj takega mogoče.

Kjer starši otrok ne usmerjajo k vrednotam, se tem sicer ni treba odločati zanje, a ostajajo tako brez opore, prepuščeni menjajočim se modnim tokovom. Kjer mladim ne postavljajo mej, jim teh ni potreba spoštovati, pa tudi ne

prestopati, a tako ostajajo hkrati brez orientacije, ki bi jim pomagala urejati življenje. Kjer ljudem ne govorijo o večnosti, pozabljajo, da je čas omejen in sanjajo o večno neodgovorni mladosti. V tako družbo se polagoma prikrade moralna praznina in v njej postaneta dobro in zlo poznana le kot izraza pravljične mitologije.

K takemu stanju pripomore tudi država, kadar obljublja človeku popolno varstvo in ustvarja videz, da mu ni potreba sprejemati nase odgovornosti za prihodnost. Kjer tudi ni vere v Boga, se človek prepričuje, da je svoboden, ker Tistemu, ki ga zanika, ni potreba odgovorno služiti, niti se mu ni potreba upirati, dovolj je, da o tem ne razmišlja. V taki, nezahtevni družbi polagoma odmira v ljudeh čut osebne odgovornosti, in če se kdaj le pojavi, ga je razmeroma lahko zamoriti, če ne drugače, z begom v omamo alkohola, drog in spolnega razvrata. Tako prične v družbi usihati življenska sila in se širiti pogubna brezbrižnost.

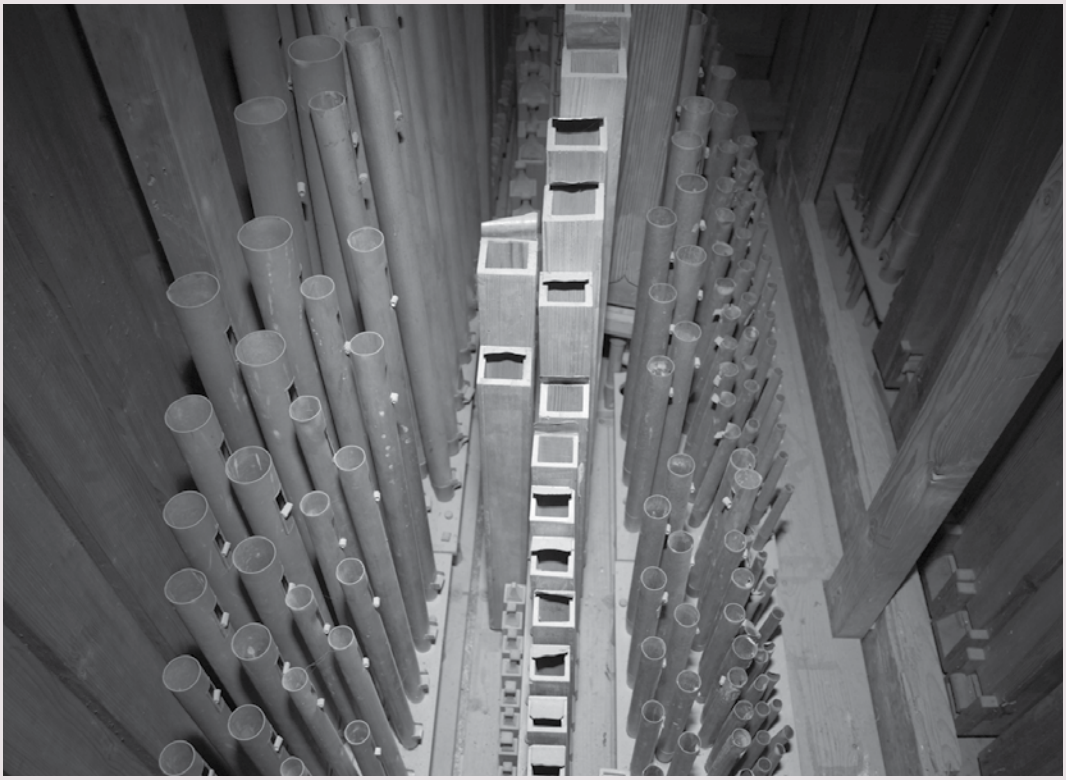
Če bi vsi člani družbe zapadli temu stanju, se predali usodnemu toku neodgovornega determinizma, bi bilo take družbe kmalu konec. Njeni člani bi se utopili v drugem, kulturno in moralno močnejšem ljudstvu. Vprašanje, pred katerim stojimo, če hočemo živeti, je potemtakem, kako presekati skoraj neopazno, a vztrajno drsenje sedanje družbe v neodgovorno brezbrižnost in s tem v njen kulturni, pa tudi demografski razkroj?

Odgovor ni težak, a izpeljava ni lahka, ker zahteva vrsto osebnih odločitev. Vemo, da človek ni brezbrižen do tega, kar ljubi. Prvo pa kar mora vsakdo ljubiti, v skladu z naravno danostjo, je sebe in svojo telesno, duhovno, zgodovinsko in družbeno stvarnost. Pomeni, da velikodušno in odgovorno sprejme svoj čas, svojo družino, svoj narod in kulturo, svoj spol in poklic, svoje talente in omejitve, da tako dozori kot oseba, zmožna z resnično, požrtvovalno ljubeznijo bogatiti tudi bližnje. Ljubezen je popolno nasprotje brezbrižnosti in zato izhodišče pri iskanju blaginje. Vprašanje pa je, ali je mogoče ljubiti svojo danost, če nismo hvaležni tistemu, ki nam jo je naklonil, pa čeprav ga še ne prepoznamo kot neskončno dobrega Očeta in ga imenujemo, podobno kot starodavni evropski pogani, "Usoda"? Hvaležnost je, kot vemo, eden od izrazov ljubezni.

Iz tega tako osebnega, a hkrati univerzalnega čutenja se porodi volja, da sprejmemo nase težo odločitev in se spoprimemo z izzivi življenja. V njem pa je skrit tudi odgovor na vprašanje, od kod čut notranje odgovornosti pred samim seboj. V globini srca čutimo, da smo odgovorni pred tistimi, ki jih ljubimo. Imeti rad bolj od lastne udobnosti ob sebi še druge, morda ni lahko, a je odrešujoče in osrečujoče tako za družbo kakor za človeka.

"Mnogovrstna spodobnost orgel na nek način spominja na neskončnost Božjega veličastva" (Sing to the Lord 87).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)



ANDREJ RAHTEN

Koroščev vrhovni časnikar: Življenje in delo dr. Ivana Ahčina

Lani je minilo petdeset let od smrti dr. Ivana Ahčina, teologa, publicista in politika Slovenske ljudske stranke. Umrl je v Buenos Airesu, kamor se je zatekel z drugimi duhovniki, ki so se morali umakniti v tujino pred komunističnimi revolucionarji. Zanje je bil Ahčin še posebej zanimiv, saj je sodil v najožji krog sodelavcev dr. Antona Korošca. Danes je v zgodovinopisju znan predvsem prav kot Koroščev (nesojeni) biograf,[1] vendar verjetno ni pretirana ugotovitev, da mu je funkcija Koroščevega vrhovnega časnikarja omogočala znotraj vodilne slovenske stranke tudi velik vpliv na njeno siceršnjo politično usmeritev.

Ivan Ahčin se je rodil 9. marca 1897 v Domžalah. V *Rojstni in krstni knjigi župnije Mengeš* lahko preberemo, da je bil rojen v družini kajžarja in krojača Janeza ter Neže, rojene Bolhar.[2] Bil je predzadnji v družini s številnimi otroki, od katerih jih je večina umrla že v rani mladosti. Od očeta si je Ivan kljub veliki revščini izprosil, da ga je poslal na šolanje v Ljubljano, čeprav mu finančno ni mogel dosti pomagati. Tako si je moral večinoma pomagati z inštrukcijami. Mati mu je umrla, ko mu je bilo komaj petnajst let. Po končani gimnaziji v Ljubljani je bil med prvo svetovno vojno vpoklican najprej v Romunijo, kjer je nevarno zbolel za trebušnim legarjem, nato pa je bil premeščen na italijansko fronto. Po vojni je vstopil v semenišče kot član znamenitega vojaškega letnika ljubljanskih teologov. Leta 1921 skupaj s starejšim bratom Vinkom (rojenim 19. januarja 1893) v Domžalah pel novo mašo, leta 1925 pa je doktoriral. Kot kaplan je najprej služboval v Mokronogu, nato pa pri Sv. Petru v Ljubljani.[3]

V prvi polovici dvajsetih let je bil Ahčin tudi študijski prefekt v Marijanišču in je tam večkrat videl Korošca, čeprav načelniku Slovenske ljudske stranke še ni bil uradno predstavljen. Do takrat ga je poznal zgolj z razglednic z motivom *Majniške deklaracije*, na katerih je bil Korošec "upodobljen kot duhovnik kakih 40 let, ostrega profila, bujnih las in še mladih potez". Ko ga je pozimi 1922 prvič videl v živo, je bila razlika očitna, saj je imel pred sabo "trebušastega, širokoplečega in skoraj zavaljenega petdesetletnika". A to ni moglo zmanjšati siceršnjega občudovanja narodnega voditelja: "Korošec je imel velike, svetlo sive oči, ki so se močno svetile. V

njih se je lepo zrcalila njegova močna duša: često resna, premišljujoča, snujoča, pa zopet vesela, dobrodušna, kar nagajiva; enkrat ponosna, odločna, neizprosna, drugič zopet mila, dobrotljiva, očetovsko polna."[4] Ahčin takrat še ni bil deležen časti, da bi se lahko pridružil Koroščevemu omizju v Marijanišču.[5] S Koroščem so največkrat sedeli dolgoletni predsednik Katoliškega tiskovnega društva prošt Andrej Kalan, s Koroškega "privandrani" urednik *Slovenca* Fran Smodej, urednik *Bogoslovnega vestnika* dr. Franc Lukman ter "prevratniški" urednik *Slovenca* in *Jugoslovana* dr. Izidor Cankar, ki je tedaj že stanoval v Trnovem, kjer sta skupaj s tamkajšnjim župnikom in urednikom *Mohorjeve družbe* Franom Saleškim Finžgarjem s svojimi nekonvencionalnimi pristopi povzročala skrbi škofu dr. Antonu Bonaventuri Jegliču.[6] Vsi člani Koroščevega omizja v Marijanišču so bili tako ali drugače pomembni členi medijskega aparata Slovenske ljudske stranke, kar je bilo tudi za mladega Ahčina verjetno poučno. Korošec se je dobro zavedal vpliva tiska na javno mnenje. Nenazadnje se je med prvo svetovno vojno s podporo dr. Janeza Evangelista Kreka uspel dokončno uveljaviti v boju za prevlado v stranki s kranjskim deželnim glavarjem dr. Ivanom Šusteršičem šele, ko je Kalanov krog prevzel strankarsko časopisje in štajerskega prvaka po krajšem obotavljanju sprejel za novega voditelja. Kot je razvidno tudi iz poročil s petega katoliškega shoda v Ljubljani 1923, je strankarsko vodstvo dajalo velik poudarek širitvi časnikarske mreže, zborovalci pa so se večinsko strinjali, da je "dober tisk nujna potreba za ohranitev katoliške misli med Slovenci".[7]

Prelomnico v Ahčinovem življenju pomeni Kalanovo posredovanje, da ga je Jeglič poslal na študijsko potovanje v Belgijo, Francijo, Nemčijo in Veliko Britanijo. V tujini je proučeval moderno časnikarstvo in se poglobil v sociologijo. Kljub obisku Pariza se Ahčin nad francosko politiko ni navduševal, precej bolj pa se je zgledoval po organizacijskih modelih nemških katoličanov. Francosko politiko je "komentiral z nekim prezirom in ponav[l]jal, da so Francozi pač romanski narod, torej brez pravega smisla za disciplinirano". Želel se je vpisati na katoliško visoko šolo za prosveto in moderno socialno akcijo v Mönchengladbachu. Toda leta 1929 je postal zunanjepolitični urednik *Slovenca*. Eden takrat najbolj aktivnih predstavnikov mlade katoliške inteligence Ruda Jurčec, ki je nekoliko kasneje začel sodelovati pri pokrivanju zunanjepolitičnih tem pri *Slovencu*, je opazil, da Ahčin nad vabilom, ki ga je dohitelo v Londonu, ni bil prav navdušen, saj se je v tujini pripravljal za sociološko znanstveno kariero.[8]

A z novo zadolžitvijo je Ahčin dobil priložnost, da pride v stik s samim Koroščem, ki je bil takrat minister za gozdove in rude. V začetku septembra 1929 je slednji telefoniral Ahčinovemu šefu Francu Zabretu, naj nemudoma pride v Beograd in s sabo pripelje tudi njega. Povod za poziv je bil neki članek v *Slovencu*, s katerim Korošec ni bil zadovoljen. Vpričo mladega zunanjepolitičnega urednika je narodni voditelj nahrulil Zabreta: "Med zmerjanjem je hodil s težkim korakom pred nama gori in doli, širokopleč in zavaljen, živahno je mahal z rokami, v obraz pa je bil ves ljut in rdeč od jeze." Po polurnem izbruhu se je nenadoma umiril in prestrašena urednika vprašal: "Je kaj novega v Ljubljani?" Korošec se je od njiju poslovil, ne da bi z Ahčinom spregovoril eno samo besedo. Ko sta odhajala, je svojega šefa vprašal, zakaj ga je sploh vzel s sabo v Beograd. Zabret je pomenljivo odgovoril: "Zato, da si bil navzoč, ko je mene kregal. Ve, da boš glavni urednik, pa te vzgaja."[9]

Že naslednje leto je Ahčin res prevzel glavno uredništvo *Slovenca* in ga ohranil v svojih rokah vse do leta 1941. Njegova naloga je bila še toliko bolj zahtevna, ker se je Korošec vse do smrti imel po malem tudi za časnikarja, s čimer je ohranjal vez z začetki svojega javnega delovanja, ko je urejal štajersko glasilo *Slovenski gospodar*.[10] Ahčin je v spominih podrobno opisal Koroščev odnos do časnikarstva: "Kot politik je skrbno pazil, da je bil s časnikarji vseh listov in vseh smeri v dobrih,

skoraj bi rekel tovariških odnošajih. Vedno se je zanimal tudi za tiste poedince pri listih, ki so bili merodajni za smer in pisanje listov. Bil je vse do smrti član stanovske časnikarske organizacije, pridno je plačeval članarino in se rad udeleževal stanovskih prireditev, če so mu le razmere dopuščale." Korošec sicer ni bil niti član izdajateljskega konzorcija niti uredništva *Slovenca*, a je kot strankarski šef vendarle bistveno vplival na njegovo usmeritev: "Predvsem se je vedno zelo živo zanimal za uredniško osebje lista. Vse urednike je hotel osebno poznati, zanimal se je za njihove sposobnosti. Vsak je imel pri njem svojo oceno ... Na list je gledal kakor na svojega otroka." Še zlasti je bil pozoren na mesto *Slovenčevega* urednika v Beogradu, od koder so na njegovo zahtevo morali odpoklicati nekaj neuspešnih časnikarjev. Kadar sta se srečala z Ahčinom, je sicer redko izrekel kakšno pohvalo: "Pač pa je imel bistre oči za pogreške v listu. Vedno je kaj našel, ob kar se je spotaknil in mi očital. Če je bilo kaj hujšega, se je močno kregal in jezil ter ni prav nič štedil z jedkimi očitki." Nekoč je Ahčinu pojasnil razloge svoje strogosti: "Sedaj že nekaj tednov čitam od vseh dnevnikov samo Slovenca. Skrbite, da bom vsaj tako dobro informiran, kakor so tisti, ki čitajo druge liste." Ob pomembnih dogodkih je Korošec pogosto s svojimi mislimi navdihnil uvodnik ali obširnejši komentar. Ko je šlo za posebej pomembne zadeve, informacij ni želel sporočati po telefonu ali pismeno, ampak se je celo osebno pripeljal k Ahčinu v Ljubljano.[11]

Ob tako zavzetem (neformalnem) šefu Ahčinu dela gotovo ni zmanjkalo, še zlasti, če vemo, da je bil v letih 1929–1940 skupaj z dr. Stankom Gogalo in dr. Janezom Fabijanom tudi sourednik revije *Čas*. Poglavitno pozornost pa je seveda namenjal *Slovencu*, kjer so mu delali družbo novinarji in publicisti tudi v političnem življenju znanih imen: Alojzij Kuhar, France Terseglav, France Kremžar.[12] Jurčec se je čutil počaščenega, da lahko sodeluje v takšni ekipi, Ahčina pa je v spominih opisal kot dobrega šefa: "Kadar je bilo med popoldanskim delom kaj časa, sem zahajal v sobo glavnega urednika Ahčina. Sam se je rad dvignil izza pisalne mize, počasi basal kratko pipo – in začela se je prijetna kozerija; mislim, da nisem srečal Slovenca, ki bi bil tako prijazen kozer, kot je bil Ahčin." Tudi pri sprejemanju uredniških odločitev je Ahčin užival veliko zaupanje: "Pri Ahčinu sem še občudoval veliko mirnost in neko skoraj hoteno počasnost pri dajanju sodb ... Kadar jih je moral izreči, je pogledal nekam vstran in lovil elemente od nekod drugod – modrovanje je imelo pri njem vedno nekaj transcendentalnega v sebi."[13] Ahčin je v želji, da bi ugajal Koroščcu, od novinarjev zahteval boljše poročanje od konkurenčnega *Jutra*. Slednje je bilo njegovo prvo jutranje čtivo in ga je vedno primerjal z aktualnostjo *Slovenčevih* novic. Šefovo tekmovalnost sta najbolj izkusila reporter Ciril Kočevar in beograjski dopisnik Joško Krošelj, saj jima je pogosto očital premajhno zavzetost pri delu: "'Prekleman Kočevar', se je jezil in metal Slovenca po mizi. 'Spet ga je moral imeti pod kapo, saj nas Jutro danes tolče kar za celo dolžino.' Ali pa: 'Joško je v Belgradu spet spal, niti ene novice nam ni dal od vsega, kar so po ministrstvih mogli nabrati belgrajski reporterji.'" Ko pa je zaradi povečane koncentracije vinskih hlapov Kočevar nekoč zaspal na seji banovinskega sveta in ga je doletela odpoved, ga je s posredovanjem pri Koroščcu rešil prav Ahčin in mu priskrbel novo službo radijskega napovedovalca za oddaje Slovencem v tujini.[14]

Poleg obsežnega uredniškega dela je Ahčin na ljubljanski teološki fakulteti predaval še socialno filozofijo.[15] Podedoval je torej predmet, ki ga je nekoč predaval Janez Evangelist Krek. Jurčec se je kasneje takole spominjal razlik med obema predavateljema: "Dr. Krek je mogel imeti le malo časa za socialno filozofske analize časa, bil je pregloboko zasidran v praktično socialno in prosvetno-izobraževalno delo svojega naroda, pri dr. Ahčinu je bila razlaga sodobne socialne filozofije prenesena že na učni zavod, ki je bil del univerze. Profesuri na univerzi se je priključilo sodelovanje pri urejanju glavne

slovenske katoliške ideološke revije. 'Čas' je prav pod Ahčinovim vodstvom razširil obzorje razpravljanja o slovenskih in svetovnih socialnih problemih. Poglobljena znanstvena globina je terjala posebno raven, s katero je vplival na podrobno socialno strokovno delovanje, hkrati pa terjal, da se je v javnem delovanju uveljavljala potreba po novih silah s kvalificirano kvalitetno sposobnostjo."[16] S takšnim pristopom je Ahčin od vsega začetka užival naklonjenost Korošca, ki je prav v času njegovega urednikovanja v svoji politični karieri zabeležil nekatere največje uspehe.

Po uvedbi "šestojanuarske diktature" leta 1929, ki je med drugim prinesla razpustitev Slovenske ljudske stranke, je Korošec v javnosti poteze kralja Aleksandra Karađorđevića sicer lojalno podpiral, a intimno ga je razvoj države zelo skrbel. To je zaupal tudi Ahčinu, ki je takrat s Koroščevim posredovanjem uspel priti na avdienco do samega ministrskega predsednika generala Petra Živkovića. Slednji za načelnika katoliških narodnjakov ni našel lepih besed, "zakaj se kot duhovnik vtika v politiko; kakšne so sploh razmere v Sloveniji, da hočejo 'popi' vse komandirati, v gospodarstvu, v zadrugarstvu, pri vzgoji mladine, v politiki in v vsem javnem življenju". Presenečenemu uredniku je zatrdil, "da je treba temu napraviti konec in pope nagnati nazaj v cerkev, da se bo slovenski narod, ki je marljiv in napreden, lahko osvobodil jarma, ki so mu ga popi naložili". Ko je Ahčin ves zbegan nato Korošču poročal, kaj si o njem misli njegov šef, se je "le smejal, češ: Zakaj ga niste vprašali, kaj ima general v politiki opravka". Za Ahčina je bilo tako odkrito nasprotovanje srbskih političnih krogov do slovenskih katoliških narodnjakov vendarle novost, Korošec pa ga je postavil na trdna tla: "Bodete vsaj nekoliko slutili, v kakšnem ozračju se moramo v Belgradu boriti za naš narod."[17] V kasnejših letih se je Ahčinovo nezaupanje do "beograjske čaršije" stopnjevalo. Tako ni maral pisati uvodnikov ob 1. decembru, ko se je slavila ustanovitev Kraljevine SHS. Ko so mu v uredništvu *Časa* nalagali pisanje "patriotičnih" uvodnikov, jih je zavračal. Ker pa tega zaradi prisotnosti Terseglava, ki je vzdrževal dobre odnose z divizijskim štabom na Taboru, ni upal odkrito kazati, je moral slavilne tekste prevzeti Jurčec, podpisoval pa jih na koncu ni nihče.[18]

Ahčinova avdienca pri Živkoviću je vendarle pokazala, da slednji s Koroščem očitno težko sodeluje v isti vladi. Ahčin se je takrat pridruževal skupini nekdanjih voditeljev razpuščene stranke, ki so se zbirali v odvetniški pisarni dr. Marka Natlačena. Ko je postalo jasno, da bo režim prepovedal tudi delovanje Orlovske zveze, je skupina poslala Ahčina v Beograd, da voditelja prepriča o nujnosti odhoda v opozicijo. Ahčin je ta korak kmalu obžaloval. Pa ne toliko zaradi Koroščevega izbruha jeze zaradi vmešavanja Ljubljančanov v beograjsko politiko, ampak zato, ker so ga njegovi argumenti proti odhodu v opozicijo očitno prepričali: "Ali veste, kaj v današnjih razmerah to pomeni? Izgubili ne bomo samo Orla, ampak tudi druge organizacije. Preganjali vas bodo in zapirali, politično pa boste brezpravni! V demokraciji se lahko še kam pritožiš – a mi živimo pod diktaturo! In sicer pod diktaturo, ki prehaja vedno bolj v roke masonov in naših nasprotnikov. Ali ste v Ljubljani kaj pomislili na posledice, če gremo v opozicijo? ... Vem, kakšni so ljudje: danes so za opozicijo, a jutri, ko jih bodo začeli zapirati, bi zopet vsi hoteli v vlado. A vodstvo bi moralo biti pametnejše! A sedaj pa dela Ljubljana tako politiko: ko hočemo dobiti neko šolo, halo, pojdimo v vlado! Ko pa se nam neka stvar zameri, pojdimo iz vlade. Jutri pa zopet v vlado itd. Vsi skupaj ste politično nezreli in pozabljate, da je tudi v vladi treba marsikaj postoriti."[19] Vseeno Korošec Ahčinu tega koraka ni zameril. Tisti, ki so bili blizu obema, so ugotavljali, da je imel narodni voditelj "ravno v Ahčinu najboljšega prijatelja in najprijetnejšega tovariša".[20]

28. septembra 1930 je Korošec naposled le odstopil z ministrskega mesta. Kralj se je odločil, da obnovi ustavno in parlamentarno življenje, a je s sprejeto zakonodajo samo še bolj centraliziral državno ureditev. Volitve so

bile javne, na njih pa so lahko nastopile samo stranke, ki so kandidirale na ozemlju celotne države. Na volitvah 8. novembra 1931 tako Korošec z nekdanjo Slovensko ljudsko stranko sploh ni sodeloval in je skupaj z drugimi opozicijskimi skupinami v državi pozval k volilni abstinenci.[21] Pritisk režima na Korošca se je stopnjeval in maja 1932 ob praznovanju njegove šestdesetletnice sprožil val spontanih protirežimskih demonstracij. Prepovedane slovenske narodne zastave so znova zavihrale.

