

# med/dobje

XXII - 1986 - 3/4

POEZIJA IN PROZA: BRANKO REBOZOV (ARGENTINA), KAJ BO REKLA MAMA, KO MENE NE BO VEČ (195) \* VLADIMIR KOS (JAPONSKA), Z OTOKOV CVETOČIH ČEŠENJ (222) \* TONE BRULC (ARGENTINA), LJUDJE NA ROBU (237) \* MILENA MERLAK (AVSTRIJA), LIRIČNE IMPRESIJE (290) \* JOŽE KRIVEC (ARGENTINA), NEVIHTA V HRIBIH (292) \* DOLORES TERSEGLAV (SLOVENIJA), VELIKI TEDEN (306) \* PREVODI DOLORES TERSEGLAV (SLOVENIJA), TRI JESENSKE PESMI (R. M. RILKE, BULAT OKUDŽAVA) (307)

RAZPRAVE IN ESEJI: LEV DETELA (AVSTRIJA), SLOVENSKA BODOČNOST IN PROBLEM NARODNE SPRAVE V LUČI ZDOMSKIH POLITIČNO-DUHOVNIH IZKUŠENJ (181) \* VINKO BRUMEN (ARGENTINA), MED ZNANOSTJO IN VERO (204) \* ALOJZIJ KUKOVICA (ARGENTINA), MOŽNOST NARAVNEGA SPOZNAVANJA BOGA S TEOLOŠKEGA VIDIKA (225) \* RUDOLF ČUJEŠ (ZDA), RAZVOJ DRUŽBENEGA KATOLIŠKEGA NAUKA V SEVERNI AMERIKI (245) \* AVGUST HORVAT (ARGENTINA), PRAKTIČNI POMEN DRUŽBENE PRAVIČNOSTI (273) \* VINKO OŠLAK (AVSTRIJA), ESPERANTSKA ALTERNATIVA (310)

KRITIKE: VLADIMIR KOS (JAPONSKA), KDO SE MOTI? (327) \* ANDREJ ROT (ARGENTINA), STOBOVSKE BALADE (329) \* TONE BRULC (ARGENTINA), JANKO PRUNK: SLOVENSKI NARODNI PROGRAMI, DR. ALOJZIJ ŠUŠTAR, NA RAZPOTJU ČASA (331)

POROČILA: FRANCE PAPEŽ (ARGENTINA), CELOVŠKI ZVON IV./11 \* TONE BRULC (ARGENTINA), SKRIB ZA SLOVENSKI JEZIK, OSREDNJA TEMA ZNANSTVENEGA SREČANJA DRUŽBE ZA SLOVENSKE ŠTUDIJE V NEW ORLEANSU (336)

V KASTELJANŠČINI: FRANCE PAPEŽ (ARGENTINA), EL POETA RUISEÑOR (338)

ILUSTRACIJE: TED KRAMOLC (KANADA), SLOVENSKI MOTIVI (PASTEL) \* FOTOGRAFIJE UPRIZORITVE ZAVALLIJEVE ROMANCE „OŠMI DAN“, GLEDALIŠKI ODSEK SKA (ARGENTINA)

OVITEK: RAZPIS NATEČAJA SKA 1986.



entresiglo

# M E D D O B J E

Splošnokulturna revija  
1 9 8 6

Letnik XXII.

Št. 3/4

IZDAJA SLOVENSKA KULTURNA AKCIJA

GLAVNI UREDNIK FRANCE PAPEŽ. ČLANI UREDNIŠKEGA KONZORCIJA: ANDREJ ROT (KI ODGOVARJA ZA REVILJO PRED OBLASTMI), TINE DEBELJAK st., LADISLAV LENČEK IN JURE VOMBERGAR.

Načrt za ovitek: arh. Božidar Bajuk

NASLOV UREDNIŠTVA IN UPRAVE, RAMON L. FALCON 4158, 1407 BUENOS AIRES.  
ARGENTINA

Revija izhaja štirikrat na leto. Za podpisane prispevke odgovarjajo avtorji. Spisi s psevdonimom se objavijo le, če je uredniku znano tudi pravo avtorjevo ime. Rokopisi se ne vračajo.

Ta zvezek je 127. publikacija Slovenske kulturne akcije, dotiskan maja 1987.

Tisk tiskarne Editorial Baraga, Colón 2544, Rem. de Escalada, Bs. Aires, Argentina.

Editor responsable: Andres J. Rot.

Registro Nacional de Propiedad Intelectual No. 259299.

Esta publicación se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1987, en los Talleres Gráficos Editorial Baraga del Centro Misional Baraga.

CORREO  
ARGENTINO  
586

CONCESION 7806

TARIFA REDUCIDA

# SLOVENSKA BODOČNOST IN PROBLEM NARODNE SPRAVE V LUČI ZDOMSKIH POLITIČNO - DUHOVNIH IZKUŠENJ

Iz daljav tujine lahko zadobi človekova prva domovina, njegov izvor, njegov dom, rojstna hiša in tisto, čemur so stari pravili „očetnjava“, poseben, prečiščen, pregneten in kritičen zorni kot. Pri iskanju resničnega domovinskega jedra se zaiskri vse, kar je povezano s prvimi koraki v svet in v družbo, torej tvoja mladost, prepojena z lastnimi izkušnjami ter s pričevanji staršev in izročilom prednikov, otroštvo in mladenišтво v naročju zavezanosti skupni usodi „očetnjave“ in naroda, v novi luči. To so velikokrat osnovnice, na katerih se odloča o tem, kako boš kot posameznik in kot član širše narodne skupnosti v perspektivi svojega osebnega človeškega razvoja, svoje individualne rasti skozi čas in prostor, uresničil tudi svojo zavezanost, oziroma zvestobo do lastne preteklosti in preteklosti lastnega narodnega občestva z njegovo razvejano in večsmerno tradicijo.

Psihologi in sociologi dobro vedo, da je neka zveza med prvimi človeškimi življenjskimi vtisi in tistim, kar kroji njegovo poznejše bivanje. Kar telesno občutimo do svoje zadnje ure vse tiste kotičke in skrivne kote, ki smo si jih v prvih letih življenja priborili ped za pedjo, ki smo jih z materinim mlekom, prišiti na danost družinskih in narodnih tradicij in hočeš ali nočeš pribiti na križ enkratne, zato tudi slovensko specifične narodne usode, prejeli v lastno kri in meso. To so resnice, ki jim v zadnjih eksistencialnih območjih bivanja, v poslednjem soočanju med življenjem in smrtjo v naročju večnosti, nihče ne uide, četudi je varal samega sebe in skupnost o resničnem pomenu poslednjih resnic in si na obraz natikal zdaj to in zdaj ono slepilno masko, ki jih svetovna ropotarnica izmišljenih vlog že od pamtiveka nudi na tisoče.

Trganje lažnih mask z namišljenega lastnega obraza in s popačenega obličja narodne in družbene zgodovine je tudi več ali manj značilno za številne miselno, ideološko in značajsko različ-



no usmerjene slovenske pričevalce doma in na tujem, za Edvarda Kocbeka, Dušana Pirjevca, Bojana Štiha v osrednji Sloveniji, za Borisa Pahorja na Tržaškem, za Rudo Jurčeca ali Mirka Javornika v zdomstvu. V svojih šele nedavno v ljubljanski NOVI REVIJI\* daleč po avtorjevi smrti objavljenih dnevnih zapiskih, ki so istočasno izpraševanje lastne individualne ter kolektivne komunistične vesti v sklopu težke slovenske narodne usode, je znani slovenski publicist, literarni zgodovinar, teoretik ter nekdanji partizanski aktivist z vprašljivo usmerjenostjo Dušan Pirjevec zapisal: „Dnevnik kot zrcalo mene zrcali. In ker je tako, je sploh vprašanje, čemu pisati dnevnik, ker itak že pišem. En sam odgovor je – ta je seveda najhitrejši in najbolj pri roki: v dnevniku govorim resnico, ki je torej v drugem, to je javnem pisanju, ni. Ali je torej javno pisanje laž?...“

Omenjeni slovenski pisci so zato izjemno zanimivi v trenutku, ko so se postavili po robu popačevanju zgodovine, ko so nastopili proti družbeni in individualni laži, proti ponarejanju narodne usode – in končno – last not least – proti lastnim osebnim napakam skozi usodna vozlišča težke slovenske polpreteklosti. Če Bojan Štih v spisu „Kultura in kontinuiteta“\*\* zapiše, da ni socializem, če „...je ljudstvo v službi ideologije, politike in vlade“, pomeni to pomembno korekturo razumniškega razmišljanja v osrednji Sloveniji. Je namreč kritika dogmatičnih posploševanj, črno-belega stereotipizma, ki je razdvojil slovensko narodno skupnost ob nepluralistični in netolerantni zavezanosti lažnim idolom večnega Kaznovanja takoiimenovane človeške in narodne Drugačnosti, ki jo je zmagoslavje enosmerno komunističnega časa v imenu dvomljive oblastniške „Pravičnosti“ velikokrat brez selektivne kritike dejanskih značilnosti in posebnosti zgodovinsko-družbenega kompleksa brez izjem in brez posluha za realije bivanja enačilo zgolj z Narodnim Izdajalstvom.

Spraševanje o bodoči slovenski narodni usodi mora zato ob zvestobi do narodotvornih značilnosti slovenske preteklosti na human in toleranten način rasti čez dogmatične enosmernosti časa ob zavezanosti vsakega posameznika nadideološko pojmovanim značilnostim slovenske Narodne Biti. To pomeni, da moramo v prizadevanjih za čim bolj demokratično odprtost slovenske družbe in njenih posameznikov hic et nunc preveriti vse oblike narodnega in družbenega vedenja in ga kritično popraviti v smislu pluralistične zvestobe konkretno in istočasno nadčasovno pojmovanemu kozmosu slovenskega narodnega občestva.

Najprej, takoj na začetku našega preoblikovanega duhovnega vedenja, se moramo soočiti z osnovnicami slovenskega kozmosa doma in tudi pri zdomcih po svetu. Te osnovnice danes sicer

\* Dušan Pirjevec, Dnevnik in spominjanja, NOVA REVIJA, Ljubljana, št. 45, 1986, stran 8.

\*\* Bojan Štih, Kultura in kontinuiteta, CELOVŠKI ZVON, Celovec, št. 1, 1983, str. 12.



niso več tako iz enega kosa, kot je bilo značilno za stare in bolj patriarhalne dobe, vendar skupne poteze slovenskega izvora in slovenskih zgodovinskih in kulturnih tradicij še vedno prevladujejo nad razlikami, ki so nastale sredi katastrof, družbenih in političnih pretresov in migracij prebivalstva, oziroma določenih posameznikov, v zadnjem stoletju. Vse to zveni sicer kot paradoks, vendar primerjava narodnih izkustev v osrednji domovini rojenih Slovencev s pridobljenimi narodnimi izkušnjami posameznikov v drugi ali tretji le še delno slovenski izseljenski generaciji v Argentini ali drugod po svetu zrcali kljub razlikam še mnogo jasnih oblik tradicionalne navezanosti na skupni slovenski izvor.

Ko sem na primer prebiral znano Cankarjevo priliko o mandeljnih, se je Cankarjev sladko grenki mladostni spomin spojil v moji notranjosti s spomini, ki so podobni tem starim Cankarjevim spominom, čeprav so istočasno samo moji, nikomur drugemu pripadajoči spomini, kot so istočasno podobni spominom mnogih od nas.

Marsikje po Ljubljani in tam nekje po štajerskem so tisti skriti kotički, po katerih sem si prvič razbil kolena, tam so moji prvi življenjski prijatelji, prve igre, prve žalosti in veselja, prvi dež, prva sonca, prve zvezde in nevihte. Kje je vse to? Tako daleč – in vendar tudi tako blizu.

Kakorkoli se ozrem nazaj v življenje: vedno znova stoje pred menoj mogočne gore in temni gozdovi, iskrive vodé in ljubeznivi studenci, pretakajo se od gorenjskih visočin prek Ljubljane in Celja do štajerskih holmov in se končujejo nekje med polji, gozdovi in nižinami Dravskega polja. Ta pokrajina ima svojevrsten rezek vonj, kot so rezki njeni ljudje. In vendar je kljub vsej mrzlini, trpkosti, za to rezkostjo skrita tudi neka mehkoča. Širom po teh grapah in dolinah, med gozdovi in vodámi, med planinami in vzpetinami žive slovenski ljudje, razpršeni sem in tja, kot deževne kapljice prek hrapavega stekla. Ta pokrajina na eni strani povezuje – in na drugi strani, raznolika in različna kot je, odtuja je ljudi. Tako ni čudno, da se je v tem znamenju dvojnosti po vseh kotih in kotičkih slovenskega sveta razvil svojevrsten slovenski individualizem, nekakšna svojevolja, ki zna segati zelo daleč. To je individualizem, popisan med drugim že pri Jurčiču, Mencingerju ali Levstiku. In vendar ta samovolja ni le nekaj zgolj negativnega, saj se v skrivnostnem loku na skoraj nerazumljiv način spaja s šegavostjo, igrivostjo, nezaupanjem in osamljenostjo, zamejenostjo, liričnostjo in melanholijo, ki si zna tolikokrat poiskati pot tudi v pijačo.

Globoko v notranjosti slovenskega človeka se namreč nahaja, kot razodeva celotni utrip Cankarjevega literarnega izročila – in tudi poglavitni del ostale slovenske književnosti, trpka ranjenost, ki se pojavi že zelo zgodaj v otroštvu. Ta ranjenost pripoveduje o neprijetnih izkušnjah in dogodkih, o naši stalni izpostavljenosti, o stalno odprtih vratih, skozi katera stopajo mo-

gočno neprizanesljivi oblastniški Kantorji, zdaj tujci, zdaj domačini. Ta poseg v najgloblje kотиčke naše lastne individualnosti nam skuša od nekdanj jemati naš lastni jaz, ki se je v stoletjih stika s sosedi le-tem neredk? že takó prilagodil, da se v nekaterih predelih, predvsem na severnih mejah še komaj loči od tistih, na katere meji. Od tu izvira tudi znana slovenska nezaupljivost, oziroma nepripravljena ranjenost, izročiti se neznanemu, nepreverjencemu ali tujemu, kar je v resnici tudi v neposredni zvezi z nevarnimi znaki asimilacije slovenskega človeka v določenih tujih okoljih (ki nas, po mentaliteti zelo sorodne zahodnemu, tehničnemu tipu človeka, zelo hitro zajamejo!).

Z ogroženostjo in ranljivostjo je morda povezana ponotranjena, eksistencialno globoko podoživeta oblika slovenskega verovanja, v katerem so skozi dolga stoletja zgodovine široki sloji naroda našli tolažbo in pogum. Preko vere se je v večsmernih družbenozgodovinskih procesih slovenski človek skušal tudi poudihovljati, kultivirati in, kot bi rekli danes, družbeno uresničevati.

Kljub raznovrstnosti slovenske pokrajine in dejanski bližini Jadranskega morja pa je osnovni slovenski vedenjski način v bistvu kontinentalen, izolacionalističen, vezan na možnosti in zakone lastne danosti. Nerađ se prepušča vabljivosti daljnih obzorij. Rad stika po zaledju, odkrivajoč varno prisotnost tistih drobnih realij, ki ostajajo na prvi pogled zakrite. Morda je tudi to slovenska poteza: ne iti toliko naprej, z ladjami v neznano, temveč prodirati po vedno bolj zanemarjeni in neznani polpreteklosti nazaj, v notranjost človeškega bivanja in k osnovnicam slovenske zgodovine. V nas ponavadi ni željá po drznih pustolovščinah; pustolovce preziramo in si želimo trdnih, materialnih tal pod nogami, majhnega, ne preveč drznega ali brutalnega, a zanesljivega pridobivanja.

Poleg alpskih gorá in Jadranskega morja je potrebno poudariti še eno možnost slovenske pokrajine, njeno veliko vzhodnoštajersko in pomursko ravnino, ki je prav tako oblikovala vsaj del našega narodnega telesa in mu vtisnila živ pečat. To je nižina, v kateri dobesedno utoneš, velika kot morje, polna nebá in vetra, in vendar s trdnimi tli pod nogami, v kateri previdnega ne zadene brodolom.

V teh možnostih pokrajine živi osrednji del Slovencev, čeprav je najnovejši čas to stoletja staro slovensko izkušnjo prevetril z neštetiimi trdimi preizkušnjami, ki so veliko število slovenskih ljudi razteple po vsem svetu in vrsto starih slovenskih spoznanj dopolnile z verigo novih izkušenj ter marsikaj, kar se je starim rodovom zdelo samoposebí umevno, postavile pod vprašaj. Toda tudi v velikem svetu spremlja Slovence neposredno ali posredno niz značilnosti slovenskega izvora, naše zgodovine, posebnosti, pridobljene iz razdrobljenosti in različnosti slovenske pokrajine, ki nas tudi po načinu vedenja in z ozirom na oblikovanje značajev razpršuje na razne strani s to ali ono danostjo, ki da ima svoj zadnji prav.



Kot nas slovenska pokrajina meče in razmetava sem in tja, v vse smeri, v gozdove, soteske, mesta in na goré, tako nas individualistični značaj razmetava v številne skupine. Vendar deluje poleg centripetalnih sil tudi neka druga sila, ki vse te različne slovenske ljudi z vrsto govorov, narečij in načinov kot močan magnet zopet združuje: to je moč zavezanosti skupnemu slovenskemu izvoru, naši usodi, moč slovenske zgodovine. Najprej se sicer skorajda zdi, da prave politične zgodovine sploh nimamo, da skorajda drži, kar porekajo malodušni skupaj z našimi sovražniki, namreč da smo nezgodovinski, oziroma brezzgodovinski narod. In četudi bi kdo napol neznano in napol špekulativno legendarno zgodovino starih Slovencev s knezi Borutom, Hotimirom ali Gorazdom in njihovimi kosezi v svoji želji po veliki faktografski objektivnosti postavil daleč na rob dogajanja, ostaja pred nami ogromno, premalo upoštevano in raziskano področje, ki bi ga imenoval kolektivna in še nenapisana zgodovina slovenskega naroda. Seveda je ne moremo ovrednotiti brez objektivnega upoštevanja celotne strukture zgodovinskega dogajanja v Evropi z vrsto kompliciranih vzročnosti, v katere so vse do danes zapleteni srednjeevropski narodi. Ko odpremo neznano in zaprto knjigo slovenske kolektivne zgodovine, se odpro pričevanja stare vernosti, utelešene v dokumentih številnih samostanov, v izročilu starih slovenskih prafar in far, v anonimnih sporočilih stare slovenske duhovnosti, kot se je ohranila v najstarejših molitvenih obrazcih, v stari slovenski religiozni pesmi, v stoletja starih verskih navadah in običajih. Ko odpremo knjigo slovenske kolektivne zgodovine, se pred nami odpro tudi nešteta bojišča avstrijskih cesarjev, za katere so padali od Lombardije do Češke, od Prusije ali Madžarske vse do daljne Turčije tudi naši slovenski ljudje. Pred nami zadoni nenadoma staro sporočilo slovenskih ljudskih pesmi, shranjenih v zakladnicah stoletnega narodnega izročila, ki spet in spet govori o trdotah bojev, v katerih so skozi stoletja padali tudi sinovi slovenskih mater in očetov. Naša je tudi večkratna nemoč pred tujimi graščaki, naši so punti daleč nazaj v stoletja – in spet naprej k nam v sodobnost, od rokovnjačev v Napoleonovih časih do zadnjih nevarnih bojev, ki jih je na svojem telesu in svoji duši še posebno močno občutila še danes živeča starejša slovenska generacija doma in po svetu. Zmeraj znova ista zgodovina: boj za našo lastno ped, za lastno podobo slovenskega obraza – in tuje, velike svetovne fronte, ki vedno znova in znova požrejo slovenske ljudi.

Posebna moč veje iz te zgodovine. Skupaj s slovenskim jezikom in skupno, še mnogokje zelo živo krščansko vero, skozi zgodovino velikokrat preprosto, neintelektualno, a globoko čustveno podživeto, skupaj s smislom za družinskost in dom, spaja prav ta tolikokrat neznan ali pozabljen zgodovina slovenske ljudi v širšo in trdno skupnost.

Smisel za skupnost in istočasna razpršenost, veselje in istočasna žalost, družina, dom in občestvo, Cerkev in vera, osamljenost in obup, ljubezniva naklonjenost, a istočasno jeza in surovost,



šibkost, ki išče utehe v alkoholu, moškost, ki rada ironizira ženskost, ki se ščiti z umikom v samolastne skupine in kroge, razumarstvo, ki je često zgolj emocionalna napetost, so gotovo nekatere izmed potez slovenske narave. Zaradi strahu pred tveganjem in drugačnostjo, iz strahu pred izgubo lastnih tal pod nogami, drsi naš človek tolikokrat v agresivni napad in surov obračun. In vendar je v osnovi miren, preje plah in zagrenjen, z nekim ranjenim prizvokom tolikokrat ugrabljene veselosti. Tu je mogoče treba iskati vzrok, da težko prenašamo tujino in tujce, da se s tujci tudi redko suvereno soočimo in stvarno spopademo, da premalo tvegamo v smislu tujega in novega, da vse prevečkrat zadušimo takoimenovane tuje vplive, ki bi, kolikor so premišljeni in pozitivni, nedvomno mogli obogatiti slovensko narodno občestvo.

Ta na kratko nakazana tipološka posebnost slovenskega naroda in človeka seveda ni nič drugega kot zgolj shematično pomagalo na poti k iskanju osnovnih značilnosti slovenskih ljudi, ki pa jih vsaka človeška oseba zrcali vedno pod silnicami velikih skrivnosti bivanja na specifičen, individualno enkratni način.

Slovenske zdomske generacije so v dobrem in istočasno slabem položaju, da fenomen slovenstva preverijo pod izrazito novimi zornimi koti, v luči soočanja in primerjanja s „tujim“, „inozemskim“, z ozirom na lastno izpostavljenost vrsti bolečih, osnovne temelje slovenstva ogrožajočih vplivov, iz oči v oči s stalno nevarnostjo asimilacije v tujem svetu, ki je nastavila svojo smrtonosno mrtvaško koso prav na glavo – in istočasno na same korenine slovenstva.

Pred nami pa je tudi specifična izkušnja tistega slovenskega rodu, ki živi v objemih velike dvojnosti. Gre za pojav nove slovenske zdomske generacije, otrok slovenskih izseljencev v tujem svetu. V najboljših primerih – tu imamo v mislih predvsem Argentino – razvijajo ti lepe oblike slovenske zavesti, naslanjajoč se na tradicijo svojih še v osrednji Sloveniji ali zamejstvu rojenih staršev, a tudi pod novimi, kritičnimi zornimi koti, pridobljenimi sredi svoje nove in druge domovine, s katero so prav tako na posebne, diferencirane in zelo kompleksne načine povezani. Prav ta nova dimenzija slovenstva v tujini z mnogimi svojevrstnimi posebnostmi bi zaslužila mnogo širšo pozornost celotne slovenske javnosti doma in po svetu, saj kar izziva k razmišljanju in k primerjanju tradicionalnega slovenskega duhovnega izročila z vrsto kriterijev iskanja lastne slovenske identitete preko posrednega ali neposrednega soočanja s tujimi danostmi, drugojezičnostjo, večjezičnostjo, oziroma z življenjem v dveh jezikih ali kulturah. Tozadevno moramo v neki meri k pojavom posebnih oblik slovenstva v zdomstvu, oziroma diaspori, šteti tudi novejšo generacijo otrok slovenskih staršev v Severni Ameriki, Avstraliji in po nekaterih evropskih deželah, ki velikokrat ne obvladajo več slovenščine v posebno dobri meri, a so po svoji duhovni mentaliteti, družinskih tradicijah in osebnih izkušnjah še zavezani glavnim osnovnicam slovenskega

narodnega izročila. K novi obliki, oziroma normi slovenske danosti sodi tudi del slovenskega zamejstva na avstrijskem Koroškem, v Italiji in v monoštrski krajini na Madžarskem, kjer se vsepovsod pod hudimi tujejezičnimi asimilacijskimi pritiski sproščajo številni sredobežni in sredotežni premiki proti slovenstvu, a v redkih primerih tudi v njegov prid – a vedno v znaku popolne dvojnosti in slovenske jezikovne ogroženosti ob prevzemanju svojevrstnih novih bipolarnih jezikovnih, socialnih in psiholoških struktur.

Na slovenskih področjih v Italiji, Avstriji in na Madžarskem se je v zadnjih desetletjih po drugi svetovni vojni rodila posebna vrsta človeka, ki bi ga mogli imenovati asimilant. V njem je še prisotna neka slovenska srž, nekakšno jedro, vendar ga izpodriva oportunistično in konjunktorno varanje samega sebe, povezano z utapljanjem v tujih vodah.

Proti neosvečenim asimilantom je usmerjeno delo zelo aktivnih in zavednih slovenskih aktivistov, ki v nekaterih primerih razvijajo nove, znanstveno utemeljene oblike delovanja v prid materinščine – z ozirom na pogoje življenja v tujejezičnih državah s stalnim soočanjem z drugojezičnostjo, oziroma tujejezičnostjo, in ob stalni prisotnosti druge kulture. Ta je ponavadi državno, nacionalno ali ideološko privilegirana, inštitucionalizirana – in v razliko z velikokrat revnim slovenstvom – tudi ekonomsko na solidni ali celo zelo trdni podlagi. Zato je večkrat pravi čudež, da slovenstvo v starih in novih oblikah, na različnih podlagah in ob osebnih izhodiščih še sploh živi. Najbolj boleče stanje je na Madžarskem, kjer je sicer po letu 1918 ostala le številčno majhna, a specifično svojevrstna slovenska manjšina. Stalinistično-dogmatični komunistični posegi po letu 1945, še posebno pa po Titovem sporu s Sovjetsko zvezo in njenimi sateliti, so slovenski položaj na Madžarskem še poslabšali. V protiverskih kampanjah so razredčili vrste Slovencev, ki so v cerkvah kot tradicionalno glavnih in zadnjih postojankah, oziroma taborih slovenstva očuvali svoja jezikovna izročila, posebnosti starih šeg in navad. Poleg tega je današnja Madžarska izpostavljena številnim tehnokratsko-industrijskim vplivom, ki uničujejo kljub slovenski radijski oddaji v državnem radiu Győr in kljub občasnim slovenskim poljudnim prispevkom v skupnem madžarskem „Južnoslovanskem koledarju“ (večinoma izpod peresa mladih komunističnih učiteljev slovenskega izvora) še zadnje, v bistvu zelo konservativno-patriarhalčne oblike panonskega slovenstva ob reki Rabi. Porazno je tudi dejstvo, da je po prvi svetovni vojni na slovenskem področju pri Monoštru usahnil narodnovzpodbučni vpliv slovenskega domačega branja, ki so ga kljub prisilam na privatni podlagi vzpodbujali predvsem slovenski duhovniki. V dekaniji Monošter so v faro Gornji Senik leta 1902 poslali še 54 knjig Družbe sv. Mohorja. Koliko slovenskega čtiva pa si utre danes pot v te – od ostalega slovenskega in tudi zahodnega sveta takorekoč hermetično odrezane kraje?



V ostalih dveh slovenskih zamejstvih – v Italiji in Avstriji – je stanje sicer manj vznemirljivo, a kljub vsemu dovolj kritično, kot je zaskrbljujoče število takoimenovanih asimilantov, ki se vedno očitneje odtegujejo slovenščini in slovenstvu. V nasprotju z dokaj enostavnim in enosmernim stanjem na Madžarskem pa so za stanje slovenstva v Italiji in Avstriji značilne številne diferenciacije. Razmerja med slovenstvom in tujejezičnostjo so prepolna številnih kar dramatičnih paradoksov in takoimenovanih vmesnih stanj, ki segajo preko tipa zavednih, politično aktivnih Slovencev (različnih ideoloških smeri) do slovenskih dvoživk, razcepljenih na pasivno in zabetonirano lebdenje v razpetosti med čustveno navezanostjo na slovenski rodni dom in njegove tradicije na eni strani ter oportunistično podrejanje tujejezični nadmoči in koristnosti na drugi strani vse do aktivnih asimilantov, ki se brez zavor vključujejo v tujejezično okolje.

Podobne značilnosti lahko opazujemo tudi v slovenskem zdomstvu, med našimi izseljenci v obeh Amerikah, v Avstraliji ali Evropi, kjer je določen del slovenskega življa že v prvi ali drugi generaciji izgubil glavni narodni identifikacijski simbol – slovenski jezik. (V določeni meri je ogrožena celo slovenščina v osrednji Sloveniji, v katero od vsepovsod vdirajo vplivi „uradne“ srbohrvaščine.)

V ospredje našega razmišljanja o novih oblikah slovenske zavesti je kljub zgoraj opisanim pomislekom potrebno vključiti pojav stremljenja zlasti nekaterih mlajših členov demokratičnega zdomstva po prevrednotenju slovenske tradicionalne narodne dediščine v luči tujejezičnih izkušenj in svetovnih soočevanj. Kar je pri tem novem vedenjskem načinu najbolj zanimivo, bi mogli opisati kot aktivno, zavestno oblikovanje narodne zavesti, kot intelektualno in čustveno utemeljeno rast v na novo uresničeno slovenstvo, ki se v svojem intelektualnem kontekstu giblje daleč nad neosveščeno privatnostjo različnih oblik asimilantstva in bi mu bolj živo in vznemirljivo radovedno morala prisluhniti tudi aktivna plast osrednjih Slovencev.

Osnovna oblika takega prevrednotenega in istočasno funkcionalnega slovenstva je nedvomno težnja po demokratični odprtosti in večsmernosti narodnega in družbenega razvoja v okvirih svetovnega univerzalizma, sredi katerega se moramo suvereno slovensko oglasiti. Taka oblika slovenstva se seveda loči od vsakršnih dogmatičnih in totalitarističnih poenostavljanj in družbenih prisil – in torej tudi od vedenjskih načinov, ki so značilni za slovenske marksiste, oziroma komuniste in njihovo sedanjo oblast. Dušan Pirjevec, v svoji mladosti radikalen aktivist marksistične revolucionarnosti, je o sedanjem stanju slovenskega marksizma, v svojem do zdaj samo delno objavljenem „Dnevniku“, izjavil tudi sledeče: „Marksizem uradno ne bi mogel opravljati vloge, ki je temu narodu potrebna, da bi skril resnico tega, kar počne. Dolgočasnost ziherlo-majerskega marksizma je znak temeljne odtujenosti marksizma od interesov tega



izgubljenega (za marksiste – op. pisca) (slovenskega) naroda, in zato je lahko resnično aktiven samo Vidmar.“ \*

Čeprav so v Pirjevčevem vedenjskem načinu ostali vse do njegove smrti vidni nekateri anarhistično-rušilni elementi, ki jih ni znal prerasti v tvorno človečnost, je značilna post-revolucionarjeva lamentacija o propadu revolucionarnosti ter prevladi malomeščanske (vidmarjevske) koristoljubnosti ob zlomu resničnega občutka in smisla za svobodo.

Tu, pri tej točki, pa se moramo v drznem loku spet vrniti na realna tla slovenske stvarnosti, a ne v smislu Pirjevčevega iskanja izgubljenih revolucionarnih vizij o „svobodi“, ki jo je želel uresničevati na radikalen način v trajni izpostavljenosti smrti (in zato tudi ob ubijanju tistih, ki so se takim stremljenjem zavestno ali posredno upirali), temveč na osnovi stare želje in zahteve po humanem, tolerantnem in pluralističnem pristopu k slovenski stvarnosti, zavedajoč se, da jo bo v smislu zares tvorne želje po slovenski suvereno osveščeni narodni kontinuiteti in kulturi mogoče oblikovati le na razvejano demokratičen način.

Klic po narodni spravi, po tvorni rasti v suvereno narodno bodočnost ob treznem prevrednotenju prejšnjega slovenskega dejanja in nehanja, ki ga ni mogoče razvozljati le v luči enega samega totalitarističnega aspekta, bo ob istočasnem komplemtnem soočanju z neslovenskimi danostmi in njihovimi povezavami s slovenstvom, moral v naslednjih letih in desetletjih postati odločujoče vodilo vsakršnega treznega in humanega slovenskega narodnega delovanja, ki bi bilo tudi zares perspektivno za dobrobit naslednjih slovenskih rodov in za pozitivni razvoj slovenskega naroda.

Podoba je, da se danes tudi v osrednji Sloveniji vedno več narodnotvornih sil začanja zavedati nalog, ki so neposredno pred nami, če nočemo v kolesju evropske in svetovne sodobnosti izhirati kot nedopolnjen, nedonošen in kot suveren svoje lastne usode neuresničen narod. Tozadevno velja tista kritika nepravilnega vedenja, ki jo je v šele leta 1986 objavljenem sestavku „O narodu“ izrazil pokojni Edvard Kocbek, ko je zapisal: „Narodna in družbena revolucija se je spremenila v psevdorevolucijo, slovenski subjekt je znova otrpnil in se sesedel v svojo usodno ahistoričnost. V slovenskem prostoru se je začel bohotiti nihilizem, kajti močna gospodarska in družbena dejavnost je pokazala svojo kontradiktornost in ambivalentnost, vse in nič, polno objektivnost snovne mehanike in zgodovinski prazni angažma subjekta. Sredi pleonazma akcijskih fraz in sredi hibridnih ustanov je tujca zamenjala domača hierarhija, subjekt zgodovine pa je tiho izgubil.“ \*\*

\* Dušan Pirjevec, Dnevnik in spominjanja, NOVA REVIJA, Ljubljana, št. 45, 1986, stran 15.

\*\* Edvard Kocbek, O narodu, revija „2000“, Ljubljana, št. 31-32, 1986, stran 6.

Očitno je, da na osnovi takó trhle, nedemokratske in istočasno tudi koruptne konstrukcije ni mogoče zgraditi take družbene nadstavbe, v kateri bi lahko narod na ustvarjal, avtohton (sam-izveren), demokratično-pluralističen in istočasno sodoben način uresničil svoje stoletne težnje po avtentični slovenski identiteti. Ta namreč ni „reakcionarno-meščanska“ in postranska stvar, kot se dozdeva marsikateremu komunističnemu (marksističnemu) ideologu, temveč skrivnostna razsežnost človeškega upanja, ki si pod pojmom narodne suverenosti odpira pot v dejansko svobodo človeškega uresničevanja na temeljih enkratnih narodnih vrednot, ki so neločljivo in zgodovinsko povezane s starimi silnicami narodnega življenja in hrepenenja, z resnico in pravico, z osebnim in kolektivnim narodnim dostojanstvom, s kreativno razumljeno pravico do dela na demokratični in istočasno samoupravni podlagi, z zaščito verskega življenja in religiozne misli, ki je vse narodno dejanje in nehanje ter njegovo kulturno udejstvovanje v dolgih stoletjih bivanja in trpljenja pretkala z enkratnimi sadovi ustvarjalnosti. Resnici narodnih posebnosti, svojevrstno skrivnostni identiteti narodnega življenja na podlagi obče vzajemnosti, se ni mogoče odreči, če nočesh postati izdajalec pred lastno vestjo, pred slovensko in evropsko zgodovino in eo ipso pred lastnim narodom. Narod je več kot razredna zavest, več kot dnevna politika ali diplomatska pogodba med državami. Narod je skrivnostna in istočasno odločujoča družbena razsežnost, ki občestvo določenega rodu in jezika s pomočjo avtentične samozavesti na podlagi jezikovnih, kulturnih, verskih, političnih, ekonomskih in socialnih danosti zavezuje v samosvojo, popolnoma specifično usodo, ki pa je istočasno – če noče degenerirati – v tvornem odnosu z nadnarodnimi, svetovnimi dejavniki in težnjami.

Pred Slovenci doma in po svetu stoji kopica težkih in za nadaljno usodo naroda odločilnih nalog. Predvsem bo treba najti trezno ravnovesje med narodovo zgodovinsko dano in pogojeno kontinuiteto in večsmerno mrežo silnic, ki so značilne za današnji čas, a tudi za nacionalno, družbeno, ekonomsko in kulturno bodočnost človeštva. V mislih imamo predvsem splet številnih komunikacijsko-tehničnih faktorjev, posodobljenje vseh značilnosti človeškega vedenja, večjo in resnično demokratizacijo javnega življenja ob kritični in pluralistični podpori vseh javnih občil in drugih dejavnikov narodnega in družbenega vedenja, ne da bi ob vsem tem novem in komunikacijsko-mednarodnem zamenarili zavezanost slovenskemu narodnemu izvoru in vse specifične značilnosti, ki jih ta izvor vlaga v duše slovenskega človeka in v vse njegove osmišljene narodne manifestacije. Tudi v obdobjih nadnarodno in mednarodno razvejanih komunikacijsko-tehničnih sistemov in večplastnega niza družbenih, političnih, ekonomskih in kulturnih značilnosti bo treba na sicer novodoben, a istočasno nič manj specifično slovenski način ohraniti smisel za narodno dostojanstvo, osebno nedotakljivost, zaščito demokratičnih pravic posameznika in širšega občestva, predvsem



pa bo treba kljub silovitemu vdoru nadnarodnih tehnologij in ideologij ob odpovedi in prepovedi vsakršnega rasizma in totalitarizma očuvati, intenzivirati in istočasno posodobiti veljavnost vseh zgodovinsko danih slovenskih narodnih vrednot. Samo te, povezane s tvorno notranjo demokracijo slovenskega naroda kot takega (ne glede na to, ali le-to uresničujemo v republikanskem sistemu zahodnega parlamentarnega demokratičnega tipa, v konstitucionalni monarhiji ali pa na podlagi nekakšnega socialnega samoupravljanja, ki pa mora biti zares popolnoma demokratično in pluralistično ovrednoteno), bodo kos puhloglavosti in porabništvu časa, istočasno pa bodo tudi demokratično cepivo za perspektivni razvoj naroda in slovenskega človeka. Seveda pa tak dinamični in notranje-demokratični razvoj ne bi bil koristen le za nadaljno in pozitivno usodo slovenskega naroda kot takega. V širšem kompleksu evropskih in svetovnih danosti vodi demokratična in nemilitaristično-humana rast majhnih, a tudi večjih narodov na podlagi občečloveške vzajemnosti k resnično stabilnemu in humanemu novemu obrazu svetá iz številnih suverenih, enakopravnih narodnih držav in mednarodno zaščitenih narodnosti, jezikov ter večjih ali manjših kultur.

Nadaljna usoda slovenskega naroda in slovenskih ljudi v kompliciranem spletu lokalnih in mednarodnih silnic je odvisna na eni strani od klene in osveščene požrtvovalnosti slovenskih ljudi samih za uveljavljanje vseh narodnih dejanj, po drugi strani pa tudi od naravnosti svetovnih odnosov med centralizacijami in decentralizacijami, od prepletanja centralističnih svetovnih sil z morebitnimi sredobežnimi alternativnimi silami različnih manjših narodov in narodnosti. Tozadevno je važno, da se člani družbe zavestno zavzemajo za vse oblike demokratizacije javnega življenja in za humano preoblikovanje človeške zavesti, zakaj le prenovljena duhovnost z jasno opredeljenimi moralnimi merili pomeni tudi dejansko zaščito človeškega življenja kot takega, zaščito posameznikov in naroda. V svetu dvajsetega stoletja dveh najhujših vojnih strahot z grozodejstvi, ki so modernega človeka, če jih je preživel, velikokrat popeljala na področje medlega omotičnega tavanja med polresnicami in pollašmi, v materialističnem in oportunističnem svetu brez pravih vrednot in brez pravih ciljev, brez pravih idealov, ki bi presegali zasebno korist, je kar odločilnega pomena, kako bodo bodoča družba, narodi in posamezniki, premagali notranji duševni in zunanji tehnični strup, ki se je zajedel v vse oblike življenja in ogroža zaradi našega lastnega egocentričnega napuha bivanjsko eksistenco kot tako. Današnji svet, prepoln notranjih in zunanjih konfliktov, si prišepetava, da pozna pot in cilj v boljšo bodočnost, vendar družbeni sistemi in države vse prevečkrat tavajo v megli časa, klavrno sledeč zakonom gole samoohranitve, ki pa sama po sebi, brez resnične človeške treznosti, zdravega razuma in zavezanosti etičnim principom humanizma, še ni izhod iz stiske ali nepomoglivosti. Tu je bridka, a eksistencialno silno pomembna preizkušnja slovenskega zdomca, skozi desetletja iz-



postavljenega kljubovanju tujemu svetu, tudi sredi apokalipse 20. stoletja iščočega duhovni smisel človeškega življenja v bodrilnem znamenju krščanske osveščenosti ob novem, kritičnem pogledu na lastno dejanje in nehanje ter ob korekturi slovenskega delovanja z ozirom na soočanja s tujimi kulturami in vrednotami, tisti tvorni faktor, s katerim je mogoče preoblikovati slovensko zavest kot tako. Če lahko prvim razvojnim trenutkom v povojnem zdomstvu čítamo pogosto sentimentalno zazrtost v idilično pojmovano preteklost ali polpreteklost ob blagrovanju nekaterih konservativnih duhovnih in jezikovno-kulturnih sestavin, je danes kljub prisotnosti pravkar opisanega viden tudi prelom v kritično prevrednotenje starih slovenskih značilnosti ob upoštevanju novodobnih razvojnih danosti doma in po svetu. Velja pa povedati, da posebne razmere v zdomstvu v stalnem soočanju z razsežnostmi, travmami in silnicami izgubljene domovine in vedno bolj ogroženega materinskega jezika sprožajo v zavesti in podzavesti aktivnega Slovenca vrsto tvornih obrambnih mehanizmov. Pri tem opravlja kultura važno osveščujočo poslanstvo. Najboljši primeri zdomske literarne ustvarjalnosti, kot jih zasledimo pri Jurčecu, Simčiču, Beličiču, Papežu, Kosu in drugih, opozarjajo na razsežnosti takih mehanizmov: gre za prečiščeno, koncentrirano izražanje v materinščini – ne toliko na podlagi realne faktografije in konkretne prakse, temveč s pomočjo duhovnega prečiščevanja v okvirih funkcionalnega, vseh zaviralnih spon osvobojenega spominjanja – v najboljših primerih napisanega v zgoščenem, utemeljenem jeziku.