Nekdanja in tudi razpuščena Hrvaška kmečka stranka je novembra 1932 skupaj s političnimi zavezniki sprejela *Zagrebške punktacije*, s katerimi je od režima zahtevala vrnitev v leto 1918 kot izhodiščno točko za nadaljnja pogajanja. Svoje programske izjave so začele izdajati tudi srbske politične skupine. Korošec ni dolgo odlašal. Za božič 1932 je sklical sestanek vodstva nekdanje stranke in za novo leto spravil v javnost *Ljubljanske punktacije*, ki so zahtevale za Slovence "nacionalno individualnost, ime, zastavo, etnično skupnost, finančno samostojnost in kulturno svobodo".[22] Ahčinu je bilo naročeno, naj poskrbi za prevod v francoščino in besedilo spravi v roke tujih časnikarjev in diplomatskih predstavnikov v Beogradu.[23] Ukrepi režima proti zagovornikom punktacij so bili odločni. 26. januarja 1933 so policisti aretirali glavnega tajnika Frana Kulovca in še dva privrženca prepovedane Slovenske ljudske stranke. Dva dni kasneje pa je isti ukrep doletel tudi Korošca, ki so ga konfinirali v sanatoriju Sv. Đorđe v Vrnjački Banji. Kmalu so ga prestavili v Tuzlo, od tam pa iz zdravstvenih razlogov junija na Hvar.[24]

9. oktobra 1934 je Jugoslavijo pretresel marsejski atentat. Aleksander je postal žrtev lastne zgrešene politike pri iskanju sporazuma med narodi, ki jih je vodil. Atentat so organizirali pripadniki emigrantskega ustaškega gibanja hrvaškega nacionalista Anteja Pavelića, izvedla pa teroristična organizacija VMRO, ki je na ta način želela opozoriti na težek položaj s strani uradnega Beograda nepriznanega makedonskega naroda v Južni Srbiji. Ahčin je bil v delegaciji novinarjev, ki je spremljala kraljevi obisk. Bil je presenečen nad po njegovem mnenju malomarnim odnosom francoskih oblasti pri varovanju zavezniškega monarha. Po atentatu je bil tudi na rušilcu, ko so Aleksandrovo krsto pripravljali za vrnitev v Split.[25] Nove politične razmere so sočasno omogočile Koroščev povratek s Hvara. Vodja prepovedane Slovenske ljudske stranke se je vrnil v velikem slogu. Povezal se je z bratrancem ubitega kralja, knezom Pavletom, ki je do polnoletnosti mladega prestolonaslednika Petra dejansko prevzel vodilno mesto v tričlanskem namestništvu in s tem odločilno usmerjal tok državne politike.[26] Korošec je zaigral na preizkušeno karto sodelovanja s srbsko politično elito in se povezal z dr. Milanom Stojadinovićem, s katerim je ob sodelovanju Jugoslovanske muslimanske organizacije ustanovil Jugoslovansko radikalno zajednico. 24. junija 1935 je v Stojadinovićevi vladi prevzel mesto notranjega ministra. Dejansko pa je s svojo avtoriteto in dolgoletnimi izkušnjami postal najvplivnejša politična osebnost v državi. Čeprav je bil zadovoljen, ker je stranka dobila oblast nad Dravsko banovino, ni bila Ahčinova skepsa do beograjske politike nič manjša. V pogovorih z Jurčecem je "odklanjal srbstvo in njegovo premoč v državi ostro in kot nesprejemljivo za svobodo slovenstva".[27]

Za nadaljnje delovanje stranke je bil v programskem smislu po Ahčinovem mnenju odločilen Koroščev govor na seji banovinskega odbora nove državne stranke 25. novembra 1935. Takrat je narodni voditelj namreč obsodil totalitarizem vseh barv, od "pofizma", kakor je imenoval fašizem, do komunizma: "Na napačni poti se nahajajo vsi oni, ki mislijo, da bi mogel našemu narodu kdaj zavladati kruti in surovi pofizem, brez narodovih pravic, proti demokraciji, brez zakona in reda. Za nami lahko pride vlada, ki bo še bolj svobodoljubna, še bolj demokratična, kot smo mi, samo če bo hotel disciplinirani narod. Toda ne more priti ne pofizem, ne komunizem, ne anarhija. Zastonj so zaradi tega vse one ogromne mase lažnivih, klevetniških

letakov in brošuric, ki so se zadnje mesece trosili po naši državi od pofistov do komunistov, zastonj je vse ono prišepetavanje o izmišljenih aferah in korupcijah, zastonj je vse povečevanje nemilih dogodkov po ulicah in krajih."[28] Celo pregovorno protikomunistično usmerjeni srbski kolegi so bili impresionirani nad Koroščevimi ukrepi proti komunistom. Njegova odločnost v boju proti "rdeči nevarnosti" je bila še posebej izrazita v Dravski banovini. Potem ko je Komunistična partija Jugoslavije na splitskem plenumu leta 1935 sprejela federativno načelo rešitve narodnega vprašanja, so imeli slovenski komunisti velike težave pri ustanavljanju svoje "podružnice". Ko so se naposled v noči s 17. na 18. april 1937 le uspeli zbrati na ustanovnem kongresu na Čebinah, je njihova organizacija štela komaj kakih 250 članov.[29]

Ahčin se je čutil poklicanega, da Koroščev antikomunistični program tudi teoretsko podkrepi. In res je bila tako rekoč od prvega dne Ahčinovega urednikovanja v pisanju *Slovenca* "najbolj vidna ravno protikomunistična usmerjenost".[30] Napisal je tudi vrsto publikacij, v katerih je obračunaval s komunistično ideologijo: *Boljševiška mladina* (1936); *Komunizem, največja nevarnost naše dobe* (1939), in *Krščanska sociologija* (1940). Kljub zavedanju, da "bi omiljenje sedanjega lastninskega sestava tudi po okrožnici 'Quadragesimo anno' bilo močno zaželeno, ker bi s tem neke zlorabe postale nemogoče", je sodelovanje katoličanov s komunisti "pri obnovi človeštva" odklanjal: "Katoličani smo namreč naziranja, da je treba, ako hočemo človeka osvoboditi bednih razmer, v katere ga je spravila sebičnost in strast, istočasno s skrbjo za tehnični in gospodarski napredek napeti vse sile, da bo človek osvobojen svoje lastne sebičnosti, da bo znal obvladati svoje lastne strasti in da je za ta namen treba iskati pomoči v duhovnih vrednotah in v moralnih silah, ki pa nimajo nič opraviti z gospodarskimi okoliščinami in lastninskim pravom. ... Poglavitno zlo, ki leži na sedanjem človeštvu, prihaja od človeka samega. Komunizem se usodno vara, ko misli, da bo s spremembo gospodarskega stanja človek že tudi spremenil svoje nravi. Vprašanje novega človeka je bistveni problem duhovne in verske obnove. Človek se mora notranje preroditi. Tega pa ne moremo po pameti pričakovati od same spremembe življenjskih pogojev."[31]

Toda Ahčinovih stališč, ki so seveda dajala odločilni ton tudi komentarjem v *Slovencu*, niso odobravali vsi katoliški razumniki v enaki meri. Medtem ko se je moč Koroščeve stranke na državni ravni krepila, je njeno inteligenco vedno bolj hromila notranja diferenciacija. Na predvečer druge svetovne se je izoblikovala vrsta frakcij, še zlasti med katoliškimi študenti. Ti so se delili na tri struje.[32] "Stražarji", ki so predstavljali uradni strankarski podmladek in so se poimenovali po glasilu *Straža v viharju*, so se zbirali okoli karizmatičnega profesorja Lamberta Ehrlicha. Slednji je glavno pozornost posvečal problemu umestitve slovenskega naroda v mednarodni skupnosti, iz njegovega kroga pa so kasneje izšli tudi prvi zagovorniki samostojne slovenske nacionalne države. Druga skupina so bili "mladci Kristusa Kralja", ki jih je vodil profesor klasičnih jezikov Ernest Tomec, uživali pa so zaščito ljubljanskega škofa Gregorija Rožmana. Tomčevim privržencem je kot vzor služila stanovska ureditev Salazarjeve Portugalske.[33] Tretja študentska skupina pa je delovala v odkriti opoziciji proti vodstvu slovenskega dela Jugoslovanske radikalne zajednice. To so bili "križarji", ki so se zbirali okoli dveh glasil. Sprva so objavljali svoja stališča v *Križu na gori*, ki ga je urejal pesnik Anton Vodnik, nato pa v *Križu* pod urednikovanjem še enega pesnika, Edvarda Kocbeka.[34] Slednji je spomladi 1937 v reviji *Dom in svet* objavil članek *Premišljevanje o Španiji*. Kritično se je soočil s tedanjim stališčem slovenskega katoliškega časopisja, ki je podajalo negativne ocene republikanskega ljudskofrontnega tabora. Kocbek je obsodil ravnanje španske Cerkve, ker se je domnevno povezala s fašističnimi eksponenti, da bi zavarovala svoje materialne koristi, zanemarila pa naj bi bila duhovno dejavnost med ljudstvom.[35]

Takratne delitve v katoliškem taboru lepo ponazarja pismo, ki ga je minister dr. Miha Krek 4. avgusta 1937 napisal Finžgarju: "Predragi gospod župnik! Predavatelj ste na tečaju pri sv. Duhu v Bohinju. Zato Vam pišem. Tečaj nosi lepa imena prirediteljev 'Danice', 'Zarje' in 'Savice', a predavatelji so – izvzemši Vas in še enega ali dva – sami izrazito taki, ki so proti sedanji politiki in sploh proti sedanjemu vodenju in vodstvu naših javnih zadev. Tako značilna so imena, da izgleda cel tečaj kot združenje vseh naših opozicionalcev proti nam. Človek ne more nič posebnega imeti proti temu da govorita n. pr. dr. Gosar, dr. Mohorič, čeprav zelo zabavljata in sta noč in dan huda na nas, ali da vlečejo na dan Canjka, ki je radi svojega filokomunizma šel iz mariborskega semenišča, da predava ing. Žumer, ki je eksponent Jugosl. strokovne zveze, ki vodi že leta in leta borbo proti nam tudi z nemogočimi sredstvi, taka imena kažejo, da so se namenoma izbirali in zbrali naši nezadovoljneži vseh barv in nians, da zbero dijake iz naših društev proti vodstvu. To ni več ono študentovsko veselje za hojo po skrajni ostrini. To je že premišljeno rovarenje in razdiranje, ali ne? Pustiti med mladino Canjka, Žumra kot vzgojni avtoriteti, ali ni nevarno? In Finžgar mora biti zraven, da postavi kuliso pravovernosti in palmo miru, da tudi najbolj zagrizen 'Koroščevec' ne more kritizirati. Ali ni tako? Ali ni vsaj nekaj na tem? Ali si je mogoče predstavljati tako zbirko predavateljev kot le slučajno? In če to ni mogoče,

»Cerkev odobrava in za bogoslužje dopušča vse oblike resnične umetnosti, če le imajo potrebne lastnosti« (B 112).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)

ali je res koristno zbirati študente za razdor in 'nejevoljo' napram 'oficielnim'? Ker vem, da ste Vi k vsej tej stvari samo povabljeni, Vam te misli sporočam, da morebitno škodo, ki bi pretila, po svojih močeh zmanjšate."[36]

A "škode" očitno ni bilo mogoče zmanjšati, o čemer priča pismo enega od organizatorjev bohinjskega tabora Lada Ločniškarja, ki ga je 27. avgusta 1937 v Moravčah napisal Finžgarju: "Spoštovani gospod župnik! Predsednik 'Zarje' dr. Osterc mi je povedal Vašo željo, naj Vam, sporočim kaj je s poročilom o bohinjskem taboru, ki naj bi bilo v 'Slovencu'. Poročilo je napisal g. prof. Šolar in ga (prvo polovico) poslal prejšnji petek uredniku Ahčinu s pripombo, naj vsaj zdaj s tem poročilom popravi obrekovanja, ki so šla na račun bohinjskega tabora. Drugo polovico sem nesel na uredništvo jaz. ... Z banovine in od Korošca ni ne denarja ne nobenega glasu. Slišal sem pa, da ne bomo nič dobili. Ne vem, če je res, skoraj ne morem verjeti. – Moj tovariš Vehovec je šel na banovino prosit za službo. Tajnik Kovačič ga je vprašal, če je bil tudi on na taboru v Bohinju. Ko mu je pritrdil je rekel: 'Veste, to so levo usmerjeni ljudje in proti nam.' To mu je tudi menda rekel, da ne bomo dobili podpore. Sicer pa stvari že same po sebi zorijo. Mi bomo delali po svoje, po smernicah in načrtu, ki smo ga dobili v Bohinju. Na tri stvari mislimo – socialni tečaj, kulturno-filozofski tečaj in verska obnova. Grupirali se bomo v svojem društvu in prosili škofa za svojega cerkvenega zastopnika. Radi bi dr. Fabijana."[37]

Ahčin je delitve katoliških narodnjakov na "koroščevce" in njihovo opozicijo obžaloval, kar je zaupal Finžgarju v pismu 24. novembra 1937: "Dragi prijatelj! Zelo si me počastil s Tvojim pismom. Notri si načel vprašanja, ki jih bomo morali čimpreje rešiti. Skupno in s skupno dobro voljo. Mislim, da bi bil ti bolj kot kdorkoli poklican, da pomagaš. Veš, da nisem samo jaz, ki Te visoko, visoko cenim in spoštujem. Takih je v našem občestvu legijon! Rekel sem že g. Fabijanu: Kar je med nami pametnih in dobrih ljudi, morajo spregovoriti in pokazati pot. Vrniti nam zopet govorico, da bomo tako govorili, da jo bomo razumeli. In da bomo zopet nekoliko bolj prijatelji med seboj. Zdi se mi, da nam tega najbolj manjka. Vsem nam je hudo, ki bi ljudstvu hoteli dobro. Daj, spregovori! Čeprav smo na tesnem, pa je vendar še prostora in zraka dovolj, da moremo drug ob drugemu v miru in zastopnosti živeti, če smo dobre volje!"[38]

Za spravo se je v pismu Finžgarju naslednji mesec zavzel tudi Ignacij Nadrah, ki je največjega krivca za spore videl v Kocbeku: "Tvoje pojasnilo o razgovoru v mariborskem semenišču sem vzel v vednost. Omenil sem na drugi konferenci to stvar, ko sem prosil gospode, naj delajo na to, da zavlada med bogoslovci v semenišču edinost. Kako je bilo križarstvo semenišču v škodo, vemo mi, ki smo se morali več let boriti proti temu, kar je imelo na sebi slabega. Hvala Bogu! Mladi gospodje so se v duhovnem pastirstvu otresli, kar je bilo slabega, in so ohranili samo to, kar je bilo dobrega, pa so izvrstni duhovniki. Danes v semenišču med 'mladci' in 'mladinci' ni nobenega bistvenega razločka. Razpor je pravzaprav samo oseben. Tudi 'zunaj' bi kmalu zavladal mir, če bi ne bilo med Vami tistega nesrečnega Kocbeka. On je spisal tiste napade na mladce. Nato je prišel odgovor g. Aleša. Potem se je spozabil prof. Koblar, da je bral levite dr. Lenčku in Alešu. Nato Kocbekova španska razprava. Zoper prof. Koblarja nima nihče nič. Pa zdrav!"[39] Finžgar se je nato obrnil na bana Dravske banovine Natlačena in ga nagovarjal, naj posreduje med sprtimi mladinskimi strujami, a se slednji za to ni odločil, saj ni želel "svojega prestiža" spravljati v nevarnost.[40]

Zmage nacističnega orožja na evropskih bojiščih so prisilile tudi Korošca, da prilagodi svojo politično dejavnost.[41] Kot je večkrat zaupal Ahčinu, ga je po priključitvi Avstrije Hitlerjevemu rajhu močno skrbelo, kaj bo s Slovenci: "Najhujše, kar se nam more zgoditi, je, da nas razdele med Nemčijo in Italijo."[42] Po neprijetnem obračunu z nekdanjim zaveznikom Stojadinovićem, iz katerega je izšel kot

zmagovalec, je Korošec junija 1940 ponovno prevzel ministrski portfelj, tokrat za prosveto. Jeseni 1940 je sprejel ukrepe, ki so izboljšali položaj nemških manjšinskih šol, hkrati pa uvedel *numerus clausus* za vpis Judov v šole in pripravil uredbo o njihovi izključitvi iz tiska, gledališča, filma in radia. Nič čudnega, da je začel prej skeptični nemški poslanik Viktor von Heeren pošiljati v Berlin poročila, v katerih je razmišljal o tem, da bi bilo dobro, če postane Korošec predsednik vlade, ker je "edini jugoslovanski državnik formata, ki z resničnim notranjim prepričanjem vodi boj proti Židom, framasonom in komunistom" in vidi "nedvomno edino možnost za zaščito svoje slovenske domovine v tem, da se najtesneje nasloni na Os in zlasti na Nemčijo".[43]

Spet je bil Ahčin tisti, ki je poskrbel za publicistično podporo Koroščevim ministrskim ukrepom. Brošura o prostozidarstvu je sicer izšla že po Koroščevi smrti, a je bila verjetno končana že pred njo. Ahčin je v njej pregledno orisal zgodovinski razvoj prostozidarskih lož, najtrše pa je prijel francoske prostozidarje, katerih organizacija naj bi bila nosila "stoodstotno odgovornost za francosko politično, kulturno in socialno življenje in je zaradi tega glavni krivec katastrofe, ki je zadela francoski narod v usodnem l. 1940". S tega vidika se mu je zdelo razumljivo, da je vichyjski režim, ki naj bi si postavil "nalogo obnoviti Francijo", prostozidarske lože razpustil. Italijanskemu Velikemu Orientu je Ahčin pripisal krivdo za nepravično razmejitev med Italijo in Jugoslavijo po prvi svetovni vojni, trdil pa je tudi, da so imeli prostozidarji pomembno vlogo v ruski revoluciji leta 1917. Zanimivo pa je, da je poskušal minimalizirati njihovo vlogo pri ustanavljanju jugoslovanske države: "Prostozidarstvo je bilo za zdravo čustvovanje južnih Slovanov vedno nekaj tujega, nekaj nenavadnega in s tujine prinesenega, in ni nikdar preseglo po svojem vplivu malega krožka prostozidarskega članstva, ki se je razen tega nabiralo večkrat celo po večini iz nenarodnih, zlasti judovskih elementov. Zaradi tega jugoslovansko prostozidarstvo za poglobitev jugoslovanske ideje med narodom ni storilo niti sence tega, kar je na primer med Slovenci pomenilo gibanje za Krek-Koroščevo majniško deklaracijo."[44]

Iz Ahčinovih spominov izhaja, da je Korošec vpliv prostozidarjev "smatral za škodljivega državi" in je opazil "prizadevanje masonov, da se polaste levičarskega delavskega gibanja in ga izrabijo kot priprego za svoje cilje". Ahčin si je to Koroščevo stališče razlagal z njegovim monarhističnim prepričanjem in ljubeznijo do Jugoslavije.[45] Težko je z gotovostjo trditi, ali je Ahčin v spominih povsem pravilno doumel Koroščeva razmišljanja o članih lože. V vsakem primeru pa vloga prostozidarjev pri ustanavljanju Jugoslavije ni bila tako zanemarljiva, kot se je trudil dokazati v omenjeni brošuri. O tem nenazadnje priča sestava Jugoslovanskega odbora, ki je v emigraciji brezkompromisno rušil državo, katere vladar je nosil naziv "njegovo apostolsko veličanstvo".[46] Vse do danes ostaja sočasno nejasno, v kolikšni meri se je Korošec ob prestopu od habsburške k srbski dinastiji Karađorđevićev moral posvetovati, da ne rečemo sodelovati, tudi s politiki iz prostozidarskih lož. Je pa po nastanku nove države verjetno res na lastni koži kmalu spoznal prav tisto, kar je v spominih zabeležil Ahčin, da so namreč prostozidarji "glavna tajna sila v Jugoslaviji".[47] V manj obsežnem, a zato toliko bolj udarnem programskem delu omenjene knjižice je Ahčin izhajal iz relativno enostavnega izhodišča, ko je v isto vrsto družbenih nevarnosti postavil prostozidarstvo, "židovski vpliv" in komunizem: "Končno je prostozidarstvo danes globoko prepojeno z židovskim vplivom. Židovski vpliv pa se kaže prav tako v kapitalističnih oblikah Amerike kakor v fantastičnih sanjah o komunističnem paradižu na zemlji, ki ga oznanja komunistična Rusija. V prvem in drugem gre za grobi materializem in za popolno osredotočenje človeka na zgolj tostranske, materialne cilje."[48]

14. decembra 1940 je Korošec umrl, kar je Ahčina razumljivo močno prizadelo. Jurčec nam je zapustil naslednji spominski zapis:

"Popoldne ob štirih pa sem le bil v redakciji zelo točno. Takoj sem šel v sobo doktorja Ahčina. Verjetno dotlej še nisem nikogar videl, ki bi ga bila smrt v tolikšni meri potrla. Bil je zlomljen, in komaj je spregovoril nekaj besed, ga je že posilil jok; res so mu polzele solze, kakor sinu, ki so mu umrli starši. Pretreslo me je, kajti dotlej in nikdar poslej nisem videl jokati duhovnika; menil sem, da najbrž ne znajo ali ne smejo jokati."[49]

Koroščeva nenadna smrt je tako rekoč čez noč spustila nad Slovenijo vse ideološke demone, pred katerimi je svaril Ahčin. Hkrati se je vnel boj za njegovo nasledstvo v stranki. Najresnejša kandidata sta bila Miha Krek in duhovnik Fran Kulovec. Ahčin je zagovarjal stališče, da lahko stranko vodi samo duhovnik, zato se je z Natlačenom povezal proti Kreku in s tem pomembno prispeval h Kulovčevemu imenovanju.[50] Toda 6. aprila 1941 je Kulovec ob napadu sil Osi postal žrtev nemškega bombardiranja Beograda in Slovenska ljudska stranka je spet ostala brez voditelja. Ahčin je še naprej zagovarjal stališče, da mora biti na čelu Slovenske ljudske stranke duhovnik, a je z njim ostal osamljen, saj je večina v vojnih razmerah podprla Kreka, ki se je skupaj z drugimi ministri kraljeve vlade umaknil v tujino. Ahčin je bil sicer prepričan, da bodo Nemci zasedli celotno Slovenijo, a se je bil Hitler pripravljen pogoditi s svojimi zavezniki in jim odstopiti del plena. Na silvestrovo 1941 je Ahčin odpotoval v Rim, za glavnega urednika *Slovenca* pa je bil imenovan Jurčec. Njegov predhodnik je v Italiji ohranjal zveze z Ljubljano, a je bilo njegovo delo zaradi stalnega nadzora italijanske policije oteženo. Sprva je iz Rima v uredništvo pod psevdonimom *passer solitarius* (samotni vrabček) še pošiljal dopise, ki pa so kmalu ugasnili.[51] Tudi Jurčec je bil v spominih pri opisovanju njegovih dejavnosti v Rimu bolj skrivnosten: "Pravega političnega dela je bilo manj, zato pa je bilo treba od časa do časa iskati solucije, ki so bile polne usodnosti. Ker je bil o poteku komunistične revolucije pravilno informiran, je zagovarjal dosledno pravilno stališče, toda prav tja do pragov Vatikana se je pogosto moral boriti proti vplivom ljudi, ki so iz Slovenije prinašali drugačne razlage in skušali vplivati na odločitve ali izjave Cerkve."[52]

Po vojni je Ahčin ostal v tujini in kot profesor predaval na begunskih teoloških seminarjih: najprej v Pragliji (1945) in Brixnu (1947), od leta 1948 pa v Argentini, San Luisu (do leta 1951) in Adroguéju (do leta 1960). Na krščanskosocialnih temeljih nauka Janeza Evangelista Kreka je soustanovil in vodil društvo Družabna pravda. V letih 1955–1960 je urejal glasilo slovenskih duhovnikov v zamejstvu *Omnes unum (Todos uno)*. Kljub precej skromnejšim pogojem dela je ostal publicistično izjemno aktiven. Leta 1951 je v Buenos Airesu izdal knjižico *Ob jubileju papeških socialnih okrožnic "Rerum novarum" in "Quadragesimo anno" 1891–1931–1951*. Tam sta izšli tudi njegovi življenjski deli: *Sociologija* (1953–1958) in *Socialna ekonomija* (1958).[53] Od februarja 1959 je Ahčin bolehal za črevesnim rakom. Ob tradicionalnem prvomajskem srečanju katoliških delavcev tega leta ga je delegacija Družabne pravde še obiskala v bolnišnici, da se mu kot častnemu predsedniku zahvali za vse zasluge.[54] Že 14. februarja naslednje leto pa je v boju z zahrbtno boleznijo podlegel.

Jurčec je ob Ahčinovi smrti njegov prispevek k razvoju slovenskega časnikarstva ocenil kot pomemben, čeprav se mu njegova doba urednikovanja ni zdela prelomna: "S prevzemom glavnega uredništva Slovenca se njegov poseg v slovenski žurnalizem nikakor ne more primerjati s podobnimi dogodki v preteklosti (n. pr. z nastopom Iz[idorja] Cankarja ali še prej dr. Ign[acija] Žitnika). List je krenil v modernizacijo, ne da bi bilo vidnejših sprememb; le v globino je krenil, se v rubrikah okrepil s sodelavci iz vrst priznanih javnih delavcev in postal tribuna, ki je skoraj na akademski način obravnaval najtežje probleme našega narodnega uveljavljanja in po svojih uvodnikih in mednarodnih komentarjih postal vodilen med listi prve Jugoslavije."[55] Dejstvo je, da je v turbulentnem obdobju narodne in svetovne zgodovine

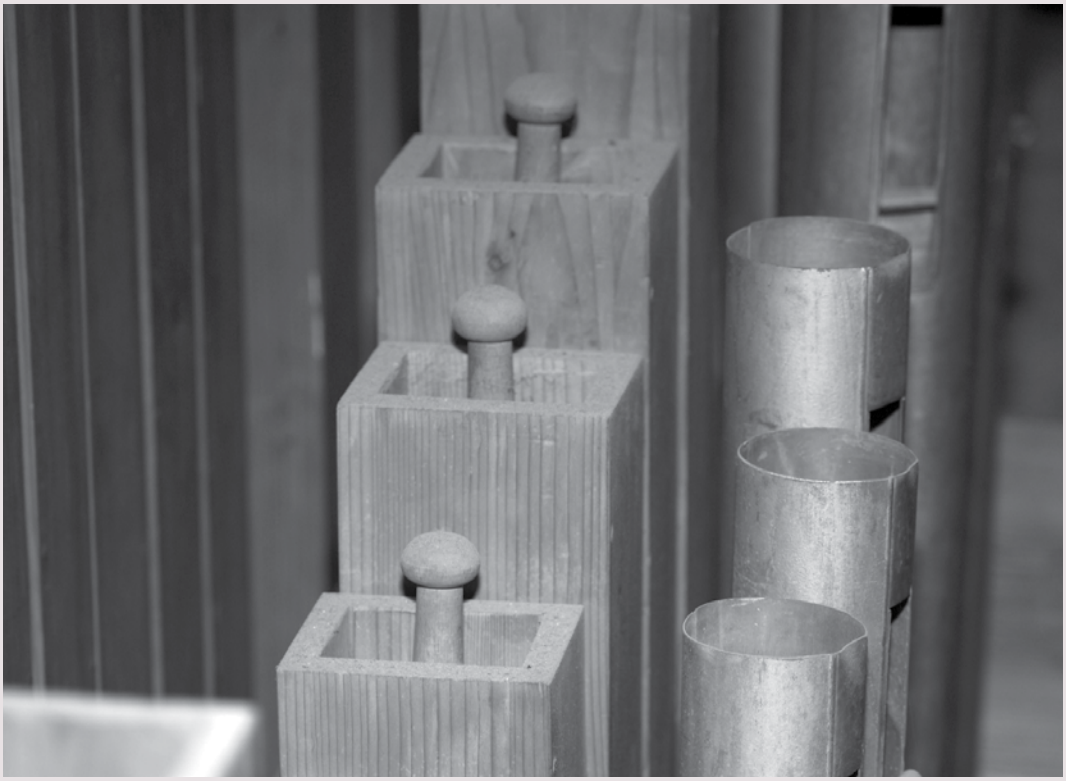
pod Ahčinovim vodstvom *Slovenec* tako pri notranjepolitičnih kot tudi zunanjepolitičnih poročilih in komentarjih dosegel raven, ki ni zaostajala za evropskimi zgledi. Morda so prav zanj še v največji meri veljale besede, ki jih je na petem katoliškem shodu izrekel eden njegovih predhodnikov Fran Smodej: "Časnikarstvo ni samo vprašanje denarja, je danes vprašanje osebe."[56]

---

1. Bojan Godeša in Ervin Dolenc, *Izgubljeni spomin na dr. Antona Korošca. Iz zapuščine Ivana Ahčina* (Ljubljana 1999).
2. *Rojstna in krstna knjiga župnije Mengeš*, Nadškofijski arhiv Ljubljana.
3. Franc Gnidovec, *Ob grobu prof. dr. Ivana Ahčina*, v: *Omnes unum (Todos uno)* 7 (1960), 65–69.
4. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 45–46.
5. Prim. France Koblar, *Moj obračun* (Ljubljana), 213 in 225.
6. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*, uredil Matjaž Ambrožič (Ljubljana 2010), 33.
7. *Peti katoliški shod v Ljubljani 1923* (Ljubljana 1924), 147.
8. Ruda Jurčec, *Skozi luči in sence*, I–III (Buenos Aires 1964–1969), tu II, 108 in 126.
9. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 53–54.
10. Prim. Feliks J. Bister, *Anton Korošec, državnozborski poslanec na Dunaju. Življenje in delo 1872–1918* (Ljubljana 1992).
11. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 63–65.
12. Prim. Andrej Rahten, *Vloga Franceta Kremžarja (1883–1954) v politiki Slovenske ljudske stranke*, v: *Tretji dan* 30, št. 1/2 (januar-februar 2001), 77–86.
13. Jurčec, *Skozi luči*, II, 233.
14. Isto, III, 156 in 163.
15. Gnidovec, *Ob grobu*, 66.
16. Ruda Jurčec, *Dr. Ivan Ahčin*, v: *Zbornik Svobodne Slovenije* 12 (1961), 210–213.
17. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 67–68.
18. Jurčec, *Skozi luči*, III, 298–299.
19. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 70–71.
20. Jurčec, *Skozi luči*, II, 233.
21. Jure Gašparič, *Diktatura kralja Aleksandra in politika Slovenske ljudske stranke v letih 1929–1935* (Ljubljana 2007), 121–135.
22. Isto, 164–170.
23. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 70–71.
24. Gašparič, *Diktatura*, 178–179.
25. Jurčec, *Skozi luči*, III, 65.
26. Podrobno o politiki kneza Pavleta: Jacob B. Hoptner, *Jugoslavija u krizi 1934–1941* (Rijeka 1972); Neil Balfour in Sally Mackay, *Paul of Yugoslavia. Britain's Maligned Friend* (London 1980).
27. Jurčec, *Skozi luči*, III, 298–299.
28. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 182–183.
29. *Slovenska novejša zgodovina. Od programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja Republike Slovenije 1848–1992*, uredili Jasna Fischer idr., I–II (Ljubljana 2005), tu I, 386–387.
30. Jurčec, *Skozi luči*, III, 117.
31. Ivan Ahčin, *Komunizem, največja nevarnost naše dobe* (Ljubljana 1939), 33–34.
32. Janko Prunk, *Pot krščanskih socialistov v Osvobodilno fronto slovenskega naroda* (Ljubljana 1977), 158.
33. Egon Pelikan, *Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem* (Maribor 1997), 87–88.
34. Ciril Žebot, *Neminljiva Slovenija. Spomini in spoznanja iz razdobja sedemdesetih let od Majniške deklaracije* (Ljubljana 1990), 105–107.
35. Prunk, *Pot*, 158–159.
36. Krekovo pismo Franu Saleškemu Finžgarju, 4. 8. 1937, Narodna in univerzitetna knjižnica, Zapuščina Frana Saleškega Finžgarja, Ms 1575 [dalje: NUK, ZFSF].
37. Ločniškarjevo pismo Finžgarju, 27 .8. 1937, NUK, ZFSF.
38. Ahčinovo pismo Finžgarju, 24. 11. 1937, NUK, ZFSF.
39. Nadrahovo pismo Finžgarju, 17. 12. 1937, NUK, ZFSF.
40. Natlačenovo pismo Finžgarju, 7. 11. 1938, NUK, ZFSF.
41. O odnosih med Kraljevino Jugoslavijo in nacistično nemčijo podrobno: Johann Wuescht, *Jugoslawien und das Dritte Reich. Eine dokumentierte Geschichte der deutsch-jugoslawischen Beziehungen von 1933 bis 1945* (Stuttgart 1969); Rafael Brčić, *The Third Reich and Yugoslavia 1933–1945*, uredili Života Anić et al. (Belgrade 1977); Dušan Lukač, *Treći Rajh i zemlje jugoistočne Evrope*, I–II (Beograd 1982).
42. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 57.
43. Dušan Biber, *Nacizem in Nemci v Jugoslaviji 1933–1941* (Ljubljana 1966), 224–226.
44. Ivan Ahčin, *Prostozidarstvo* (Ljubljana 1941), 68, 74, 80 in 90–91.
45. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 213.
46. Prim. Dragoslav Janković, *Jugoslovensko pitanje i Krfska deklaracija 1917. godine* (Beograd 1967).
47. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 212.
48. Ahčin, *Prostozidarstvo*, 99.
49. Jurčec, *Skozi luči*, III, 281.
50. Godeša-Dolenc, *Izgubljeni spomin*, 18.
51. Jurčec, *Skozi luči*. III, 370 in 413–414.
52. Isti, *Dr. Ivan Ahčin*, 213.
53. Gnidovec, *Ob grobu*, 66–67.
54. Rudolf Smersu, *Profesor dr. Ahčin na bolniški postelji*, v: *Misli* 8 (1959), št. 6, 11.
55. Jurčec, *Dr. Ivan Ahčin*, 212.
56. *Peti katoliški shod*, 137.