V luči pravkar opisanih značilnosti, ob večsmernih preizkušnjah iz-postavljenosti v drugačno, tuje in novo, zadobe stare narodne vrednote, na katere so v domovini, kot večkrat med drugim piše ljubljanski publicist in esejist Bojan štih, skoraj pozabili, nove razsežnosti. Te vrednote, med katerimi še posebej velja omeniti zavest duhovne kontinuitete, kar istočasno pomeni kulturno-idejno zvestobo dediščini nadaljevanja in trajanja dejansko najboljšega dela narodnega izročila, pričujejo o dolgi, zgodovinsko prehojeni poti naroda in njegovih posameznikov, brez katere poznavanja ni prave in zares osveščene poti v bodočnost v okvirih narodnih danosti z ozirom na posebnosti mednarodnega stanja in njegovega razvoja.

Sanje o naši narodni verodostojnosti, o naših posebnostih, o suverenosti narodnega bivanja morajo zrasti na klen način iz nas samih, iz naših src, vendar se lahko potrdijo in preizkusijo le v svetu, ki ga je treba šele ustvariti, v Evropi, ki ne pozna narodnih prisil, šovinizmov in krvavih obračunavanj. Novo življenje slovenskega naroda je možno le v novi Evropi, v novem tolerantnem in demokratičnem svetu z drugačnimi moralnimi vrednotami in etičnimi pravili. Prizadevanje za tak svet, za tak duhovni kozmos novega človeštva in novega življenja, je tudi naša slovenska naloga doma in po svetu. Tako novo življenje namreč ni utopija, temveč po vseh družbenih in političnih ka-

tastrofah stoletja realna možnost bližnje ali daljne bodočnosti. Slovenci smo narod, ki je živo in krvavo z vsemi sponami zgodovinskih danosti povezan z Zahodom, s krščanskimi vrednotami, s filozofijo evropskih duhovnih šol, z družbenimi pogoji, ki so na podoben način oblikovali Nemce in Italijane, Francoze in Nizozemce, Špance in Irce. V kontekstu, ki je vtisnjen v dušo Srednje Evrope, ne bomo mogli vztrajati le sami s seboj. Ko bomo krepili svojo lastno samozavest, gojili svoj jezik in narodnoosrčujoče prisluhnili duhovnim kvalitetam lastnega slovenskega rodú, ne bomo mogli spregledati dejstva, da je naša narodna homogenost možna le v naročju srednjeevropske in svetovne heterogenosti kot take. Le na tak način, v širokih povezovalnih lokih, v katere je vključeno na demokratični osnovi tudi življenje naših narodnih sosedov, velikih in majhnih narodov, ki jih življenje na vseh teh kosih naše enkratne in v naročju Stvarstva dejansko svete Zemlje zavezuje v dosledno upoštevanje drugih in drugačnih narodov, manjšin, slojev in posameznikov, kar je na enkratni način razodeto v krščanskih svetopisemskih Evangelijih ljubezni in mirú med narodi in posamezniki, bomo lahko našo regionalno provincialnost preusmerili v tisto, kar bi v današnjem času odgovarjalo mednarodni reputaciji „glasu svobodnega naroda“.

V teh okvirih moramo premisliti tudi načrte o takoimenovanem „skupnem parlamentu“ vseh Slovencev, ki bi naj razmišljal o sodobni narodni usodi osrednje, zamejske in zdomske Slovenije. Predlogi o takem „parlamentu“ so med nami živi že vrsto let, o njih razpravljajo vedno znova tudi vsako leto na znanih dnevih slovenskih izobražencev „Draga“ pri Trstu. V zamejstvu, zdomstvu in v osrednji Sloveniji se pojavljajo sestavki o nujnosti vseslovenskega narodnega zbora vzajemnosti in sprave. V osrednji Sloveniji so nekateri kulturni delavci predlagali izhodišča OF (komunistično usmerjene Osvobodilne fronte slovenskega naroda) za tako platformo, ki bi naj vodila k narodni spravi. Dogodki v osrednji Sloveniji, kot jih kaže usoda Spomenke Hribar, a končno tudi Kocbeka, Pahorja ali Rebule ob njihovi zahtevi po humanem prevrednotenju slovenske polpreteklosti in razumevanju za drugačna narodna izhodišča slovenskih domobrancev in pretežnega dela slovenskih katoličanov, pa nas svarijo pred prehitrim optimizmom. Resnična pot k spravi in dejanski konstruktivni povezavi vseh Slovencev na podlagi današnjih jugoslovanskih samoupravnih realij ter popolnoma drugačnih politično-ekonomskih, miselnih in komunikacijskih zvezanostih v drugih, izven-jugoslovanskih predelih, v katerih živijo Slovenci, zahteva nesebični umik od številnih predsodkov, Boji za tolerantno zvezo vseh Slovencev bodo verjetno dolgi in naporni. Tu se bomo morali še vsi v smislu zavezanosti k toleranci marsikaj naučiti, če hočemo, da se stanje tudi zares izboljša. Vendar so znaki postopnega premika k solidarnosti med slovenskimi ljudmi zaradi naših znanih narodnih ogroženosti in težav sredi obdajajoče nas tujejezičnosti vedno bolj očitni. Tudi



v osrednji Sloveniji se tozadevno nekaj premika, pri čemer takoimenovani generacijski prelom, v katerem prihajajo v ospredje družbeno-političnega odločanja že nove, z vojno neobremenjene generacije (čeprav v Jugoslaviji v primeri z nekaterimi drugimi državami in sistemi z veliko, celo desetletno zamudo!), ni nepomembno dejstvo. Premiki pa so vsaj v skritih kottičkih srcá očitni tudi pri marsikaterem predstavniku starejše generacije. Naj ob koncu kot spodbudo in kritični opomin naši skupni vesti in zavezanosti do slovenske narodne usode omenim pogovor z enim osnovnih kulturnih predstavnikov slovenske komunistične revolucije in partizanstva, s katerim sem se nedavno pogovarjal na Dunaju.

Znani avtor, ki ga naj imenujem M. B., mi je tedaj dejal, da se tudi sam zaveda, da je razvoju na slovenskem prostoru potreben glas opozicije, kritike obstoječega, čeprav morda na podlagi „samoupravljaljskih“ razsežnosti. Potreben pa je – kljub trdoti izkušenj iz druge svetovne vojne – širši pogovor med Slovenci, a ne več na osnovi pobud Osvobodilne fronte, kot si to morda predstavlja v meščansko leporečje usmerjeni protikrščanski liberalci Vidmar, temveč v širših razsežnostih, v katere morajo biti vključeni tudi vsi različni in heterogeni dejavniki slovenskega zamejstva in zdomstva. Mislim, da bi na podlagi takega humanega in tolerantnega principa slovenski narod res lahko postopoma rasel v kvalitetnejšo prihodnost. Razgovor vseh členov slovenstva doma in po svetu na podlagi upoštevanja miselnih in družbenih drugačnosti in različnih politično-filozofskih izhodišč pa bi postopoma morda tudi blažil grozne rane zadnje vojne. Relativiral, morda celo razveljavil bi krivično sodbo zmagovalcev o svoji lastni in stoprocentni večni popolnosti zaradi „izdajalstva“ in „zločinstva“ slovenskega katolištva in domobranstva. Brez korekture vedenjskega načina, ki nasprotniku ne priznava človeškega dostojanstva in časti, ki celotno narodno dejanje in nehanje vrednoti le iz svojega partijskega zornega kota, ki zaničuje drugo ali drugačno ter ga skuša vedno znova tudi uničiti, kot priča nečloveško strašni pokol domobranstva leta 1945, namreč ne bo poti v resnično bodočnost slovenstva. Če bi se nadaljevala taka narodno-samouničujoča pot sovraštva do „drugičnih“ Slovencev, bo slej ko prej tudi osrednje slovenstvo zadela smrtna kazen usodne letargije, pasivna zabetoniranost v blokade dogmatičnega funkcionarsko-partijskega političnega samozadovoljstva, medtem ko bo slovenski narod kot tak v industrijsko-tehnokratskih in političnih superprisilah naslednjega in bližnjega tisočletja zamrl, kot usahne roža, na katere nego so pozabili iz številnih malodušnih, egoističnih in drugih človeško klavrnih razlogov.

Gornji esej Leva Detela je dobil drugo nagrado na natečaju Slovenske kulturne akcije o bodočnosti slovenstva, v letu 1986.



## KAJ BO REKLA MAMA, KO MENE NE BO VEČ

(Spominu Zadnikovega Toneta, ki so ga partizani ob vdoru v Velike Lašče ujeli in petnajstletnega ustrelili. Buenos Aires, 1965.)

Bilo je v začetku pomladi med revolucijo. Na hribu, ki ga je obkrožal pas pomladnega svilnatnega zelenja bukovih in smrekovih gozdov, se je ob vzhajajočem soncu prebujala majhna vasica. Bilo je to par nizkih, tu s slamo, tam z blede opeko pokritih kmečkih koč, kakršne vidi človek v hribovskih krajih. Stiskale so se okoli starodavne cerkvice, zidane bajé še v turških časih. Njen čokat nizki zvonik se je prav tedaj zasvetil v soncu. Okoli lin v zvoniku so se v sončni luči zlahka razločile opekaste lise, katere so iz belega ometa v zidu izluščile sovražnikove krogle iz bruhajočih strojnic. Kdor je od daleč gledal v te lise, so se mu lahko zazdele velike rane, katere je cerkveni zvonik kot kak junak razkazoval ponosno vsej dolini, češ, le pogledjte me, v srce so mi streljali in streljali, podrli pa me niso.

Ljudjé v vasi so bili že pokonci; v hlevih so kidali steijo in molzli krave, po hišah pa zajtrkovali ter se odpravljali na dnevna opravila. V poljih in gozdih se je razlegalo veselo žvrgolenje ptic, ki so si dajale duška po hudi prebiti zimi.

Zunaj vasi, kjer vaška pot zavije navzdol proti gozdnati dolini, sta v komaj zaznavni megli stopala dva dečka: Tomazina nova Tonček in Franci. Prvi je imel kakih dvanajst let, drugi pa je bil za nekaj let starejši. Gnala sta kravo napajat k vaške-mu koritu. Stopala sta brez besed, kajti bila sta sprta zaradi očetovega žepnega noža, katerega je mati po nesrečni moževi smrti podarila starejšemu Franciju za spomin na očeta. Franci je nož posodil Tonetu, ta pa ga je nekje izgubil, zaradi česar sta se sprla in sklenila, da si ne bosta govorila več. Toda njuna mati, polna drugih, večjih skrbi, je tisto jutro poslala kravo napajat oba sinova skupaj, delo, ki ga je navadno opravljal eden sam, da bi jima dala na ta način priliko, da bi se brata med seboj pobotala. Ovdovela mati je namreč bridko občutila – v pre-

tekli zimi ji je moža iz hiše odpeljal na silo njegov lastni brat in ga ubil -, kaj je za sinova pomenilo biti brez očeta, pa tudi kakšna nesreča je, kadar se bratje med seboj sovražijo.

Fanta sta z doma odšla z nejevoljo; oba sta godrnjala in se kujala; krava pa je zateglo mukala. Tone je kravo vodil za vrv ter med hojo gledal v tla, Franci pa je stopal zadaj in kravo od časa do časa oplaznil z bičem, vendar nalahno in na način, da se ni slišalo. Kmalu sta se približala h koritu. Čim je krava začutila bližino vode, je med nestrpnim opletanjem z repom pospešila korake. Tedaj je Franci zadaj znenada udaril z bičem po tleh in Tonetu zaklical:

„Že vem, kje si izgubil moj nož; stavim, zdaj se mi je v glavi posvetilo! Ti napoji kravo, jaz grem pa po nož! Zgubil si ga pod kozolcem, ko si skočil s sená. Stavim.“

Govoril je s prepričanjem, kot bi nožič držal že v roki. V znak svoje gotovosti je bič preko krave zalučal bratu v roko, se obrnil in stekel nazaj proti vasi. Šele ko je izginil za ovinkom nad klancem, se je Tone bratu veselo nasmehnil, tako da je kravo, ki je med tem že dospela do korita in se napajala, parkrat krepko potrepil po vratu.

Med tem je Franci hitel, kolikor so ga nosile noge, k domačemu kozolcu. Tekel je mimo hiš ne vedoč, da so se ljudje, ki so ga videli tako teči, tesnobno spraševali za svojimi okni: „Zakaj Tomazinov tako teče? Mar bo spet kaj novega v vasi?“ Vendar Franci, ki ni ničesar videl ne slišal, je zasopel priteklo pod domači kozolec. Oči so mu zažarele od zadovoljstva, ko je svoj nožič zagledal prav na mestu, kjer si ga je bil zamislil. Pobral ga je in od veselja stisnil v pest, kot to stori človek, ki je izgubil dragoceno stvar, pa jo je spet našel. Držeč nož v roki, se je takoj spet pognal v tek, to pot kar čez njive, da bi bil čim prej pri bratu. Ko je tekel, je mimogredé gledal pomlad, poslušal žvrgolenje ptičev in strmel, kako so se v soncu svetili bližnji in daljni zeleni griči. Kako ne bi bilo ob takem pogledu veselo otroško srce?

Kmalu je dospel do klanca, od koder je že videl Toneta in kravo pri koritu. Tone je verjetno od nestrpnega čakanja bič vrtel po zraku obrnjen od krave. Že mu je Franci hotel zaklicati: Tone, glej, našel sem nožič!, ko zagleda, kako je spodaj po obronku gozda šla navkreber kolona partizanov. Takoj jih je spoznal po oblekah, predvsem pa po nahrbtnikih, ki so jih nosili. Da ga ne bi zapazili, se je sklonil in potuhnjeno hitel med grmovjem, da bi se čim bolj približal Tonetu ter ga opozoril na pretečo nevarnost. Ko je opazil, da so se partizani usmerili na stezo, ki je peljala h koritu, se je vrgel na rob kolovoza ter

skrit pod krivino padlega drevesa z rokama, zaokroženima okoli ust, zaklical Tonetu v strahu in na glas, da so ga lahko čuli tudi partizani: „Tone!“

Tone ob kravi, ki se je še naprej poigrala z bičem, se je zdrznil, ko je slišal svoje ime odjekniti po dolini. Takoj je preplašen našel s pogledom Francija, kako mu je skrit za bližnjim drevesom mahal z rokama, kazal s prstom na partizane in mu dajal znamenja, da naj brž s kravo pobegne pred partizani.

Tone je prebledel, ko je zagledal partizane, ki so se med tem že nevarno približali ter ga očitno opazili. Z močnim sunkom za vrv je skušal odtegniti kravo od korita, toda močan kravji vrat se pri tem niti ni zganil; žival je kar naprej pila z globokimi požirki. „Ampak, črnka!“ je vznemirjen zamomljal kravi in jo vnovič potegnil za vrv, vendar zaman; krava se od korita ni premaknila. Tone je zdaj začel vse hitreje pogledovati, zdaj proti skrivajočemu se bratu, zdaj proti partizanom, ki so se očitno napatili h koritu. K sreči so se ustavili; poskrili so se med zelene veje obrobnih gozdnih dreves in od tam gledali proti vasi, če bi v njej opazili kakega sovražnika. Tone pri koritu je hotel izrabiti priliko in še enkrat povleči kravo od vode; pri tem je tako nerodno mahnil z bičem po kravi, da mu je bič padel iz roke v blato.

Iz gruče partizanov se takrat prikaže iz hoste visok človek z brzostrelko v roki. Za njim sta takoj stopila še dva partizana kot kako spremstvo. Usmerili so se naravnost po stezi k studencu in se hitro bližali. Tonetu je od strahu zastal dih; zbegano je pogledoval k Franciju in iskal od njega kak znak, kaj naj stori. Franci, boječ se, da bi ga lahko partizani opazili, se Tonetu ni odzval; še bolj se je potuhnil in čakal, kaj se bo zgodilo.

„Ali nisi ti Tomazinov?“ je na vse Tonetovo presenečenje bilo prvo, kar je z resnim glasom vprašal prvi partizan, ko se je približal Tonetu.

„Sem,“ mu je odločno odgovoril Tone, začuden, da je partizan poznal njegov priimek. Ogledoval si ga je, če bi morebiti spoznal, kdo je.

„Kateri? Mlajši ali starejši?“ je takoj spet vprašal človek in s tem tudi razodel, da je poznal oba, njega in Francija.

„Mlajši,“ je prav tako hitro odgovoril Tone na način, kot bi hotel narediti konec pogovoru.

Zdaj je mož Toneta natančneje ogledoval; glavo je nagnil nekoliko na stran, kot gleda, kdor vidi dobro le z enim očesom.

„Kje pa je Franci, starejši?“ je z novim vprašanjem hotel zvedeti partizan. Ko je opazil na Tonetovem obrazu izraz za-



skrbljenosti, se je važno, hinavsko nasmehnil, kot bi dobro vedel, kje je tičal Franci skrit.

Tonetu se je partizan začel zdeti poznan; ogledoval si ga je in ogledoval, da bi ugotovil, odkod bi ga poznal. Njegova ogromna postava, njegov temôten in kosmat obraz, kot bi hoste, iz katerih je prišel, pustile na njem svojo divjost; njegove po-vešene goste obrvi, in pod njimi eno oko, iz katerega se mu je cedil očesni sluz in je oko bilo priprto, prazno, izlito, dočim ga je drugo prebadalo črno, ledeno in mrzlo..., vse to je v Tonetu vzbudilo strašno slutnjo.

„Ali nisi ti moj stric?“ je iz Toneta, bolj iz prepričanja kot iz radovednosti, butnilo. Ob vprašanju ga je prevzel tak strah, da si je roko pritiskal na srce in čakal, kaj mu bo partizan odgovoril. Koracnil je celo nazaj, se naslonil na kravji vrat ter se z globokim dihanjem skušal pomiriti. Tudi krava, kot bi razumela Tonetovo vprašanje, se je obrnila od korita in zabilila v neznanca s svojimi topimi živalskimi očmi, pri čemer se ji je voda cedila iz gobca.

„Da! Stric! Stric!“ je pritrdil partizan, in, čuteč se spozna-nega, si je narejeno popravil kučmo na glavi ter za hip z roko pokril na njej peterokrako rdečo zvezdo, ki ga je delala še bolj strašnega, kot je bil.

Partizanu očitvidno ni bilo všeč, da ga je nečak spoznal tako hitro po tako dolgem času, odkar ga je zadnjič videl. Tudi se je od takrat zelo spremenil, in ne samo zaradi očesa, ki ga je bil pri nesrečnem dogodljaju izgubil.

„Moj stric! Jaz pa sem se te tako ustrašil!“ je z narejenim veseljem vzkliknil Tone, največ da bi sam sebe pomiril pred stričevo pojavo. Na videz ganljivemu prizoru sta strmé prisostvo-vala ostala dva partizana, ki sta stala zraven. Dogajanju pred koritom pa je napeto sledil tudi Franci, ki se je med tem med visoko travo potuhnjeno približal ter tudi on v partizanu že spoznal svojega strica.

Partizan se je na Tonetov vzklik široko nasmehnil. Vendar takoj se je zresnil in začel norčljivo govoriti: „Fanté! In zakaj se ne bi ti pred menoj tresel, če sem jaz tvoj stric?“ Partizanova drža in glas sta postala čudna, neumestna, da sta ga s pozornostjo pogledala tudi ostala tovariša. Tudi Franci je dvignil glavo od tal ter ostrmel nad stričevim govorjenjem.

„Odgovori, pravim!“ je znova nestrpno spregovoril parti-zan, „Zakaj se ne bi ti bal mene, če sem jaz tvoj stric?“

Tone se je začutil obkoljenega. Partizan ni samo ojačil iz-siljivo svoje vprašanje in glas, ampak je tudi stopil korak na-prej v očitien znak strahovanja. Tone iz razburjenosti ni vedel,

kaj odgovoriti. Zmeden se je še tesneje stisnil h kravi, kot bi v živali našel oporo; niti opazil ni, kako sta se mu nogi začeli preko gležnjev udirati v blato, ki ga je pred koritom razhodila napajajoča se živina. Še bolj se je strica zbal, ko je zdaj od blizu videl, da je stricu res manjkalo eno oko, kakor je o tem že slišal doma, in da ga je drugo njegovo oko z mržnjo prebadalo skozi zenice. Pomislil je: Moj stric je strašen, ta je ubil mojega očeta; vendar je samo sočutno vprašal: „Kaj se ti je zgodilo z očesom, stric?“

„Vem, da se ti oči pasejo na moji nesreči,“ je povzel partizan, „toda vedi, da mi je zadosti tudi eno samo oko! Imam namreč še drugo oko“, je po kratkem presledku partizan nadaljeval in vzdignil proti Tonetu cev brzostrelke in z njo zaokrožil po zraku.

„S tisto puško si ubil našega očeta?“ je Tone iz strahu pred grozečim stričevim orožjem vprašal ter komaj še zadihal.

Partizan je osupnil nad predrznim fantičevim vprašanjem. Njegova ogromna postava se je opazno zamajala, nakar se je Tomazin nepričakovano vzravnal in z viška nahrulil preplašenega dečka: „Tako, da bodo zdaj smrkavci izpraševali mojo vest!“ To je tako rekel, da se mu je od zlobe nasršila brada okoli njegovih ust in se je zdelo vse, kar je izgovoril, ena sama s slino in mržnjo pomešana beseda. Tudi je svoje orožje prijel še z drugo roko, da se je zdelo, da bo zdaj zdaj sprožil v Toneta.

Tonetu so od strahu klecnila kolena; hotel je zbežati, pa se ni mogel niti premakniti. Tudi Franci, ko je zaslutil v početju strica nevarnost, se je dvignil od tal in se v skokih približal, pripravljen, da se zažene v napadalnega partizana.

„Ah, tukaj je drugi!“ je siknil Tomazin, ko je zagledal Francija. Nato se je usmeril v oba z nerazumljivo mržnjo: „Revi ubogi, že ko sta, jaz bi moral biti vajuin oče!... Vidim, da rasteta; že se kotita kot dva mlada gada, nevarna že, in ki bi ju bilo najbolje potolči!“ Tu je naravnost zakričal nad nečakoma: „Izginita izpred mene, da vaju ne vidim več!“

Tone se je ob stričevem kričanju počutil vrženega z mesta, na katerem je stal. Ozrl se je v strahu v Francija, Franci pa v Toneta. S tresočo, negotovo roko je iskal pod kravjim vratom vrv, da bi jo otipal in kravo potegnil s seboj. Ko se je obrnil in kravo pritegnil, je pred seboj v blatu zagledal bič. Pomislil je, ga dvignem, ali pustim? Bič je ležal tik stričevih umazanih škornjev. Tone se je odločil, da ga pobere, da čim prej zgine izpred tistega človeka. Toda partizan je v hipu s škornjem stopil na fantovo roko in jo z bičem vred potlačil v blato in tako pridržal. „Bič pusti! Ne boš ga več rabil!“ je rekel z viška.

Tone je boleče zastokal. Z navzgor dvignjenim, plašnim in otroškim pogledom je strica poprosil, da mu izpusti roko, ki jo je za tem komaj iztrgal izpod škornja. Tomazin je s strogim pogledom gledal navzdol z enim očesom.

„Kako hudoben je moj stric!“ je zase pomislil Tone, z biča otreselel blato, potegnili kravo z vrvjó in se obrnil proti Franciju, da bi skupaj ž njim odšel. Franci, ki je nestrpno čakal bled in tih, se je zdaj oddahnil.

„Kravo boš meni pustil!“ je partizan od zadaj grozljivo ukazal; in še predno sta fanta kaj črhnila ali se zganila, že je imel stric Tomazin svojo roko trdno oprijeto za vrv nad Tone-tovo, tik pod vratom krave. Dočim je Franci odskočil vstran in svoj majhni najdeni nož, ki ga je nevedé ves čas držal v roki, skril v hlačni žep, se je Tone odločno uprl nasilnemu stricu partizanu.

„Krava je naša in je ne dam! Krava je naša!“ je Tone jec-ljal, kričal in stokal nad stricem, ki se je jel igrati z nečakom na vrvi. Franci si je grizel nohte ter zbegano gledal, zdaj surovo prerivanje ob kravi, zdaj bližnja partizana, ki nista ukrenila nič, zdaj spet v partizane, ki so tudi zdaj prihajali iz gozda.

„Krave ne izpustim!“ je z zadnjimi močmi privlekel iz Tone-tovih ust. Partizan je sedaj začel naravnost opletati s fantičem po zraku in po tleh. Tone se je krčevito držal vrví, da mu je od vrvnih sunkov začelo krvaveti med drobnimi prsti. Pod partizanovo silo je padal in se dvigal, že ves blaten, da ga ni bilo več moč spoznati. Med vrvežem se je krava nemirno prestopala. Ko je končno Franci videl, kako je stric vnovič treščil Toneta v blato, mu je od strahu in razburjenosti kri butnila v glavo. Skočil je k Tonetu in mu zakričal, kolikor je zmogel: „Ugrizni ga, tega strica!“ (Samo poskusi naj, se je zazdelo, da je nekdo nekje pripomnil.)

Siloviti Francijev krik je Toneta tako presunil, da se je pred danim ukazom počutil brez lastne moči. Zasadil je svoje zobe v partizanovo roko, kar so mu dale čeljusti. Stric Tomazin je odskočil, zastokal in z zobmi zaškrtal.

Odslej se je vse hitro zgodilo: Krava je prosta poskočila brez smeri. Partizana, ki sta doslej, ne da bi posegla v dogajanje, pristopila k svojemu komandirju in ob njem zmedena gledala, s čim bi mu pomagala. Tone se je povaljan v blatu dvigal in hotel zbežati, pa je nazaj padel v lužo. Franci ga je s sočutjem pogledal; hotel mu je priskočiti na pomoč, pa se ni mogel premakniti z mesta. Oba brata sta strmela v strica. Le-ta si je čisto od blizu z edinim očesom ogledoval rano na roki. V kratkem napetem molku se je slišalo, kako si je izsesaval in stiskal kri



iz rane, kar je zaključil z bliskovitim pljunkom v Tonetov obraz. Franci se je ob zavesti, kaj je storil, obžalujoče obrisal po licu, nato po hlačah. Počasi se je iz blata dvignil in čakal.

„Ti!“ se je usmeril Tomazin v najbližjega partizana in mu mojstrsko zalučal bič, „ti odvedi kravo!“

Partizan, kateremu je šlo povelje, še mlad človek, prijaznega obraza, je, kot bi to bila tudi zanj rešitev iz tistega nemogočega položaja, takoj ubogal in šel iskat kravo. Nato je Tomazin ponovno osredotočil pogled v Toneta. Med tem, ko si je spet sesal ugriznjeno roko, je s sovraštvom zamajal z glavo in začel: „Fanté, ti si moj nečak!“ Ponovno je posesal roko in ponovno pljunil v Toneta. „Toda ti si predvsem že pes, ki lahko grize in že grize, kar si mi zdaj dokazal!“ Tomazinov glas je zahripal in kost na dolgem suhem vratu mu je poskočila, kot bi spet požrl vse, kar je izustil. Vendar je segel še globlje po sapo, in na kosmati bradi se mu je zdaj posvetila kri. Dvignil je glavo visoko, jo nagnil spet na stran in se z očesom zazrl v negibnega Toneta pred seboj. Očividno je v njem dozorela odločitev. Rekel je neomajno, kot bi imel vso oblast na zemlji: „Veš, svojega strica si ugriznil kot pes in kot pes boš končal.“ Tu se je mogočen obrnil k partizanu, ki je poleg njega stal na voljo in mu ukazal z lahkoto, kot bi kdo rekel: utrgaj ta cvet: „Ustrelj ga! Na mestu ga ustrelj!“

„Ne!“ je zakričal Franci, skočil k partizanu, h kateremu je šlo povelje, in se mu z obema rokama obesil za puškino cev in ga kleče rotil. Partizan je pogledal svojega poveljnika, kot bi se hotel prepričati, ali misli zares, ali se šali. Ko je v Tomazinovem pogledu opazil, da misli resno, ga je skušal odvrniti od namere in ga prepričevati, da je vendar fant še otrok. „Saj si ponorel,“ mu je rekel, „kdo bo streljal takega fantiča?“ Šele ko je v Tomazinovem obrazu videl, da je bil od jeze rdeč ter v odločitvi neomajen, mu je rekel: „Pa ustrelj ti, če moreš!“

Na Tonetovem obrazu se je pojavil nemogoč izraz, ko je videl, da je stric odklopil brzostrelko in jo začel dvigati proti njemu. Vendar ga je nekaj zadrževalo pred dejanjem. Tone je z grozo strmel v stričev izraz sovraštva, ki ga ni poznal in ni mogel razumeti. V naglici se je ozrl proti vasi in se spomnil na mater. Od blata umazana lica so mu prebledela in stal je sredi luže, kot bi ga na nogah vzdrževal nevidni angel. Z žalostnimi očmi se je usmeril v pred partizanom klečečega Francija in mu zaklical obupno: „Joj, kaj bo rekla mama, ko mene ne bo več!“

Partizan Tomazin, kot bi ne slišal ničesar, kot bi bil gluhi, je dvignil svojo brzostrelko in jo samo usmeril proti Tonetu.

„Stric! Nikar! Kaj misliš storiti?“ je pretresljivo zakričal Franci in skočil, da bi zakril svojega brata.

Kot bi Francijev krik pospešil strele, je v hipu udarilo. Rezek, oglušujoč rafal je presekala tišino po celi dolini in gori na hribu v vasi. Izza vrhov najbližjih smrek je planil preplašen ptič in izginil v gozdnem dnu. Tone je lahko zakrilil po zraku, nato pa se zvrnil v blato. Prav tedaj je sonce s svojo svetlobo posijalo čez vrhove cvetočih jablan na hribu in osvetlilo blatni prostor pred koritom. Tedaj sta se tudi oba partizana obrnila in se počasi spustila navzdol za tovarišem, ki je gnal kravo proti gozdu.

Okoli Francija se je v hipu izpraznil svet. Zastrmel je nad praznoto, ki se je globila na vse strani nad padlim Tonetovim telesom. Prejšnje veselo žvrgolenje ptic je bilo sedaj le še gluhi molk, ki so ga trgali odhajajoči koraki partizanov, pokanje biča in mukanje krave, in daleč v gozdnih spomine vzbujajoče kukanje kukavic. „Tone!“ je, zagledan v mrtvega brata, zaklical, kot bi zdaj tisto ime vsebovalo ves svet.

Tone je ležal v okrvavljenem blatu in vodi obrnjen na stran in z rokami razprtimi, kot bi Francija vabil v objem. Franci je klecnil na kolena pred njega in ga z nad njim razprtimi rokami, kot bi strmel v prikazen, gledal od nog do glave. Da bi ga vsega videl, ga je obrnil na hrbet; takoj mu je bila glava videti, kot bi plavala zasanjana v krvaveči mlaki. Ni se ga upal dotakniti, tak je bil. Opazil je, da mu je ena od rok še rahlo vztrepetavala, in je zastokal: „Ampak, Tonči!“ Brž je izvlekel iz hlačnega žepa svoj nožič in mu ga začel stiskati v še drhtečo roko. „Tonček, saj sem ga našel in ti ga dam za vedno. Dam ti ga za vedno, za vedno,“ je klical in ponujal ter nožek zapiral med bratove prste, ki so se vsakič bolj trdi razpirali in nazadnje otrdeli, ne da bi si pridržali nožek. Da ne bi imel roki vgreznjeni v blato, mu jih je Franci skušal skleniti na prsi, toda roki sta znova omahnili v blato na eno in drugo stran Tonetovega trupla. Pri tem se je vsakič razprl premajhen odpet Tonetov suknjič in kazal drobcena prebita prsa, ki jih je komaj pokrivala od krogel preluknjana srajca. Izpod nje je še tu pa tam plašno vrela kri. „Tone!“ ga je Franci jokaje poklical, iskajoč že zaman življenja v bratovih očeh, ki so se do kraja nekam zazrle in jih je prekrila smrtna meglica. Franci ga je hitel stresati, klicati: „Tone, ali me slišiš? Ali me slišiš?“ Vse je bilo zaman; ni ga več mogel zbuditi iz njegovega najglobljega sna. Še bolj je povzdignil svoji roki kvišku nad bratovo truplo, kot bi bratovo nedoumljivo žrtev hotel darovati neznani ljubeči prikazni. Od nikoder ni bilo odgovora. Le iz bližnjega studenca je ponovno zažuborela voda in se skakaje po žlebu iztekala v korito. Žuborenje vode je vse bolj naraščalo. Iz korita je voda prekipevala, tekla med blatom in spirala kri proti dolini, odkoder je iz gostih šum vstajala ju-

tranja meglá ter vlekla za sabo po vsej okolici brezčutnost in hlad. Toda iz mrtvo razprtih Tonetovih ust je Franci zaslišal brezprimerno govorico tistega molčanja, ki ga je tako prevzela, da se je z rokami in usti vrgel na brata.

„Tonček!“ mu je šepetal čisto od blizu k ustnam, v roko pa mu je stiskal nožek brez uspeha in smisla. Ko ni mogel več tako vzdržati, se je dvignil, pogledal proti vasi in se tudi on spomnil na mater. Hotel je zakričati, pa ni mogel, le ponavljal je poslednje bratove besede: „Joj, kaj bo rekla mama, ko mene ne bo več!“ „Joj, kaj bo rekla, ko se bom vrnil z mrtvim Tonetom?“ je pomislil in si z rokama zakril oči. Potem je spet zdrsnil na kolena pred brata. Začel ga je dvigati in si ga nalagati čez rame. Ko si ga je natovoril, si je mrtvi bratovi nogi pritrdil tesno ob prsi in se opotekaje dvignil ter se z bremenom napolnil navkreber domov proti vasi. Ko je stopal tako naložen, je čutil, kako mu je Tonetova glava milo zadevala ob njegov hrbet in so se ga zdaj zdaj dotaknile majajoče se Tonetove roke.

„Tonček moj!“ je ponavljal vso pot, ko je tako nosil: „Slišiš, saj jaz sem našel nož in je tvoj za vedno...“

V cerkvi je prav tedaj zazvonilo avemarijo. Vsa zemlja je bila, kot bi po njej rajala pomlad. Toda Franci je ni mogel videti, ker je zaradi bratove teže moral v breg stopati vpognjen in vso pot jokaje strmeti v tla.

VELIKE LAŠČE, 1943.



## MED ZNANOSTJO IN VERO

## I.

1. Današnjiki smo zelo, še preveč ponosni na napredek znanosti, znanstvenega raziskovanja in njegovih dosežkov. Presegli smo sicer, vsaj v teoriji, prepričanje, da bo znanost kdaj rešila vsa vprašanja, ki jih človeku postavlja vesolje in še posebej njegovo lastno življenje in ravnanje. Drugače pa marsikdaj še vedno mislimo, da je ali bo znanost dosegla svoj pravi višek, ko bo mogla odgovoriti na vsa vprašanja, da bodo zlasti religija pa še druge človeške dejavnosti postale nepotrebne. Med ljudi, ki od znanosti preveč pričakujejo, pa spadajo tudi tisti, ki mislijo, da morejo svojo vero in druge dejavnosti tudi znanstveno utemeljiti. Obeh zablod je kriva prehuda zaverovanost v znanost in njeno delo.

Da te nevarnosti spoznamo in se jim ognemo, je treba vedno znova preučevati razmerje med znanostjo in vero (religiozno vero, ki ni, kakor bomo videli, edina in vsa vera), pa drugimi dejavnostmi. Za to si moramo ogledati duha in naloge, pa delovne načine znanosti in njihov doseg, nato pa smisel in področja vere in drugih dejavnosti, in razmerje med njimi. Marsikdaj se je to že poskušalo, pa še vedno potrebuje osvetlitve.

2. Znanost kot človeška dejavnost je prizadevanje, da razumsko, metodično in kritično ugotovimo, kaj in kakšne so stvari in kako delujejo; pravimo stvari, lahko pa bi rekli stvarstvo sploh. V tej oznaki so važni vsi trije pojmi: razumskost, metodičnost in kritičnost. Organ znanosti je človekov razum, to je zmožnost misliti, pojmovati, soditi in sklepati, skratka, človekova logična sposobnost. Ta že vključuje metodičnost in kritičnost, kajti pravilno ali veljavno misli, kdor sledi logičnim zakonitostim ne le mišljenja, marveč tudi dogajanja. Pravilno mišljenje je že tudi metodično in kritično mišljenje, saj pri vsakein preiščenem koraku tehta in presoja, ali je pot, po kateri hodi, zares ustrezna, in ali so spoznatki, do katerih prihaja, tudi verodostojni.

3. Vsaka znanstvena panoga ali veda preiskuje izsek iz stvarstva, ki je njen (materialni) predmet, navadno tudi že pod posebnim vidikom, kateri (formalno) označuje njen predmet. Tega preučuje s prijemi in načini, ki so predmetu primerni in ki morejč njegovo naravo čim prikladneje odkriti.

Po raziskovalnih predmetih razlikujemo znanstvene panoge in njihove sisteme. Poznamo znanosti, ki preučujejo celotno stvarstvo ali vesolje; iščejo zlasti njegov smisel, pa njegova prva počela in zadnji smoter, kot pravimo. Sem štejemo filozofske vede, ki to delajo le na temelju uvida v stvarstvo in njegovo naravo, pa teološke vede, ki se opirajo na božje razodetje ter iz njega razbirajo smisel sveta in življenja.

Ob teh razlikujemo posebne ali partikularne vede, ki raziskujejo posamezne izseke stvarstva pod različnimi vidiki. Med temi moremo razlikovati vede, ki odkrivajo zgolj formalna razmerja v svetu ali človeškem ravnanju; imenujemo jih formalne vede in k njim štejemo, recimo, matematiko in tudi logiko. Poleg njih poznamo realne ali materialne vede, ki študirajo lastnosti in delovanje ustrežajočih izsekov iz stvarstva. Tak izsek je lahko izsek iz naravnega stvarstva, to je tistega stvarstva, kakršno je brez vpliva človeškega dela ali pred njim; tu mislimo na naravne (ali naravoslovne) vede, kakor so fizika, kemija, biologija, pa tudi psihologija in še podobne. Lahko pa znanstvene panoge preučujejo učinke in uspeh človekovega poseganja v naravno stvarstvo, ki mu pravimo kultura; to študirajo tako imenovane kulturne (moralne, socialne, duho/slo/vne) vede, kot so zgodovina, jezikoslovje, politologija, ekonomska veda in še marsikatera.

Znanstvene panoge označuje njihov predmet, pa tudi njihova metodologija. Ni metodologije, ki bi enako služila vsemu znanstvenemu raziskovanju, ki bi v vsakem pripeljala do najboljših dosežkov. Morda niso vse enako „eksaktne“, kot pravimo, a važnejša kot eksaktnost dosežkov je ustreznost vede svojemu predmetu in možnost doseči pravilne in gotove izsledke.

4. Potrebno pa je dobro razlikovati med znanstveno panogo in njenim predmetom, pri čemer smo često zelo maloskrbni. V mnogih primerih niti nimamo ustreznega izraza za eno in drugo. Tako pravimo, npr., politika dejavnosti, ki se trudi, da doseže čim večjo možno skupno blaginjo neke skupnosti, pa tudi vedi, ki to dejavnost študira; zadnji čas se je za to vedo uveljavilo ime politologija (v Argentini vsaj: politikologija). Tudi gospodarstvo ali ekonomija nam lahko označuje oboje: praktično gospodarjenje in nauk o istem gospodarjenju, včasih zadnjemu pravimo ekonomika. Govorimo o pedagogiji (vzgoji in vzgojstvu), pa pedagogiki (vzgojeslovju). Podobno je s pravom ali jusom, za pravno teorijo so nekoč uporabljali besedo pravoslovje ali pravoznanstvo, pa je škoda, da se izrazi izgublajo. Podobnih primerov bi lahko našteali še več.

5. Za naš namen je to razlikovanje zelo važno. Zlasti za tako imenovane kulturne vede je namreč znano in značilno, kot smo videli, da preučujejo človekovo poseganje v naravo in njegove dosežke. Pri študiju teh pa večkrat premalo skrbno razlikujemo med to dejavnostjo in vedo, ki jo raziskuje, pa kakšno je raz-



merje med obema. Včasih pripisujemo eni, kar je naloga in smisel druge. Poseben primer tega razmerja je, kadar znanost preučuje samo sebe kot znanost o znanosti, o znanstvenem delu, njegovih metodah, uspehih in pomenu. Na ta poseben primer se v nadaljnjem ne bomo ozirali.

Predmeti kulturnih ved so kulturne stvaritve na raznih področjih kulturnega dela. Te stvaritve kulturne vede študirajo, to je, ugotavljajo, kaj so in kakšne so. Pri znanosti težko in nepravo govorimo o ustvarjalnosti. Saj znanost le odkriva svoje predmete, kakršni so brez nje in neodvisno od nje. Ničesar ne more danemu predmetu dodati, ničesar mu odvzeti, ničesar v njem spremeniti. More pač kot kritika pokazati, kdaj kulturna dejavnost zares služi svoji nalogi in kdaj ne, more jo opozoriti na njene slabosti ter ji pomagati, da svoji nalogi bolje služi. Ne more pa namesto nje sama ustreči njeni kulturni nalogi.