»Zelo je potrebno, da organisti in drugi glasbeniki niso strokovnjaki samo na glasbilu, ki jim je zaupano, ampak morajo temeljito poznati duha bogoslužja ter se vanj poglobiti« (Musicam sacram 67).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)



MARKO KOVAČIČ

Osamljenost v različnih življenjskih obdobjih

Osamljenost je univerzalni pojav, poznan v vseh kulturah in časih. Zasledimo ga tako v sodobni psihološki in sociološki literaturi kakor tudi v filozofiji, umetnosti in religiji (Rokach 2004, 24-40). Med različnimi tipi osamljenosti velja izpostaviti socialno in emocionalno osamljenost, ki jo je utemeljil Weiss na osnovi teorije navezanosti (Weiss 1973, 18-22). Ugotovljeno je namreč, da posameznikove socialne mreže, sestavljene iz sorodnikov in bližnjih prijateljev, nudijo specifično oporo, ki je bistveno drugačna kot partnerska. V primeru neustrezne ali nezadostne socialne opore govorimo o socialni osamljenosti, v primeru pogrešanja oziroma nezadovoljstva s partnerskim odnosom pa o emocionalni osamljenosti. Socialna opora, ki jo predstavljajo prijatelji in sorodniki, ne more nadomestiti partnerja in obratno (Stroebe et al. 1996, 1241-1249; Weiss 1973, 18). Pomembna je tudi delitev na razpoloženjsko – ki jo občasno izkušajo prav vsi ljudje – in kronično osamljenost (Hu 2009, 220). Slednja je zelo povezana z depresijo, odvisnostmi, nasiljem, nizko kvaliteto življenja in slabšim zdravjem. Še posebej pomembna je povezava med osamljenostjo in oslabljenim imunskim sistemom (Cacioppo in Patrick 2008, 92-109; Rokach 2004, 35).

Raziskave kot najbolj ranljivi populaciji za osamljenost navajajo adolescente, ki odhajajo od doma, in starejše osebe, stare od šestdeset let naprej (Bekhet, Zauszniewski in Nakhla 2008, 208; Dahlberg 2007, 196; Rokach 2005, 71).

ADOLESCENCA IN ZGODNJA ODRASLOST

Raziskovalci ugotavljajo, da so mladi odrasli še posebej ranljivi za čustveno osamljenost zaradi razvojnih sprememb v organizaciji navezanosti ter posledičnem preoblikovanju odnosa s starši (Bogaerts, Vanheule in Desmet 2006, 808; Roux 2009, 219; Weiss 1973, 79-80). Adolescenca velja za "obdobje neviht in stresa", za čas, ko je potrebno zapustiti svoje otroštvo in se podati v svet. Navadno ga zaznamujejo konflikti s starši, nihanja v razpoloženju, ki jih spremljajo močna čustva, nevarnost zlorabe substanc, močno zanašanje na vrstnike in rizična vedenja (Rokach 2001, 3-4). Raziskave

kažejo, da starejši, ko so adolescenti, manjša je vključenost staršev v njihovo življenje, kar pri najstniku vodi v večjo osamljenost (Roux 2009, 220). Osamljenost v adolescenci je povezana s pomanjkanjem prijateljev, sprejetja s strani vrstnikov ter medsebojne izmenjave zaupanja (Bekhet, Zauszniewski in Nakhla 2008, 208).

V zvezi z adolescenco je potrebno opozoriti na vlogo odnosa z očetom. Takrat očetovstvo igra pomembno vlogo pri identifikaciji s spolom, in sicer nudi sinovom vzorec, kako biti moški, za dekleta pa očetova figura predstavlja prvi hčerkin stik z moškim svetom in ravno od tega odnosa je zelo odvisna njena izbira partnerja ter način odnosa z njim (Roux 2009, 220-225). Ne glede na spol je za adolescenta neprecenljive vrednosti očetovo zaupanje, da bo adolescent v zunanjem svetu in med nepoznanimi ljudmi uspel. Pomembno je tudi očetovo zagotovilo, da bo odhajajočemu adolescentu ob morebitnih spodrsljajih stal ob strani in jih ne bo imel za glavni dokaz njegove nesposobnosti in neprimernosti. V nasprotnem primeru bosta samopodoba in negotovost adolescenta bistveno zaznamovala ne samo njegovo akademsko neuspešnost, ampak tudi njegovo nezmožnost vzpostavljanja zadovoljujočih odnosov z drugimi, samoizolacijo in stopnjo osamljenosti. V primeru, da oče pri otrokovem odraščanju ni ustrezno vključen, bo ta že v otroštvu, pa tudi kasneje v študentskih letih, zelo značilno iskal nadomestne čustvene očete in mentorje, ki bi mu lahko zadovoljili te manjkajoče čustvene potrebe (Mander 2001, 152-157).

V zvezi s tem je bila izvedena raziskava med 1068 adolescenti v Južnoafriški republiki, kjer so ugotovili, da je njihov odnos do očetov najpomembnejša napovedna variabla za osamljenost (Roux 2009, 224). Na drugem mestu je socialno-ekonomski položaj adolescentove družine, saj ta bistveno pripomore k prisotnosti negativnih življenjskih izkušenj in stresorjev, ki skoraj neizogibno vodijo v zaplete medosebnih družinskih odnosov. To velja še posebej zato, ker nezadovoljstvo ovira starševsko zmožnost senzitivnega in odzivnega odnosa do otrok (Gaudin in Polinsky 1993, 603; Roux 2009, 224). Tema dvema prediktorjema sledijo še rasa, spol (fantje so bolj osamljeni kot dekleta), zadnja, a statistično pomembna, pa je starost. Starejši adolescenti so bolj osamljeni kot mlajši, kar je povezano z manjšo vključenostjo staršev v njihovo življenje (Roux 2009, 224-225).

Pomanjkanje očetove vključenosti v otrokov čustveni razvoj lahko vpliva na razvoj depresije, negativno samopodobo, nasilje, tesnobo pred ločitvijo, zavračanje, samozaničevanje, afektivne motnje ter druge zaplete, ki nedvomno zavirajo normalen razvoj. Podobno velja tudi za negativni odnos do prisotnega očeta. Nasprotno pa so z očetovo pozitivno vključenostjo v otrokovo življenje povezane lastnosti, kot so empatičnost, zdrava samopodoba, samokontrola (kontrola nasilnih impulzov), socialne in različne druge življenjske veščine. Izguba oziroma pogrešanje očetovske figure – ne samo kot posledica ločitve ali smrti, ampak tudi v smislu nevključenosti fizično prisotnega očeta v otrokovo življenje – je izredno pomemben stresor za mnogo adolescentov. Raziskave so pokazale, da ločeni očetje, ki se aktivno vključujejo v otrokovo življenje, znatno omilijo negativne posledice ločitve. Ugotovili so, da so adolescenti z višjo stopnjo osamljenosti bolj nagnjeni k psihološkim motnjam, tesnobi, zlorabi substanc, rizičnim spolnim praksam, agresivnemu vedenju, samomorilnosti, dovzetnejši pa so tudi za prenajedanje (Roux 2009, 219-225).

Zgodnja odraslost velja za obdobje, ko še močno odmevajo spremembe, s katerimi je bil posameznik soočen v adolescenci, izginila pa so ostra nihanja razpoloženja in pogosto konfliktno vedenje. V zahodni kulturi prva polovica dvajsetih let predstavlja čas odcepitve od primarne družine in pripravo na lastno akademsko, poklicno in zasebno uresničitev (Rokach 2001, 4). Še posebej stresen in za osamljenost ranljiv dogodek je odhod od doma, ki ga pogosto predstavlja odhod na študij. Pri tem je namreč pomembna emocionalna

in socialna prilagoditev na povsem novo okolje (Cacioppo, Fowler in Christakis 2009, 978; Duru 2008, 850). Weiss poudarja, da za večino mladostnikov, ki imajo možnost študirati, prvi semester študija predstavlja prvo izkušnjo daljše ločitve od domačih in domačega kraja. Pred njimi je naloga na novo odkriti svojo identiteto – tokrat v odraslem svetu. Nekateri študenti, opaža Weiss, čas študija in z njim povezana občutja zmede, dvoma in tesnobe zmorejo izkoristiti kot čas umika in premisleka o življenjskih ciljih, usmeritvah in vrednotah. Opozarja tudi na še posebno ranljivost tujih študentov (1973, 79-80). Študenti, ki so zmožni vzpostaviti nove odnose v novem okolju, se prilagodijo bolje kot študenti, ki tega ne zmorejo. Študij, kot rečeno, predstavlja povsem novo okolje, kjer je moč preizkusiti nove vloge in družbene vezi ter nudi nove aktivnosti, interesna področja in medosebne odnose. Raziskava je pokazala visoko korelacijo težav s prilagoditvijo novemu okolju z dojeto socialno oporo, medosebno povezanostjo in osamljenostjo (Duru 2008, 850-852).

STAREJŠI

Če je pri adolescentih in njihovem odhodu od doma v ospredju emocionalna in socialna prilagoditev, je pri starejših za osamljenost poglaviten razlog žalovanje za izgubo in socialna izolacija, ki je posledica starostnikovih vedno bolj omejenih psihomotoričnih sposobnosti (Bekhet, Zauszniewski in Nakhla 2008, 208; Rokach 2001, 4).

Zagotovo je najočitnejši prehod v obdobje ostarelosti upokojitev. Ljudje pokoj doživljajo zelo subjektivno: za nekoga je konec polnega življenja, drugi pa ga doživljajo kot dolgo pričakovano priložnost za družino, prijatelje in konjičke, za katere morda do tedaj ni bilo časa. Vsekakor pa pokoj predstavlja izgubo: stika z dosedanjimi sodelavci, določenim okoljem in specifičnim načinom življenja, ki se s pokojem nepreklicno konča. To je še posebej problematično za osebe, ki so svoje življenje gradile na karieri in z upokojitvijo izgubijo svoje interesno področje, tako rekoč svoj svet. Pogosto s tem takšna oseba izgubi tudi vse svoje sogovornike oziroma prijatelje. V zvezi z upokojenimi karieristi se pojavlja tudi težava odnosa s partnerjem. Doslej je kariera lahko hkrati predstavljala varno distanco do zakonskega ali partnerskega odnosa, sedaj pa tega izhoda ni več in nemalokrat se na tej točki začnejo partnerske oziroma zakonske krize. Izjemno pomembno je, da se v takšnih primerih še naprej upošteva aktivnosti in interesna področja obeh in se ne pričakuje dramatičnih preobratov v načinu življenja tako enega kot drugega partnerja (Weiss 1973, 83).

Raziskava je pokazala, da tisti starejši, ki so dolgo časa živeli relativno izolirani od družin ali drugih ljudi, niso najbolj osamljeni. Pogosto starejši rečejo, da so osamljeni z namenom, da bi jih otroci oziroma sorodniki večkrat obiskali ali jih poklicali po telefonu, dejansko pa so le redko kdaj osamljeni, tudi če so od drugih ljudi fizično oddaljeni. Osamljenost je posameznikov subjektivni odgovor na zunanjo situacijo in še posebej pri starostnikih na spremembe. Pri njih je osamljenost vedno povezana z izgubo pomembne osebe – partnerja, sorodnika ali tesnega prijatelja (Townsend 1973, 175-188). Posebno pomemben problem predstavljajo selitve starejših ljudi. Selitve so namreč izredno stresne za ljudi v vseh življenjskih obdobjih, za starejše pa toliko bolj. Ti imajo namreč velike težave s prilagodljivostjo na novo okolje, zato bodo tudi nova prijateljstva v novem okolju lahko zelo površinska in nezadovoljujoča. Lahko se počutijo izkoreninjene in tudi, če se preselijo s partnerjem, jim kasnejša ovdovelost lahko odvzame edinega resničnega sogovornika (Weiss 1973, 83-84).

OSAMLJENOST MED ADOLESCENCO IN OSTARELOSTJO

Obdobje v času po adolescenci in pred ostarelostjo velja za najbolj funkcionalen

in najvitalnejši del življenja, vendar pa se v tem času od ljudi tudi največ pričakuje. Zato so osebe v omenjeni dobi tudi pod največjim pritiskom. Nekako od tridesetega do petdesetega leta starosti si večina prizadeva za poklicno kariero in družino, v kateri se soočajo z vsakodnevnimi težavami, rojstvi, odraščanjem otrok, pa tudi z njihovim prizadevanjem za osamosvojitev. Za osamljenost so zelo ranljive osebe okrog tridesetega leta starosti, ko marsikdo izkuša manjšo življenjsko krizo: začne se spraševanje o smislu življenja in iskanje potrditve, da so bile dosedanje življenjske odločitve pravilne. To je morda čas, ko se marsikdo sprašuje, ali bo sploh kdaj spoznal primernega partnerja; sprašuje se, ali je z obstoječimi odnosi resnično zadovoljen, ali pa upa, da se bodo stvari sčasoma obrnile na bolje; lahko se sprašuje tudi, ali bo njegova osamljenost le prehodno stanje, dokler se ne ustali, ali pa je to usoda njegovega življenja. V srednjih letih osebe sprevidijo razliko med vizijo glede lastne prihodnosti, ki so jo morda gojili do tedaj, in življenjsko realnostjo. Tako si prizadevajo za optimalni kompromis med želenim in realno dosegljivim. To seveda ne zadeva samo kariernih ambicij, pač pa tudi partnerske in družinske odnose ter socialno mrežo prijateljev in znancev. Srednja leta so hkrati čas upada moči in mladosti, oba spola pa doživita tudi fiziološke spremembe (Rokach 2001, 4). Vse to vodi v ponovno preoblikovanje medosebnih odnosov in lastnega pogleda na življenje.

Zagotovo so v tem osrednjem življenjskem obdobju za osamljenost najbolj ranljivi ločeni in ovdoveli. Eden od razlogov, zakaj so ločeni in ovdoveli bolj osamljeni kot tisti, ki nikoli niso bili poročeni, je dejstvo izgube partnerja, pa tudi nepripravljenost oziroma nevajenost živeti sam (Weiss 1973, 81).

Ugledni britanski psihiater Colin Murray Parkes pojasnjuje predelavo separacijske tesnobe kot temeljnega mehanizma žalovanja. Separacijsko tesnobo lahko razumemo kot sopojav zavedanja o nevarnosti izgube, katere tipičen primer je reakcija majhnih otrok na ločitev od starša. Pomembno pa se je zavedati, da se znaki separacijske tesnobe ne pojavljajo samo pri majhnih otrocih, pač pa tudi pri odraslih. Separacijska tesnoba se pri odraslih pojavi ob pričakovanju oziroma preživljanju začasnih ali daljših ločitev, vedno pa je hkrati reakcija na trajno ločitev ali izgubo. Zanimivo je, da separacijska tesnoba po definiciji predstavlja reakcijo na nevarnost izgube, a je prisotna tudi, ko je izguba že postala dejstvo. To je mogoče pojasniti s tem, da pomembne izgube v očeh prizadete osebe nekaj časa po dogodku še niso dejstvo. Tako za izgubljeno osebo žaluje, po njej hrepeni in jo globoko pogreša. Osnovna dinamika separacijske tesnobe in psihološkega odziva nanjo je iskanje. To je torej bistvena komponenta žalovanja in ključni element za razumevanje procesa. Oseba aktivno išče izgubljeni objekt navezanosti in čuti veliko potrebo po njeni obnovitvi. Žalovanje tako lahko razumemo kot začasno nesprejetje dejstva dokončne izgube in nezavedno prepričanje, da je ločitev le začasna in da je izgubljeni objekt navezanosti mogoče najti, čeprav oseba na kognitivni ravni ve, da to ni mogoče. Parkes to nezavedno prepričanje povezuje z otroško stopnjo dojemanja: tako majhni otroci kot mladiči sesalcev nimajo zmožnosti razlikovati med trajno in začasno izgubo. Pogosto se žalujoče osebe prve mesece vedejo, kot da je izgubljena oseba še vedno prisotna. Neracionalnost bolečine brezplodnega iskanja odrasle osebe pogosto vodi v zanikanje, izogibanje oziroma omejeno izražanje iskanja. Iskanje kot temeljni element procesa žalovanja je razviden v šestih komponentah. Prva je motorična hiperaktivnost žalujoče osebe. V prvih mesecih je za žalujoče osebe značilna nemirnost, vznemirjenost in povišan mišični tonus. Vsi ti pojavi hiperaktivnosti predstavljajo nezmožnost normaliziranja življenja. Pogosti so primeri, ko se na primer vdova v kuhinji neprestano ozira na mesto pri mizi, kjer je vedno sedel pokojni mož, ali pa se ozira čez desno ramo, če je mož na kavču vedno sedel na njeni desni. Druga komponenta je preokupiranost

"Sveta glasba je sveta, ko posreduje svetost Boga in oblikuje sveto Božje ljudstvo, da bolj postaja skupnost z njim in med seboj v Kristusu" (Sing to the Lord 69).

Piščali v cerkvi Matere Božje Rožnovenske v Portorožu – detajl (foto: Janez Oblonšek)

s spomini na izgubljeno osebo. Parkes takšno intenzivno obnavljanje spominov pojasnjuje kot vrojeni mehanizem pomoči pri iskanju izgubljenega objekta. Žalujoče osebe poročajo o ves čas prisotni jasni vizualni sliki, ki ne zbledi in je izredno podobna fizični percepciji. V zvezi s tem je bila med ovdovelimi osebami v Veliki Britaniji izvedena raziskava, v kateri so ugotovili visoko korelacijo med stopnjo preokupiranosti s spomini na izgubljeno osebo in pojavljanjem spominov oziroma predstav, podobnih fizični percepciji. Ta ugotovitev pa nakazuje že tretjo komponento, ki jo predstavlja skupek domnevnih zaznav o izgubljeni osebi: oseba v procesu žalovanja je izredno pozorna na kakršno koli možnost prepoznave izgubljene osebe. Tako zelo si želi najti oziroma prepoznati izgubljeno osebo, da kakršna koli približna zaznava kaj hitro ustreza želji oziroma pričakovanjem. Pogosto si žalujoče osebe ustvarijo iluzijo o tem, da vidijo ali slišijo izgubljeno osebo, kar jim da pomirjujoč občutek prisotnosti. Takšna iluzija jim predstavlja začasno pomiritev nemira in globokega pogrešanja. Pogosto se žalujoča oseba pogovarja z izgubljeno ali opravlja tako imenovane vakuumske aktivnosti: na primer mati sredi noči ziba zibko umrlega otroka. Pri četrti komponenti lahko opazimo, da se žalujoča oseba osredotoča na tiste dele okolja, ki so povezani z izgubljeno osebo. Osebe tako pogosto obiskujejo tiste kraje ali še posebej hranijo tiste predmete, ki jih z osebo najbolj povezujejo. V zvezi s to komponento pogosto čutijo, da jih vleče v dve smeri: izogniti se bolečim spominom in hkrati iti ravno na tiste kraje, ki so z njimi najbolj povezani. Peta komponenta predstavlja klicanje izgubljene osebe ali pa njeno nagovarjanje na glas. Šesta je zavestno prepoznavanje potrebe po iskanju izgubljene osebe, kar si odrasli izredno težko priznajo, saj se kognitivno zavedajo, da je takšno početje nesmiselno. Sklenemo lahko, da je žalovanje dejansko proces "odučiti se" navezanosti na izgubljeno osebo vsaj do te stopnje, da z življenjem lahko nadaljujemo (Parkes 1973, 53-67).

V zvezi z odraslim obdobjem so bila izvedena opažanja medsebojnega prepletanja čustvene in socialne osamljenosti v primeru ovdovelosti, zagotovo pa bi podobno dinamiko lahko opazili tudi med ločenimi. Ob ločitvi ali partnerjevi smrti se torej osamljenost začne kazati v različnih oblikah. Zagotovo je najočitnejša želja biti s to določeno osebo, ki ni več dostopna. Posameznik v tem smislu pogreša edinstvenost te osebe. Pojavi pa se tudi čutenje, da z izgubo ljubljene osebe tudi sam nisi več objekt ljubezni: zelo pomembna čustvena potreba je namreč občutek, da si sam vreden ljubezni – v smislu sočutja, spolnosti, pa tudi razumevanja in spoštovanja. Tretji pomembni vidik je odsotnost nekoga, ki bi mu sam naklanjal ljubezen in skrb. Nadalje je še posebej boleče pogrešanje nekoč sočutnega odnosa, v katerem sta delila svoje izkušnje in dogodke. Sedaj na mestu odnosa začne zevati globoka čustvena praznina. Osamljenost ob izgubi se lahko kaže tudi kot preprosto pogrešanje nekoga v stanovanju oziroma hiši, pa tudi ob delu oziroma opravilih, ki jih osamljeni ne želi ali ne more opravljati in jih je vedno opravljala oseba, ki ni več prisotna. Osamljenost se pogosto kaže tudi kot pogrešanje stila življenja oziroma aktivnosti, ki sta jih počela skupaj: počitnice, prazniki, konjički ali zabave v podjetju, v katerem je bila izgubljena oseba zaposlena. Izguba lahko predstavlja padec socialnega statusa – ali zaradi partnerjeve posebne vloge v družbi, najpogosteje pa zato, ker se med starimi prijatelji v novonastali situaciji počutijo kot samska oseba v svetu parov ter čutijo, da v to družbo preprosto ne sodijo več. Brez partnerja se je tudi sicer teže udeleževati določenih dogodkov, ki predpostavljajo spremstvo. Tako osamljenost vodi v še nadaljnjo izgubo oziroma nazadovanje v družabnih stikih, pogosto prizadete osebe izgubijo dosedanjo samozavest in zdi se, da jim kar naenkrat začne primanjkovati socialnih veščin. Emocionalna osamljenost zato pogosto vodi tudi v socialno in v občutek nezmožnosti ustvarjanja novih odnosov (Lopata 1973, 104-107).

Sklenemo lahko, da se osamljenost kaže v zelo različnih oblikah in je prisotna v vseh življenjskih obdobjih. Zelo pomembno je na življenjske prehode, kot so poroka, rojstvo otroka, prehod v puberteto, odhod od doma, upokojitev in smrt v družinskega člana gledati kot na sprožilce osamljenosti in tesnobe. Raziskave potrjujejo, da sta najbolj ranljivi populaciji za osamljenost adolescenti, ki odhajajo od doma, in starejše osebe, stare od šestdeset let naprej (Bekhet, Zauszniewski in Nakhla 2008, 208; Dahlberg 2007, 196; Rokach 2005, 71). Osamljenost je bolečina in kakor vsaka bolečina, ki ji ne posvetimo pozornosti, pusti čustvene brazgotine. Če se torej ne posvečamo čustveni oziroma psihični bolečini osamljenosti, s svojim trpljenjem, nezadovoljenimi potrebami in hrepenenji otrdimo. S tem zapremo dostop do vsega, kar je v nas najgloblje, najmehkejše in za nas najpomembnejše. Postanemo torej otrdeli in zagrenjeni ljudje, ki so do potreb drugih ravno tako neobčutljivi kakor do svojih. Ta otrdelost se kaže pri vsem, kar oseba počne, opazijo jo vsi, ki so z njo v odnosu. S tem, ko druge drži na distanci, ohranja ravno tisto osamljenost, ki je to otrdelost povzročila (Rokach 2004, 34-35).

LITERATURA

Bekhet, Abir K., Jaclene A. Zauszniewski in Wagdy E. Nakhla. 2008. Loneliness: a concept analysis. *Nursing Forum* 43, št. 4: 207-213.

Bogaerts, Stefan, Stijn Vanheule in Mattias Desmet. 2006. Feelings of subjective emotional lonellines: an exploration of attachment. *Social Behavior & Personality: An International Journal* 34, št. 7: 797-812.

Cacioppo, John T., in William Patrick. 2008. *Loneliness: Human nature and the need for social connection*. New York in London: W. W. Norton & Co.

Dahlberg, Karin. 2007. The enigmatic phenomenon of loneliness. *International Journal of Qualitative Studies on Health & Well-Being* 2, št. 4: 195-207.

Duru, *Erdinç*. 2008. The predictive analysis of adjustment difficulties from loneliness, social support, and social connectedness. *Educational Sciences: Theory & Practice* 8, št. 3: 849-856.

Gaudin, James M., in Norman A. Polinsky. 1993. Loneliness, depression, stress, and social supports in neglectful families. *American Journal of Orthopsychiatry* 63, št. 4: 597.

Hu, Mu. 2009. Will online chat help alleviate mood loneliness? *CyberPsychology & Behavior* 12, št. 2: 219-223.

Lopata, Helena Znaniecki. 1973. Loneliness: Forms nad components. V: Robert S. Weiss, ur. *Loneliness: the experience of emotional and social isolation*, 102-115. Cambridge, Massachusetts, in London, Anglija The MIT Press.

Mander, Gertrud. 2001. Fatherhood today: variations on a theme. *Psychodynamic Counselling* 7, št. 2: 141-158.