Tako dela znanost na vseh področjih človeške dejavnosti, seveda tudi na religioznem. A tudi tukaj more le ugotavljati, kaj je religija in kako se izraža; more pomagati, da religioznost ustreza svoji nalogi, ne more pa religije ne nadomestiti, ne utemeljiti, ne ovreči. More kot kritika pokazati, v čem neka religioznost ne ustreza svoji nalogi, a popravi to slabost lahko le religija sama, ne njo preučujoča znanost. Religija sledi svojim zakonitostim in je pri tem avtonomna, tako kot so umetnost, tehnika in druge človeške dejavnosti. O tem bomo še govorili. A za izhodišče razpravljanja vzemimo predavanje, ki ga je imel v Dragi leta 1984 profesor matematike na ljubljanski univerzi dr. Niko Prijatelj.

## II.

1. V študijskih dneh „Draga“ je leta 1984 namreč predaval tudi profesor matematike na ljubljanski univerzi dr. Niko Prijatelj. Kot temo predavanja je izbral naslov „Med vero in nevero“, s podnaslovom „Preprosta razmišljanja o zapletenih stvarih“. Zlasti se je potrudil, da je opredelil to, kar je imenoval „vera“ oziroma „nevera“ ter je oboje primerjal s tem, kar mu je „védenje“.

Vera je predavatelju preprosto sprejetje neke izjave, kakor ji pravi, kot resnične, nevera pa mu je nesprejetje resničnosti izjave. O kaki izjavi lahko verjamemo, da je resnična, ne moremo pa hkrati verjeti, da je neresnična, dočim lahko ne verjamemo, da je resnična, in hkrati ne verjamemo, da ni resnična. Vera je mogoča le kot ali-ali, ali jo imamo za resnično ali pa za neresnično. V neveri pa lahko ne verjamemo ne v njeno resničnost in obenem ne v njeno neresničnost.

Tako vero imenuje predavatelj čisto vero, kadar je le vera in nič več, to je, kadar si ne prisvaja značaja védenja. Védenje je namreč razumsko utemeljena vera v resničnost resnične izjave. Oboje je za védenje potrebno: da je izjava zares resnična,

to je, da o neki stvari pravimo to, kar ta zares je, pa da je naša vera v resničnost izjave tudi razumsko utemeljena ali preverjena. Védenje je tedaj tudi neke vrste vera, namreč ravno razumsko utemeljena vera v resničnost izjave, katera je zares resnična. Vera, ki ni taka in si tega značaja tudi ne prisvaja, je čista vera. Ta je kot taka izrazito osebno doživetje, ki nedvomno izhaja iz najglobljih plasti celotne človekove osebnosti. Razlogi, zaradi katerih verjamemo v resničnost kake izjave, so lahko sila različni; včasih, posebno v vsakdanjem življenju, se jih sploh ne ovedamo, pogosto so to naše želje in hotenja, upanja in stremljenja, ki izvirajo iz našega čustvenega doživljanja sveta, drugikrat pa so lahko še razumske narave; v tem primeru svojo vero tudi razumsko utemeljujemo. Če to dosežemo, če resničnost svoje vere tudi razumsko preverimo in vemo, da je zares resnična, tedaj to ni več le vera, ampak že pravo védenje. Razmerje med samo ali čisto vero in védenjem lahko označimo:

a) Lahko verjamemo, da je kakšna izjava resnična, pa tega ne vemo; védeti pa ne moremo za resničnost neke izjave, ne da bi v to resničnost tudi verjeli.

b) Kaka izjava je lahko resnična, ne da bi to vedeli ali tudi samo verjeli; lahko verjamemo celo, da je neresnična, a tudi tega ne moremo védeti.

c) Kaka izjava je lahko neresnična, zato sploh ne moremo védeti, da je resnična, vendar pa lahko to verjamemo.

Vera je neodvisna od védenja, medtem ko védenje vero vključuje. Ne moremo nečesa védeti, ne da bi to tudi verjeli. Lahko pa o resničnosti kake izjave verjamemo, ne da bi zares vedeli, ali je resnična ali ni. Vsako védenje, da je to, namreč védenje, pa mora biti razumsko utemeljeno, to je znanstveno dognano. Tako razumsko dognano ali preverjeno védenje pa obsega mnogo manj, kot navadno mislimo. Vera je mnogo širši pojem ko védenje, mnogokaj verjamemo, malo od tega tudi vemo. In ravno življenjsko najvažnejše in najpomembnejše stvari, ki nas najbolj zanimajo, so predmet naše vere, malo od tega tudi zares vemo.

Od teh vprašanj človek zlasti skuša ugotoviti svoj položaj in svojo vlogo v stvarstvu. Pri tem mislimo, včasih bolj včasih manj zavedno, na našo udeležnost v nekem projektu, po katerem naj bi se razvijalo življenje vesolja. Tega ne moremo znanstveno dognati, lahko se sklicujemo le na vero ali nevero. Svoje vere ne moremo sporočiti drugim s kakimi globokoumnimi traktati, marveč le z ljubeznivim in odkritosrčnim izpovedovanjem svoje intimne. Tako ravnaajo resnični umetniki in modreci, tudi mistiki. Vera je lahko tako osebno prepričljiva, da moremo brez oklevanja po njej živeti, tedaj pravimo, da je naša vera živa.

Moremo ne verjeti, da vesoljski projekt obstaja, tedaj smo neverniki. Moremo verjeti, da projekt ne obstaja; tedaj smo sicer

verniki, a vesoljski pesimisti. Moremo ne verjeti, da vesoljski projekt ne obstaja; tedaj smo v najširšem pomenu besede religiozni; pri tem verjamemo v obstoj vesoljske zavesti, ki jo lahko imenujemo Bog. So ljudje s tako čisto in živo vero; predavatelj jim je rekel religiozni nadarjenci, njim je Bog preprosta danost in za svojo vero ne potrebujejo nikakih metafizičnih silogizmov.

Vero v neposredno božje razodetje imenuje predavatelj drzno hipotezo. Z ozirom nanj ga motijo razna dejstva. Vendar čuti globoko simpatijo in iskreno spoštovanje do vsake čiste in žive vere, ne pa do trdne vere; tako pravi tisti veri, ki si umišlja, da je védenje in je zato krivična do drugače mislečih.

Končno je predavatelj izrazil nelagodje, ki ga čuti, ko bere teološke spise, katerih ne razume ali se z njimi ne more strinjati. Moti ga zlasti njihov apodiktični ton, poln groženj in obsodb. V diskusiji, ki je sledila predavanju, je kot primer, ki se mu upira, navedel izrek I. vaticanskega cerkvenega zbora o možnosti naravnega spoznanja iz sveta, da Bog je.

2. V diskusiji sta se med drugimi oglasila dr. Anton Stres in profesor Alojz Rebula. Četudi se je Stres oglasil prvi, nas tukaj najprej zanima poseg Rebulov.

Ta je „z vso ponižnostjo in iskreno“ povedal, da osebno verjame v projekt, kar pomeni, da nismo vrženi v nesmisel, ampak v neki smisel. Predavatelju je to drzna hipoteza, a Rebula trdi celo več, da je fantastična, po svoje nora hipoteza. Proti veri, ki je več ko kultura, se da navesti mnogo ugovorov in Rebula je nekatere naštel. O sebi ne upa trditi, da je kristjan ali katoličan, a bi to rad bil. V besedah predavateljevih je zaznal nekak strah, da bi nekdo, ki je versko opredeljen, utegnil svojo vero vsiljevati drugim. A kako bi nekdo, ki je našel zaklad, neko osrečujočo lepoto, te najdbe ne posredoval svojemu bratu, ki tudi išče. Rebule ne moti zgodovina Cerkve niti vsa njena dogmatika dvajsetih stoletij, tudi dogme prvega vaticanskega koncila ne. Njemu je evidenten obstoj nekega vesoljskega uma, obstoj neke zavesti. Samo njegova vera pa mu pravi, da gre tukaj za neko dobro zavest.

3. Na Rebulove besede je Prijatelj odgovoril: „Na izvajanja prof. Rebule ne bi imel kaj pripomniti. Tako kot je povedal in kot ga poznam, vsaj po njegovih delih, bi rekel, da sodi v tisto vrsto, ki sem jo jaz imenoval 'religiozne nadarjence'.“

S temi besedami pa je Prijatelj zadel žebljico na glavico, kakor bi menda dejal Anton Sovre. Namreč tukaj sta se srečala dva izrazita človeška tipa. Če je Rebula izrazil „religiozni nadarjenec“, kot to vrsto ljudi imenuje Prijatelj, pa je on, Prijatelj, izrazil logični, epistemološki ali znanstveni nadarjenec. Pri prvem je religiozna občutljivost osnovna lastnost značaja, pri drugem pa je to – naj se beseda dobro razume – znanstvena dovzetnost. Prijatelju, se zdi, je vera zgolj verjetje, to se pravi, imetje za



resnično ali neresnično izjavo, ki še ni zadostno utemeljena, ni razumsko dognana, zato je ne moremo vedeti, marveč samo verjeti. Pri tem mu je nekako spodrsnilo in je zašel v neko enostranost. Vero (in nevero), se zdi, pozna samo na področju znanosti. Tukaj mu je vera predhodnik in okvir znanstvenega védenja. Obenem pa jo tiho istoveti z religiozno vero.

Verjamemo ali ne verjamemo neki izjavi, ali bolje, verjamemo ali ne verjamemo, da je resnična oziroma neresnična, dokler je nismo preverili ali falsificirali, to je znanstveno dognali. V tem ima prav. Pozablja pa, da tako čisto vero, kot jo on imenuje, ali osnovno ali začetno vero, kot bi ji raje rekli, najdemo tudi na drugih področjih človeškega ravnanja, v našem primeru, na religioznem. Tedaj pa taka vera ni le predhodnica in okvir znanstvenega spoznanja in védenja, marveč je enako kot v znanosti védenje korak naprej v religiozni svet, se razvije v religiozno vero, kakor bomo skušali še pokazati.

4. Stresov poseg je v tej diskusiji še posebno zanimiv, ker je Stres hkrati vernik in znanstvenik, filozof. Je gotovo veren, kakor sam pravi, ne vem, ali je tudi to, čemur Prijatelj pravi „religiozni nadarjenec“ in kakršnega je odkril v Rebuli. Ni vsak vernik že tudi religiozni nadarjenec, kakor ni vsak znanstvenik ali filozof že tudi epistemološki nadarjenec, kakor bi lahko rekel Prijatelj.

Stres je povedal, da „zelo močno“ razlikuje med „verjamem“ in „verujem“, saj sta to dve različni stvari. S tem je označil razliko med tem, kar smo imenovali osnovno vero ali, po Prijatelju, čisto vero, ki še ni védenje, pa tudi še ne religiozna vera, in pa med pravo religiozno vero, ki je poznejši razvitek osnovne vere in njen religiozno dognan ali vsaj bolj ali manj dognan izraz, kakor je védenje znanstveno dognan izraz osnovne vere na znanstvenem področju.

Zato Stres nadaljuje, da krščanska vera ravno ni vera, namreč imenovana osnovna vera, marveč da je vera, upanje in ljubezen, to je več kot le vera, in v njej verovanje niti ni najpomembnejša prvina. Namesto da bi dejali, da je krščanska vera hkrati vera, upanje in ljubezen, kar je že neka razlaga, ostani-mo pri preprostejšem izrazu, da je krščanska vera prav religiozna vera. Morda bi ji lahko rekli bogovdanost, bogovernost ali bogoslužnost, kjer je verovanje le neka umska prvina. (Prim. Ušeničnik X., 332.)

Zanimivo je Stresovo pojmovanje spoznanja Boga. „Če Bog je, potem je nujno takšen, da se je za njega treba odločiti in da do njega ni mogoče priti z nekim spoznanjskim procesom“, „neka nujnostna, rekel bi verižna povezava vzrokov–posledic ne more pripeljati do njega“. „Če Bog je, potem je resničnost, ki ne more biti objektivna, ne more biti predmet, in zato ga nujno dojemamo drugače in je potem tukaj potrebna tudi neka nova metodologija ali razčlenitev religioznega izkustva, za katero spet priznamo, da se dosedanja teologija temu ni dovolj posvečala“.

Zato „znanstvena“ metodologija za reševanje teh vprašanj ni najbolj ustrezna, ker vsaka resničnost zahteva svoj lasten pristop. In „potem ima Bog, kot izjemna resničnost... nek nov pristop, ki ga imenujemo religiozno izkustvo, in me potem vse te razne dogme... več ne motijo, ker jih tudi jaz ne jemljem več kot izjave o nečem, kar je; zame so dogme teoretične posledice ali pa implikacije nekaterih življenjskih drž“. To zahteva neko vero, neko celotno držo, katero bi morali obravnavati z neko novo metodologijo.

Glede na izjavo prvega vatikanskega koncila o spoznanju Boga z razumom iz stvarstva pa meni Stres, da v brezčasni formulaciji danes gotovo lahko šokira. Postaviti jo je treba v zgodovinski kontekst. Povedal je tudi Janžekovičevo mnenje: „Cerkveni očetje so to opredelili tako, bilo bi pa še dobro, če bi nam en tak dokaz podali, ne da so ga samo načelno opredelili.“

5. Stresu, ki se je trikrat oglasil, je Prijatelj odgovarjal, da se z njim pravzaprav strinja, da je Stresovo stališče tudi z njegovega vidika popolnoma sprejemljivo. Vera, kakor jo opredeljuje Stres, je namreč tisto, na kar ni vezano védenje (ali bi se moralo glasiti: „Kar ni vezano na védenje“?) ali kar presega védenje. Priznava, da se je filozofija premalo ukvarjala z vero in preveč z védenjem, tudi na religioznem področju, bi dodali, in ne samo na tem. Po Prijateljevem mnenju vsak človek verjame. Rekel je tudi: „...jaz ne trdim, da ni Boga. Trdim pa, lahko pa nimam prav, ne bom rekel, da vem, ampak verjamem, da ta-le trditev (namreč, da je Boga mogoče z naravno lučjo razuma z gotovostjo spoznati) ni resnična; pomeni, da Boga ne moremo z razumom z gotovostjo spoznati. Poudarjam, z razumom. Da pa ga religiozno nadarjeni človek spozna s tako gotovostjo, ne z razumom, ampak z gotovostjo celotnega svojega bistva, da najbrž niti stotinko sekunde o njem ne dvomi, to pa prav rad verjamem.“

7. Razgovor nam je odkril, da imamo različne tipe ljudi, npr. take, ki začetno vero in njene vsebine skušajo znanstveno preveriti in utemeljiti ter jih razviti v védenje, pa take, ki začetno vero poglobljajo in razvijajo v religiozno vero, katera jim daje svojevrstno gotovost, ki je znanost ne more dati, pa tudi ne ovreči. Ta drugi tip ljudi je predavatelj imenoval religiozne nadarjence, a prvi tip, kakor ga verjetno on sam predstavlja, bi mogli z enako pravico imenovati znanstvene nadarjence. Ta dva tipa pa niti nista edina. Lahko bi omenili še umetnostne, morda nravstvene, pa še razne vrste pragmatičnih nadarjencev na področjih politike, ekonomije, vseh vrst tehnike in morda še kje.

### III.

1. Od razčlenbe povedanega v Dragi za sedaj obdržimo izsledek, da je prvi človekov odgovor na izzive, ki mu prihajajo



iz stvarstva, neka vera ali nevera, to je verjetje ali ne-verjetje mnenj ali izjav, da stvari so ali da niso takšne ali drugačne. V naslednjem bomo omenjali v tej zvezi le vero, mišljena pa je istočasno kot možnost tudi nevera.

Ta vera, kolikor je čista vera, po Prijatelju, ali pa osnovna ali začetna vera, kot jo raje imenujemo, je torej prvotno, še ne utemeljeno, še ne preverjeno mnenje, zato še ni védenje ali, bi morda rekli, spoznanje o stvari. Védenje sestavljajo povédi ali izjave, ki smo jih dvignili iz, recimo, brezimne mase informacij, katere sprejemamo iz stvarstva, pa smo jih še znanstveno preverili ter jih zato imamo za gotovo resnične. Ta gotovost je sicer še vedno v nekem oziru nedokončna, ker je mogoče, da nam bo nadaljnja in natančnejša preiskava pokazala, da ni tako, kot smo spočetka mislili in moramo prvo „védenje“ popraviti ali spremeniti. Tako se prideluje znanost, kritično in postopoma. Zunaj znanstveno dognanih ugotovitev in ob njih pa še vedno obstaja prvotna osnovna vera in nam daje informacije o svetu, katerih še nismo mogli znanstveno dognati in jih morda sploh nikdar ne bomo mogli. To so verjetja, ki jih neprestano skušamo preveriti ali zavriniti, dokler se to ne zgodi, pa ostanejo le vsebina naše začetne vere.

Obseg tega, kar le verjamemo, a še ne vemo, je mnogo večji od tistega, kar tudi zares vemo. Zato brez prvotne vere ne moremo živeti, ker moramo neprestano in v najrazličnejših življenjskih položajih ustrezati izzivom stvarstva, ne da bi za to imeli zadostne razloge v svojem pravem, znanstvenem védenju.

2. Drugi izsledek naše razčlenbe povedanega v Dragi, ki se zdi pomemben, je, da tako osnovno vero poznamo tudi pred pravo religiozno vero. To pomeni, da se tudi na religioznem področju skraja odzivamo zgolj z nekim verjetjem, katero še tudi ni več kot le to, namreč še ni prava religiozna vera, tista vera, za katero pravi Stres, da vsebuje in združuje vero, upanje in ljubezen, in v kateri verovanjska prvina najbrže niti ni najpomembnejša.

Iz osnovne vere pa se tudi na religioznem področju razvija prava religiozna vera, katera prinaša gotovost, ki osnovni veri še ne gre. To gotovost pa religiozna vera dobiva ne iz osnovne vere pa tudi ne iz znanstvene utemeljitve, marveč iz dojetja posebne lastne razvidnosti, ki jo prinaša religiozno izkustvo, katerega zlasti in močno doživljajo ljudje, ki jih je Prijatelj imenoval religiozne nadarjence. Ti dojemajo tako gotovost svoje (religiozne) vere, da jih ne motijo nobeni ugovori, četudi jih poznajo. Zato lahko priznavajo, kakor Rebula, da je verjetje v neki projekt in v neko vesoljsko zavest lahko sicer ne le drzna, marveč naravnost nora hipoteza, namreč zlasti z znanstvenega vidika, pa jo vendar sprejemajo kot svojsko gotovost.

Ponovili smo izraze drzna in nora hipoteza. Beseda hipoteza je vzeta z znanstvenega področja: tam govorimo o hipotezah kot o še ne utemeljenih in ne preverjenih podmenah, da so



stvari takšne in takšne, podmenah, ki jih bomo skušali preveriti ali ovreči, ali pa bodo za vedno ostale le podmene. Ko govorimo o hipotezah na religioznem področju, izraz morda ni na mestu ali pa mora pomeniti nekaj drugega, čeprav podobnega. Ko govorimo o hipotezah na religioznem področju, vnašamo neskrbno v religijo značilnosti znanosti, ki niso najpripravnejše za presojanje religioznega verovanja.

Znanost in religija sta različni področji človekovega ravnanja pred stvarstvom, ki se ne dasta zreducirati ena na drugo, sta neodvisni vsaka s svojimi zakoni: znanost ne more ne utemeljiti ne ovreči religiozne vere, ta pa ne more ne potrditi ne odkloniti nobene znanstvene teze.

Moremo pa v religiozni veri govoriti o nekem spoznanju stvarnega, kakor moremo govoriti tudi o umetnostnem, nravstvenem ali pragmatičnem spoznanju. V vsakem dosegamo neko resnico, tako da lahko govorimo ne le o znanstveni, marveč tudi o religiozni, umetnostni, nravstveni ali pragmatični resnici. Spoznanje nam pomeni neko na svojem področju, po svoje utemeljeno dojetje stvarnega. Marsikaj bi nam bilo prihranjeno, če bi to upoštevali in ne bi istili vseh vrst spoznanj in resnic, zlasti če ne bi vseh istili z znanstvenim spoznanjem in znanstveno resnico. Religiozno izkustvo, ki je prvinski vir religiozne vere, bi bilo treba natančneje preiskati in osvetliti. To izkustvo je vir vere, teologija kot znanost pa ima svoj znanstveni pristop k religiji. Zato moramo dobro in skrbno razlikovati na religioznem področju med (religiozno) vero, ki je svojevrstno dožemanje in doživljanje religiozne resnice, in teologijo, ki je znanstvena raziskava dejev in vsebin (religiozne) vere, pa se šteje k znanosti in ne k veri. V teologiji lahko govorimo o preverjanju in dokazovanju, kar v religiozni veri nima smisla. Ne smemo vsakega spoznanja istiti z znanstvenim spoznanjem ali vedenjem.

3. Vrnimo se k preiskavi osnovne vere in k temu, kar se iz nje razvija: Ugotovimo, da je začetna vera celostno in središčno doživetje oziroma izkustvo! To je, taka vera se ne omejuje na teoretsko, znanstveno področje, marveč pomeni naše celotno izkustvo s svetom ter v njem koreninijo in iz nje rastejo vse naše poznejše življenjske dejavnosti. Ni pa ta vera že razločena po področjih, ko bi lahko rekli, da imamo neko teoretsko, religiozno, nravstveno ali pragmatično vero, katerih vsako da skušamo ustrezno zagotoviti ter iz njih doseči znanstveno vedenje, religiozno vero, nravstveno spoznanje, umetnostno navdihnjenje in pragmatično iznajdljivost.

Pač pa se začetna vera lahko razvije prav tako v celostni in središčni pogled na stvarstvo, ki mu pravimo svetovni (in življenjski) nazor. Ta, se zdi, je že nekaj več ko sama osnovna vera, pač se iz nje razvija in sprejema vase prvine z drugih področij izkustva s svetom. Pa si tudi rad lasti značilnosti in pomen področnih ravnanj, iz katerih se tudi hrani. Če se otrdi in prisvaja gotovost, ki ne dopušča nobenega dvoma, se postav-

lja pred pravo védenje in druga spoznanja, tedaj zasluži ime ideologije, pa naj bo ta lastni pridelek ali pa privzeta od kakega že izdelanega sistema, in četudi se rada prikriva z nazivi svetovnega nazora ali le prepričanja.

4. Da ponovimo: Osnovna vera in iz nje razvit svetovni nazor imata celosten in središčni značaj, v smislu, da nista le znanstveno védenje in religiozna vera, ki koreninita v nji oziroma v njem, marveč še druge vrste človekovega ravnanja v stvarstvu. Lahko ju odkrijemo v umetnosti, še bolj v npravstvu, pa tudi v tistih dejavnostih, ki jih imenujemo pragmatične: v politiki in pravosodju, v gospodarstvu in vseh vrstah tehnike.

Vendar pa razmerje osnovne vere in svetovnega nazora do teh dejavnosti ni v vseh primerih isto ali vsaj enako. To se vidi v bolj ali manj celostnem značaju teh dejavnosti. Najbolj viden je celosten in središčni značaj v religiji in prav zato jo tako težko razložimo od zgolj osnovne vere. Obe se nanašata na celotnost stvarstva. Z izrazom religija ali religioznost pa v tej zvezi ne menimo le krščanstva ali celo katolištva, tudi zgolj teizma ne. V najširšem smislu nam religioznost pomeni vsako dojemanje in priznavanje vesoljskega projekta, ki je produkt vesoljske zavesti, kakor se izraža prof. Prijatelj, ali, kakor bi povedali bolj po svoje, pomeni dojemanje in priznavanje božjega posega v nastanku, obstoju in razvoju vesolja, posebej še v človeškem življenju, pa naj se ta vpliv božjega ume in imenuje kakor že koli, kot narava, „slučaj“, „usoda“ ali pa že kot Bog. Taka religioznost dobiva v življenju in pojmovanju ljudi razne in različne oblike, vse do tiste, o kateri je dejal Stres, da vsebuje vero, upanje in ljubezen. Ta je pač najizrazitejša in po našem pojmovanju najčistejša in najvišja oblika religioznosti, ni pa edina.

Religiozna vera ali kratko religioznost je tedaj tista vrsta človekovega razmerja do stvarstva in ravnanja v njem, katera ohranja v najvišji meri celost in središčnost, kot smo ju ugotovili na osnovni veri in v življenjskem nazoru. Religioznost se nanaša na celotno stvarstvo, nekako vključuje vse stvarstvo in človekovo ravnanje v njem. Ne more se od nje povsem odločiti ne samo npravstvo, tudi ne znanost in umetnost, morda nekoliko laže pragmatične dejavnosti.

5. Posebno zanimivo je pregledati razmerje med religioznostjo in npravnostjo ali moralo. Saj se trdi, da npravnost sploh zavisi od religije in je obravnavanje npravstvenih vprašanj zlasti v naši kulturi vezano na študij religioznih vprašanj. Prof. Prijatelj pa je na vprašanje, ali more tudi ateist biti moralen ali ne, odgovoril: „Mislim, da je ateist lahko moralen, vsaj po mojem mnenju je lahko celo zelo moralen. Poznam tudi zelo moralne ateiste.“ Odgovor zavisi od tega, kako razumemo besedo ateist. Navadno nam je to človek, ki ne veruje v osebnega Boga ali v boga, kakršnega mu mi slikamo, lahko pa kljub temu veruje v neki vesoljski projekt in tedaj ni težko umeti, da more biti

moralen. Izključeni bi bili le tisti, ki v vesoljski projekt sploh ne verjamejo (Priatelj jih imenuje nevernike), in tisti, ki verjamejo, da vesoljski projekt ne obstaja (po Prijatelju vesoljski pesimisti). Ti nimajo morale na kaj opreti, zato kot taki ne morejo biti moralni; če so, to se pravi, če imajo kaka moralna načela in jim sledijo, tedaj morajo za to imeti kak temelj in človek bi mislil, da njihova nevera ali njihov pesimizem le nista tako popolna, kakor morda zatrjujejo.

Če pustimo take ljudi na strani, pa lahko rečemo, da npravnost temelji na neki religioznosti, da potrebuje vero v neki projekt, kateremu se je treba prilagoditi in z njim sodelovati. Tako je npravnost zares odvisna od religioznosti in zato tudi z njo deli značaj celosti in središčnosti, se nanaša na vse človeško ravnanje, sega na vsa področja človeške dejavnosti. Npravnosti se bomo posvetili še v nadaljnjem razmišljanju.

#### IV.

1. Vrste in načini človeške dejavnosti glede na stvarstvo so različni in sami v sebi avtonomni. Vsak je po sebi upravičen in nobenega ne more nadomestiti drug, niti ga upravičiti, še manj ovreči. Verjelo se je, mogoče kdo še verjame, da bi npr. znanost mogla utemeljiti, ovreči ali nadomestiti religiozno vero. Tedaj se najčešče religiozna vera zamenjuje z osnovno vero, kolikor je ta verjetje v resničnost ali neresničnost nekih izjav, tez ali mnenj. Ta osnovna vera pripravlja in presega znanost: hodi pred znanostjo in ko ta neko mnenje preveri in dožene, se začetna vera spremeni v znanstveno védenje in preneha biti zgolj verjetje: če pa jo znanost ovrže, tudi preneha biti verjetje, saj ne moremo verjeti nečesa, za kar z gotovostjo vemo, da ni tako. Znanstveno védenje je torej obdano z osnovno, predznanstveno vero, ki vsebuje mnogo več ko védenje, saj se ohranja tudi kot vera v resničnost mnenj, ki so bila že znanstveno preverjena in kot taka védenje spremlja in ga vsaj osebno oživlja in utrjuje. To pa zato, ker je znanstvena utemeljitev malokdaj, če kdaj, tako dognana in gotova, da je zunaj vsakega mogočega dvoma.

A religiozna vera, kakor smo ugotovili, ni isto kot osnovna vera, četudi prav tako temelji na neki osnovni veri in klije iz nje. A to klitje je avtonomno, religiozni veri lastno. Religiozne vero znanost ne more utemeljiti, ne ovreči, še manj nadomestiti, morda pa jo more okrepiti ali tudi oslabiti, zlasti kadar še ni bila dovolj trdna. Religiozna vera ima svoje razloge, svoje temelje gotovosti, svojo razvidnost, ki jo daje prav umevano religiozno izkustvo. To namreč nikakor ni le neko čustvo ali nekaka čustvena intuicija, marveč je pridelek posebne funkcije človeškega uma. To izkustvo je prav tako kot druge vrste izkustva v načelu dostopno vsakemu normalnemu človeku. Vendar je kot vsako drugo izkustvo zlasti dano v večji meri nekaterim posameznikom, včasih celo v izredni meri. Ti so religiozni



nadarjenci, kakor jih je imenoval prof. Prijatelj, in niso nič drugega kot na religioznem področju to, kar smo na drugih področjih vajeni imenovati genije. Lahko bi jih tudi v religiji tako imenovali; drugi nazivi zanje pa bi bili preroki, svetniki in še kako.

2. Religiozna vera je torej ena od avtonomnih oblik človeškega ravnanja in zadržanja pred stvarstvom. Religiozni nadarjenec in v neki meri vsak normalen človek, ki ni religiozno povsem slep in neobčutljiv, vidi v stvarstvu, kot pravimo, prst božji, vidi božje sledove, božje delovanje v vsem dogajanju, in je to njegovo dojemanje tako ali bolj gotovo kot še tako trdno in dognano znanstveno védenje. In v tem ni osamljeno: prav tako je trdno in gotovo dojetje lepote vrednosti in možnosti v stvarstvu, zlasti pri umetniku. Na njihovih področjih bi to mogli najti pri politiku, gospodarstveniku, tehničnem iznajditelju in drugih. Nobenemu od njih znanost ne more nadomestiti njegovega posebnega izkustva. To ne pomeni, da bi bila znanost in njene ugotovitve zanje brez pomena, v marsikakem pogledu jim je lahko k pridru, le njihovega posebnega uzira v stvarstvo jim ne more nadomestiti. Pač pa potem, ko je umetnik, politik, gospodarstvenik ali iznajditelj, sledeč svojim lastnim uvidom, opravil svoje delo in dosegel uspeh, ali pa tudi, ko mu je v tem spodletelo, more priskočiti znanost, katera skuša ugotoviti silnice, ki so pripeljale do uspeha ali so ga preprečile. Vloga znanosti je tukaj kritika, še to morda le nekje na obrobju, v srčiko posebnega izkustva ne more. Nobena veda ne more pokazati umetniku, kako naj ustvari lepo umetnino, zloži sonet, izkleše kip, zapoje melodijo. Te storitve so izključna zadeva področnega ravnanja.

3. Morda je primerno, da skušamo tukaj razložiti še neko dejstvo. Danes smo tako zagledani v znanost in njen pomen, da gledamo v njej neko nad druge dejavnosti dvignjeno zadevo. Če ne povsem pa skoraj verjamemo, da more znanost povedati zadnjo besedo o vsem, s čimer se ukvarjamo, zlasti kadar se nam zdi, da v področni dejavnosti ne dosegamo zadnje in dokončne jasnosti in gotovosti. Znanstveno spoznanje, to je kritično, razumsko utemeljeno in preverjeno védenje (ali kar imamo za tako) nam je spoznanje sploh, ne vidimo, da imamo ali dobivamo spoznanja tudi v drugih dejavnostih, da tudi tam dosegamo gotovost svojih dojemov, ki je enaka ali celo trdnejša kot je gotovost znanstvenih spoznanj. Pravi umetnik, ki bi ga lahko imenovali umetnostnega nadarjenca, v svojem umetnostnem doživljanju dojema lepoto in možnosti ostvarjanje lepega s prav tako gotovostjo, na kakršno znanstvenik opira svoje védenje. Zato mirno lahko govorimo ob znanstvenih, logičnih ali epistemoloških spoznanjih tudi o umetnostnih spoznanjih. In še o drugih.

4. Seveda je tako tudi z religiozno vero. Tudi te znanost ne more ne nadomestiti ne potrditi ne ovreči. Religiozna vera živi iz religioznega izkustva, posebej še iz religioznega izkustva iz-

branih posameznikov, religioznih nadarjencev ali genijev. Znanost pač more in sme kritično pretresti tudi religiozno življenje, more in sme ga spremljati, morebiti popravljati. Znanost tudi tukaj, kakor na drugih ne-znanstvenih področjih, le osvetljuje in tolmači dejstva, ki so ji dana, a jih ne ustvarja.

Razne znanosti morejo raziskovati religiozno življenje, vendar gre osrednje mesto med njimi teologiji, umevani v raznih smereh in odtenkih. Zlasti če umevamo religioznost široko, kakor smo jo označili, to je kot priznanje nekega vesoljnega projekta, neke vesoljske zavesti, nekega božanstva, pa naj se mu daje kakršnokoli ime, tedaj je teologija, naravna teologija, znanstvena in filozofska panoga, ki raziskuje religiozno doživljanje in življenje. Zlasti v krščanstvu poznamo tudi pojav neposrednega božjega razodetja, ko se je Bog osebno še sam človeštvu razodel in odkril dejstva, katerih človek s svojim osebnim religioznim izkustvom ne bi mogel doseči. Zato tukaj poznamo še drugo znanstveno panogo, ki raziskuje in tolmači razodetje: to je imenovana nadnaravna teologija. Njena naloga je, da ponovimo, tolmačiti razodetje in v luči tega osvetljevati celotno stvarstvo in posebej vse človeško življenje. Vse te znanstvene panoge, vse vrste in smeri naravne kakor nadnaravne teologije pa so panoge znanosti, nobena od njih se ne more in ne sme istiti z vero, tudi ne z religiozno vero. Ta je le predmet njihovega raziskovanja.

Marsikdaj se je dvomilo v znanstvenost teologije, zlasti še nadnaravne teologije, češ da jemlje kot gotova dejstva, katerih izkustvo ni ugotovilo, saj jih dobivamo le iz razodetja. V tej trditvi je hud nesporazum. Vsaka znanstvena panoga ima svoj predmet, kak izsek iz stvarstva, ki ji je že dan in katerega raziskuje in osvetljuje, ne pa ustvarja ali določa: biologiji je to (biološko) življenje, psihologiji duševni pojavi, sociologiji družbeno sožitje, matematiki količinska razmerja, fiziki in kemiji dogajanje v tvorni stvarnosti. Te izseke stvarnosti vsaka znanstvena panoga odkriva, raziskuje, ugotavlja pojave in zakone dogajanja. Vsekakor je znanost toliko bolj znanost, kolikor bolj se podvrže predmetu in ugotavlja v njem to, kar je, kar se v njem godi in javlja.

Tako tudi (nadnaravna) teologija ima svoj raziskovalni predmet in to je prav razodetje. Teologija ga ne ustvarja in ne preustvarja, le raziskuje, odkriva in osvetljuje njegovo vsebino, pa stvarstvo sploh v njegovi luči. Sicer skuša tudi odkriti, koliko je kot razodetje pristno in zares dano, ne skuša pa ga spreminjati ali predrugačevati. Kolikor tako dela, je težko trditi, da bi to ne bilo znanstveno. Seveda ima za to svoje prijeme in nekoliko svojo metodologijo, kar pa ne govori proti njej, prej zanjo, saj vsaka znanost mora iskati tudi načine, s katerimi najboljše in najzvesteje zajame svoj raziskovalni predmet.

Vsaka znanost in tudi teologija pa je seveda izpostavljena nevarnosti, da v svojem raziskovalnem predmetu bere več ali drugače, kot je v njem, da vnaša v svoje nauke tudi to, kar le ver-

jame, pa ne odkriva, da svoje izsledke neupravičeno razteza na vprašanja ali področja, za kar niso pristojni. Več ko le enkrat se je to zgodilo. Tedaj pa imajo zastopniki ved in področij, na katera teolog neupravičeno posega, vso pravico, da ga zavrnejo, nimajo pa pravice, da zato zavračajo teologijo kot vedo. Seveda pa se tudi oni ne smejo neupravičeno lotevati vprašanj, ki so zakonit predmet teologije.

## V.

1. Le mimogrede smo se dotaknili področja človeške dejavnosti, ki je v tesni zvezi z religiozno vero. To je področje nrvnosti in še nrvstva. Bistvo nrvnosti, to je nrvno pravilnega ravnanja in zadržanja je v spoštovanju, ohranjevanju in izpopolnjevanju stvarstva, kakor je po božji zamisli izšlo iz njegovih rok ali naj bi v svojem razvoju postalo. Z drugimi besedami: gre za priznavanje vesolskega projekta in vključevanja vanj. Pod nrvstvom pa razumemo celotnost nazorov, zahtev in ustanov, po katerih se nrvnost vzdržuje in goji v človeški skupnosti.

Človek je po svoji naravi ustvarjen ustvarjalec, kakor včasih beremo. Je ustvarjen, dobil je svojo naravo in svojo bit od Stvarnika, v tem smislu je nekaj danega, zato že določenega. Vendar je v njegovi naravi, da stvarstvo, zunanje ali zunaj človeško pa tudi lastno ali človeško, izpopolnjuje, mu pomaga, da more dosegati čim večjo popolnost in dobrost. Za to odkriva v stvarstvu možnosti izpopolnitve ali vrednote, katere potem ostvarja. S svojo svobodo, ki je tudi božji dar in jo Bog spoštuje, da ji ne stavi ovir, razen tistih, ki so v sami naravi stvari, človek marsikdaj namesto da bi stvarstvo izpopolnjeval, ga zboljšaval, tega slabša, kvari. V tem je bistvo človekove krivde v vesoljskem projektu ali pred Bogom.

Če gledamo to dejstvo s stališča krščanstva, pa človekova naloga ni samo ohranjati in izpopolnjevati stvarstvo, recimo bitno ali ontično, da nič v stvareh ne preide, se ne izgubi, nič od že razvitega ali tudi samo možnega. Posebej je človek dolžan, da nekako pomaga Bogu tudi popraviti, kar se je po njegovi, človekovi krivdi v stvarstvu že pokvarilo. Po krščanskem nauku je po izvirnem grehu vse stvarstvo padlo v stanje neodrešenosti, iz katerega teži k odrešenju, k povratku v prvotno že ustvarjeno ali vsaj načrtovano popolnost. To odrešenje je mogoče doseči le z žrtvami; taka je žrtev, ki jo je prinesel v stvarstvo Bog sam v drugi božji osebi, ko je svet odrešil s svojim trpljenjem in smrtjo. Človekova naloga pa je, da pri tej odrešitvi tudi sam sodeluje, da pomaga stvarstvo odrešiti. Tu je smisel trpljenja na svetu, zlasti trpljenja nedolžnih. V tem je druga stopnja človekove naloge, da ohranja in izpopolnjuje božjo zamisel stvarstva, namreč da mu pomaga vrniti se v prvotno polnost in čistost.

Tako da če hočemo označiti bistvo nrvnosti, bi rekli, da je v ohranjanju in izpopolnjevanju božjega stvarstva in v njego-



vem odreševanju, kolikor je nanj padla senca človekovega greha in iz njega izvirajočih ne-ostvaritev oziroma kvaritev polnosti in čistosti stvarstva.

2. Nравnost in nравstvo sta tako tudi zakoreninjena v stvarstvu, v vesoljstvu. Ker v nравstvenosti skušamo pomagati Bogu vesoljstvo doustvariti in odrešiti, je nравnost neposredno zakoreninjena tudi v religiji, v dojemanju in priznavanju božje navzočnosti v vesoljstvu in njegove skrbi zanj. Vemo že, da je pojem religioznosti širši kot pojem krščanstva, da je nekdo lahko religiozen ne da bi bil kristjan. Religioznost v tem primeru ni ista ne enaka, je le v neki naravni predanosti božanstvu ali vesoljski zavesti ali kakor jo že imenujemo. Krščanstvo je višja in popolnejša oblika religioznosti. Vendar tudi primitivnejša religioznost omogoča nравno ravnanje in življenje. Tako umemo trditev prof. Prijatelja v Dragi, da po njegovem mnenju more tudi ateist biti moralen in biti celo zelo moralen. Kot kristjani bi morda rekli, da s tem tako imenovani ateist nekako in nevede priznava Boga, katerega z besedami sicer taji, a v svojem ravnanju priznava in uboga. Tak ateizem lahko imamo za neke vrste naravno religioznost, ki vsaj ne zanika nekega smisla v obstoju vesoljstva. Ker je nравnost zakoreninjena v religioznosti, dobiva od te tudi neke značilnosti. Morda najizrazitejši je v tem pogledu znak celosti in središčnosti, kakor smo ga našli v osnovni veri, v svetovnem nazoru in v pravi religiozni veri. To pomeni, da se tudi nравnost razteza na ravnanje na vseh področjih človekovega življenja, da vsemu postavlja naloge in meje. V tej zvezi je plodna in zanimiva misel sv. Tomaža o dvojni grešnosti ali možnosti grešiti v človeških dejanjih, ki jo omenja v zvezi z umetnostjo oziroma umetniško dejavnostjo (S. Theol. I/2, 21, 2 ad 2; prim. Ušeničnik II, 297.).

Pravi, da umetnik lahko greši v dveh pogledih, kot umetnik in kot človek. Kot umetnik greši, ko v svojem umetniškem ustvarjanju ne sledi navdihu in zakonom umetnosti. Tak greh zakrivi npr. kipar, ko namesto umetnine iz kamna izkleše kak zmazek. V praksi sicer ni vedno lahko ugotoviti, kdaj se je to zgodilo in kdaj ne, v načelu je to vprašanje pravilno postavljeno in rešeno. Kot človek pa umetnik greši, kadar pri svojem delu ne kvari le stvari, ki jo uporablja, ampak dela proti božji zamisli stvarstva in proti soljudem, katere bi s svojo umetnostjo moral dvigati k boljši človečnosti in k Bogu, pa jih pri tem ovira ali celo kvari. Tukaj gre za greh v navadnem, res nравnem pomenu. Tudi tukaj pa v praksi ni vedno lahko povedati, kdaj je umetnik zares grešil in kdaj ne, a načelo je tudi tukaj jasno.