Parkes, Colin Murray. 1973. Separation anxiety: An aspect of the search for a lost object. V: Robert S. Weiss, ur. *Loneliness: the experience of emotional and social isolation*, 53-67. Cambridge, Massachusetts, in London, Anglija: The MIT Press.

Rokach, Ami. 2001. Strategies of coping with loneliness throughout the lifespan. *Current Psychology* 20, št. 1: 3.

Rokach, Ami. 2004. Loneliness then and now: Reflections on social and emotional alienation in everyday life. *Current Psychology* 23, št. 1: 24-40.

Rokach, Ami. 2005. Drug withdrawal and coping with loneliness. *Social Indicators Research* 73, št. 1: 71-85.

Roux, A. 2009. The relationship between adolescents' attitudes toward their fathers and loneliness: A cross-cultural Study. *Journal of Child & Family Studies* 18, št. 2: 219-226.

Stroebe, Wolfgang, Margaret Stroebe, Georgios Abakoumkin, Henk Schut in Utrecht University. 1996. The role of loneliness and social support in adjustment to loss: A test of attachment versus stress theory. *Journal of Personality & Social Psychology* 70, št. 6: 1241-1249.

Townsend, Peter. 1973. Isolation and loneliness in the aged V: Robert S. Weiss, ur. *Loneliness: The experience of emotional and social isolation*, 175-188. Cambridge, Massachusetts, in London, Anglija: The MIT Press.

Weiss, Robert Stuart. 1973. *Loneliness: the experience of emotional and social isolation*. Cambridge, Massachusetts, in London, Anglija: The MIT Press.

"Čudovita koralna glasba ali glasba Bacha in Mozarta ni stvar preteklosti, ampak živi v vitalnosti bogoslužja in vere. Če je vera živa, potem krščanska kultura ne postaja preteklost, ampak ostaja živa in navzoča. In če je vera živa, lahko tudi danes odgovorimo večnemu pozivu psalmista: 'Pojte Gospodu novo pesem'" (Papež Benedikt XVI., Splošna avdienca v dvorani Pavla VI., Vatikan, 21. maja 2008).

Okras na orgelski omari ptujskogorskih orgel (foto: Janez Oblonšek)

SAMO SKRALOVNIK

Bilbov preroški klic

Tolkien se je zavedal, da nobeno besedilo ne more nastati v vakuumu, tj. brez vplivov svojega časa ter avtorjevih izkušenj iz preteklosti. Kljub temu je sam jasno opozoril, da bi bilo iskanje vzrokov in povezav med avtorjevo izkušnjo in literarnim delom *"v najboljšem primeru ugibanje na temelju dokazil, ki so nezadostni in dvoumni"* (Tolkien 2002, 24).

UVODNE BESEDE: BILBOV PREROŠKI KLIC?!

V predgovoru h *Gospodarju prstanov*, ki v celoti velja tudi za *Hobita*, Tolkien zapiše:

"/.../ tule bi rad povedal nekaj glede mnogih mnenj oziroma ugibanj, ki jih prejemam in prebiram v zvezi z motivi in pomenom povesti. Poglavitni motiv je bila pripovedovalčeva želja, da bi se preizkusil v zares dolgi štoriji, ki bi priklenila pozornost bralcev, jih zabavala, jih razveseljevala in jih tu pa tam morda razburila ali globoko ganila. Za vodnika sem imel zgolj lastno občutje glede tega, kaj naj bi bilo mikavno ali ganljivo /.../." (Tolkien 2002, 22.)

In čeprav je bil Tolkien veren katoličan, v svojo pripoved, vsaj namenoma ne, ni vnašal krščanskih elementov alegorije (prim. Gandalfovo "vstajenje"):

*"Kar pa se tiče kakega skrivnega pomena ali "sporočila", ju avtorjev namen **ne vsebuje**. Ni ne alegorična ne aktualistična. Kakor je štorija rasla, je zasajala korenine (v preteklosti) in poganjala nepričakovane razvejke."* (Tolkien 2002, 23.)

Pozorno branje omenjenih del vendarle nakazuje prepletenost s krščanskimi veroizpovednimi idejnimi tokovi. Tolkien je namreč fantazijsko literaturo dojemal kot najčistejšo obliko besedne umetnosti, glede katere je bil prepričan o dvojem: da se določene resnice lahko najučinkoviteje izražajo prek medija mitologije (v primerjavi z drugimi literarnimi prevodniki oz. mediji) in da je dobro napisana zgodba **priložnost za milost**.

Krščanske "uporabe" v nobenem primeru ne gre potencirati, saj je Tolkienova lastna mitologija[1] dosegla takšno stopnjo avtonomije, da se je oplajala sama s seboj (Artnik 2009, 49). Sploh je Tolkien pri ustvarjanju nove mitologije šel v smer "krepostnega poganstva" in ne v smer klasičnega krščanstva. Subtilno opozarjanje na krščanske vrednote v *Hobitu* ne temelji na alegoričnosti, pač pa na

aplikativnosti. Besede, ki jih Tolkien nameni tistim, ki so v njegovih delih med vrsticami zaznali opis industrializacije in urbanizacije angleškega podeželja,[2] opis obeh svetovnih vojn in krize "napredno" mislečega" človeka, so nenavadno ostre in pikre. Še posebej, ker je sam zagovarjal teorijo, da

"*[a]vtor seveda ne more ostati popolnoma zunaj učinkovanja svoje izkušnje, vendar pa so načini, kako kal zgodbe izkorišča prsteníno izkustva, izredno zapleteni, in poskusi, da bi opredelili ta postopek, so v najboljšem primeru ugibanje na temelju dokazil, ki so nezadostna in dvoumna*" (Tolkien 2002, 24).

Ob teh besedah se sam že vnaprej posipam s pepelom: biblični motiv preroškega klica, ki ga bom analiziral pri Gideónu, Mojzesu in Jeremiji (izvirno besedilo) z njegovo literarno interpretacijo v *Hobitu*, Tolkienovih jasnih stališč ne vzdrži. Tega se, to želim poudariti že na samem začetku, popolnoma zavedam. A vendar Tolkien sam na drugem mestu svoje prepričanje nekoliko omehča, ko zapiše, da je poglavje *Čiščenje Šajerske* (*Kraljeva vrnitev*) – o alegoriji ali kakršnikoli politični vzporednici še vedno noče niti slišati – temeljilo na izkušnji, ki je segala daleč nazaj v njegovo otroštvo; v deželo, v kateri je Tolkien preživel svoje mlade dni in ki jo je proces industrializacije korenito spremenil oz. uničil. S tem priznava, da je imelo uničenje njemu tako ljube otroške pokrajine nanj določen vpliv, ki je v omenjenem poglavju viden, a ne popolnoma razberljiv. Ali kakor zatrjuje Kathryn Hume: "*Noben človek še ni uspel prikazati sveta brez povezav z našim izkustvenim svetom, z osebami in situacijami, ki niso zgolj inverzija ali pa prevračanje nam prepoznavnega kozmosa*" (1984, 27). Zaradi tega se moramo zavedati, da na Tolkienova dela ne moremo gledati kot na mitologijo zunaj naše družbe. V Tolkienovih besedah o učinkovanju njegove lastne izkušnje moramo namreč videti njegovo intelektualno poštenost.[3]

Velja namreč, da ni avtorja/interpreta, ki pri razumevanju besedil ali zgodovinskih dogodkov ne bi imel vnaprejšnjih zgodovinsko in kulturno pogojenih "sodb". Vedno gre za umeščanje teksta (avtorja, subjekta) v tradicijo in družbeno-zgodovinski kontekst, ki daje tekstu "njegove zgodovinske in družbene koordinate". Vsak literarni tekst se vključuje v množico tekstov: je replika (funkcija ali negacija) na drug tekst (druge tekste). S svojim načinom pisanja, ki je obenem branje predhodnega ali sinhronega literarnega korpusa, avtor živi v zgodovini, družba pa se vpisuje v tekst (Juvan 2000, 10). Vsak tekst je tako absorpcija in transformacija drugega teksta (9). Lep primer "transformacije", tj. intertekstualnosti ali medbesedilnosti v *Hobitu*, je Tolkienova prvotna namera, da povest *Tja in spet nazaj* zastavi kot parodijo na angleško nižje plemstvo (več o parodiji v nadaljevanju).

Na podlagi medbesedilnih vplivov moramo torej v nadaljevanju razumeti predstavljene podobnosti med motivi preroškega klica Gideóna, Mojzesa in Jeremije ter Bilbovega v Tolkienovem *Hobitu*. Zavedati se moramo, kakor Tolkien sam, da "*[a]vtor ne more ostati popolnoma zunaj učinkovanja svoje izkušnje*" (Tolkien 2002, 24), a hkrati moramo tudi razumeti, da so "*poskusi, ki bi opredelili ta postopek, v najboljšem primeru ugibanje na temelju dokazil, ki so nezadostni in dvoumni*" (24). V nadaljevanju bomo na primeru Bilbovega preroškega poklica skušali pokazati, da je bila avtorjeva izkušnja svetopisemska, hkrati pa bomo ohranili veliko mero ponižnosti ob zavedanju *nezadostnosti in dvoumnosti*.

O HOBITU

"*V duplini pod zemljo je nekoč živel hobit*" (Tolkien 1986, 7). Nemalo ljubiteljev Tolkienovih del prvi stavek knjige *Hobit ali Tja in spet nazaj*, ki ga je Tolkien nekoč zapisal na zadnjo stran izpitnega lista nekega študenta, razume kot rojstvo enega najbolj branih in priljubljenih mladinskih del. Pa to še zdaleč ni bilo rojstvo *Hobita*.

"Kakor večina velikih stvari tudi Tolkienov literarni svet ni nastal kar čez noč ali ob nenadnem razsvetljenju. Sploh ne, spletel se iz številnih izkušenj, interesov in hobijev svojega avtorja. Desetletja je počasi rasel in se razvijal, dokler ni dosegel ***nezaslišane kompleksnosti****, ki je pravzaprav presegla zmožnost običajnega bralca, da bi zaobsegel vso raznovrstnost in nenavadnost te domišljijske stvaritve."* (Javoršek 2003, 568.)

Čeprav drži, da je *Hobit* napisan v edinstvenem igrivem slogu (569) in da povest ne skriva, da je namenjena *"tudi pripovedovanju v polkrogu pred kaminom sedeči gručici otrok"* (Ogrizek 1986, 306), pa je to le eden Hobitovih obrazov. Neznansko odzadnje platno,[4] ki se pne v ozadju Bilbove pustolovščine ter ji daje kontekst in globino, *Hobita* pomika v (omenjeno) *"nezaslišanost kompleksnost"*. Vendar se bomo najprej posvetili igrivi plati povesti.

Igrivost *Hobita* moramo videti ne le v precejšnji norčavosti sloga in komičnosti nekaterih situacij, v katerih podrobnosti se ne bomo spuščali, temveč tudi v Tolkienovi prvotni nameri, da bi povest vsebovala noto parodije na toponomijo podeželske Anglije, v veliki meri pa tudi njenih prebivalcev. Od tod, piše Gradišnik, nenavadnost osebnih in krajevnih imen, ki namigujejo na značajske posebnosti dežele, nanašajoče se na opazna nagnjenja njenih prebivalcev *"do papcanja ali celo požeruštva, in do zapečkarstva oziroma celo vkopavanja med domače stene, nazadnje pa še na telesne posledice tovrstnega načina življenja, ki se izražajo v rejenosti in trebušnosti"* (2002, 12). Tolkien v večini primerov tovrstnih namigov niti ni skrival. S priimkom *Brandybuck*, ki ga je kasneje izpeljeval iz staroangleške besede *bucc* (srnjak) ali *bucca* (kozel), je namreč nezgrešljivo ciljal na "žganjepivčev" trebuh (žganje, trebuh).[5]

"[A] pri nekaterih imenih je – morda ker so presegla mero tistega, kar se mu je zdelo sprejemljiv dober okus, morebiti zato, ker je knjiga v nadaljevanju zadobila resnejše in manj parodične tone in mu je bilo žal začetne razposajenosti ... – pozneje raje zamolčeval tovrstne pomenske prvine in jih nadomeščal z drugačnimi, bolj sprejemljivimi razlagami." (Gradišnik 2002, 12.)

Tudi izraz Baggins, priimek glavnega protagonista *Hobita*, je v času Tolkienove mladosti pomenil "delavsko malico" oz. "vrečo".

Če se vrnemo k že omenjeni *"nezaslišani kompleksnosti"* in neznanskemu odzadnjemu platnu, ugotovimo, da igrivost še zdaleč ni mogla prekriti *"resnejših in manj parodičnih tonov"*. Tolkienov *Hobit* se je namreč napajal iz lastne mitologije (Javoršek 2003, 568), ki jo je Tolkien snoval, a ne dokončal, že pred nastankom povesti *Tja in spet nazaj.*[6] V Bilbovi pustolovščini večkrat naletimo na reference[7] iz oddaljene zgodovine in mitologije, o katerih Tolkien sam zapiše:

" ... *najprej* (tj. pred začetkom pisanja nadaljevanja Hobita, op. a.) *sem hotel dopolniti in urediti mitologijo in legende iz Starših dni, ki so tedaj zadobivali obliko že kar nekaj let"* (Tolkien 2002, 21).[8] V *Hobitu "je že bilo nekaj omemb starejših zadev: Elronda, Gondolina, visokih vilinov in orkov, pa tudi hipnih in nevabljenih pobliskov reči, ki so višje ali globlje ali temnejše od svoje površine: Durina, Môrije, Gandalfa, Nekromanta, Prstana"* (21).

Tolkienov Srednji svet z omembami *"starejših zadev"* tako postane notranje prepričljiv, saj dobi svojo lastno zgodovino, do zapletenosti podrobno in vsestransko obdelano. Njegova razumna bitja dobijo svoje jezike, pisave, rodoslovje, vladarske rodbine, slavne prednike in junake ..., na kratko povedano, dobijo svojo *civilizacijsko kulturo* (Ogrizek 1986, 303). In ne le "na papirju", če se smem nerodno izraziti, temveč je Tolkien prav zares za vsako izmed bitij Srednjega sveta izumil svoj jezik: *"Temeljni kamen vsega je pomenila iznajdba jezikov. Prej bi se dalo reči, da so "zgodbe" nastale zato, da bi lahko kdo govoril te jezike, kakor pa obratno. Najljubše bi mi bilo, ko bi jih lahko zapisal v vilinskem jeziku."* (Ogrizek 1986, 303.)

Vse to zgodbi o *Hobitu* daje občutek globine in vtis, da se za razmeroma preprosto zgodbo, namenjeno *"pripovedovanju v*

polkrogu pred kaminom sedeči gručici otrok", skriva še mnogo več.

O HOBITU BILBU (PRED PREROŠKIM KLICEM)

Bilbo je izhajal iz družine, ki je bila, po hobitskem prepričanju, zelo ugledna. Ne le zato, ker jih je bila večina bogatih, temveč tudi zato, "*ker se nikoli niso podajali v kakšne pustolovščine ali počeli česarkoli nepričakovanega: za Bogataja* (Bilbov rodbinski priimek, op.a.) *si lahko zmeraj vedel, kaj misli o kakšni stvari, ne da bi ga bilo sploh treba vprašati*" (Tolkien 1986, 7–8). Bilbo je vse do usodnega srečanja z Gandalfom[9] veljal za zelo spodobnega hobita, ki se po vedenju, navadah in mišljenju od drugih ni prav v ničemer razlikoval. Kakor je tudi nasploh veljalo za hobite, in v tem Bilbo prav tako ni bil izjema, je bil nagnjen k okroglemu trebuščku. Kosilo si je, če je le bilo mogoče, privoščil večkrat na dan.

V *Hobitu* srečamo Bilba kot odraslega hobita v petdesetih letih. Bil je ponosen vladar prekrasne hobitske dupline. Po vsem videzu se je "*ustalil in odločil, da se ne gane več z doma*" (Tolkien 1986, 10). Z drugimi besedami, odločil se je za udobno, brezbrižno, zapečkarsko življenje (40). Ob tem moramo dodati, da je Bilbo, kljub temu da je bil popolna kopija svojega stanovitnega in lagodnega očeta, že od začetka nosil v sebi neko značajsko posebnost, podedovano po Jemčevih, zatrjuje Tolkien, ki je samo čakala, da se razkrije. Ali rečeno drugače, čakala na Gandalfa.

Bilbo ni niti slutil, da ga bodo posledice tega srečanja – pustolovščina, ki jo je Tolkien naslovil *Tja in spet nazaj* – stale "dobrega glasu". Ugleda si namreč ni mogel nikoli več povrniti; "*[v]si hobiti iz soteske so ga dejansko imeli odtlej za nekoliko 'čudnega'*" (296). Še več. Najbližji sorodniki niso nikoli več priznali, da je tisti Bilbo, ki se je vrnil, tudi ta, ki je odšel (295). In na svoj način so imeli prav: "*Gandalf ga je premeril s pogledom. 'Moj dragi Bilbo!' je rekel. 'S tabo se je nekaj zgodilo! Nič več nisi isti hobit'*" (295.) Pri vsem tem je bila prav Gandalfova vloga ključnega pomena, vendar razprava o tem sodi v drugo poglavje. Prav tako o tem, kako je Bilbo sprejel Gandalfovo povabilo oz. preroški "klic". Še prej moramo, kajpak, odgovoriti na vprašanje: Kdo je bil Gandalf?

O GANDALFU

Gandalf je ena najbolj dodelanih in pomembnih oseb Tolkienovega sveta. V *Hobitu* se pojavlja kot nekakšen prijazen, moder in predvsem vsemogočen očetovski lik, ki pa hkrati ostaja tudi oddaljen in skrivnosten (Javoršek 2003, 584). O njegovem izvoru in poslanstvu,[10] ki ga je Gandalf [11] vršil v Srednjem svetu že dobra dva tisočletja pred Bilbovo pustolovščino, ne izvemo skoraj ničesar.[12] V *Hobitu* "*nikjer ni rečeno, kakšnega rodu je zares, in tudi njegov videz je vse prej kot vilinski, kajti Gandalf (in drugi iz Sveta Modrih) je zelo star, morda nesmrten, vsekakor pa ne večno mlad ...*" (Javoršek 2003, 584). V drugih Tolkienovih delih nam je razkrito, da je bila Gandalfova poglavitna naloga boj proti maiarju[13] Sauronu, služabniku padlega valarja Malkorja; valarji so bili duhovi, ki so bili skupaj z maiarji ustvarjeni, preden je bilo ustvarjeno karkoli drugega.[14] Tudi Gandalf je bil sam maiar, mogočen duh, poslanec[15] Manwëja.[16] Za svoje poslanstvo se je moral "obleči" v meso, tako je moral prevzeti tudi slabosti, ki so prihajale iz mesa: "(Gandalf, op.a.) ... *je bil na poti v Šajersko, ki je ni obiskal že kakšnih dvajset let. Bil je utrujen in tam si je nameraval nekaj časa odpočivati. Med mnogimi skrbmi mu je duha težilo nevarno stanje na Severu: tedaj je namreč že vedel, da Sauron načrtuje vojno ...*" (Tolkien 2003, 445.)

Tolkienov Stvarnik (Ilúvatar) v dogajanje Srednjega sveta, razen s stvarjenjem, neposredno ni posegal. Njegova prisotnost se je kazala v njegovih slih, "angelih". Gandalfova vloga je tako v *Hobitu* kot v *Gospodarju prstanov* ključna: "*Toda v obeh knjigah je Gandalf predvsem*

Glasbeno izročilo vesoljne Cerkve je zaklad neprecenljive vrednosti, vzvišen nad druge izraze umetnosti zlasti zato, ker kot cerkveno petje v zvezi z besedilom sestavlja nujno in neločljivo sestavino slovesnega bogoslužja" (B 112).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)

agens, gonilo, ***tisti, ki hobite zaplete v zgodbo in zgodbo požene naprej***" (Javoršek 2003, 584). Kljub temu, da sta Tolkien in kasneje njegov sin Christopher poskušala razjasniti ozadja Gandalfovih nenadnih odhodov in "drugih opravkov", ostaja očitno dejstvo, da je "*natančno in zahtevno pletenje zgodbe Gospodarja prstanov nujno zahtevalo pogosto Gandalfovo odsotnost, saj bi vešč sicer sam premagal večino preprek, s katerimi se morajo boriti druge osebe, in tako bi namesto zgodbe prijaznih hobitov, ki se zapletejo v Vojno za Prstan in postanejo njeni junaški akterji, nastal nekakšen vojaški potopisni roman, nekakšen Vojskoval sem se z Gandalfom*" (Javoršek 2003, 584).

Podobno v *Hobitu*: Gandalf zgodbo požene v tek[17] s tem, ko izbere in škratom "priporoči" Bilba (Tolkien 1986, 13),[18] Thorinu izroči skrivni zemljevid in ključ (27), izvrši "preroški klic" (34),[19] druščino obvaruje pred Ajdi (46), v Meglenem gorovju kaže pot (52), pokonča velikega grdina in škrate iztrga iz krempljev njegovih podanikov (100).[20] Ko tako uspešno, a brez zalog hrane prispejo na drugo stran Meglenega gorovja, za povrh druščino popelje še k Beornu (120sl.). Vse do dogodka prečenja Mračnega lesa (ki je nekako na polovici obsega *Hobita*) Gandalf sam uspešno reši vse težave, škratje in Bilbo pa so omejeni na vlogo (nerodnih in težave povzročajočih) spremljevalcev.[21] In prav v tem, razmišlja Javoršek, da je Gandalf potisnjen v ozadje, da je vedno tisti, ki sprevidi možnost poteka dogodkov, tisti, ki jih požene v tek, je Tolkienov največji izum: "*Tolkien pisec, vsevedni avtor /.../ ali detektiv Gandalf je sprevidel, da je mogoče prav iz hobitov, otroških, vsakdanjih, malomeščanskih Tolkienov, narediti junake epske pripovedi, da torej hobiti niso omejeni na ljubke prigode in tatinske pustolovščine*" (Javoršek 2003, 585). Ne Gandalf, skrivnostni angel v človeški podobi, temveč hobit, s katerim se more identificirati vsak bralec, namreč predstavlja bralčevo vstopno točko. H(h)obit kot podoba "malega človeka" za Tolkiena predstavlja nosilca zgodbe in bralčevo vstopnico v Srednji svet.

O PREROŠKEM KLICU V SVETEM PISMU

Pripovedi o preroškem klicu v Svetem pismu lahko v grobem razdelimo na dva tipa[22] (H. Nabel): na tip Gideon-Mojzes-Jeremija in tip Izaija-Ezekiel. Za namen te razprave bomo na kratko predstavili le prvega, ki v grobem in z manjšimi variacijami obsega:

- soočenje z Bogom oz. Gospodovim angelom (Sod 6,12a; Jer 1,4; 2 Mz 3,2);
- uvodni nagovor (Sod 6,12b; Jer 1,5; 2 Mz 3,4–9);
- poslanstvo (Sod 6,14; Jer 1, 5b; 2 Mz 3,10);
- ugovor(-e) (Sod 6,15; Jer 1,6; 2 Mz 3,2; 2 Mz 3,11.13; 2 M 4,1.10.13);
- besedo(-e), ki preroku vlije poguma (Sod 6,16; Jer 1,7.8; 2 Mz 3,12.14–22; 2 M 4,2–9.11–12,14–17);
- znamenje (Sod 6,17–22; Jer 1,9; 2 Mz 3,12.14–22; 2 M 4,2–9.11–12,14–17).

SOOČENJE Z BOGOM OZ. GOSPODOVIM ANGELOM

Klic v preroštvo je bil povezan s pomembnim dejstvom, ki je bil skupen vsem prerokom – s soočenjem z Bogom ali njegovim angelom v obliki videnja (Sod 6,12a; Jer 1,4; 2 Mz 3,2).[23] Videnje v vseh primerih pride od zunaj, nenadoma in brez vnaprejšnje slutnje. Pomembno je naše zavedanje, da je izraz *ekstaza,* s katerim so sodobne veje psihologije želele razložiti preroški klic, nezadosten, preveč splošen in nenatančen. Če bi pri preroškem klicu resnično šlo za ekstazo, bi morala zavest preroka izginiti. "*In ko* (prerok, op. a.) *nima več svoje volje, postane prizorišče, na katerem se odigravajo procesi, ki so tuji njegovi lastni osebnosti*" (Večko 2009, 67). V preroškem klicu ima, ravno obratno, oseba s svojo lastno voljo, svobodo in odgovornostjo, središčno mesto (67). Gre za nepričakovano, nepredvideno srečanje z Bogom, srečanje, ki ni bilo odvisno od nikakršnih ekstatičnih vzgibov, ki bi za posledico imeli prerokovo "dovzetnost" za Gospodovo besedo.

Gideónu se je Gospodov angel prikazal, ko je ta v stiskalnici s palico otepal pšenico: *"Tedaj je prišel GOSPODOV angel in se usedel pod terebinto v Ofri, last Abiézerjevca Joáša. Njegov sin Gideón je v stiskalnici s palico otepal pšenico, da bi jo spravil na varno pred Midjánci. Tedaj se mu je prikazal GOSPODOV angel."* (Sod 6,11–12a.) Tudi Mojzesu se je Bog prikazal popolnoma nepričakovano, medtem ko je pasel drobnico: *"Mojzes je pasel drobnico svojega tasta Jitra, midjánskega duhovnika. Ko je nekoč prignal drobnico daleč v pustinjo, je prišel k Božji gori Horeb. Tedaj se mu je iz sredine grma v ognjenem plamenu prikazal GOSPODOV angel."* (2 Mz 3,1–2a.) Gre torej za nenapovedan Božji "vdor" v prerokov vsakdanjik, v prerokovo običajno življenje, ki ne glede na prejšnje stanje predstavlja začetek drugačnega življenja.

UVODNI NAGOVOR

Preroki so klic v preroško službo sprejeli po Božjem neposrednem in osebnem nagovoru. Opis poklica v preroško službo ni imel namena, da bi odkrival prerokova notranja doživetja, temveč je bil zapisan s posebno potrebo, da svoj posebni položaj – ljudje starega Bližnjega vzhoda niso zapisovali ničesar brez tehtnega razloga – potrdijo v očeh svojih rojakov. Po obliki razlikujemo biografske pripovedi (pripovedi – on), ki jih je napisal kak prerokov učenec ali drug pisec (prim. *"Ko je GOSPOD videl, da prihaja gledat, ga je Bog poklical iz sredine grma in rekel: 'Mojzes, Mojzes!' Rekel je: 'Tukaj sem.' Bog je rekel: 'Ne hôdi sem! Sezuj si sandale z nog, kajti kraj, kjer stojiš, je sveta zemlja!'"* (2 Mz 3,4–5) in avtobiografske zapise (pripovedovalec – jaz), za katere obstaja največja verjetnost, da izhajajo iz prerokove roke in izražajo njegova lastna doživetja (prim. *"Zgodila se mi je beseda GOSPODOVA, rekoč: 'Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal; preden si prišel iz materinega naročja, sem te posvetil, te postavil za preroka narodom.'"* (Jer 1,4–5.).

POSLANSTVO

Preroški klic pomeni poslanstvo, ki je za posameznika pomenilo konec starega načina življenja oz. začetek drugačnega življenja. Naloženo poslanstvo označuje "nasilen" vdor v prerokovo življenje, ki si ga Bog postopno skladno s prerokovo svobodno voljo vse bolj prilašča, dokler ne zabriše razlike med zasebnim življenjem in preroškim poklicem. Vsak prerok je imel svoje lastno poslanstvo, ki mu je bilo naloženo v skladu z njegovimi sposobnostmi (ne pa tudi v skladu z njegovim mnenjem o svojih sposobnostih)[24] ter zgodovinskim kontekstom: Gideón je živel v obdobju, ko so Izrael, ker je delal hudo v Gospodovih očeh, zatirali Midjánci. Bog mu je po svojem angelu naložil poslanstvo, naj Izraelce osvobodi iz rok Midjáncev: *"GOSPOD se je obrnil k njemu in rekel: 'Pojdi v tej svoji moči in rešil boš Izraela iz rok Midjáncev. Ali te ne pošiljam jaz sam?'"* (Sod 6,14.) Motiv Mojzesovega poslanstva je bil precej podoben, s to očitno razliko, da se je dogajal v drugem času in drugem kraju:

"GOSPOD je rekel: 'Dobro sem videl stisko svojega ljudstva, ki je v Egiptu, in slišal, kako vpije zaradi priganjačev; da, poznam njegove bolečine. Zato sem stopil dol, da ga rešim iz rok Egipčanov in ga popeljem iz te dežele v lepo in širno deželo, v deželo, v kateri se cedita mleko in med, na področje Kánaancev, Hetejcev, Amoréjcev, Perizéjcev, Hivéjcev in Jebusejcev. In zdaj, glej, je prišlo vpitje Izraelovih sinov do mene in videl sem tudi, kako jih Egipčani zatirajo. In zdaj pojdi, pošiljam te k faraonu, da izpelješ moje ljudstvo, Izraelove sinove, iz Egipta'" (2 Mz 3,7–10.)

UGOVOR(-I)

Zelo pomembna sestavina preroškega poklica tipa Gideón-Mojzes-Jeremija je dejstvo, da prerokovo prejšnje življenje, družbeni status in s tem povezane osebnostne kvalitete na Božjo izbiro (preroški klic) nimajo nikakršnega vpliva. Z drugimi besedami, nobeden od posameznikov, ki je bil poklican

v preroško službo, za takšne vrste poslanstvo in spremembo življenja prej ni bil usposobljen ali pripravljen. Posameznikove sposobnosti oz. njegovo lastno mnenje o svojih sposobnostih za preroško službo nimajo bistvene vloge. Tipično za omenjeni tip preroškega klica je, da se poklicani "upira" in ne želi sprejeti preroške službe, saj meni, da je za poslanstvo, ki mu je naloženo, nesposoben. Prerok Jona predstavlja skrajni primer "upiranja", saj – kakor beremo v Svetem pismu – zbeži od Gospodovega razodetega obličja: "*Jona pa je vstal, da bi zbežal v Taršíš, proč od GOSPODOVEGA obličja. Spustil se je v Jafo in našel ladjo, ki je šla v Taršíš, dal je plačilo zanjo in se spustil vanjo, da bi šel z njimi v Taršíš, proč od GOSPODOVEGA obličja.*" (Jon 1,3.) Kljub temu se Jona zave, da ga je v preroški klic prisilila močnejša volja od njegove: "'*Primite me in me vrzite v morje in morje se vam bo umirilo, saj vem, da je zaradi mene ta veliki vihar nad vami!*'" (Jon 1,12). Podobno čuti Jeremija: "*Zapeljal si me, GOSPOD, in dal sem se zapeljati. Premočan si bil zame in si zmagal.*" (Jer 20,7.) Sila, ki je gnala preroke, da so izvršili svoje poslanstvo, je bila tako močna, da so čutili večji nemir in notranjo stisko, če Božjega poslanstva ne bi (iz)vršili: "*Če rečem: 'Ne bom ga več omenjal ne več govoril v njegovem imenu,' je v mojem srcu kakor goreč ogenj, zaprt v mojih kosteh. Trudim se, da bi ga ugasil, pa ne morem.*" (Jer 20,9.) Zaradi trpljenja v preroški službi je meja med poslušnostjo in neposlušnostjo od Boga naloženemu poslanstvu, kar je najbolj vidno prav pri Jeremiji, vse življenje krhka in v nevarnosti (prim. Jeremijeve izpovedi). Kljub vsemu moramo ohraniti v mislih, da so preroki preroški klic sprejeli zavestno in s svobodno voljo. Svojo svobodo izročijo svobodno (Večko 2009, 67).

Podobno beremo v preroških klicih Gideóna, Mojzesa in Jeremije. Gideón, kakor se zdi, strah in dvom v svojo sposobnost izvršitve Gospodovega naročila prikrije, ko Gospodu oporeka pičlost materialnih sredstev, ki so mu na voljo: "*Rekel mu je: 'Toda, moj gospod, s čim bom rešil Izraela? Glej, moja rodbina je najrevnejša*[25] *v Manáseju in jaz sem poslednji v hiši svojega očeta'.*" (Sod 6,15.) Jeremija, ki mu je zaupana popolnoma drugačna naloga tipičnega preroka govornika, Bogu toži, da ni nikakršen govorec in povrh tega še premlad: "*Jaz pa sem rekel: 'Oh, Gospod BOG, glej, ne znam govoriti, ker sem še deček.'*" (Jer 1,6.) Mojzes se z Bogom zaplete celo v razpravljanje, ko Božjo nalogo poskuša odkloniti z vrsto logičnih in spretnih ugovorov. Začne s svojo majhnostjo in nepomembnostjo v primerjavi s faraonom: "*Mojzes pa je Bogu rekel: 'Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu in izpeljal Izraelove sinove iz Egipta?'*" (2 Mz 3,11). V drugem ugovoru uporabi argument, da ga bodo ljudje vendar spraševali po Božjem imenu: "*In Mojzes je rekel Bogu: 'Glej, če pridem k Izraelovim sinovom in jim rečem: 'Bog vaših očetov me je poslal k vam', pa mi rečejo: 'Kako mu je ime?' – kaj naj jim odgovorim?'*" (2 Mz 3,13). Bog Mojzesu kot odgovor razodene svoje ime, hkrati pa mu poslanstvo že začne podrobneje razlagati, ko Mojzes vzklikne: "*Glej, ne bodo mi verjeli in me ne bodo poslušali, ampak bodo rekli: GOSPOD se ti ni prikazal.*" (2 Mz 4,1.) Mojzesu je ponovno oproščeno; Bog popusti in Mojzesovo popotno palico spremeni v kačo, ki naj bi služila kot znamenje ljudstvu, da Mojzes govori resnico. Mojzes se tokrat sklicuje, podobno kot Jeremija, na svojo nespretnost v besedah : "*O Gospod, nikoli nisem bil spreten v besedah, ne včeraj, ne predvčerajšnjim, pa tudi zdaj ne, odkar govoriš s svojim služabnikom; kajti moja usta so okorna in moj jezik okoren*" (2 Mz 4,10). Šele na koncu Mojzes izreče bistvo vseh navedenih ugovorov, svojih in drugih: "*O Gospod, prosim, pošlji koga drugega!*" (2 Mz 4,13).

Za preroke tipa Gideón-Mojzes-Jeremija je torej značilno, da preroškega poslanstva sprva ne želijo sprejeti, saj čutijo, da so za nalogo neprimerni.

BESEDE, KI PREROKU VLIJEJO POGUMA

Besede, ki preroku vlijejo poguma, so Božje zagotovilo, da odgovornost, ki jim je bila naložena, ni pretežka. Prerokov strah temelji

na presoji njegovih lastnih sposobnosti, zaradi tega je pri vseh omenjenih prerokih temeljnega pomena Božje zagotovilo pomoči v obliki "Jaz bom s teboj" Gideónu: "*GOSPOD pa mu je rekel: 'Jaz bom s teboj. Pobil boš Midjánce kakor enega moža'.*" (Sod 6,16); Jeremiji: "*A GOSPOD mi je odgovoril: 'Nikar ne govôri: deček sem; kajti h komur koli te pošljem, boš šel, in kar koli ti ukažem, boš govoril. Nikar se jih ne boj, saj sem jaz s teboj, da te rešujem, govori GOSPOD'*" (Jer 1,7–8); in Mojzesu: "*Bog je rekel: 'Jaz bom s teboj'*" (2 Mz 3,12).

Besede, ki preroku vlijejo poguma, pomenijo počasno in postopno razkrivanje Božjega načrta, katerega del je tudi prerok: "*Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal; preden si prišel iz materinega naročja, sem te posvetil, te postavil za preroka narodom*" (Jer 1,5). Gre za proces postopnega spajanja Božje volje in volje preroka. Prerok s svobodno voljo, a s pomočjo Boga, odgovori na preroški klic, v katerem prepoznava svoje lastno mesto. Tako prerok svobodno in zavestno vstopi v Božji načrt. Vendar Božje "prilaščanje" postane bolj in bolj vseobsegajoče, dokler ne prevzame prerokovega celostnega bitja vase. Sila te združitve preroka močno zaznamuje in ga napravi za to, kar je. Prav zato, ker Bogu izroči svojo lastno svobodo in sprejme klic, je zmožen užiti povsem novo obliko svobode, ki je v edinstvenem odnosu z Bogom (Večko 2009, 67).

ZNAMENJE

Poklic v službo Boga, to je skupna značilnost vseh preroških klicev, je vedno poklicanost za druge, v službo drugim. Občestvo, za katerega je kdo poklican, se odzove po pripovedovanju Svetega pisma skoraj vedno enako. Vedenje, govorjenje in delovanje poklicanega čuti kot izziv in zahteva legitimacijo. V tem tiči razlog, da Sveto pismo opisuje doživetje poklica v službo Boga. Preroki namreč zapišejo svoja doživetja, da bi potrdili svoje sporočilo in poklicanost. Poklic se (zato) največkrat konča z znamenji, ki naj bi dodatno potrdila poklic v Božjo službo, prerokom samim kot rojakom (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 556).

Mojzes se Božjemu klicu izmika ravno z argumentom legitimacije: "*Glej, ne bodo mi verjeli in me ne bodo poslušali, ampak bodo rekli: GOSPOD se ti ni prikazal*" (2 Mz 4,1). Zaradi tega mu Bog obljubi znamenje: "*In to ti bodi znamenje, da sem te jaz poslal: ko izpelješ ljudstvo iz Egipta, boste častili Boga na tej gori*" (2 Mz 3,12, glej tudi 2 Mz 3,14–22; 2 M 4,2–9.11–12,14–17). Tudi Gideón sam od Gospodovega angela zahteva znamenje: "'*Če sem našel milost v tvojih očeh, mi daj znamenje, da si ti, ki govoriš z menoj! Prosim te, ne hodi od tod, dokler se ne vrnem k tebi, prinesem svoj dar in ga postavim predte!' Rekel mu je: 'Ostanem, dokler se ne vrneš'*" (Sod 6,17–18).

GIDEÓN-MOJZES-JEREMIJA

V bibličnih pripovedih o poklicu v preroško službo tipa Gideón-Mojzes-Jeremija se nam razodevajo ljudje, ki so bili poklicani, da zapustijo utečeno kolesje religiozne misli in verske prakse. Poslanstvo, ki jim je naloženo, jih s svojo odgovornostjo potisne v popolno (1) **osamljenost**, ki je posledica intimnega odnosa z Bogom, iz katerega razodevajo sicer tradicionalni verski nauk, a tako poglobljeno in tako drugače kot njegovi sorodniki, da se drug od drugega popolnoma oddaljijo. Prerok je mož, ki je izkustveno in neposredno spoznal Boga ter se čutil nepremagljivo prisiljenega, da Božjo besedo preda naprej (Cazelles 1979, 282).

"*Videnja in slišanja, notranje spodbude h govorjenju in delovanju so vedno del preroškega doživetja: a področje razodetja se ne omeji samo s temi pojavi. Smisel in pomen vizije prodre v način prerokovega mišljenja in postane žarišče gledanja na Boga in na svet, žarišče, kjer izvirajo vedno nove intuicije resnice in pozivi k dolžnostim.*" (Cazelles 1979, 283.)

Posledica sprejetja preroškega klica po Božjem neposrednem in zelo osebnem nagovoru je za preroka pomenila (2) **konec**

starega načina življenja. Preroški klic je, kakor se izrazi dr. Večkova, pomenil globok, nasilen vdor v človekovo zunanje in notranje življenje. Pomenil več kot le nov poklic, pomenil je nov način življenja. Pomenil je prenehanje normalnega družbenega življenja (Večko 2009, 66).

Tretja pomembna značilnost bibličnega preroškega klica je ta, da posameznikovo prejšnje socialno-družbeno stanje, nravna usmeritev ali učenost oz. retorične spretnosti za Božji klic niso bili odločilni (3). **Posameznikove sposobnosti oz. njegovo lastno mnenje o svojih sposobnostih za preroški klic nimajo pomembne vloge** (4). **Trpljenje**, ki so ga doživljali v preroški službi, jih je mnogokrat pripeljalo na rob obupa (prim. Jeremijeve izpovedi).

Na koncu kratkega pregleda nekaterih poglavitnih značilnosti zgoraj omenjenih prerokov tipa Gideón-Mojzes-Jeremija se moramo zavedati, da je preroški klic za vsakega posameznika pomenil edinstveno in neponovljivo izkušnjo Božje bližine, ki se kot taka upira vsakršni kategorizaciji. Kljub temu lahko v teh različnostih prepoznavamo nekatere skupne obrise, ki smo jih predstavili, sicer brez podrobnosti in posebnosti posameznega preroka, a za namen pričujoče študije dovolj temeljito. Dovolj, da bomo lahko na podlagi predstavljenega razpravo pričeli s primerjavo preroškega klica tipa Gideón-Mojzes-Jeremija z njeno, tako si drznem trditi, literarno interpretacijo v *Hobitu*.

O BILBOVEM PREROŠKEM KLICU UVODNA POJASNILA

Bilbov preroški klic se je zgodil[26] v Tolkienovem fantazijskem svetu, v t. i. Srednjem svetu. Glede narave in značilnosti tega sveta je bilo povedanega dovolj na drugih mestih te razprave, zatorej sem na začetku dolžan razjasniti zgolj nekaj osnovnih predpostavk, ki so nujno potrebne za razumevanje Bilbovega preroškega (po)klica. Žanr Tolkienovega *Hobita* je fantazijska pripoved, katere poglavitna značilnost je, da temelji na v celoti izmišljenem sekundarnem svetu, za katerega veljajo lastni zakoni in značilnosti.[27] V tem svetu ima, to smo ugotovili že zgoraj, eno poglavitnih vlog Gandalf, ki je neke vrste Božji sel ali angel. Čeprav Gandalf sam ni vsemogočen (Bog), se njegova funkcija znotraj pripovedi vlogi "vsemogočnega" velikokrat precej približa. To dejstvo nam narekuje, da bomo Gandalfovo vlogo pri Bilbovem preroškem klicu razumeli kot "Božjo". V Svetem pismu preroški klic navadno temelji na osebnem srečanju Boga in človeka, obstajajo pa tudi izjeme: Bog Gideóna v preroško službo pokliče prek svojega angela (Sod 6,11sl.). Podobno Bilbov preroški klic v *Hobitu* izvrši Gandalf kot Božji angel. Gre torej za osebno srečanje med prerokom, ki ga predstavlja Bilbo, in Gospodom oz. Gospodovim angelom, ki ga predstavlja Gandalf.

Če Gospodovega angela predstavlja Gandalf, je potemtakem nujna posledica, da hobit predstavlja človeka. In res je tako. V Tolkienovem Srednjem svetu sicer nastopajo tudi povsem normalni ljudje, vendar je za hobite oz. polljudi ali polovnjake Tolkien sam trdil, da predstavljajo "malega človeka", tj. povsem običajne ljudi. Če za hip prehitevamo, je zanimivo, da tudi Sveto pismo pripoveduje o prerokih pred poklicem kot o popolnoma običajnih ljudeh (Sod 6,11; 2 Mz 3,1). Hobit z imenom Bilbo potemtakem predstavlja malega človeka, ki do usodnega srečanja z Gandalfom v ničemer ni veljal za posebnega.

Zadnja predpostavka, ki jo je v uvodu treba razložiti, je (Bilbova) pustolovščina. Tolkien v svojem besednjaku za Bilbovo poslanstvo uporablja besedo pustolovščina. Gandalf namreč Bilba pošlje v pustolovščino, ki jo moramo v kontekstu naše razprave razumeti kot poslanstvo, ki ga Bog (Gandalf) naloži svojemu preroku (Bilbu): '"*Jojme!' je nadaljeval* (Bilbo, op. a.), *'pa ne tisti Gandalf, ki je bil kriv, da je toliko mirnih fantov in deklet izginilo v Neznano, iskat nore pustolovščine? /.../ Pri moji veri, življenje je bilo prav zanim – hočem reči, si pa svoje čase zares mešal štrene tod okoli.*'" (Tolkien

"V hvaležnosti do Stvarnika, ki je dal človeštvu tako bogato raznolikost glasbenih stilov, Cerkev v določenem stilu išče tisto, kar se ujema z obredno-duhovnimi potrebami bogoslužja" (Sing to the Lord 71).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)

1984, 12.) S temi besedami je Bilbo, po Gandalfovem mnenju, ob prvem srečanju z njim izrazil neko notranjo željo po pustolovščini, ki jo je imel po Jemcih: "*Naj mi bo oproščeno, prav nobene želje nisem izrekel*" (12). Gandalf mu je odgovoril: "*O, pač, seveda si! Zdaj že drugo. Naj ti oprostim. Prav, oproščeno ti je. Še več, šel bom tako daleč, da te bom poslal v to pustolovščino.*" (12.) Pustolovščino, v katero Gandalf pošlje Bilba, moramo torej razumeti kot prerokovo poslanstvo. Ob tem je zanimivo, če ponovno nekoliko prehitevamo, da je tudi Bilbov poglavitni ugovor njegova nesposobnost in neprimernost, česar v tej razpravi ne beremo prvič (glej poglavje Ugovor(-i)) .

BILBOV PREROŠKI KLIC

Značilnosti Bilbovega preroškega klica si bomo, zaradi boljše preglednosti, ogledali na enak način in v istem vrstnem redu, kakor smo že predstavili skupne elemente preroštva tipa Gideón-Mojzes-Jeremija. Ti so oz. bodo obsegali:

- soočenje z Bogom oz. Gospodovim angelom,
- uvodni nagovor,
- poslanstvo,
- ugovor(e),
- besedo(e), ki preroku vlije poguma,
- znamenje.

SOOČENJE Z BOGOM OZ. GOSPODOVIM ANGELOM

V prvem istoimenskem naslovu smo poudarili skupno posebnost vseh obravnavanih prerokov, to je soočenje z Bogom ali njegovim angelom v obliki videnja (Sod 6,12a; Jer 1,4; 2 Mz 3,2). V zvezi s tem smo poudarili tudi dejstvo, da videnje ni bilo rezultat prerokovega stanja neprisebnosti (ekstaze), temveč je, ravno nasprotno, imela bistveno vlogo oseba s svojo lastno voljo. V eni povedi: šlo je za nepričakovano, nepredvideno srečanje z Bogom, srečanje, ki ni bilo odvisno od nikakršnih ekstatičnih vzgibov, ki bi za posledico imeli prerokovo "dovzetnost" za Gospodovo besedo.

Bilbovo soočenje z Gospodovim angelom, Gandalfom, sicer ima obliko "videnja", vendar konkretnega:

"*Po nekem čudnem naključju je nekega jutra v tisti tihi davnini, ko je bilo na svetu še manj hrupa in več zelenja in ko je bilo hobitov še obilo in so živeli v obilju, Bilbo Bogataj pa je prav tedaj stal na svojem pragu in po zajtrku vlekel dim iz ogromne lesene pipe, tako dolge, da mu je segala malone do volnato poraščenih (in skrbno pokrtačenih) prstov na nogah – takrat je torej prineslo tam mimo Gandalfa. /.../ Ko ga je nič hudega sluteči Bilbo tisto jutro zagledal, je zato videl v njem le starca z dolgo popotno palico.*" (Tolkien 1986, 10.)

Ker je bil Gandalf resnični Božji sel, ki se je za svoje poslanstvo moral obleči v meso, kakor razlaga Tolkien, in ob dejstvu, da stvarnik v dogajanje v Srednjem svetu sam neposredno ni posegal, je povsem razumljivo, da je Bilbo Gandalfa zagledal v meseni obliki in ne v obliki videnja, kar bi bilo povsem nesmiselno. Upoštevati moramo dejstvo, da je izraelski prerok svoj (po)klic resnično doživel in da gre v Svetem pismu za poročilo o realnem zgodovinskem dogodku – kakor ga je pač doživel prerok sam. Bilbova pustolovščina se, nasprotno, plete v fantazijskem sekundarnem svetu, za katerega velja, da deluje po svojih lastnih zakonitostih; ena teh je gotovo Gandalfova mesena prisotnost.

Pomembna vidika srečanja med prerokom in Bogom oz. Gospodovim angelom sta, kakor pričajo preroški zapisi, nenadnost oz. nepričakovanost videnja ter prerokova polna zavest. Vzporednosti teh dveh vidikov z Bilbovo pripovedjo ni treba posebej poudarjati. Oba elementa, tako nepričakovanost[28] kakor tudi Bilbova polna zavest,[29] sta v citiranem besedilu več kot očitna.

Sklenemo torej lahko, da pripoved o srečanju med Bilbom in Gandalfom, povsem skladno z značilnostmi svetopisemskih poklicev, predstavlja nenapovedan Božji "vdor" v hobitov vsakdanjik, v "prerokovo" običajno

življenje, ki ne glede na prejšnje stanje, kakor bomo videli, predstavlja začetek drugačnega.

UVODNI NAGOVOR

Prerok oz. pisec svetopisemskega besedila o preroškem klicu pri svojem izražanju, času in okolju primerno, uporablja nekatera besedna pravila in formulacije, ki so značilne za semitski način izražanja. Podobnih formulacij, čeprav je bil Tolkien vrhunski znanstvenik za starodavne jezike, v *Hobitu* ne najdemo, kar je povsem razumljivo. V primerjavi, ki bo sledila in smo se je dotaknili že prej, gre povsem za vsebinski, nikakor ne oblikovni vidik primerljivosti.

Prvo besedo v srečanju med hobitom in veščem je izrekel Bilbo: "'*Dobro jutro!' je rekel Bilbo in prišlecu to tudi res zaželel*" (Tolkien 1984, 10). To, da je prvi spregovoril "prerok", se nekoliko razlikuje od preroških poročil, zato moramo v spomin nemudoma priklicati prej omenjeni fantazijski svet, ki deluje po svojih lastnih zakonitostih. Spoznali smo, da je Bilbo Gandalfa zagledal v meseni preobleki kot starca z dolgo popotno palico, ki ga na "prvi pogled" niti ni prepoznal: "*Ko ga je nič hudega sluteči Bilbo tisto jutro zagledal, je zato videl v njem le starca z dolgo popotno palico*" (Tolkien 1984, 10). Med hobiti je namreč vedenje o tem, kakšen je Gandalf, skoraj izginilo: "*Semkaj, pod Grič* (Bilbov domači kraj, op. a.), *ga ni zanesla pot že celo večnost /.../, tako, da so hobiti skoraj pozabili, kakšen je*" (10). Zaradi omenjenih dejstev Bilbovega jutranjega pozdrava ne moremo šteti kot začetka osebnega pogovora, nagovora. Bilbo je pravzaprav, če smo nekoliko cinični, zgolj opravil eno izmed mnogih spodobnih in obvezujočih dejanj, pozdravljanje starejših, po čemer je bil on in njegova rodbina še posebej znan oz. znana. Za uvodni nagovor potemtakem štejem Gandalfove besede, ki so bile izrečene takoj po jutranjem pozdravu in v katerih Gandalf razodene svoje **namere**:

"'*Iščem nekoga, ki bi se mi hotel pridružiti v neki pustolovščini, katero pripravljam, pa je od sile težko dobiti kogarkoli.*'" (11.)

Hkrati postreže še s svojim **imenom oz. identiteto**:

"'*Naj pomislim, a zdi se mi, da ne vem, kako vam je ime?*' (je dejal Bilbo, op. a.). '*O pač pač, moj dragi gospod – kot tudi jaz vem zate, da si gospod Bilbo Bogataj. Še kako dobro poznaš moje ime, čeprav se ne spomniš, da je moje. Gandalf sem, in če rečeš Gandalf, misliš name!*'" (11.)

Vsebina teh besed prikliče v spomin uvodne nagovore izraelskih prerokov. Vsem je skupno, da jih izreka Gospod oz. Gospodov angel (Gandalf). Posebno pozornost pritegne Gandalfovo dobro poznavanje Bilbovih rodbinskih zadev. Navsezadnje je vešč, boste rekli, in se po Srednjem svetu potika že dobrih dva tisoč let. Kljub temu njegove besede močno spominjajo na tiste, ki jih Gospod izreče Jeremiji: "*Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal /.../*" (Jer 1,4). "*O pač pač, moj dragi gospod – kot tudi jaz vem zate, da si gospod Bilbo Bogataj*" (Tolkien 1984, 11). Tudi omemba Bilbovega osebnega imena, ki je Gandalfu očitno dobro znano, spominja na uvodni nagovor Mojzesovega preroškega klica, v katerem ga Bog pokliče po imenu: "*Mojzes, Mojzes*!" (2 Mz 2,3).

POSLANSTVO

Že v uvodu smo poudarili, da preroški klic pomeni poslanstvo, ki za posameznika pomeni konec starega načina življenja oz. začetek drugačnega življenja. Nekaj besed o tem, kako je potekalo Bilbovo življenje pred poklicem, smo rekli že v uvodnih poglavjih in če bi jih morali povzeti z eno besedo, bi (gotovo) izbrali zapečkarstvo (40). Za Bilba in njegovo rodbino smo ugotovili, da je veljala za zelo ugledno, predvsem, "*ker se nikoli niso podajali v kakšne pustolovščine ali počeli česarkoli nepričakovanega: za Bogataja si lahko zmeraj vedel, kaj misli o kakšni stvari, ne da bi ga bilo sploh treba vprašati*" (Tolkien 1986, 7–8). Bilbo je v trenutku, ko se v njegovem življenju nenapovedano prikaže Gandalf, lagodno užival svoja petdeseta leta. Ta so bila, po hobitskem prepričanju, še

posebej neprimerna in še bolj nespodobna za kakršnekoli pustolovščine. Bilbo se je tako po vsem videzu "*ustalil in odločil, da se ne gane več z doma*" (Tolkien 1986, 10).

Gandalfovo poslanstvo in z njim povezane posledice so za Bilba pomenile "nasilen" vdor v njegovo staro življenje. Gandalf je namreč po tem, ko je z Bilbom končal prvi pogovor, ali bolje rečeno, potem, ko je Bilbo poslanstvo zavrnil (o tem več kasneje),[30] še kar stal pred njegovimi vrati in se dolgo hahljal sam pri sebi. Na koncu je na Bilbova vrata s svojo palico zarisal čudno znamenje, ki je v kontekstu zgodbe označevalo zmikavtov oz. prerokov dom:

"'*O znamenju seveda ni dvoma', je rekel Gandalf. 'Sam sem ga zarisal tja. Imel sem tudi dober razlog za to. Prosili ste me, naj vam poiščem štirinajstega člana odprave, in izbral sem gospoda Bogataja. Samo naj kdo reče, da sem izbral napačnega moža ali napačno hišo, pa vas bo lepo ostalo trinajst in boste imeli toliko zle sreče, kolikor si je boste le poželeli, lahko pa se tudi vrnete kopat premog.*'" (25.)

Gre za znamenje, ki je pomenilo, da je Bog (Gandalf) izbral svojega preroka (zmikavta). Bilbovo poslanstvo v pustolovščini *Tja in spet nazaj* je bilo namreč poslanstvo zmikavta. Poslanstvo štirinajstega člana škratje odprave, ki se je v daljne dežele odpravljala po svoj zaklad, ki ga je zaplenil strašni zmaj Smaug. Da je besedna zveza "nasilen vdor" imela tudi dobeseden pomen, najlepše potrdijo Tolkienove lastne besede. Opisano Bilbovo vedenje je namreč odziv na Thorinove besede, v katerih je Bilbu (in drugim) razlagal podrobnosti njegovega poslanstva:

"*Toda njegov govor je bil grobo prekinjen. Mera ubogega Bilba je bila polna. Pred tistem 'nemara se nikoli ne vrne' je začutil, kako se mu nekje v notranjosti nabira krik, ki je prav kmalu bruhnil na dan, kot bi piskajoča lokomotiva bruhnila iz predora. Vsi škratje so planili pokonci in prevrnili mizo. Gandalf je prižgal modro lučko na koncu svoje čarobne paličice in v njenem iskrečem se siju je bilo na rogoznici pred kaminom videti ubogega hobita, kako kleči in se trese kot žolca, ki se je ravno začela topiti. Potem pa se je zgrudil in obležal na tleh /.../*" (Tolkien 1984 23–24.)