Oboji greh, umetnostni in nравstveni, je greh proti stvarstvu in proti Stvarniku, a greh v pravem pomenu besede je le drugi.

3. Nравnost meri in sega na vsa področja človeškega ravnanja, v čemer se izraža njen celosten in središčen značaj. Morda bi lahko dejali, da posebnega nравnega področja sploh ni, saj se nравnost nanaša na znanstveno odkrivanje, umetnostno snovanje,

tehnično ostvarjanje, pa na politično, gospodarsko in še kakšno delo. Zdi se, da je nrvnost vsemu ravnanju nekako vsebljena.

V nekem pogledu tudi druge človeške dejavnosti, ali morda zlasti nekatere, segajo čez okvir, ki jim ga stavlja njihova narava. Umetnost izraža tudi religioznost, lepša tehnične izdelke, koristi celo politiki. Politika v nekem oziru vodi in usmerja drugo kulturno delo, ne da bi ga mogla nadomestiti ali kakorkoli določati. Religija prešinja vse drugo in tehnika vse po svoje dovršuje.

Poseben primer pa je v tem smislu znanost. Medtem ko druge dejavnosti pač med seboj sodelujejo, si pomagajo, druga drugo krepijo (in včasih tudi slabijo), pa znanost po svojem bistvu ne raziskuje le narave, človeku danega sveta, marveč tudi vse človeško delo in njegove pridelke, celo samo sebe in svoje izsledke: ugotavlja njihov značaj, upravičenost, delovne načine in dosežke, sodi jih glede na njihovo zvestobo lastnim zakonitostim. Videli smo že, da sicer nobene ne more nadomestiti, ne utemeljiti in ne ovreči, le zavrne jo lahko na njeno pravo mesto, kadar bi hotela preseči svojo nalogo in poseči kam, za kar ni pristojna.

V nrvnosti se središčnost izraža čisto drugače. Meri delo na vseh drugih področjih človeške dejavnosti in sicer glede na zvestobo celotnemu vesoljskemu projektu ali Stvarnikovi zamisli o vesoljstvu. Ne sodi jih le, bi rekli, tehnično, z ozirom na to, kako izpolnjujejo svojo posebno nalogo, marveč glede na to, kako hočejo svojo nalogo vključiti v vesoljski projekt, v izpopolnitev ali dovršitev Stvarnikove zamisli, skratka, z ozirom na to, kako človeku pomagajo doustvariti in doodrešiti svet, kako in koliko delajo to zavestno in voljno, ali pa koliko to nalogo zanemarjajo, se ji izneverjajo.

4. Celosten in središčen, v religioznosti zasidran značaj nrvnosti, pa daje tej tudi značaj neke obvezanosti, da človek sme in mora ravnati tako in tako in ne drugače. Če tej obvezanosti ne zadosti, se čuti krivega. Po svoji nrvni funkciji, ki je vest, človekov um natančno sodi, presoja in obsoja vse take prestopke. Ta nrvna obvezanost ni isto kot nujnost na vseh področjih, da sledimo zakonitostim področja, da kot znanstveniki razkrivamo resničnost sveta, da kot umetniki služimo lepoti, da kot pragmatiki iščemo uporabnost in koristnost svojih stvaritev. Če tako ne delamo, grešimo kot znanstveniki, kot umetniki, kot tehniki, kakor smo že videli. Ta greh morda ni čisto brez nrvne osenčenosti, vendar proti nrvnosti izrečno grešimo, ko delamo proti glavni človekovi nalogi, ki smo jo označili kot delo na izpopolnjevanju in soodreševanju sveta. Tedaj nam vest očita osebno krivdo, greh v pravem pomenu besede.

5. Doslej smo govorili o nrvnosti in o nrvstvu, ne o etiki (nekoč so jo imenovali tudi nrvoslovje). Nrvnost, smo dejali, je izpopolnjevanje človekove naloge v stvarstvu, sodelovanje pri ustvarjanju in odreševanju vesoljstva, nrvstvo pa imenujemo skupek načel in ustanov, ki podpirajo ali gojijo nrvnost. Etika



pa je znanstvena ali filozofska stroka, ki preučuje нравnost in нравstvo. Prva stvarnost je torej tudi tukaj нравnost (in še нравstvo), etika je nekaj drugotnega. To je važno, da vemo, da etika ne ustvarja нравnosti, niti je ne določa. Nравne naloge in dolžnosti sledijo iz človekovega mesta v stvarstvu in jih človek dojema s posebnim нравnim izkustvom, ki se izraža v vesti. Ta človeku pravi, kaj naj dela, kaj naj v vsakem primeru stori, da bo prav storjeno, svari ga pred napačnimi koraki in ga obtožuje, ko je napako že napravil. Etika kot znanost dela tukaj isto, kar opravljajo znanosti na drugih področjih človeškega ravnanja. Kot znanost je razumsko in kritično, pa metodično izpeljano ugotavljanje, kaj je нравno in kakšno je, ne pa kaj in kakšno bi moralo biti. Kakor vsaka znanost tudi etika predpostavlja svoj predmet. Zato postavlja voz pred vole, če kdo hoče znanstveno postavljati zapovedi, zahteve ali imperative нравnosti. Če kaka zapoved, recimo zapoved ljubezni do bližnjega, drži, velja zato, ker korenini v naravi нравnosti, ne pa zato, ker jo je etika odkrila in skušala utemeljiti. V tem smislu mora vsaka znanost in tudi etika biti dovolj skromna in ponižna, da ve, da ne določa ona stvarnosti, marveč da je ta prvotnejša.

6. Bistvo нравnosti je v človekovem sodelovanju s Stvarnikom, v doustvarjanju in doodreševanju sveta, ali, recimo, v sprejemanju in izpolnjevanju vesoljskega projekta. Ta pa je izraz neke vesoljske zavesti ali Boga. Če hočemo v tem projektu sodelovati, pa ga moramo poznati ali vsaj čutiti in sprejeti. Tega pa ne zmore znanost, vsaj нравnost ne. Ta projekt ali zamisel vesoljske zavesti, Boga, dojemamo v religioznem izkustvu in ga sprejemamo in priznavamo v religiozni veri. Zato na tej sloni človeška нравnost.

Zato, če etika preučuje človeško нравnost, more sicer pozitivistično ostati le pri njenem javljanju, a do dna vprašanja s tem ne prodre. Če to hoče, mora poznati korenine нравnosti v religiozni veri, ki je predmet druge vede, teologije. Zato mora etika iskati pomoč v teologiji in njenih izsledkih. Seveda se etika lahko opre na naravno teologijo, to je na zgolj filozofsko raziskavo vesoljskega projekta. Vendar pa, kolikor je neka religioznost popolnejša, toliko boljše oporo more dati etiki. Ker krščanstvo predstavlja posebno vzvišeno obliko religiozne vere in modelov religioznega življenja, zato more tudi biti boljše opora etiki, ki hoče biti čim popolnejša znanost o нравstvu.

7. Tako je teologija pomožna veda etike, pri čemer sama ničesar ne izgubi, etika pa tudi ne. Vsaka veda ima svoje raziskovalno področje, katerega preučuje in je v tem samostojna in avtonomna. Da pa potrebuje za uspeh v svojem delu pomoči drugih strok, je utemeljeno v dejstvu, da so delovna torišča ved le izseki iz celotnega vesolja, ki se med seboj pogajajo, in da jih v tem značaju preučimo, moramo iskati pomoči pri vedah, ki raziskujejo sosednja, sorodna ali drugače z njimi povezana področja.



Predmet etike kot znanosti ima tako poseben značaj med znanstvenimi predmeti, zato ima tudi etika kot znanost poseben značaj med vedami. Zato etika tudi potrebuje drugačne prijeme, drugačno metodologijo, kot je metodologija, recimo, pozitivnih ved. Vsak predmet terja poseben pristop in znanstvenost neke vede ne zavisi od upcrabljene metodologije, marveč od tega, kolikor je pri svojem delu racionalna in kritična in kolikor more s tem ugotoviti in osvetliti dejstva svojega raziskovalnega področja.

## Z OTOKOV CVETOČIH ČEŠENJ

### MESEC IN MESEČINA.

Do Mísasa (iz znamenitih vrečev)  
je dež lomastil preko hribov v snegu  
z vestjo: „Pomlad prihaja! Veter piska!“  
In tudi sam je zdrknil v reko vrečev.

Večer se tih nasmehne z lampioni,  
ko mesec z mesečino gre čez most,  
usločen rahlo v upanja modrost –  
večer se jima z zvezdami prikloni.

Po rižnem žganju vonj iz vetra piha;  
veselemu je piskanje v zabavo.  
Tako je kot tu pravimo: Na glávo  
ne devaj kámenja, da lažje dihaš.

Potem nas pride zrak morjá pozdravit.  
Njegove rake pražimo nocoj,  
njegovih ribičev ni trud zastonj . . .  
In veter? V hrib s piščalko se odpravi.

---

Mísasa (z naglasom na í) je Japoncem dobro znano mestece zdravilnih vrečev — iz same reke, ki teče skozi mesto, se dvigajo tople sopare. Kakih 20 minut je do Japonskega morja in njegovih nič manj slavnih rakov.

## JUTRO V ZAPETEM POVRŠNIKU.

In tudi če je jutro nagrbančeno v oblake  
in vlak na delo v daljni kraj drdra,  
je Svetega Duha smehljaj na ustnah rož,  
ko mrak se opre na vesla v smer v zapad zaspan.  
In luč nas spremlja skoz megló,  
pogled Duhá z Očetom in Sinom,  
v ravnotežju svet držeč,  
da ne zdrdra Tja v nič. Na to ne mislimo.  
V zapetem površniku motrimo v oknu dež.

## SONET O DOLOČENI STVARNOSTI.

„Kakó,“ je reklo pismo, „moreš peti  
za toliko ljudi in tolikrat!  
Recimo, da je možno doživeti  
lepote krajev, medčloveških nad –  
daljave mora pesem preleteti,  
in tam jo čaka sam Tiskarski škrat...  
Razprav nam manjka, z dobrimi nasveti!  
Esej ustvarja srčen preobrat!“  
Že dvakrat bral sem pismo anonimno.  
Ko tih sem čul cvetočih češenj klic  
in šel s pogledom k njim v nebeški soj,  
je veter vzel mi pismo z rok s seboj  
na pot čez mórje, v smehu belih ptic.  
In češnje so mi šepnile to rimo.



## KMALU, PREKMALU.

Ob kamnih neba so vzcvetele,  
ob gričih, ki sivo živé,  
saj veste: te češnje so bele,  
ker zmeraj od mraza drhte.

Že sonce med njivami slika,  
kako ob vodah zelení.  
Le Fudži se v dalji svetlika  
od zadnje snežene noči.

A kmalu med zémljo in svodom  
bo rožnati praznik cvetov.  
In kmalu bo dež jih čez vódo  
odvedel v preteklost domov.

## MOŽNOST NARAVNEGA SPOZNANJA BOGA S TEOLOŠKEGA VIDIKA

Kot kristjani verujemo, da se je Bog človeštvu razodel na nadnaraven način, zlasti po svojem Sinu Jezusu Kristusu. Osrednji predmet tega razodetja je on sam in odrešenje človeškega rodu. Kristus je razodel človeku skrivnostne globine v Bogu. „Boga ni nikoli nihče videl – piše sv. Janez – edinorojeni Sin, ki je v naročju Očeta, nam ga je razodel (1 Jn 1,18). Dejstvo razodetja pa ne pomeni, da bi ljudje brez tega ničesar ne mogli vedeti o Bogu. Ne! Bog je namreč opremil človeka z zmožnostjo, umom, s katerim more po stvareh priti do spoznanja božjega bivanja in v neki meri tudi do spoznanja, kdo in kakšen je Bog. Stvari so namreč v tako bistveni in absolutni odvisnosti od Boga, da nosijo na sebi takorekoč božji pečat. Zato ni mogoče resno in pazno razmišljati o svetu in stvareh v njem, ne da bi človek bolj ali manj spontano ne prišel do zaključka, da biva Bog, neskončno moder in mogočen stavbenik sveta. Enako tudi, ko človek razmišlja o sebi, o pojavih svoje notranjosti, zlahka pride do sklepa, da biva Bog kot vrhovni zakonodavec.

Božje bivanje je torej najprej stvar naravnega umskega spoznanja. To je treba zmeraj znova poudariti, kajti to spoznanje je pogoj in predhodna zahteva, da more človek sprejeti pozitivno božje razodetje. Kako naj bi namreč človek sprejel božje razodetje, če predhodno ne ve, da Bog je, da more človeku govoriti in da je človek, v primeru, da bi mu hotel Bog govoriti, tudi dolžan to njegovo razodetje sprejeti. Pravim, da je to danes še posebej važno poudariti, ker je današnji tehnično usmerjeni svet zelo podvržen nevarnosti, da prizna za resnico le to, kar morejo ugotoviti pozitivne vede, ki se ukvarjajo samo s predmeti zunanjega ali pa notranjega izkustva. Ta enostranska znanstvena kultura, ki v današnjem svetu prevladuje, zanikuje ali pa vsaj resno dvomi o sposobnosti človeškega uma, da bi prekoračil meje čutnega sveta.

Namen tega članka ni govoriti o tem, kaj človek s svojim umom ugotovi o svoji lastni sposobnosti glede vprašanja, ali more priti do spoznanja božjega bivanja. Je to stvar filozofije in vemo, da krščanska filozofija z vso jasnostjo in odločnostjo uči, da je člo-

vekov um zmožen spoznati božje bivanje in v neki meri tudi njegovo bistvo. In da tudi podaja dokaze za to, med katerimi so najbolj poznani dokazi sv. Tomaža Akvinskega, ki jih seveda ni on iznašel, temveč le prevzel iz vse krščanske filozofske tradicije in jih znanstveno formuliral.

Naše kratko in preprosto razmišljanje je teološkega značaja in skuša odgovoriti na vprašanje: Ali je Bog kaj razodel o tem, in ali je človek s svojim umom sposoben priti do Njega. To je pa teološko vprašanje. In ker je Cerkev tista, ki avtentično razlaga in uči božje razodetje, se naše vprašanje dalje glasi: ali se je, in v kakšni meri, Cerkev izrekla k temu vprašanju? Naj načelno že tu odgovorim, in sicer pritrdilno: Da, cerkveno učiteljstvo se je zlasti na 1. Vatikanskem koncilu (1870) slovesno izreklo, da je od Boga razodeta resnica, da ga je človek s svojim naravnim umom sposoben spoznati – spoznati, da biva, in v neki meri tudi, kdo je.

A, kot redno noben poseg cerkvenega učiteljstva ni nekaj samoraslega, temveč je navadno odgovor na duhovne potrebe določenega časa, tako tudi nauk o človekovi naravni sposobnosti za spoznanje Boga ni takorekoč padel z jasnega neba, temveč je bil odgovor na miselne tokove in krive nauke, ki so se od protestantske reforme naprej polagoma začeli pojavljati v krščanskem svetu. Predno si torej podrobneje ogledamo nauk cerkvenega učiteljstva o človekovi sposobnosti spoznati Boga, pogledjmo kratko, kakšno je bilo duhovno ozračje, ki je izzvalo njegov poseg.

Do konca srednjega veka krščanska Evropa skoro ni poznala teoretičnega ateizma, torej ljudi, ki bi tajili, da Bog sploh je. Kdor ni bil kristjan, je vendarle priznal Boga. Nihče pa ni trdil ali učil, da bi človek ne mogel že s samim umom, torej brez razodetja, priti do spoznanja Boga. Filozofi so bolj razpravljali o tem, s kakšnimi dokazi in po kakšnih poteh je mogoče priti do Boga, niso pa dvomili, da je možno do njega priti. S 16. stoletjem pa se je to duhovno ozračje polagoma začelo spreminjati. Naletimo na prve mislece, ki najprej plaho, potem pa vse bolj jasno in drzno začenjajo zagovarjati teoretični ateizem, mnenje, da Boga ni ali pa če morda je, da o tem nič ne vemo in nikdar vedeli ne bomo. Človeškemu umu odrekajo zmožnost, da bi prišel do spoznanja Boga. K temu sta posebej močno pripomogla protestantizem in pozneje kantovska filozofija, ki sta najprej rodila splošni skepticizem za možnost metafizike, pozneje pa pravo zanikanje vsakega metafizičnega spoznanja, zlasti o najbolj metafizičnem predmetu, o Bogu. Pogledjmo si zato najprej ta dva sistema, ki sta predvsem odgovorna za to nezaupanje, izrečeno človeškemu umu glede možnosti spoznanja Boga.

Luter je učil, da je izvorni greh v korenini pokvaril človekovo naravo. Padli človek ničesar ne zmore na religioznem in moralnem področju. Njegov razum, prepuščen samemu sebi, naj ne bi bil zmožen spoznati niti najbolj osnovnih religioznih resnic, tudi ne božjega bivanja. In človekova volja ne bi bila zmožna storiti



najmanjšega dobrega dela. Vse, kar človek stori v tem stanju, je greh. O Bogu moremo kaj vedeti samo po razodetju. Vera je edina pot do božjega spoznanja. A tudi ta vera ni umske narave, temveč je zaupanje (*fides fiducialis*), ki temelji na trdni, a slepi volji, s katero človek sprejme božje razodetje, zlasti Kristusovo odrešilno smrt, ki se mu bo brez njegovega sodelovanja prištela v opravičenje. Po Lutru je človekov razum sposoben le spoznanja vsakdanjih, zemskih reči. Do istih zaključkov je prišel protestantizem še po drugi poti, po svojem nauku o svetem pismu kot edinem viru našega religioznega spoznanja. Brez svetega pisma bi ne imeli niti pojma o Bogu, kaj šele da bi mogli razumsko priti do spoznanja njegovega bivanja in o njem kaj več povedati. Tako protestantizem s svojim naukom nujno vodi v skepticizem in posredno v ateizem.

Drugi veliki krivec modernega skepticizma je kantovska filozofija. Kant je učil, da človekov razum ne more priti do spoznanja božjega bivanja. Naše spoznavne zmožnosti, tako čuti kot um, so opremljene z vrojenimi, apriornimi liki (kategorije), ki so objektivno veljavne le, ko se morejo obrniti na kakšen čuten predmet. Tako so po Kantu objektivno veljavne samo vede, ki imajo za svoj predmet čutne stvarnosti, kot je matematika in naravoslovne vede. Z njimi ne spoznamo sicer stvari samih na sebi (*noumenon*); te nam ostanejo za vedno neznanka. A spoznamo vsaj pojave, fenomene, to se pravi, po apriornih likih predelane predmete. Ideja Boga, duše in sveta pa so zgolj umske apriorne ideje, in ker jih ni mogoče naobrniti na noben čutno zaznaven predmet, so prazne ideje, brez vsake objektivne veljave. To pomeni, da ne samo ne moremo priti do spoznanja stvari same (Boga, duše in sveta) – tega sploh pri nobeni stvari ne moremo – temveč nam je zaprta pot celo do spoznanja pojavov, fenomenov. Z drugo besedo, človekov um o teh metafizičnih rečeh sploh ne more nič vedeti, nič spoznati. Le „praktičen um“, ki po Kantu ni drugo kot volja, človeku odpre pot do Boga. Po kakšni poti? Po Kantu ima človek izkustvo „kategoričnega imperativa“, to se pravi, ima zavest, da je z absolutno nujno dolžan izvrševati krepostna dejanja, ne ker bi bila ta dobra sama v sebi ali pa zaradi plačila, temveč samo iz spoštovanja do dolžnosti do tega imperativa. Iz tega kategoričnega imperativa (ukaza) izvaja Kant božje bivanje. Obstoji namreč nerazdružljiva, bistvena povezava med krepostjo in srečo. A ta povezanost ne more imeti svojega izvora v kreposti, ker je veliko krepostnih ljudi, ki niso srečni. Pa tudi nima svojega izvora v sreči, ker je tudi veliko srečnih ljudi, ki pa niso krepostni. Ta vez med krepostjo in srečo more torej imeti svoj izvor in temelj samo v nekem, nad vso naravo vzvišenem bitju, ki more to združenje, to povezavo uresničiti. In hkrati mora biti nad vse modro in sveto bitje, da more prav preceniti zasluženja posameznih ljudi in krepostne nagraditi s srečo. In to bitje je Bog.

A Boga ne priznamo zaradi kakšne nujne miselne zveze, kakšnega logično veljavnega sklepanja, temveč edinole iz svobodne

odločitve naše volje, enako kot tudi kategorični imperativ sprejmemo popolnoma svobodno, iz golega spoštovanja do dolžnosti. Božjo existenco sprejmemo, ker hočemo biti sami s seboj skladni, ker če sprejmemo kategorični imperativ, moramo sprejeti tudi Boga. A Boga ne priznamo z namenom, da bi mu izkazovali spoštovanje, ga molili in mu bili pokorni – vse to bi po Kantu bilo nemoralno, oziroma amoralno. Priznamo ga le, da imamo zadovoljivo razlago za prej omenjeno vez med krepostjo in srečo. Sklep iz vsega povedanega: K Bogu ne moremo po umski poti. Ko je Kant zaprl vrata vsaki metafiziki, je še bolj zaprl vsak umski dostop do Boga. K Bogu moremo samo z voljo, Bog je postulat, zahteva „praktičnega uma“.