Bilbo niti slutil ni, da ga bodo posledice tega poslanstva stale "starega življenja". In ugleda. Poslanstvo ali pustolovščina, v katero ga Gandalf pošlje, pomeni "nasilen" vdor v Bilbovo življenje. Poslanstvo v pustolovščini pa si ga postopno vse bolj prilašča, dokler ne zabriše razlike med zasebnim življenjem in preroškim poklicem (o tem več kasneje).

Kljub temu, da je bil Gandalf glede svoje izbire popolnoma prepričan ("'*Končajmo s prerekanjem. Gospoda Bogataja sem izbral jaz in to bi vam moralo zadoščati. Če rečem, da je zmikavt, potem tudi je zmikavt ali pa vsaj bo, takrat ko bo čas za to. Njega je mnogo več skupaj, kot si mislite, in dosti več, kot se njemu samemu sanja*'" (25–26)), je bil Bilbo sam nasprotnega mnenja. Oboje, tj. Božja izbira in prerokovo mnenje o lastni neprimernosti, sta tipični sestavini bibličnega preroškega klica. Vendar razprava o tem sodi že v naslednje poglavje.

UGOVOR(I)

Zelo pomembno dispozicijo preroškega klica sestavljata prerokova "neprimernost in nepripravljenost" za preroško poslanstvo. Njegovo predhodno življenje, družbeni status in sposobnosti namreč pri Božji izbiri nimajo ključnega pomena. Nobeden od posameznikov, ki so bili poklicani v preroško službo, za takšne vrste poslanstvo in spremembo življenja predhodno ni bil usposobljen ali pripravljen. Posameznikove sposobnosti oz. njegovo lastno mnenje o svojih sposobnostih za preroško službo nimajo bistvene vloge. Tipično zanje je, da se poklicu "upirajo" in nočejo sprejeti preroške službe, saj so prepričani, da so za poslanstvo, ki jim je naloženo, v sami osnovi neprimerni. Najbolj jedrnato se o tem izrazi Mojzes: "*O Gospod, prosim, pošlji koga drugega!*" (2 Mz 4,13).

Bilbo se z Gandalfom, podobno kakor Mojzes z Bogom, zaplete v dolgo debato. Njegov prvi odziv ob soočenju z Gospodovim

angelom, tj. z Gandalfom, ko mu ta razkrije, kdo je in koga išče, je tipičen preroški ugovor:

"'*Prav žal! Čisto nič mi ni do pustolovščin, najlepša hvala. Danes že ne. Dobro jutro voščim še za naprej. A na čaj, lepo prosim – se oglasi, kadar želiš! Zakaj ne kaj jutri? Pridi jutri! Zbogom!' Po teh besedah se je hobit obrnil in smuknil skozi svoja okrogla vrata ter jih naglo zaprl za sabo, s toliko naglice pač, kolikor je upal, da še ni videti nevljudno.*" (Tolkien 1984,12.)

Bilbov "ugovor" se v nadaljnjem poteku dogodkov kaže v njegovem občutku, da je začel stvari izgubljati izpod nadzora: "*Gostov je bil zmeraj vesel, a rad jih je v naprej poznal in najraje je videl, če jih je sam povabil*" (Tolkien 1984, 14), ter v njegovi zakrknjenosti – medtem ko je nepovabljena druščina škratov za njegovo lastno mizo že snovala prve obrise načrta, Bilbo še ni bil pripravljen razumeti, saj so bile to "*stvari, ki jih ni prav nič razumel in jih tudi ni želel razumeti, ker so bile slišati vse preveč pustolovske ...*" (15). A ob vsem tem je vendarle postajal negotov: "'*Kot kaže, ne pozna* (Gandalf, op. a.) *mojih shramb nič slabše od mene!' je premišljeval gospod Bogataj, ki je bil čisto zbegan in se je že začenjal spraševati, ali se ni nemara nadvse zoprna pustolovščina pritihotapila naravnost v njegov dom.*" (16.) Zaradi tega je gospod Bogataj, apetit ga je ob vsem tem povsem minil, sklenil, da bo na vse skupaj gledal "*kot na nekaj čisto običajnega, kar niti malo ne diši po pustolovščini*" (17). Rezultat Bilbovega stika z realnostjo, ko dejansko dojame, kaj se v njegovem domu dogaja, smo citirali že zgoraj: "*Mera ubogega Bilba je bila polna. Pred tistem 'nemara se nikoli ne vrne' je začutil, kako se mu nekje v notranjosti nabira krik, ki je prav kmalu bruhnil na dan, kot bi piskajoča lokomotiva bruhnila iz predora. /.../ Potem pa se je zgrudil in obležal na tleh /.../.*" (24.) Vendar, kakor se zdi, Bilbo svojega poslanstva še vedno ni bil pripravljen dokončno sprejeti. Ko se je pogovor po opisanem dogodku prevesil že v jutranje ure, je izjavil:

"'*Sicer pa, če ne zamerite, se mi zdi, da je bilo za eno noč pogovora več kot dovolj, če razumete, kaj hočem reči. Saj veste tisto o spancu in žgancih pa o rani uri in takih rečeh? Preden boste šli na pot, pa vam bom pripravil še dober zajtrk.' 'Najbrž si hotel reči, preden bomo šli,' je dejal Thorin. 'Kaj nisi ti naš zmikavt?'*" (31–32.)

Takšne volje je Bilbo odšel v posteljo:

"*Nekaj pa se je zatrdno odločil, da se bo namreč požvižgal na rano uro in na to, da bi navsezgodaj vsem po vrsti pripravljal njihov salamenski zajtrk. Po Jemcih podedovana podjetnost ga je začenjala minevati in zdaj ni bil nič več tako zelo prepričan, da se bo zjutraj sploh odpravil na kakršnokoli potovanje.*" (32.)

Že sam naslov Tolkienovega dela *Tja in spet nazaj* nam pove, da je Bilbo naslednjega jutra kljub vsemu odpotoval. Svetopisemski preroki pri opisovanju dokončnega sprejetja Božjega klica prikazujejo nadvse nenavadno situacijo. Na eni strani namreč izpričujejo, da so preroško službo sprejeli svobodne volje, po drugi pa, na prvi pogled kontradiktorno, da jih je v poklic prisilila močnejša volja od njihove lastne. V grobem lahko rečemo, da gre v ozadju za proces postopnega spajanja Božje volje z voljo preroka, ki postane bolj in bolj vseobsegajoče. Sila Božjega "dotika" preroka zaznamuje in ga napravi za to, kar je – za preroka. Posameznik s svobodno voljo, a s pomočjo Boga, odgovori na preroški klic, v katerem prepozna svoje lastno mesto. Tako prerok svobodno in zavestno vstopi v Božji načrt.

Orisano logiko lahko mirne vesti prezrcalimo na Bilbovo izkušnjo. Ko se je naslednjega jutra zbudil in opazil, da so škratje in Gandalf odšli brez njega, je bil nepričakovano razočaran:

"*... vendar pa si ni mogel kaj, da ne bi bil tudi malce razočaran. Nad tem občutkom je bil presenečen. 'Ne bodi trap, Bilbo Bogataj!' si je rekel. 'Da ti pri tvojih letih rojijo po glavi zmaji in vse druge prismuknjene oslarije!' Pripasal si je torej predpasnik, zakuril ogenj, zavrel vodo in pomil. Potem si je v kuhinji privoščil čeden skromen zajtrk, preden se lotil pospravljanja jedilnice* ***v prejšnji red.***" (33.)

Ključnega pomena je besedna zveza "vračanje v prejšnji red", s katero Tolkien označuje

Bilbovo notranje doživljanje poslednjega "ugovora". Na neprijetne dogodke prejšnje noči je kmalu začel pozabljati, si glasno žvižgati, pripravljati drugi zajtrk, "*... ko je vstopil Gandalf*" (33). Naslednje vrstice dialoga med Bilbom in Gandalfom ter Bilbovo razmišljanje citiram v celoti, saj menim, da same zase najlepše spregovorijo o zgoraj omenjeni kontradiktornosti prerokove svobodne volje[31] in močnejše volje Boga:

"'*Preljubi moj fant,' je rekel* (Gandalf, op. a.), *'ja kdaj se pa nameravaš spraviti z doma?' /.../ Pustili so ti sporočilo, ker niso mogli čakati. /.../*

/.../ 'To pomeni, da imaš še deset minut časa. Moral boš teči,' je rekel Gandalf.

'Ampak ...' je dejal Bilbo.

'Ni časa za to,' je dejal čarovnik.

'Ampak ...' se je spet oglasil Bilbo.

'Tudi za to ni časa! Pod pod noge!'

Bilbu je do konca dni ostala uganka, kako se je znašel zunaj, brez klobuka in popotne palice pa brez ficka v žepu in brez česarkoli drugega, kar je ponavadi vzel sabo, če je kam šel; kako je, ne da bi končal svoj drugi zajtrk ali vsaj pospravil, porinil Gandalfu ključe v roke in jo odkuril, kar so ga nesle kosmate pete ..." (33–34.)

Ob vsem tem bi bilo vsakršno besedičenje odveč, saj Tolkien hote ali nehote najbolj zapleteno paradigmo preroškega klica – svobodo sprejetje preroškega klica – predstavi na otroku razumljiv način.

Temeljni razlog Bilbovega "ugovora", podobno kakor pri zgodovinskih prerokih, je bilo njegovo prepričanje o lastni neprimernosti. Enakega prepričanja so bili tudi škrati:

"*Pa mislite, da bo ustrezal? /.../ Da povem po resnici, če ne bi videl znamenja na vratih, bi bil prepričan, da nismo vstopili v pravo hišo. Brž ko sem zagledal malčka, kako poskakuje na rogoznici in se napihuje, so me obšli dvomi. Bolj me spominja na branjevca kot na zmikavta.*" (24.)

Tudi Bilbo svojega mnenja ni skrival:

"'*Ne domišljam si, da razumem, o čem se pogovarjate, ali zakaj omenjate zmikavte, vendar pa mislim, da sem upravičeno prepričan,' (temu je rekel ohranjanje dostojanstva), 'kako po vašem mnenju nisem za nobeno rabo. To se bo še izkazalo. Na mojih vratih ni nobenih znamenj – komaj pred tednom dni so bila prepleskana – in tako sem čisto prepričan, da ste prišli v napačno hišo.'*" (25).

Citata ponovno z največjo nazornostjo izpostavita še pomembno lastnost vseh preroških klicev; nihče od poklicanih posameznikov za preroško poslanstvo ni bil pripravljen ali usposobljen. Bilbove besede potrjujejo, da prerokovo dovčerajšnje življenje pri Božji izbiri ni imelo odločilnega pomena, prav tako ne njihovo oz. njegovo prepričanje o lastni primernosti.

Zanimiva vzporednica se izriše tudi, če se ozremo na trpljenje, ki je bilo del vsakega preroškega življenja. V Svetem pismu je to najbolj vidno v Jeremijevem življenju (prim. Jeremijeve izpovedi). Podobno tudi Bilbo že kmalu po odhodu spozna, "*da so pustolovščine še tudi kaj drugega kot ježa na poniju in toplo majsko sonce*" (39). Trpljenje se v Bilbovem primeru jasno kaže v obžalovanju sprejetja Božjega klica in toženju po starem življenju: "'*Šmentane citre pa ti vlomilski posli in vse, kar gre zraven! Mar bi bil lepo doma v svoji prijazni duplini, ob ognju in kotličku, ki nad njim ravnokar začenja brbotati!' Ni bilo zadnjič, da ga je obšla taka želja!*" (38.) Bilbovo obžalovanje in toženje je prisotno skozi celotno knjigo.

BESEDE, KI PREROKU VLIJEJO POGUMA

Besede, ki preroku vlijejo poguma, so Božje zagotovilo, da odgovornost, ki mu je bila naložena, ni pretežka. Prerokov strah namreč temelji na presoji lastnih sposobnosti, saj v nasprotju z Božjo vsemogočnostjo ne more videti "prek" svoje mesenosti (prim. Jer 1,5). Pri tem imamo z mesenostjo v mislih Bilbovo staro lagodno življenje in njegovo prepričanje o lastni neprimernosti. V potrditev Gandalfovih oz. Božjih besed in izbire lahko navedemo, da v pripovedi opazimo, kako se Gandalofova vloga postopno vse bolj manjša, medtem ko Bilbova narašča. Vse

"Z ubranostjo glasov se bolje doseže ubranost src; sijaj svetih stvari pomaga, da se duh laže dvigne kvišku; celotni obred pa jasneje predpodablja tisto bogoslužje, ki se opravlja v nebeškem Jeruzalemu" (Musicam sacram 5).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)

do *resničnega vodje* (219).[32] "*Sicer vam dajem za spremstvo gospoda Bogataja. Povedal sem vam že, da ga je več skupaj, kot se zdi, in o tem se boste prav kmalu prepričali.*" (140.) "*Jaz sem vam ga pripeljal in jaz ne ponujam naokrog reči, od katerih ni nobene koristi*" (97).[33] Temeljna sestavina Božje vzpodbude, tako pri prerokih kot pri Bilbu, je zagotovilo pomoči in varstva ("Jaz bom s teboj"):

"'*Torej so se prerokbe starih pesmi po svoje vendarle uresničile!' je dejal Bilbo. 'Kajpada!' je rekel Gandalf. 'Zakaj pa se ne bi uresničile? /.../ Saj ne misliš resno, kaj, da si bredel skozi vse pustolovščine in odnašal celo kožo samo zato, ker se ti je obračalo kolo sreče in samo zavoljo tebe?*'" (298.)[34]

Citirane besede z jasnostjo kažejo, da je bilo Božje zagotovilo varstva v Bilbovi štoriji uresničeno; kljub temu v Tolkienovem pisanju ne bomo iskali bibličnih parafraz. Bilbo je namreč skladno z naslovom tega poglavja resnično potreboval pogum, saj se je odločal o tem, ali se odpraviti v nevarno pustolovščino ali ne. Zaradi tega lahko za prve besede, ki so Bilbu vlile pogum, štejemo pesem, ki so jo na usodno noč zapeli škrati. Drži sicer, da to niso bile Gandalfove besede, temu navkljub pa ne smemo pozabiti, da je bil prav on tisti, ki je škrate na Bilbov dom sploh povabil: "*Ob njihovi pesmi /.../ se je zganilo v njem tisto nekaj, kar je podedoval po Jemcih, in obšla ga je želja, da bi se odpravil na pot in videl visoke gore in slišal visoke bore in slapove in raziskoval podzemne votline in držal v roki meč namesto sprehajalne palice.*" (20.) Vendar se v tem trenutku Bilbo še ni bil pripravljen odreči staremu življenju. Le hipec za tem, ko je samo pomislil na negativne plati poslanstva, je že "*bil v hipu spet preprosti gospod Bogataj iz Mošnjičkovega kota, Pod Gričem*" (20).

Ključnega pomena so bile Gandalfove besede, ko se je – potem, ko se je Bilbo zgrudil po tleh – zanj pred tovarišijo škratov zavzel: "'*Razburljiv malček!' je rekel Gandalf, ko so znova posedli. 'Včasih ima prav čudne popadke, vendar je eden najboljših, eden res najboljših – divji kot zmaj v precepu.*'" (24.) Bilbo se je bil namreč samo nekaj vrstic kasneje pripravljen odpovedati tudi postelji in zajtrku, samo zato, da bi veljal za takšnega, kot ga je opisal Gandalf, tj. za *divjega* (24). Ko govorimo o "besedah, ki preroku vlijejo poguma", v kontestu Bilbovega doživetja, ne smemo pozabiti, da govorimo, kajpak, o dobesednem pogumu.

ZNAMENJE

Preroški poklic v Svetem pismu največkrat sklenejo Božja znamenja, ki "služijo" predvsem za legitimacijo prerokovega novega poklica pred rojaki. Bog prerokom obljubi znamenje, ki bo služilo preroku v potrditev (prim. 2 Mz 3,12; Sod 6,17–18). V Tolkienovem Srednjem svetu bi bilo iskati takšna znamenja odveč. Kakor smo že spoznali, sekundarni svet deluje po svojih lastnih zakonitostih, kar preprosto pomeni, da v Gandalfu, ki nastopa kot Gospodov angel, Bilbo ne vidi nič nadnaravnega oz. izrednega. Zaradi tega niti ne potrebuje posebnega znamenja, ki bi mu po starozavezni logiki dalo vedeti, da celotno srečanje ni zgolj privid. Znamenje, da je Bilbo "izbrani", potrebujejo drugi. Gandalf namreč na sveže prepleskana vrata s svojo palico zariše čudno znamenje, ki je označevalo zmikavta: "'*O znamenju seveda ni dvoma', je rekel Gandalf. 'Sam sem ga zarisal tja. Imel sem tudi dober razlog za to. Prosili ste me, naj vam poiščem štirinajstega člana odprave, in izbral sem gospoda Bogataja.*'" (25.) Gre za znamenje, potrditev, da je Bog (Gandalf) izbral svojega preroka (zmikavta).

SKLEP

V sklepu se za trenutek želim vrniti na sam začetek, k uvodnim besedam o Hobitu. Tam, če se tako izrazim, smo že s prvim zamahom ovrgli zelo razširjeno legendo o nastanku Hobita. Tisto o na hitro zapisanem stavku na hrbtni strani izpitne pole nekega študenta. Sedaj, na koncu naše razprave, smo lahko o tem zgolj še bolj prepričani. Prepričani, da nobena Tolkienova stvaritev ni

nastala čez noč ali ob nenadnem preblisku. To kajpak velja tudi za Bilbovo pustolovščino, naslovljeno *Tja in spet nazaj*. To Tolkien nedvoumno pokaže z "neznanskim odzadnjim platnom", ki Hobitu prida občutek globine ali trodimenzionalnega učinka, če želite. Omenjeno navsezadnje dokazuje tudi Tolkienova začetna namera, da bi povest sestavil kot parodijo na določene tipe ljudi ter njihove prehranjevalne in sploh vsakršne življenjske navade. Čeprav vse navedeno povsem drži, pa to ni bilo težišče pričujoče razprave. Njeno jedro se je namreč vrtelo okoli svetopisemskega preroškega klica ter primerjavo le-tega z Bilbovo pustolovščino. Ko sem dejal, da smo sedaj lahko o "ne nenadnem" nastanku Hobita povsem prepričani, sem imel v mislih Bilbov preroški klic, kakor je naslovljeno naše razpravljanje. Primerjava med preroškim klicem v Svetem pismu (pri Gideónu, Mojzesu in Jeremiji) in njegovo literarno interpretacijo v *Hobitu* nam je pokazala, da je bil Tolkien zelo natančen pletílec svoje zgodbe ter da *nepričakovani razvejki*, kakor se je nekje izrazil avtor sam, niso bili tako zelo nepričakovani.

Tolkien je na veliko dvomov in vprašanj, ki so se pojavljali med bralstvom za njegovega življenja, odgovoril kar sam. Med klasične lahko štejemo tistega o alegoriji oz. skrivnem pomenu njegovih del. Čeravno je bil sam veren katoličan, česar ni nikoli zanikal ali skrival, v svoja dela, po svojih besedah, ni vstavljal nikakršnih skrivnih pomenov. Zavestno je želel pisati v smeri krepostnega poganstva in ne o klasičnih krščanskih temah. Kljub temu v Tolkienovem duhu, ki veje skozi njegovo pisanje, lahko začutimo tipično krščanske ideje. Uporabnost moralne dimenzije je pri Tolkienu "krščansko uporabna": samožrtvovanje, povišanje ponižanih, moč ponižnosti proti pogubni in samouničevalni jalovosti ponosa ... V (tej) zgodbi je Tolkien videl prinašalko resnice, sebe pa kot nekakšnega apostola.

S tem spoznanjem stopamo na področje medbesedilnosti oz. intertekstualnosti. Tolkien se je sam zavedal, da nobeno besedilo ne more nastati v vakuumu, tj. brez vplivov svojega časa ter avtorjevih izkušenj iz preteklosti. Kljub temu je zelo jasno opozoril, da bi bilo iskanje vzrokov in povezav med avtorjevo izkušnjo in literarnim delom *"v najboljšem primeru ugibanje na temelju dokazil, ki so nezadostni in dvoumni"* (Tolkien 2002, 24). Na tej točki Tolkienu popolnoma pritrjujem. Kljub dejstvu, da je Bilbov preroški klic grajen povsem po zakonitostih svetopisemskega, sem prepričan, da Tolkien "preroškega" klica v besedilo ni vstavil namerno oz. načrtno. Primerjava med svetopisemskim preroškim klicem in Bilbovim je, ob upoštevanju temeljne različnosti zgodovinskega poročila in fantazijske pripovedi, pokazala presenetljivo podobnost notranje logike obeh. Vse temeljne značilnosti, ki so prisotne pri preroškem klicu tipa Gidón-Mojzes-Jeremija, namreč najdejo svoje mesto tudi v Bilbovi pripovedi (soočenje z Bogom oz. Gospodovim angelom, uvodni nagovor, poslanstvo, ugovor(i), besede, ki preroku vlijejo poguma, ter znamenje).

Poročila o soočenju med prerokom in Bogom oz. Gospodovim angelom pričajo o nenadnosti oz. nepričakovanosti videnja ter o prerokovi polni zavesti. Pripoved o srečanju med Bilbom in Gandalfom, povsem skladno z značilnostmi svetopisemskih poklicev, predstavlja nenapovedan Božji "vdor" v hobitov vsakdanjik, v "prerokovo" običajno življenje, ki, pri Bilbu še posebej nazorno, predstavlja začetek drugačnega življenja. Vzporednosti teh dveh vidikov z Bilbovo pripovedjo ni treba posebej poudarjati. Vsebina Gandalfovega uvodnega nagovora, nadalje, v spomin prikliče uvodne nagovore izraelskim prerokom, ki jih izreka Gospod oz. Gospodov angel, v Bilbovem primeru Gandalf. Gandalf je ponovno tisti, ki Bilba pošlje v pustolovščino. Le-to moramo razumeti kot poslanstvo, ki ga Bog (Gandalf) naloži svojemu preroku (Bilbu). Poslanstvo zmikavta, štirinajstega člana, v pustolovščini *Tja in spet nazaj*. In čeprav je Bilbo prepričan, da za omenjeno poslanstvo v temelju ni primeren, o čemer zgovorno pričajo njegovi "ugovori", je Gandalf

kot predstavnik in izvršitelj Božje volje o pravilnosti izbire popolnoma gotov. Bilbovi ugovori so tipični preroški ugovori, mišljenje mesa. Njihov temeljni razlog, povsem enako kakor pri zgodovinskih prerokih, je bilo njegovo prepričanje o njihovi lastni neprimernosti. Naloženo poslanstvo sprva namreč presoja skozi prizmo lastnih sposobnosti. Šele po besedah, ki "preroku vlijejo poguma", v dobesednem pomenu, je zmožen na Božji klic odgovoriti s svobodno voljo. Božje zagotovilo varstva je bilo v Bilbovi štoriji uresničeno, seveda brez bibličnih parafraz. Bilbo tako s svobodno voljo, a s pomočjo Gandalfa (Boga), odgovori na preroški klic, v katerem prepozna svoje lastno mesto. Besedilo, ki opisuje najbolj zapleteno paradigmo preroškega klica – svobodno sprejetje preroškega klica – Tolkien predstavi na otroku dostopen način. Kljub temu avtor trenutku sprejetja ne odvzame vse skrivnostnosti; Bilbo si namreč do konca življenja ni prišel na jasno, kako se je tistega jutra znašel v pustolovščini. Omenjeni "nasilni" vdor v Bilbovo življenje potrjuje, da tako Bilbo kot Gideón, Mojzes ali Jeremija za preroško poslanstvo niso bili pripravljeni ali usposobljeni. Bilbova pripoved potrjuje biblično paradigmo, da prerokovo dovčerajšnje življenje pri Božji izbiri nima ključnega pomena. Zaradi teže poslanstva je bila nujna posledica vsakega preroškega klica tudi, kakor priča Sveto pismo, trpljenje, ki je v Bilbovem primeru prisotno skozi celotno knjigo v obliki toženja po domu oz. starem življenju.

Kljub presenetljivi stopnji ujemanja svetopisemskega modela preroškega klica z njegovo literarno interpretacijo v Tolkienovem *Hobitu je*, če se vrnem nekoliko nazaj, ujemanje prisotno na notranji oz. vsebinski ravni in ne na oblikovni. Ob upoštevanju posledic različnosti resničnega in fantazijskega sveta moramo namreč sprevideti, da je veliko bolj naravno govoriti o ujemanju po vsebini in nikakor ne po obliki. Čeprav se tudi tej Tolkien tu in tam, hote ali (bolj verjetno) nehote približa. S tem spoznanjem ponovno vstopimo na polje avtorjevih preteklih izkušenj in s tem morebitnih vplivov na njegovo delo. Z veliko mero ponižnosti in na podlagi rezultatov pričujoče primerjave in razprave smemo skleniti, da je nedvoumna izkušnja – domneva je še vedno le malo več kot *ugibanje na temelju dokazil, ki so nezadostni in dvoumni* – ki je vplivala na Tolkiena in na Hobitovo notranjo (krščansko) dinamiko, Sveto pismo v najširšem pomenu oz. Tolkienov odnos do le-tega. Za konec moramo potrditi Tolkienu, da iskanje vzrokov in povezav med avtorjevo izkušnjo in literarnim delom ne more biti enoumno. Vsekakor pa lahko na podlagi spoznanj pričujoče primerjave jasno vidimo enoumen rezultat: Bilbov preroški klic. Ta pa nas, v obratni smeri, vodi nazaj k avtorjevi izkušnji. Svetopisemski.

LITERATURA IN REFERENCE

Artnik, Gregor. 2001. J. R. R. Tolkien: Hobit ali Tja in spet nazaj – diplomska naloga. Maribor: [G. Artnik].

Artnik, Gregor. 2005. Fantastičnost v literaturi in njene značilnosti v Tolkienovem Hobitu. *Otrok in knjiga : revija za vprašanja mladinske književnosti, književne vzgoje in s knjigo povezanih medijev* 32, št. 62: 25–35.

Artnik, Gregor. 2009. Mitologija in Tolkienov Hobit. *Revija za elementarno izobraževanje* 2, št. 4: 47–55.

Avsenik Nabergoj, Irena. 2010. *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepe Vide*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Avsenik Nabergoj, Irena. 2011. *Literarne vrste in zvrsti: Stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Cazelles, Henri. 1979. *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*. Celje: Mohorjeva družba.

Eliade, Mircea. 1996. *Zgodovina religioznih verovanj in idej.* Ur. Marko Uršič. Ljubljana: DZS

Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec. 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.

Gradišnik, Branko. 2002. O prevodu. V: J. R. R. Tolkien. *Gospodar prstanov; Bratovščina prstana*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Gradišnik, Branko. 2004. *Gospodar prstanov od A do Ž : imenopis in podatkovnik oseb, krajev, predmetov in pojmov iz Srednjega sveta in okolice (z angleško-slovenskim iskalnikom & z jezikovnimi navodili g. Tolkiena glede prevajanja iz angleške zahodščine v druge jezike & s pojasnili g. Gradišnika o njegovi prestavitvi v slovensko zahodščino & s pregledom imen iz prvega prevoda Gospodarja prstanov in iz prevoda Hobita)*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Hume, Kathryn. 1984. *Fantasy and Mimesis*. New York & London: Methuen.

Jona Javoršek, Jan. 2003. Vrata srednjega sveta (Spremna beseda) V: J. R. R. Tolkien. *Kraljeva vrnitev*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Juvan, Marko. 2000. *Intertekstualnost*. Ljubljana: DZS.

Kobe, Marjana. 1987. *Pogledi na mladinsko književnost*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Krašovec, Jože. 1999. Nagrada, kazen in odpuščanje : mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov = Reward, punishment, and forgiveness : the thinking and beliefs of ancient Israel in the light of Greek and modern views. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Ogrizek, Dušan. 1986. Mojster Tolkien in hobiti. V: J. R. R. Tolkien. *Hobit ali Tja in spet nazaj*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Rad, Gerhard von. 1982. *Old Testament Theology*. London: SCM Press.

Rebić, Adalbert, Drago Bajt in Marta Kocjan - Barle, ur. 2007. *Splošni religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.

Repolusk, Jasmina. 2004. Christian elements in J.R.R. Tolkien's The hobbit and C.S. Lewis' The lion, the witch and the wardrobe – diplomska naloga. Maribor: [J. Repolusk].

Rupnik, Maja. 2003. *Elementi religioznega pri Tolkienu* – diplomska naloga. Ljubljana: [M. Rupnik].

Sveto pismo Stare in Nove zaveze. 2005. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Tolkien, J. R. R. 1986. *Hobit ali tja in spet nazaj*. Prev. Dušan Ogrizek. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Tolkien, J. R. R. 2002. *Gospodar prstanov; Bratovščina prstana*. Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Tolkien, J. R. R. 2003. *Gospodar prstanov; Kraljeva vrnitev*. Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Tolkien, J. R. R. 2003. *Silmarillion*. Prev. Uroš Kalčič. Ljubljana: Gnostica: Karantanija.

Tolkien, Christopher. 2007. Predgovor. V: J. R. R. Tolkien. *Narn i hîn Húrin: povest o Húrinovih otrocih*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Večko, T. Snežna. 2009. Eksegeza in teologija Stare zaveze : visokošolski in dvopredmetni program – učno gradivo. Maribor: Teološka fakulteta, enota v Mariboru.

---

1. Mitologija v *Hobitu* ni eksplicitno vprašanje samo tega literarnega dela, pač pa je osnova zanj Srednji svet ali Middle-earth, sekundarni svet, o katerem govorita tako *Silmarillion* kot tudi *Gospodar prstanov*. Vsa navedena dela so med seboj povezana, sestavljajo celoto, o kateri en sam del ne more v popolnosti spregovoriti, in predstavijo tri (večja) razdobja Tolkienovega fantazijskega sveta (Artnik 2009, 50).
2. Nekaj dejstev o neposrednem nanašanju na dejanske dogodke obstaja. Literarni liki hobitov spominjajo na stereotipno angleško provincialno populacijo oziroma nižje plemstvo, ki zagovarja tradicijo, red in gurmanske užitke ob hrani. Več v poglavju *O Hobitu*.
3. Henryk Markiewicz navaja niz izjav, v katerih se pisatelji od starega veka do postmodernizma zavedajo, da mora sleherno pisanje računati s tistim, kar je bilo že napisano (Juvan 2000, 12sl.).
4. Glej: Skralovnik, Samo. 2011. Tolkienov evangelij v domišljijski preobleki. *Tretji dan* 40 (januar-februar): 83-89.
5. Za druge primere glej poglavje *O prevodu* (Gradišnik 2002, 7–20).
6. Dogodki Starših dni svoje dokončne in urejene oblike niso ugledali pred Gospodarjem prstanov; kljub temu so bili v precejšni meri zasnovani in orisani že prej.
7. Nekateri primeri neznanskega odzadnjega platna: Tolkien 1986, 31, 142 (Čarodej: Vladar Nazgûlov, Kralj čarovnik), 57 (Elrond: eden najznamenitejših vilinskih velikašev, ki je nosil in varoval enega od Trojih prstanov), 60 (Gondolin: slavno skrivno vilinsko kraljestvo iz Prvega veka), 71 (meč Orcist: skovan v Gondolinu, "*stotine grdinov so bile padle pod njim v dneh njegove slave*"), 76 (meč Želo: "*orožje, skovano v Gondolinu za vojne z grdini*"), 87 (Sauron: "*Gospodar vseh prstanov moči*"), 169 (visoki vilinci Zahodne dežele, Gozdni vilinci: slednji so se od vilincev Zahodne dežele razlikovali v tem, da so bili nevarnejši in manj modri; večina vilincev se je v Prvem veku odselila v Vilinsko deželo na zahodu, Gozdni pa so ostali v Srednjem svetu. Za natančnejši zgodovinski oris in razlago vsakega gesla glej *Gospodar prstanov od A do Ž*.
8. "*Tolkien ni hotel napisati nadaljevanja Hobita, takšno pisanje ga preprosto ni zanimalo. Zanimal ga je Silmarillion, vilinska zgodovina in veliki dogodki v Srednjem svetu. In zdaj so se hobiti končno vpletli v kolesje vilinskih vojn s Sauromanom, Morgothovim naslednikom. Tolkien je odkril, da je nadaljevanje Hobita lahko hkrati tudi del (ali nadaljevanje) Silmarilliona.*" (Javoršek 2003, 579–580.)
9. Bilbo Gandalfa ob tej priložnosti ni srečal prvič. Bilbu iz otroštva ostajajo v spominu Gandalfovi ognjemeti: "`*S čim pa naj bi se ukvarjal?` je dejal čarovnik. `Vseeno pa me veseli, da se nekaterih stvari o meni vendarle spominjaš. Vsaj moje rakete za ognjemet so ti, kot kaže, ostale v prijaznem spominu. To pa je tudi že nekaj`.*" (Tolkien 1986, 12.) Če si dovolimo drzno interpretacijo, bi lahko dejali, da se je Bog (Gandalf) Bilba dotaknil že drugič. Prvič v otroštvu z "ognjemeti" – otroška odprtost je pač pregovorna, drugič s klicem v svojo "pustolovščino" oz. svoj poklic.
10. Gandalfovo osnovno poslanstvo je v *Hobitu* nejasno. V dodatkih Gospodarja prstanov lahko le-to razberemo ob srečanju med Gandalfom in Thorinom, ki je imel bistven pomen za za- oz. razplet *Hobita*: "*Nazadnje pa je naključje vendarle napeljalo do srečanja med Gandalfom in Thorinom, ki je povsem obrnilo srečo Durinove hiše in ob tem vodilo k drugim in večjim ciljem* (najdbi in uničenju Prstana, op. a.). */.../ Tamkaj je bil tudi Gandalf. Ta je bil na poti v Šajersko, ki je ni obiskal že kakšnih dvajset let. Bil je utrujen in tam si je nameraval nekaj časa odpočivati. Med mnogimi skrbmi mu je duha težilo nevarno stanje na Severu: tedaj je namreč že vedel, da Sauron načrtuje vojno ...*" (Tolkien 2003, 445.)
11. Gandalf je v Srednji svet prišel (kot vsi Istarji) okrog leta 1000 Tretjega veka. Bilbo se odreče svojemu prstanu leta 3001.
12. "*Gandalf! Ko bi bili slišali o njem vsaj četrtino tistega, kar sem o njem slišal jaz, pri tem pa jaz sam nisem slišal več kot le kanček tistega, kar se o njem pripoveduje, potlej vas zdajle ne bi mogla presenetiti nobena še tako nenavadna zgodba. Povsod, kamor je stopila njegova noga, je na prav izjemen način izbruhnila cela vrsta zgodb in pustolovščin. Semkaj, pod Grič, ga ni zaneslo že celo večnost, pravzaprav že vse odtlej ne, ko je umrl njegov prijatelj stari Jemec, tako da so hobiti že skoraj pozabili, kakšen je. Njegova skrivnostna pota so ga zadrževala onstran Griča in onkraj Vode ves čas, od takrat ko so bili najstarejši med hobiti komaj dečki in deklice.*" (Tolkien 1986, 10.)
13. Ajnurji so prvotno ustvarjena in najodličnejša bitja, ki se imenujejo Valarji, ko začnejo bivati na Ardi (Zemlji), Maiarji pa so enakega reda kot Valarji, le za razred nižji.
14. Na vprašanje, kako je s stvarjenjem in končno s Stvarnikom, na podlagi Gospodarja prstanov ne moremo odgovoriti. Pa vendar je na prvi strani Silmarilliona zapisano: "*Bil je Eru, Edini, ki mu na Ardi* (Zemlji, op. a.) *pravijo Ilúvatar. V začetku*

je ustvaril Ajnurje, Svete, sadove svojih misli, in bili so pri njem, še preden je bilo ustvarjeno karkoli drugega." (Tolkien 2003, 9.) Zapisana legenda izraža presenetljivo podobnost s prvimi stranmi Svetega pisma, ne toliko po besedi, temveč po podobi *Edinega*, tj. monoteističnega Boga, ki je nad in pred vsem ustvarjenim: *"Sredi te dežele pa je bila visoka in strma gora in se je imenovala Meneltarma, Nebeški steber, in vrh nje je stalo visoko svetišče, posvečeno Eruju Ilúvatarju, odprto in brez strehe, in razen njega v deželi Númenórcev ni bilo nobenega drugega svetišča oziroma templja"* (Tolkien 2003, 308).

15. Po posvetu z Ilúvatarjem je Manwë sklical zbor, na katerem so se odločili, da bodo poslali tri poslane, mogočne maiarje, Sauronove vrstnike. Poslanstvo jim je nalagalo, da bodo morali pozabiti na mogočnost in se obleči v meso. Delovati so namreč morali v enakosti in si pridobiti zaupanje vilinov in ljudi. To pa jih je ogrozilo, zmanjšalo njihovo modrost in znanje in jih je zmedlo s strahovi, skrbmi in utrujenostjo, ki prihajajo iz mesa.
16. Manwë je bil edini med Ajnjuri v neposredni navezi s Stvarnikom.
17. Tolkien 2003, 445sl. (glej dodatek v *Kraljevi vrnitvi*).
18. *"Čez čas je stopil bliže in z ostro konico svoje palice na hobitova prelepa zelena vrata zarisal čuden znak"* (Tolkien 1896, 13).
19. Tolkien 1986, 10sl.
20. Tolkien 1986, 71sl.
21. V *Hobitu* se druščina na enem mestu sicer znajde v situaciji, v kateri se zdi, da ji ni kos niti Gandalf: *"Tedaj se je Gandalf povzpel v vrh svojega drevesa. Njegova čarobna palica je blisnila v nenadnem sijaju, ko se je pripravil, da se z višine požene naravnost dol med grdinske sulice. To bi bil njegov konec, čeprav bi pri tem najbrž pobil lepo število grdinov, saj bi treščil mednje kot strela. Vendar ni skočil."* (Tolkien 1986, 110.) Težave rešijo orli, za Gandalfa pa se zdi, kar zadeva *Hobita,* da njegova vloga še ni izpiljena. V Gospodarju prstanov se namreč iz oči v oči sooča z veliko nevarnejšimi nasprotniki, ki jim je kos. Drži sicer, da ne v takšni množici (barlog, Sauroman ...).
22. Pripovedi o poklicu poznajo dve vedenjski shemi: prvi tip predstavlja Mojzes. Upira se klicu, češ da ne zna govoriti (2 Mz 4,10). Enako reagira Jeremija (Jer 1,6sl.), podobno Gideón (Sod 8,12sl.), Savel (1 Sam 9,14sl.), Zaharija (Lk 1,28sl.). Ta prvi osnovni tip pripovedi o poklicu poudarja dialog med Bogom in človekom. Drugi tip poroča o viziji. Poklicani se prostovoljno upognejo pod težo Božjega klica. Za to je tipičen poklic Izaija (Iz 6,1sl.) (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 555).
23. "Tedaj se mu je prikazal GOSPODOV angel in mu rekel: 'GOSPOD s teboj, močni junak!'" (Sod 6,12a) "Zgodila se mi je beseda GOSPODOVA ..." (Jer 1,4) "Tedaj se mu je iz sredine grma v ognjenem plamenu prikazal GOSPODOV angel" (2 Mz 3,2).
24. "Bog vzame človeka v službo. Toda ne zato, ker bi bil za to posebno primeren ali k temu nagnjen. Izaijev poklic v službo Boga tipično kaže, kako nevredni in grešni so se počutili poklicani. /.../ Poklic v Božjo službo torej ni nekaj, kar si človek sam naloži, za kar bi si zelo prizadeval, kar bi bilo podobno izbiri poklica." (Grabner-Haider in Krašovec, 556.)
25. Hebrejski pridevnik *dal* na tem mestu ne označuje revščine, temveč politično nemoč in šibkost (Sod 6,15; 2 Sam 3,1). V prvem primeru Gideón kot odgovor na besede angela Gospodovega izrazi dvom nad svojimi in svoje rodbine sposobnostmi: *"Toda, moj Gospod, s čim bom rešil Izraela? Glej, moja rodbina je najrevnejša v Manáseju in jaz sem poslednji v hiši svojega očeta."* Slovenski standardni prevod, ki ga citiram, besedno zvezo "had·dal bim·naš·šeh" prevede kot "najrevnejša v Manáseju". Kontekst pripovedi kaže, da bi bila vsebinsko primernejša prevodna rešitev, ki je bila uporabljena v drugem navedenem primeru, v 2 Sam 3,1, kjer je Savlova hiša vedno bolj slabela (dal·lîm), in torej v skladu s kontekstom ni postajala vedno revnejša: *"David je postajal vedno močnejši, Savlova hiša pa je vedno bolj slabela"* (2 Sam 3,1). Primernejši prevod, če se vrnemo k prvemu primeru, bi se torej glasil: "najslabotnejša v Manáseju" ali v skladu z ekumenskim prevodom: "najbolj neznatna v Manaseju" (glej tudi 1 Sam 2,8: *"Iz prahu vzdigne neznatnega* (dal) ..." (SSP), *"Iz prahu vzdigne slabotnega* (dal) ... (EKU)). Takšen prevod potrjujejo tudi nekatere prevodne rešitve v drugih jezikih: *"My clan is the weakest in the tribe of Manasseh, and I am the least important member of my family."* (CEV - Contemporary English Version). Dal z weak (slaboten) oz. least (zadnji, najmanj) prevedejo tudi v GNB (Good News Bible).
26. V pretekliku zaradi dejstva, da je Tolkien svoje dela razumel kot starodavno mitično preteklost naše vsakdanjosti: *"Zdi se mi, da je potrebno z besedo, dvema opisati hobite, ko so dandanes tako redki in se tako plašno izogibajo velikih ljudi, kot pravijo nam. Hobiti so (ali so bili) ljudstvo majhne rasti, nekako pol tolikšni kot mi in nekaj manjši od bradatih gorskih škratov."* (Tolkien 1984, 8.)
27. Lucia Binder loči štiri različice fantastične pripovedi. Tolkienovega *Hobita* uvršča v zadnjo različico, v pripovedi, ki se v celoti dogajajo v fantastičnem svetu, ki imajo svoje zakone in svoje fantastične junake. Tudi Helmut Müller predstavlja več različic fantazijskega žanra. *Hobita* uvršča med pripovedi, ki se v celoti dogajajo v fantastičnem svetu, ki ima povsem specifične zakonitosti, specifične fantastične junake. Toda čeprav je raven dogajanja na novo ustvarjen fantazijski svet, je vse to pogosto le zrcalna slika realnosti in tipičnih človeških odnosov v resničnem vsakdanjiku (Kobe 1987, 116sl.).
28. *"/.../ Bilbo Bogataj pa je prav tedaj stal na svojem pragu in po zajtrku vlekel dim iz ogromne lesene pipe /.../, takrat je torej prineslo tam mimo Gandalfa. /.../ Ko ga je nič hudega sluteči Bilbo tisto jutro zagledal, je zato videl v njem le starca z dolgo popotno palico."* (Tolkien 1986, 10.)
29. *"'Dobro jutro!' je rekel Bilbo in prišlecu to tudi res zaželel. Sijalo je sonce in trava je bila kar se da zelena. A Gnadalf ga je premeril izpod dolgih košatih obrvi, ki so mu štrlele čez rob širokokrajnega klobuka. 'Kaj hočeš reči s tem?' je dejal. 'Mi želiš dobro jutro, ali kaniš reči, da je to jutro dobro, pa naj je meni kaj do tega ali ne; ali da se to jutro dobro počutiš; ali pa, da je na tako jutro treba biti dober?' 'Vse to po vrsti,' je odvrnil Bilbo, 'in za nameček še, da je to jutro kot nalašč, da si na svežem zraku privoščiš pipo tobaka.'"* (Tolkien 1984, 10–11.)
30. Gandalf Bilba pošlje v pustolovščino, ki jo moramo v kontekstu naše razprave razumeti kot poslanstvo, ki ga Bog (Gandalf) naloži svojemu preroku (Bilbu): *"'Jojme!' je nadaljeval* (Bilbo, op. a.), *'pa ne tisti Gandalf, ki je bil kriv, da je toliko mirnih fantov in deklet izginilo v Neznano, iskat nore pustolovščine? /.../ Pri moji veri, življenje je bilo prav zanim – hočem reči, si pa svoje čase zares mešal štrene tod okoli.'"* (Tolkien 1984, 12.). S temi besedami je Bilbo, po Gandalfovem mnenju, ob prvem srečanju z njim izrazil neko notranjo željo po pustolovščini, ki jo je imel po Jemcih: *"'Naj mi bo oproščeno, prav nobene želje nisem izrekel'"* (12) Gandalf mu je odgovoril: *"'O, pač, seveda si! Zdaj že drugo. Naj ti oprostim. Prav, oproščeno ti je. Še več, šel bom tako daleč, da te bom poslal v to pustolovščino.'"* (12.) Pustolovščino, v katero

Gandalf pošlje Bilba, moramo torej razumeti kot prerokovo poslanstvo.

31. Na Bilbovo svobodno volje nazorno kaže naslednji citat: "*Tedaj je gospod Bogataj pritisnil na kljuko in vstopil. Jemčeva kri v njem je zmagala. Kar na lepem je začutil, kako se je pripravljen odpovedati tudi postelji in zajtrku, zato, da bi veljal za divjega. /.../ Kasneje je Bogatajeva stran v njem pogosto obžalovala tisto, kar je storil zdaj, in takrat si je govoril: 'Bilbo, bil si pravi tepec; nihče te ni porinil v to, sam si si vse skupaj napokal na vrat.'*" (Tolkien 1984, 24–25.)

32. Oris situacij, ki jih Bilbo uspešno razreši in postaja voditelj tovarišije (vloga Gandalfa se manjša, vloga Bilba pa veča): dogodek z Ajdi (ta naloga je Bilbova prva in mu spodleti), dogodek s pajki (160sl.), s sodi (178sl.), z vrati na Samotni gori (202–204), zadnji hip predlaga umik v rov pred Smaugom (216), poizveduje pri Smaugu (najde Samugovo šibko točko kar je za nadaljnji razplet ključnega pomena) (224, 261), roti škrate, naj zaprejo skrivna vrata in se skrijejo (228), izroči svetinjo (264sl.) itd. V grobem lahko zaključimo, da sta si vse naloge "razdelila" Gandalf in Bilbo. Po Gnadalfovem odhodu je Bilbo "*prevzel v njihovi pustolovščini mesto resničnega vodje*" (219).

33. "*Gandalf je govoril resnico, kot ponavadi! Bi pa res rekel, da si kar imeniten zmikavt, ko pride čas za to /.../.*" (Thorin Bilbu, op. a.; 176.)

34. O Božjem varstvu priča tudi podatek, da je bil Gandalf po tem, ko je druščino zapustil, o poteku dogajanja obveščan, ter da jo je že kmalu po ločitvi spet začel iskati: "*Na sodovju drgetajočemu gospodu Bogataju bi bilo najbrž v uteho, ko bi vedel, da so novice o tem prišle na uho Gandalfu in da zaradi njih ni imel več mirnega trenutka v svojih daljnih krajih, kjer je bil medtem že tudi končal tiste svoje druge opravke (ki s to povestjo nimajo nič opraviti) in se je že začel pripravljati, da se loti iskanja Thorinove tovarišije. A Bilbo vsega tega ni vedel.*" (190.)

"Med vsemi drugimi instrumenti, ki so primerni za sveto bogoslužje, imajo orgle 'priviligirano mesto' (RMu 393) zaradi zmožnosti, da podpirajo petje velike zbrane množice" (Sing to the Lord 87).

Orgle v cerkvi sv. Marka v Markovcih pri Ptuju (foto: Janez Oblonšek)

BOJAN ŽALEC

ČLOVEK, MORALA IN UMETNOST

Knjigo *Človek, morala in umetnost* lahko bralec vzame v roke na različne načine, namenjena je namreč tako ožjemu strokovnemu filozofskemu krogu kot študentom, filozofskim entuziastom in ljudem, ki jih zanimajo antropološke in etiške tematike. Podnaslov *Uvod v filozofsko antropologijo in etiko*, ki sugerira učbeniško strukturo in vsebino, je nekoliko zavajajoč, saj Žalčevo delo sicer na prvi pogled daje vtis učbenika, vendar po drugi strani to zvrst močno presega. Obsežen in zanimiv pregled filozofske antropologije in etike poudarja specifično vsebino, izbor predstavljenih filozofskih smeri pa je oblikovan z jasnim namenom: da nakaže temeljno razliko med predmodernim in modernim dojemanjem človeka. Predmoderni misleci so poudarjali predvsem tri teze: razum kot temeljno merilo dobrosti človeka in družbe, bistveno kategorialno razliko med človekom in živaljo ter obstoj transcendence, ki je ključna za človekovo ravnanje v svetu. Značilnost filozofije moderne je ravno negiranje ene, dveh ali kar vseh temeljnih tez predmoderne. Prav s tega vidika so predstavljene misli Platona, Aristotela, Avguština, Akvinskega na eni ter Hobbesa, Huma, Marxa, Darwina, Nietzscheja, Kierkegaarda, Heideggerja, Freuda in številnih novodobnih filozofov na drugi strani. Žalčev izbor filozofov odlikuje širina in aktualnost, saj obravnava tudi najsodobnejše mislece, kot so Miroslav Volf, Luce Irigaray, Slavoj Žižek, Rene Girard, Charles Taylor in drugi. Za boljše in bolj celostno razumevanje novega knjižnega prispevka ga avtor umesti v kontekst, v slovenski filozofski prostor, in ga predstavi kot del misli tega prostora, ki je orisan v Predgovoru. V Sloveniji so različne antropološke poglede oblikovale smeri, ki se med seboj nekoliko prepletajo: heideggerjanstvo, (post)marksizem, teoretska psihoanaliza, (heglo)lacanovstvo, analitična filozofija in krščanska filozofska smer; Žalec se uvršča predvsem v slednjo.

Temeljna usmeritev knjige in sprva nevidna, potem pa bolj in bolj opazna nit, ki povezuje posamezna poglavja v smiselno celoto, je personalizem. V zadnjih dveh poglavjih se personalizem, ki se skozi knjigo razkriva predvsem kot avtorjeva naravnanost, razvije v osrednjo temo, ki je obenem avtorjevo izvirno razmišljanje in prispevek k slovenski filozofski misli. Personalizem je sicer dokaj neenotna filozofska smer, ki poudarja edinstvenost človeka, njegovo presežnost in vrednost osebe kot osebe, Žalec pa oblikuje povsem svojstveno pojmovanje te smeri. V njegovi tezi igrajo veliko vlogo dejavniki personalizma, ki se sicer pojavljajo skozi celotno delo, v predzadnjem poglavju pa jih izrecno navede in opiše. Avtorjev seznam dejavnikov vsebuje naslednje pomembne prvine: sprejemanje zamisli objektivne, od človeka neodvisne resnice; gojenje globoke identitete in usmerjenosti v notranjost, gojenje specifično človeškega, bivanja človeka kot človeka; sprejemanje osebnega Boga; sprejemanje pomembnosti tistega, česar človek ne more obvladati; ideja človeške bogopodobnosti; deontološka morala; pomen telesa; poduhovljenje – tudi telesno; dialog; skupnost; izločanje negativne tekmovalnosti; odprava individualizma; solidarnost; empatija; ljubezen; gojenje umetnosti; gojenje temeljne pravičnosti; dejavna civilna družba; poduhovljenje resnicoljubne elite; neinstrumentalistično ravnanje; gojenje dialoškega univerzalizma; spoštovanje drugega; presežno, stvarno in pravilno človekoslovje;

razumevanje nasprotnega spola; netelesno razumevanje duha; nepopredmetujoče mišljenje; ideja nesmrtnosti človeka; spoštovanje človekovih pravic; zavest o medsebojni odvisnosti; hoja za Kristusom. Kot najboljšo utemeljitev neodtujljivih pravic ljudi Žalec navede človekovo bogopodobnost. Problem vseh drugih utemeljevanj človekovih pravic je, da lahko vodijo v depersonalizacijo ljudi, ki kriterija, vsebovanega v utemeljitvi, ne dosegajo (na primer utemeljevanje človekovih pravic za vse, ki so sposobni samozavedanja, lahko vodi v zanikanje človeškosti nerojenim, novorojenčkom, osebam z motnjami v razvoju ...). Dejstvo je, da neodtujljivih pravic ni mogoče utemeljevati s človeških vidikov, saj lahko človek svoje lastne zapovedi kadarkoli razveljavi in postavi nove. Tako človekovim pravicam kot sami personalistični naravnanosti sta nasprotna nihilizem in instrumentalizem. Predvsem slednji, za katerega je oseba le sredstvo doseganja nekega cilja, se lahko sprevrže v skrajne oblike nasilja nad ljudmi.

Personalistična misel je dobro izhodišče tudi za razumevanje odnosa med Bogom in človekom. Berdjajev, ki je usmerjen izrazito personalistično in mu Žalec zato namenja precej pozornosti, na primer ta odnos opisuje kot eksistencialistično srečevanje in ne kot odnos med nadrejenim in podrejenim. Hannah Arendt po drugi strani kritizira krščansko ljubezen in svojo kritiko utemeljuje s tem, da ljubiti sočloveka zaradi njegovega odnosa do Boga ne pomeni ljubiti drugega zaradi njega samega, ampak zaradi tega, ker je ta drugi nekakšen 'privesek' Boga. Žalec v nasprotju z njo trdi, da pristna in pravilno razumljena krščanska ljubezen ni nezdružljiva z ljubeznijo do drugega kot drugega, saj je krščanski vzor ljubezni Kristus, ki ljubi človeka kot človeka. Zanimivo je, da Žalec za personalistko označi tudi Luce Irigaray, čeprav le-ta zavrača osebnega Boga, ki bi bil mogočnejši kot človek in človeku nadrejen. Žalec svojo izvirno klasifikacijo utemeljuje z naslednjimi besedami: "*Irigaray lahko označimo kot personalistko zato, ker zavzemajo naslednje trditve osrednje mesto v njenem miselnem sestavu; človeške osebe so presežne; potrebno se je zavedati te presežnosti in jo upoštevati; potrebno si je prizadevati za dialog in za solidarnost; potrebna je poduhovljenost, ki vključuje poduhovljenost mesa; potrebno je upoštevati in spoštovati konkretnosti in individualnost vsake osebe in si prizadevati za razvoj te individualnosti in ljubezen do nje; moralnost ni mogoča brez poduhovljenosti; dialog ni mogoč brez poduhovljenosti; prava komunikacija ni le prenos informacij.*" (Žalec 2010, 321-322.)

Sicer je Žalčeva knjiga razdeljena na dva dela, na filozofsko antropologijo, ki ji posveti prvi del, ter na etiko in moralo v drugem delu. Po Žalcu je antropologija temeljna humanistična in družboslovna veda, saj tako humanizem kot družboslovje izhajata iz določenega pogleda na človeka, njegovo bivanje, bistvo in naravo; prav tako pa človek pri svojem bivanju in delovanju vedno izhaja iz določenega odnosa do samega sebe. Ob tem sta izpostavljena dva pomena pojma človekova narava: definitoričen ter razlagalen. Medtem ko definitoričen pomen človekovo naravo pojmuje kot človekovo bistvo in išče lastnosti, ki človeka delajo človeka ter ga razlikujejo od preostalih bitij, razlagalni pomen pojma človekove narave osvetljuje tiste človekove lastnosti, ki so relevantne za neko pomembno vprašanje. Predstavitvi različnih antropoloških pogledov skozi zgodovino, v kateri je najpomembnejši prelom med predmoderno in moderno, je dodana kritična obravnava pojmov duh, duša, oseba ter milost, ki niso ključni le za antropološko, ampak tudi personalistično perspektivo.

Drugi del knjige je osredotočen na etiko (ki je definirana predvsem kot teorija morale) in moralo ter pojasnitev temeljnih pojmov in problemov, povezanih s tem filozofskim področjem. Izmed treh prvin morale, vrednot, načel in kreposti Žalec kot krščanski filozof izpostavi prav slednje, saj to prvino

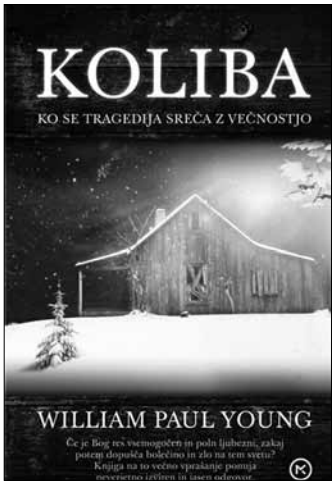
sodobna filozofija običajno pušča ob strani (ravno tako jo je ob strani puščala novoveška filozofija), po drugi strani pa so bile kreposti izredno pomembne za srednjeveško krščansko ter antično filozofijo in etiko.

Kot je razvidno že iz naslova, se delo posveča tudi umetniški dimenziji človeka, ki je pomembna tako v antropološkem kot v moralnem pogledu, saj vsebuje sposobnost empatije in presežnosti, izražanja samega sebe in razumevanja drugega. Z umetniškimi deli človek izraža in uteleša samega sebe, umetnost je smiselna, čeprav ni vselej racionalna. Izvirnost, empatičnost in presežnost umetnosti so znamenja presežnosti človeka, ki ga ni mogoče totalizirati, izčrpati ali reducirati.

Za zaključek bi poudarila, da ima delo Človek, morala in umetnost tako izvirno filozofsko kot pregledno sistematično vrednost, obenem pa iz vsebine veje močna osebna nota in angažiranost avtorja, ki bralcu razkriva svoj pogled na svet. Ta pa je – solidarnostno personalističen: "*Po personalizmu je oseba bistveno bitje odnosov in je nekaj enkratnega, povsem individualnega in unikatnega. Za spoštovanje osebe kot osebe zahteva, da v odnosu do nje upoštevamo konkretne in posebne položaje oseb in njihovo zgodovino. /.../ Za ohranjanje dejanske personalistične družbe je potrebna zavest, da je vrednota vsaka konkretna oseba, in to v celotnem obdobju svojega življenja)*" (30-31.). Tak pogled pa je po avtorjevo ključen tudi za Slovence: "*Sociološke raziskave za Slovenijo kažejo izredno majhno zanimanje državljanov za politiko, dejstvo, da ljudje ne razumejo politike, nezaupanje državljanov v politike, stranke in ustanove pravne države. /.../ Od kod torej ta kriza na globalni in slovenski ravni? Iz česa izvirajo tista etika, politika, kultura, ki nam jih primanjkuje in ki so predpolitični oz. predpravni pogoj dobre politike oz. dejansko pravne države? Odgovor te knjige je kratek: iz personalistične duhovnosti. Edino iz take duhovnosti lahko raste morala, etika, pravo, politika, ki jih potrebujemo oz. ki nam jih tako primanjkuje tako na globalni kot na slovenski ravni, in v pomanjkanju katere se vse bolj pogrezamo v blato nepravičnosti, nestabilnosti in nesvobode. Oseba, duh, svoboda, skupno dobro so besede, parole za vrednote, ki jih je treba iz naftalina zaprašenega obrobja (ponovno) postaviti v središče našega zanimanja in prizadevanj. Gre za fasete enega, istega in edinega dragulja, na katerega sijaj in pristnost se lahko zanesemo.*" (336.)

Ana Martinjak

BRANKO KLUN, **METAPHYSIKKRITIK UND BIBLISCHES ERBE** AUSTRIA: FORSCHUNG UND WISSENSCHAFT, PHILOSOPHIE, BAND 11. WIEN; MÜNSTER: LIT, COP. 2010.



Dr. Branko Klun, izredni profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani, se v svoji pred kratkim izdani knjigi ukvarja z odnosom med postmoderno mislijo in judovsko-krščansko religiozno dediščino. Knjiga je napisana v nemškem jeziku, saj gre za premišljen izbor prispevkov, ki jih je avtor objavljal v tujih publikacijah ali jih celo predstavil na posebnih konferencah. Tako je nastalo sedem poglavij, ki tvorijo smiselno celoto knjige. V ospredju obravnave so misleci kot Dilthey, Heidegger, Levinas in Vattimo, ki nam jih avtor predstavi v luči naslovne tematike. Sam pa še dodaja, da gre pri tem nadvse

"Glasbeniki, ki so prežeti s krščanskim duhom, naj se zavedajo, da je njihov poklic gojiti cerkveno glasbo in množiti njene zaklade. Ustvarjajo naj skladbe, ki bodo imele značaj prave cerkvene glasbe ... Cerkvenemu petju namenjena besedila se morajo skladati s katoliškim naukom, poiskati jih je treba zlasti v svetem pismu in liturgičnih virih" (B 121).

Med obnovo ptujskogorskih orgel 2009 – detajl (foto: Janez Oblonšek)

pomembnem vprašanju tudi za iskanje njegove lastne pozicije.[1]

Prvi dve poglavji sta posvečeni Heideggerju. Klun se najprej ukvarja z Nemčevo zgodnejšo fazo mišljenja, kjer pridejo na dan močne zveze med interpretacijo Biblije in njegovo poznejšo mislijo o biti. Tisto, kar je pri Heideggerju ključno, je odnos med teorijo in življenjem, ki se mora počasi tudi v filozofiji (spet) prevesiti na stran slednjega. Zgodnji Heidegger vidi v religiozni drži prvih kristjanov take vrste premik, saj so v upanju na drugi Kristusov prihod svoje življenje živeli iz vere, ki ni bila predvsem teoretične narave, ampak je imela svoj temelj v življenju samem. Njegove duhovne kategorije so bile osredotočene okoli pojma *možnosti*, kar za Heideggerja predstavlja polnost dejanskega življenja. Odpad od takega načina mišljenja iz življenja pa je pri Heideggerju znamenje za nepristnost. Kljub dejstvu, da njegov premislek izhaja iz očitnega krščanskega ozadja, Klun na koncu prvega poglavja že opozori na dejstvo, da se je Heideggerjeva interpretacija pristnega življenja od krščanstva že začela oddaljevati. V svojih *Fenomenoloških interpretacijah k Aristotelu* nemški filozof namreč zapiše, da mora biti filozofsko spraševanje v osnovi ateistično, torej ne nujno krščansko pogojeno. Klun vidi dva možna odgovora na problematiko odnosa med krščansko eksistenco in dejanskim življenjem pri zgodnjem Heideggerju. Po eni strani bi lahko *"pristno krščansko življenje razumeli kot eno izmed konkretizacij dejanskosti"* (s. 25). Po drugi strani pa gre pri omenjenem odnosu lahko tudi za *"sekularizacijo pristnega krščanskega življenja"* (s. 27). V slednjem že odmeva poznejša Vattimova teza, da *"ni hermenevtična ontologija nič drugega kot teorija krščanske modernosti"* (s. 27). Kot opozori Klun, to potrjuje dejstvo, da ne moremo govoriti o zgodnji Heideggerjevi fazi kot o ločeni teološki ter da potemtakem krščanstvo pozneje ni prišlo do izraza. Prav nasprotno ostaja s Heideggerjevimi besedami *"dediščina vselej prihodnost"* (s. 28).

V drugem poglavju se nadalje srečamo z odnosom med mišljenjem *dogodja* in vprašanjem po poslednjem Bogu, ki je značilno za poznega Heideggerja. Če je bil prvotni Heideggerjev odmik od metafizičnega Boga, ki ga je pripeljal na pot interpretacije pristne krščanske religioznosti, gre sedaj za odmik od samega krščanskega Boga kot takega. Tu je ključen obrat, ki je Heideggerju omogočil, da svojo filozofijo utemelji na drugačen način. Bolj kot dostop do razumevanja biti ga sedaj zanima obratna plat, ki zadeva samo *resnico biti*. Vprašanje po Bogu se tako spremeni v vprašanje po *božanskosti*, ki sploh šele omogoči sleherno pojavitev Boga oz. bogov. Največja Heideggerjeva kritika metafizično razumljenega krščanstva je v tem, da le-to Boga postavlja kot najvišje bivajoče in s tem popolnoma prezre t. i. ontološko diferenco med bivajočim in bitjo. Njemu pa gre ravno za to, da *"moramo dojeti bit kot izvor, ki šele od-loči in do-godi bogove in ljudi"* (s. 43). Kot pravi Klun, gre za to, da *"bistvu (ne v metafizičnem smislu) bogov oz. Boga miselno ustrezamo"*. Heideggerjevega *poslednjega Boga* je zato mogoče razumeti kot pripravljenost mišljenja nanj, ki se najprej pojavi kot zapadlost biti na bivajoče in se šele nato odpravi na pot mišljenja biti kot *dogodja*. Krščanstvo in njegovo metafizično mišljenje je torej samo epizoda v razvoju človeškega duha, ki jo je treba preseči z novim pojmovanjem božanskega. Klun poglavje zaključi s pomislekom, ali ni tak način mišljenja o Bogu vendarle preveč zaprt v lastne filozofske kategorije. Zdi se potrebno, da se mora *"resen premislek o Heideggerjevem bitno-zgodovinskem mišljenju"* šele zgoditi (s. 52).

V tretjem poglavju kot glavni referenčni okvir nastopi misel italijanskega filozofa in politično dejavnega misleca Giannija Vattima. Njegove temeljne ideje se osredotočajo na problem metafizične misli, ki jo s pomočjo Nietzscheja in Heideggerja opredeli kot močno misel. Tej nasproti se postavlja t. i. *šibka misel* (pensiero debole), kar je za Vattima sopomenka hermenevtičnega mišljenja. V nasprotju s

strogim pojmovnim aparatom metafizike gre tu za zavest končnosti in zgodovinske pogojenosti mišljenja. Kot merodajna oblika resnice je priznana primarnost interpretacije. Na podlagi Heideggerja Vattimo razvija mišljenje kot spominjanje, ki za razliko od utemeljujočega mišljenja metafizike gradi na dogajanju, tj. na zgodovini ohranjene dediščine (s. 57). Pri tem za naš evropski kontekst ključno vlogo igra krščanstvo in njegova sporočilnost. Po Vattimovem mnenju jo ravno sodobna filozofska situacija potrjuje v novi luči. V hermenevtično navdahnjeni šibki misli, ki se osvobaja metafizike, se namreč da prepoznati odtis krščanskega sporočila o odrešenju. "*Vattimo vidi nek temeljni odnos med krščanskim sporočilom, ki zavrača moč in nasilje, in med hermenevtično destrukcijo slehernih metafizičnih pretenzij po absolutnosti*" (s. 58). Iz tega se je rodila njegova interpretacija krščanstva, kjer je v ospredju izpraznitev (kenosis) Boga, ki se je kot Jezus Kristus učlovečil, kar Vattimo razume v smislu odpovedi popolni transcendenci in prvi primer sekularizacije nasploh. Ti dve, po Klunovem mnenju provokativni in radikalni tezi povezujeta sekularizacijo krščanstva in nihilizem metafizike v enoten zgodovinski dogodek, pač z dveh zornih kotov (s. 59–60). Pomembno vprašanje, ki tu nastopi, je, ali je tako razumljeno krščanstvo s tem neomejeno. Vattimo se zaveda, da bi nas sleherni zunanji kriterij zopet vrnil nazaj v metafizično mišljenje, zato je treba pri vsem prepoznati notranji moment resnice, ki je v krščanstvu lahko samo ljubezen. "*V bistvu gre za priznavanje drugega človeka in njegove razlage ...*" (s. 61). Ne glede na smelost Vattimove interpretacije pa si Klun ob koncu poglavja zastavi vprašanje o problematičnosti take *hermenevtične redukcije*. Tu je najprej vprašljiva sama smiselnost brezmejnega interpretiranja. Kaj ob vseh različnih razlagah še ostaja *trdno*? Klun se sprašuje, ali ni Vattimova pozicija v resnici *prelahka*. Ob vsem tem se namreč postavi vprašanje o etični relevanci, saj slutimo, da človek ne more biti zreduciran samo na to, kako ga nekdo drug razume. Obenem je pri Vattimu problematično, da njegova hermenevtika v nekem smislu vendarle daje primat samo eni, njegovi interpretaciji krščanstva. Je sleherna transcendenca že vnaprej nasilna? Se s tem ne odrečemo interpretaciji, ki transcendenco razume drugače? Možen odgovor na obe zagati nam avtor predstavi v nadaljevanju.

V četrtem poglavju v ospredje stopi misel judovskega filozofa Emannuela Levinasa, ki mu posveti hkrati še šesto poglavje knjige. Podobno kot pri Heideggerju se tudi tu da prepoznati izvrstna erudicija del, ki jih Klun predstavi prek dveh sklopov. Najprej gre za Levinasov kritični odnos do Heideggerjeve misli in iskanje njegove lastne pozicije, nato pa še za osrednje sporočilo, ki ga je Levinas prenesel v filozofski jezik, tj. etična zavest o drugem, ki je del šestega poglavja knjige. Levinasova pozicija se od Heideggerjeve razlikuje v tem, da sledi intencam tistega, kar presega tudi samo območje biti in kar je mogoče opredeliti s pojmom dobrega, oziroma z jezikom etične zavesti. Tako se po kritiki metafizike, ki je bila usmerjena tudi k religiozno obarvani filozofiji, in drugače kot pri Vattimu, ki zanika kakršenkoli ponoven vstop metafizičnega polja, pri Levinasu vedno znova pojavljajo pomeni, ki jih v sebi nosi biblična tradicija s svojim sporočilom. Kot to predstavi Klun, gre Levinasu v zgodnji fazi za povsem filozofski odmik od svojega nemškega učitelja in znotraj tega za vnovičen premislek Heideggerjevih izhodišč, predvsem kar se tiče pojmovanja zgodovinskosti in transcendence. Levinas se zaveda, da povratek v predkritično stanje filozofije ni možen, da pa je vendarle mogoče celotno situacijo glede metafizike misliti tudi drugače. Klun pravi, da je bil Levinasov odnos do metafizike zato dvoumen. Po eni strani je pritrjeval njeni kritiki, ki je od Kanta dalje izpostavila moč razuma nad *časovno-prostorskimi pogoji človeške biti* (S. 78), a je obenem v tem slutil neko drugo moč,

ki je zavest o samem sebi ne more dokončno izpeljati, ampak je potreben nagovor drugega. S tem se je, vsaj za Levinasa, odprla neka nova možnost interpretacije, ki se tako bistveno loči od Heideggerjeve, kar je posebno opazno pri vprašanju o smrti. Šesto poglavje nadaljuje to Levinasovo zgodbo z orisom njegovega lastnega filozofskega projekta. Do izraza pride odnos med antično grško etično perspektivo dobrega življenja in biblično perspektivo nagovora Boga, ki pri Levinasu rojeva etiko odgovornosti do drugega. S tem Klun tudi dobi ustreznega sogovornika za poskus odgovora na odnos, ki je postavljen v naslovu njegove knjige.

Ta odgovor, ki ga je moč razumeti kot Klunov osebni pogled na problematiko, je del preostalih dveh poglavij knjige. V petem poglavju, naslovljenem *(Post)moderno preseganje metafizike in krščanska dediščina*, je predstavljen nekakšen tematski sklop, v katerem je še posebej izpostavljena misel Wilhelma Diltheyja, ki se je že veliko pred Heideggerjem zavedel omejenosti metafizičnega projekta. Njegov uvid je moč strniti v ugotovitvi, da je *življenje globlje od abstrakcije spoznanja* (s. 87). Resnična transcendenca, ki je je človek deležen, zato ne more biti zgolj univerzalnost umske zmožnosti, ampak je vzpon k njej prej stvar sleherne individualnosti, katere pogoj je svoboda. Od tu naprej je možnih več odgovorov, bodisi da svobodo skupaj z Diltheyjem razumemo kot transcendenco notranjega življenja bodisi na sledi Heideggerja kot ekstatično čaščenje tubiti ali pa kot zgodovinsko pogojenost lastne interpretacije, kar zagovarja Vattimo. A vendar se Klun na sledi sebi najbližje Levinasove interpretacije odloči za slednjo, ki gre v smeri odnosa med dvema svobodnima individuuma, za katerega je značilna temeljna diferenca. Tej je posvečeno zadnje poglavje, v katerem pa je govora tudi o dialogu. Zastavlja se namreč ključno vprašanje, ali ni dialog možen le skozi nujno diferenco. Klun poskuša predstaviti dve dimenziji, ki sta med seboj sicer različni, a druga drugo podpirata v njenem osmišljanju. Na eni strani gre za splošni Logos, ki nam sploh omogoča, da govorimo o istih stvareh, medtem ko je za pravi dia-logos potrebno še tisto različno, kar po drugi strani predstavlja vse različno oz. individualno. Sedaj Klun to splošno označbo prenese na tematsko polje knjige in pravi: "*Tukaj želim tvegati tezo, da grška filozofska dediščina v svojem pojmovanju dialoga poudarja predvsem prvo dimenzijo splošnega Logosa, medtem ko judovsko-biblična tradicija smatra za bolj bistveno razliko, ki jo izkusimo v osebnem odnosu.*" (S. 121.) Tako vsaka s svoje strani in na svoj način prispevata k osvetlitvi istega problema. Dialog med sodobno filozofijo in biblično tradicijo je sledenje njuni razpoložljivosti za razliko, ob dejstvu, da se obe soočata z enakimi vprašanji. Čeprav se Klun ob koncu knjige bolj nagiba k temu, da lahko biblična tradicija ponudi nove možnosti odgovarjanja, je na podlagi celotne knjige slutiti, da se obe strani soočata z zelo podobnimi odgovori, ki jim ni videti konca. Avtor zato iskreno priznava, da je tudi njegova knjiga tak skromen poskus približevanja,[2] ki vsekakor vabi k branju in premišljevanju.

Tadej Rifel

1. Ta misel je bila izrečena na predstavitvi knjige, ki je potekala 16. 3. 2011 v prostorih Mohorjeve družbe v Ljubljani, in sicer v sklopu "Razmišljanj in razgovorov v Mohorjevi", ki jih vodi dr. Bojan Žalec.
2. Tudi ta misel je bila izrečena na predstavitvi knjige.

"Umetnik, ki ne izpoveduje verskih resnic ali s svojim prepričanjem in življenjem kaže, da je daleč od Boga, naj se ne ukvarja z versko umetnostjo" (Musicae sacrae disciplina 27).

Orgelski prospekt v podružnični cerkvi sv. Mohorja in Fortunata v Turškem Vrhu (foto: Janez Oblonšek)

LEON MARC
ZA NOVO TRADICIJO,
PISMA DUHOVNIKOM IN DRUGIM PASTORALNIM DELAVCEM V LETU EVHARISTIČNEGA KONGRESA, DRAVLJE 2010

Pravijo, da je najteže imeti duhovne vaje za duhovnike. Verjetno zato, ker imajo "pobožnih" besed že polna ušesa in se jih le stežka kaj prime. Po drugi strani najbrž, vsaj za duhovnika, tudi zato, ker to od pripravljalca zahteva, da se poglobi tudi v svoj položaj in ne samo soli pamet drugim. Da pa bi se duhovnih ali pastoralnih nagovorov duhovnikom lotil laik? Nezaslišano! Kar vidim kakšne svoje kolege, ki se že vnaprej zgražajo ... Kako naj vendar laik razume vso kompleksnost našega položaja, kako naj ujame drugačnost naše življenjske odločitve, kako naj začuti, kaj nas tare ... Pa vendar, je mogoče! In ne samo mogoče, res navduši. Spodbudi in izziva. Preko tega branja sem na svoji duhovniški poti našel sopotnika in sobrata tam, kjer ga verjetno ne bi pričakoval.

Leon Marc ob evharističnem kongresu v Sloveniji, torej pred približno letom, sklene prispevati po svojih močeh k pripravi. Zato zapiše (ali bolj verjetno zbere neodposlana(?)) pisma različnim duhovnim pastirjem, ki so tako ali drugače zaznamovali naš čas in duhovno atmosfero. Nekatera bolj, druga manj kritična. A skozi vsa žari živa povezanost s tkivom Cerkve in stvarna refleksija naših razmer. Gotovo, ne morem se strinjati kar z vsem, marsikaj sam vidim drugače, a že s tem, da avtor zazna nekatere probleme, ki drugače v Cerkvi ostajajo bolj ali manj ob strani, recimo birokratsko samovoljo lokalnih sakralnih "kraljev na Betajnovi", prijetno preseneti. Predvsem pa je v svojem pisanju prijeten sogovornik, ki pogumno, precejšnji nenaklonjenosti pobudi laikov v slovenski Cerkvi navkljub, razmišlja, išče in spodbuja. Predvsem dejstvo, da svobodno in argumentirano premišljuje na področju, ki je pri nas tradicionalno prepuščeno nadškofovi pridigi na veliki šmaren in pa našemu medsebojnemu duhovniškemu šepetanju (ali še to ne), mi pomeni veliko znamenje upanja – in kažipot tudi za druge. In postavlja pod vprašaj eno zadnje čase najbolj zakoreninjenih drž intelektualca v slovenskem cerkvenem prostoru, namreč tragično distanco. Vse preveč je razširjeno občutje, da se vsi misleči počutijo popolnoma ob robu (in včasih tudi čez rob) našega občestva. Da jih samo občestvo v nekakšnem primitivnem strahu (pred resnico?) na ta rob vedno znova poriva (tudi z izgovorom na "Nauk", ki ga pogosto, žal nereflektirano, navaja bolj papeško od papeža). Kdor razmišlja, se sprašuje, je v našem okolju žal prehitro sumljiv in se mora počutiti odpadnika, namesto da bi čutil podporo za svoje iskanje in prizadevanje. Končno sam nauk Cerkve pač temelji na dolgoletnem (navdihnjenem) razumskem iskanju. A žal bo verjetno vedno tako, da bodo v imenu površnosti diskvalificirani tisti, ki želijo iskati globlje. In jih bodo dojemali kot tiste, ki izpodjedajo korenine, ne pa jih negujejo. Leon Marc takšni ubijajoči atmosferi navkljub tvega in pride z besedo na dan. Besedo, ki je osvežilna, izziva in tolaži. Ne le nas duhovnike, pač pa tudi laike. Najprej s tem, da odpira prostor dialoga na področju, kjer ga tradicionalno ni. Potem s tem, da pokaže, da lahko tudi laik spodobno razpravlja o notranjecerkvenih vprašanjih. S tem spodbuja še druge slovenske katoliške intelektualce, da se umaknejo iz zavetja

nekakšnega disidentstva (ki ga najbolj radikalno upodablja Vinko Ošlak s svojim "odhodom") in pogumno gradijo občestvo.

Avtor se v pismih dotakne najprej vprašanja verske prakse staršev veroučencev in duhovnikovega odnosa do nje. Nato spodbudi k temu, da maše ne bi bile tako polne raznih senzacionalnih dodatkov, ki naj bi jih naredile "popularne", temveč da naj bi več vložili v jasnost, približanje samega mašnega obreda, ki je sam na sebi brez vseh uvodov, igric in podobnih okraskov dogodek "par excellence". Na novo ovrednoti nedeljsko mašno obveznost in jo skuša očistiti priokusa zoprne rutine. Posvari pred pretiranim poglabljanjem v (pre)zahtevno duhovnost in pobožnosti, namesto tega pa spodbudi k tvorni dejavnosti in vsakdanji praksi. Ne spreneveda se ob vprašanju duhovniške osamljenosti in alkoholizma. Duhovnike spodbuja, naj tudi v navidezno nezanimivih cerkvenih službah, kot je recimo mesto izseljenskega duhovnika, skušajo najti izziv in razsežnost svoje poklicanosti. Ob sobotnem letu opozori, da je pastorala najprej pravzaprav božje delo (in ni odvisna samo od nas in našega prizadevanja). Merc se ne ustraši niti vprašanja homoseksualnosti in pedofilije, kjer jasno izpostavi sprenevedanje in marginalizacijo, ki ti temi žal obdaja. Ustavi se ob gibanju Pot, ki je dodobra pretreslo prejšnjo generacijo – ob tem se lahko vprašamo, ali danes obstaja pobuda v naši Cerkvi, ki v okviru "čustvene in duhovne uravnoteženosti" premore enako mero ognja in globine. Brez leporečenja in ideologiziranja se sooči z vprašanjem trpljenja, ki je najbolj zgoščeno po bolnišnicah, in stvarno razoroži še sodobno nagibanje k evtanaziji. Ob vprašanju ekumenizma se dotakne avtor tudi njegovega širšega kulturnega pomena, ki pomeni na eni strani jasno zavest svojih korenin in samobitnosti, po drugi strani pa zavest o medsebojnem bogatenju različnih in odstop od nacionalnih kompleksov. Opozori na "pocukrano", plitvo in nereflektirano marijansko pobožnost, ki je pri preprostih dušah sicer lahko dopustna, a naj bi jo duhovnik vendarle presegel in nadgradil s sodobnosti ustreznim odnosom do Božje Matere. V rožnem vencu vidi možnost, da katoličani spet odkrijemo meditacijo. Čaščenje svetnikov, pravi drugje, nam ne sme zamegliti ali zmesti odnosa z Jezusom. Spodbudi duhovnike in Cerkev, naj bolj pogumno in v sodobnem, svežem jeziku spregovorijo o smrti in posmrtnosti, ki je za ostali svet pogosto tabu tema. Razgali dostikrat zelo površen odnos oznanjevalcev do spolnosti, ki se pogosto zvede zgolj na skupek prepovedi, ne spregovori pa o njeni resnični, čudoviti vsebini. Ob verskem tisku izrazi pomislek, da nas rad preveč zapira v geto, namesto da bi bil sredstvo dialoga in evangelizacije. Ob izkušnji cerkve na Irskem razkriva, da je ključno delo duhovnika pač duhovno spremljanje ljudi in da je ostala organizacijska ter kulturna dejavnost drugotna, če že ne neposredno delo drugih. Razmišlja o čedalje bolj opuščanem zakramentu spovedi in se nagiba k uvajanju skupne odveze (do česar smo morda lahko sicer skeptični, a nas utegnejo razmere pripeljati do tega). Ob vprašanju splava in spočetja "in vitro" svari pred pretiranim dogmatizmom in se zavzema za konstruktiven dialog z ljudmi "blage volje". Kritizira problematično politikantstvo vodstva Cerkve v osamosvojeni Sloveniji. Ob Kardinalu razmišlja o vstopanju velikih osebnosti v našo zakotnost. Slovenski Cerkvi iz srca vošči, da bi dovolila po vojni pokojnim počivati v Božjem miru in bi znala stopiti na distanco do tedanjih časov in v dialog s sedanjimi. Predlaga "prevod" Svetega pisma v sodobni jezik. Opozori na kulturni prepad med cerkveno tradicijo in vsakodnevnim komunikacijskim prostorom. Nagovori še teologa prof. Künga in p. Rupnika, knjigo pa zaključi s pojasnilom, lahko bi rekli tudi apologijo, zakaj ta pisma.

Skratka, dinamično, izzivalno, iskrivo branje. In iskrica upanja za slovensko "malo čredo".

Jernej Kurinčič