Protestantizem in kantovstvo sta pripravila plodna tla, iz katerih je začel kliti protiintelektualizem v raznih oblikah, od skepticizma preko agnosticizma do odrpatega in skrajnega ateizma. Največ, kar se po teh sistemih da reči, je: o Bogu nič ne vemo in nič vedeti ne moremo. V tem duhovnem ozračju se je pojavila poleg vseh filozofskih tudi teološka struja, teološki sistem: tradicionalizem. In predvsem ta je bil neposredni povod, da je 1. Vatikanski koncil proglasil dogmo o naravni spoznatnosti božjega bivanja. Zato si moramo tudi tradicionalizem nekoliko približe ogledati.

Tradicionalizem – njegovi glavni zastopniki so bili De Bonald, De Maistre in pa Lamennais v 19. stoletju – uči, da sta sv. pismo in ustno prenašanje spoznav (tradicija – tradicionalizem) neobhodno potrebni sredstvi za razvoj človeškega duha; da je brez njiju vsako človeško spoznanje, posebej pa še versko in moralno, popolnoma nemogoče. Ker je za spoznavanje resnice ustno izročilo tako potrebno, potem je treba smatrati za izhodišče in vir vsega spoznanja prvi človeški par oz. Boga, ki naj bi bil Adamu in Evi v takolimenovanem „prvotnem razodetju“ izročil nek zaklad verskih in moralnih resnic, ki naj bi jih ta hranila in svojim potomcem izročila. Ta izročila so bila pozneje delno zapisana v svetem pismu. Človeški um ne more sam spoznati nobenih religioznih in moralnih resnic, vse mu pridejo od tega prvotnega božjega razodetja. Tradicionalizem je po tej poti hotel narediti krščanstvu uslugo, ker se mu je zdelo, da bo tako najbolj učinkovito zavrl in premagal racionalizem. A ta dobronamerna usluga je bila le navidezna, v resnici pa je tradicionalizem zagrešil isto temeljno napako kot racionalizem, namreč da je človeškemu umu odrekel sposobnost priti do nadčutnih realnosti, zlasti do Boga.

Po teh uvodnih pripombah je čas, da preidemo k pravemu predmetu teh vrstic: kaj uči cerkveno učiteljstvo o sposobnosti človeškega uma za spoznanje Boga. Cerkevno učiteljstvo se je že pred 1. Vatikanskim koncilom pogosto oglasilo s svojo jasno besedo o tem predmetu, ob najrazličnejših priložnostih. A vsi ti posegi zbledijo spričo tega, kar je storil 1. Vatikanski koncil, ki se je z vrhovno cerkveno učiteljsko avtoriteto izrekel, ko je proglasil dogmo, da je človekov um sposoben priti do Boga iz



ustvarjenega sveta. Zato se bomo posvetili v glavnem samo temu, kar uči ta koncil.

Dve mesti iz dokumentov 1. Vatikanskega koncila sta za naše razpravljanje posebej važni in jih zato dobesedno navedemo. Prvo mesto pravi takole: „Ista sveta mati Cerkev vzdržuje in uči, da je Boga, počelo in smoter vseh stvari, z naravno lučjo človeškega razuma možno z gotovostjo spoznati iz ustvarjenih reči. Kajti po stvarjenju sveta se njegove nevidne popolnosti javljajo človeškemu umu s pomočjo reči, ki jih je On ustvaril. Kljub temu pa se je božji modrosti in dobroti zdelo primerno, da je razodel sam sebe in večne odloke svoje volje še po drugi poti, namreč po nadnaravni poti. Kot pravi apostol: 'Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa nam je spregovoril po Sinu' (Heb 1, 1-2). Treba je sicer pripisati božjemu razodetju, da tisto, kar v božjih rečeh samo po sebi ni nedostopno človeškemu umu, morejo v sedanjih pogojih človeškega rodu spoznati vsi ljudje, brez težave, s trdno gotovostjo in brez vsake zmote. Vendar ni bilo razodetje iz tega razloga razglašeno za absolutno potrebno, temveč zato, ker je Bog v svoji neskončni dobroti človeka namenil za nadnaravni smoter, to se pravi, k deleženju božjih dobrin, ki popolnoma presegajo umevanje človeškega duha, kajti oko ni videlo, uho ni slišalo in v človeško srce ni prišlo, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo“ (D 1634).

Drugo mesto pa vsebuje kratko dogmatično formulo dogme: „če bi kdo rekel, da Boga, edinega in resničnega, Stvarnika in Gospoda ni mogoče z gotovostjo spoznati z naravno lučjo človeškega razuma, na podlagi ustvarjenih bitij, bodi izobčen“ (D 1623).

Kaj vsebuje ta dogmatična definicija, dogma 1. Vatikanskega koncila? Opozorim, da je prvo mesto daljša razlaga istega nauka, ki ga na krajši način izpove drugo mesto, a prava dogmatična definicija je izrečena samo na drugem mestu, takoimenovanem dogmatičnem kanonu. Zato bomo kratko izluščili glavne prvine iz obeh besedil, a predvsem iz drugega.

Najprej je treba povedati, da gre tu za katoliško dogmo v najstrožjem pomenu besede. Dogma pa je od Boga razodet nauk, ki mu je vrhovno cerkveno učiteljstvo zagotovilo najvišjo stopnjo gotovosti. Če Bog kaj razodene in Cerkev s svojo dokončno, nezmotno avtoriteto kot takšno proglasi, potem gre za katoliško dogmo, ki jo mora vsak katoličan, če hoče to ostati, sprejeti „z božjo in katoliško vero“. „Z božjo vero“, ker verujemo Bogu, ki je tisto resnico razodel; s „katoliško vero“, ker po Cerkvi vemo z nezmotno gotovostjo, da je res kaj od Boga, in Cerkev s proglasitvijo kakšne dogme tudi obveže vse kristjane, da jo kot razodet nauk sprejmejo. Razodet nauk s svojo nezmotljivostjo jamči vernikom, da je zadevna resnica res obsežna v božjem razodetju. Kdor takšne dogme ne sprejme, je krivoverec, heretik.

Kaj je torej vsebina, obseg naše dogme?

1. Dogma najprej uči, da ima človek fizično zmožnost, um, da



more spoznati Boga. Da ima torej v svoji človeški naravi neko zmožnost, s katero more spoznati Boga. Poudarek je na besedi zmožnost. Koncil ni hotel definirati, da vsak človek svoje prvo spoznanje o Bogu dejansko dobi po umskem sklepanju iz ustvarjenega sveta. Definiral je samo, da človek to zmožnost ima in da je to um. Že s tem je torej koncil zavrgel in obsodil vse teorije in sisteme, ki človekovemu umu to zmožnost odrekajo. Tudi tradicionalizem, ki je prav bil eden od povodov, da je koncil o tej stvari razpravljajal. Te zmožnosti koncil tudi ne pripisuje vsakemu človeku, vsakemu poedincu človeškega rodu, temveč trdi le, da človek, če pravilno uporablja svoj um, more po stvarih priti do spoznanja božjega bivanja.

2. Nadalje koncil uči, da so sredstvo, ki se ga um poslužuje pri tem spoznavnem dvigu do Boga, ustvarjene reči. Po stvarstvu torej človek spozna Boga. Z drugo besedo: edina naravna pot za um na poti do Boga je dokazovanje a posteriori, sklepanje iz učinkov (sveta) na njih vzrok (Bog). Iz besedila dogme pa ni mogoče zaključiti, da bi koncil hotel obsoditi tudi ontologizem – nauk, da je spoznanje Boga človeku prirojeno, da je spoznanje Boga za človeka sploh prvo spoznanje in pogoj za možnost vsakega drugega spoznanja.

3. Koncil uči tudi, da um more Boga „spoznati z gotovostjo“ (certo cognosci). Ne gre torej, da bi človek lahko samo z večjo ali manjšo verjetnostjo spoznal Boga. More ga spoznati z gotovostjo – saj verjetno spoznanje sploh ni pravo spoznanje. Ni pa hotel koncil v dogemsko besedilo namesto „z gotovostjo spoznati“ postaviti besede „dokazati“, čeprav koncilski očetje v tem niso videli nobene bistvene razlike, kot je iz koncilskih dokumentov razvidno. In dejansko te razlike ni, kajti dokazati pomeni le na znanstveno strog in urejen način izvesti gotov sklep na podlagi nujnih premis. Koncil je izbral milejši izraz, ker ni hotel označiti za krivoverce tistih teologov, ki so učili, da je za dokaz božjega bivanja potrebna posebna božja pomoč.

4. Vsebina spoznanja, o katerem govori dogma, je božje bivanje in vsaj tolikšno spoznanje tudi božjega bivanja, ki človeku da spoznati Boga kot edinega in resničnega, bistveno različnega od sveta (proti panteizmu), ki mu kot takšnemu gre tudi najvišje spoštovanje in pokorščina. Torej koncil ne zatrdi le možnost spekulativnega spoznanja Boga, temveč tudi praktičnega. To je razvidno iz koncilске formule: „vseh stvari počelo in smoter“.

5. Istočasno pa koncil tudi uči, da je človeštvu kot takšnemu moralno potrebno božje razodetje, če naj vsi ljudje, zlahka, z gotovostjo in brez primesi zmot spoznajo to, kar v božjih rečeh samo po sebi ni nedostopno človeškemu razumu. Po eni strani je človeški um sposoben, da pride s svojo naravno lučjo do Boga, po drugi strani je pa moralno nujno božje razodetje. Da je razodetje potrebno za tiste resnice, ki so človekovemu umu popolnoma nedostopne, je jasno. Ta nujnost je ne samo moralna (zelo potrebna), temveč absolutna. A za resnice, do katerih človeški um sam po sebi more priti, pa je potreba razodetja samo „moralna“

torej skoro nujna. Ali si koncil tukaj ne nasprotuje sam sebi? Ne! Koncil namreč ne trdi, da bi bilo za takšno spoznanje resnic razodetje absolutno nujno, trdi le, da je moralno potrebno, če naj vsi ljudje (torej tudi vsi posamezniki, v kakršnih koli pogojih naj se nahajajo), zlahka, z gotovostjo in brez primesi zmot spoznajo to o Bogu in božjih rečeh, do katerih more sam človeški um priti. Torej v tej podmeni je božje razodetje potrebno. Pa še druga razlika je: božje razodetje je potrebno ne le, če naj vsi ljudje, zlahka itd. pridejo do spoznanja vsega tistega, kar je samo po sebi v božjih rečeh človeškemu umu dostopno; to pa je veliko več, kot pa samo spoznati božje bivanje in Boga, kot počelo in smoter, o čemer trdi dogma, da je človekov razum sposoben priti.

Če dogma 1. Vatikanskega koncila slovesno definira, da je nauk o človekovi naravni sposobnosti za spoznanje Boga razodet nauk, je naravno, da se vprašamo, kje je v sv. pismu in cerkvenem izročilu najti to božje razodetje. V sv. pismu se na premnogih mestih govori o tej resnici. V tako kratkem članku, kot je ta, ne moremo seveda navajati niti približno vseh zadevnih mest. Navedem le dve mesti, ki sta klasični za ta nauk, in sicer eno iz Stare, drugo iz Nove zaveze.

V Stari zavezi nam knjiga Modrosti govori o tem, kako so nespametni vsi tisti, v katerih ni božje modrosti, in potem nadaljuje:

„Zares nespametni so namreč bili vsi ljudje, v katerih ni bilo božjega spoznanja, ki iz vidnih dobrin niso mogli spoznati Njega, ki je, in ki pri opazovanju del niso spoznali umetnika, ampak so ali ogenj ali veter ali hitri zrak ali zvezdat obok ali silovito vodo ali nebesne luči imeli za bogove, ki vladajo svet. Če so, veseleč se njih lepote, v njih slutili bogove, naj bi bili spoznali, koliko boljši je njih Gospod; saj jih je ustvaril začetnik lepote. Zakaj iz velikosti in lepote stvari se s primerjanjem spozna njih Stvarnik...“ (Modr 13, 1-5).

Pozorna analiza tega mesta nas vodi k naslednjim zaključkom: božje bivanje moremo spoznati na enak način kot spoznamo lepoto vidnega stvarstva, namreč z razumom. Boga spoznamo prav iz tega sveta, iz njegove veličine in lepote. To spoznanje Boga je celó lažje kot vsako drugo globlje spoznanje sveta, tako da nepoznanje Boga pomeni neodpušljivo lahkomiselnost. Stvarstvo samo torej nudi človeku zadostno podlago za lahko spoznanje bivanja Boga, tako da ni treba, da bi človeku za to prišlo na pomoč kakšno osebno božje razodetje.

Iz Nove zaveze pa je klasično mesto v pismu sv. Pavla Rimljanom: „To, kar je v njem (Bogu) nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi, njegova večna moč in božanstvo, tako da so neopravičljivi“ (1, 20). Neopravičljivi so, ker Boga niso slavili in ga zahvaljevali, čeprav so ga spoznali. Pavel tu jasno trdi, da se nevidni Bog na naraven način – torej brez osebnega razodetja – človeku odkriva in sicer po stvarih. Poleg tega je to, iz stvarstva črpano božje spoznanje, tako lahko tudi za padlega



človeka, da so pogani neopravičljivi, če do tega spoznanja ne pridejo, in so za kazen za to prepuščeni zlim nagnjenjem svojega pokvarjenega srca.

Ustno izročilo, čigar priče so cerkveni očetje, soglasno in na pre mnogih mestih izpovedujejo isto resnico: človek iz ustvarjenega sveta z lahkoto spozna Boga. Že čisto preprosto opazovanje tega stvarstva mora v vsakem mislečem človeku spontano poroditi misel na Boga, ki je svet zamislil, ga ustvaril in ga vodi.

Dogma 1. Vatikanskega koncila uči, kot smo videli, da je človeški um zmožen „z gotovostjo spoznati“ (certo cognosci) Boga. Ali morda cerkveno učiteljstvo trdi tudi, da je mogoče božje bivanje celo „dokazati“? Kot smo že videli, so nekateri koncilski očetje predlagali, da bi se v samo dogemsko besedilo postavila beseda „dokazati“ namesto sedanjega izraza „z gotovostjo spoznati“. Končno se je večina očetov izrazila za prvo formulacijo, čeprav so bili prepričani in je to v koncilskih aktih tudi zapisano, da je med obema izrazoma komaj kakšna stvarna razlika. Iz tega je že tudi jasno, da cerkveno učiteljstvo dejansko uči, da je mogoče božje bivanje tudi dokazati. Dokaz doda izvestnemu, preprostemu spoznanju le refleksno, znanstveno obliko. Dokazati se namreč pravi, s pomočjo zakonitega sklepanja iz dveh premis izvesti zaključek. To se izvrši tudi pri spontanem, preprostem spoznanju, če je res pravo, gotovo spoznanje, le da ta proces duhu ni refleksno prisoten in bi ga človek tudi, če ni filozofskega mišljenja vešč, ne znal v strogi znanstveni obliki formulirati. A dejansko človek po takšnem sklepanju pride do Boga, ker je to edina umska pot, po kateri je v sedanjem redu možno priti do njega (če izvzamemo seveda nadnaravno božje razodetje, o katerem tu ne govorimo, in pa mistično božje doživljanje, ki tudi ni predmet našega razmišljanja). Človekovo spoznanje o Bogu ne more biti gotovo in trdno, če se v zadnji instanci ne opira na miselni proces sklepanja iz vidnega sveta na podlagi samo po sebi razvidnega vzročnega načela. Ni rečeno, da vsi ljudje ali celo večina ljudi pride po tej poti do prvega spoznanja Boga. Še zdaleč ne! Večina ljudi dobi prvo poznanje o Bogu po drugih ljudeh (starših, duhovnikih ipd.) ali pa po nekem notranjem doživetju, a človek mora imeti pri roki vedno neko zadnjo možnost, da preveri, če je njegova vera v Boga res upravičena – to možnost mu pa daje le um, edina človekova sposobnost, s katero more spoznati resnico.

Seveda ne smemo zahtevati, da ima vsako umsko spoznanje, pridobljeno s sklepanjem, razvidnost matematične vede. So različne gotovosti. Jasno je, da so spoznave notranjega izkustva ali zunanjega čutnega izkustva drugače razvidne kot pa spoznave, pridobljene po miselnem sklepanju. To je že v naravi stvari tako. Zato je tudi za videnje te zadnje razvidnosti potreben večji miselni napor in bistrejša umnost kot pa za kakšno drugo razvidnost. V našem primeru gre torej le za to, da se gotovemu spoznanju o Bogu more dati strogo znanstven značaj, čigar namen je, preprosto, neposredno naravno spoznanje na strogo znanstven



način po sklepanju izvesti, formulirati in veljavnost spontanega spoznanja potrditi. Ni rečeno, kot smo že povedali, da bi bili vsi ljudje brez predhodnega študija tega zmožni. To je tudi na drugih poljih tako. Mnogi ljudje so popolnoma gotovi, da je kaj tako ali drugače, pa vendar tistega ne morejo znanstveno dokazati.

Cerkveno učiteljstvo je ob premnogih priložnostih izpovedalo nauk, da je namreč od Boga razodeto, da se božje bivanje da tudi umsko dokazati. Zlasti so to učili zadnji papeži. Leon XIII n. pr. v okrožnici „Aeterni Patris“ o krščanski filozofiji, Pij X. v protimodernistični prisegi, ki jo morajo podati vsi, ki imajo v Cerkvu kakšno važno mesto. Ker pa v besedilu dogme ni besede „dokazati“, zato ne moremo reči, da bi dokazanost božjega bivanja s samim razumom bila definirana dogma. Teologi ji dajejo teološko oceno, ki je v teološkem leksiku znana pod izrazom „theologicæ certum“, teološko gotovo. Kaj se to pravi? Ta oznaka in ocena se v teologiji daje tistim naukom in resnicam, o katerih se cerkveno učiteljstvo še ni dokončno in nezmotno izreklo, ki so pa vendar tako gotove in resnične, da se nasprotno mnenje ne more zagovarjati brez nevarnosti za vero in ne da bi se kršila cerkvenemu učiteljstvu dolžna pokorščina. Takšnim „teološko gotovim“ resnicam smo katoličani dolžni dati notranji in seveda še bolj zunanji verski pristanek. Za naš primer to pomeni, da bi bilo predržno zagovarjati mnenje, da s samim človeškim razumom ni možno dokazati božjega bivanja. Cerkveno učiteljstvo je šlo še dalje. Izrazilo je celó, da bi bilo predržno zagovarjati mnenje, kot da do sedaj še ni bil predložen noben popolnoma gotov dokaz za božje bivanje. Tako se je npr. Pij XII. izrazil k temu vprašanju: „Dokazi sv. Tomaža za božje bivanje so še danes, kot so bili v srednjem veku, od vseh najbolj trdni za dokazovanje Boga kot *Biti Same*.“ Iz tega je tudi jasno, da čeprav cerkveno učiteljstvo nikjer ni takorekoč „kanoniziralo“ 5 klasičnih Tomaževih dokazov, je pa vendar iz premnogih izjav istega učiteljstva in skupnega mnenja teologov jasno, da zavzemajo prav ti dokazi posebno odlično mesto.

1. Vatikanski koncil je zavrnil zmote, ki odrekajo človeškemu umu sposobnost priti do Boga. Seveda pa je Vatikanski koncil že vnaprej obsodil tudi vse tiste sisteme, ki se bodo kdajkoli v zgodovini dvignili proti veličini človeškega uma in mu odrekli naravno moč, da prodre do metafizičnih realnosti. Zato si za zaključek kratko pogledjmo še tri filozofske sisteme, ki so se pojavili šele v modernem času, ki odrekajo človeškemu razumu sposobnost priti do Boga. To so marksistični ateizem, ateistični eksistencializem in neopozitivizem.

Marksistično pojmovanje o Bogu in veri je bistveno Feuerbachov doprinos. Po Feuerbachu je pojem Boga sad odtujenja (alienacije), s katerim si človek odtuji svoje lastno bistvo. Bog je le idealna podoba, ki si jo je človek ustvaril o samem sebi. Bog je to, kar bi sami hoteli biti: vsevedni, vsepolni, vsemogočni itd. Človek postavi svoje bistvo izven sebe in ga imenuje Bog. Tako Bog ni nič drugega kot sam sebi odtujen človek. Ko si bo dobil

nazaj sam sebe, bo izgubil Boga. Izguba Boga je torej pogoj resničnega humanizma.

Marx nekoliko predrugači to Feuerbachovo pojmovanje. Verska odtujitev človeka kaže na drugo, globljo, gospodarsko odtujitev. Po Marxu ima vse človeško dogajanje svoj zadnji vzrok in razlago v gospodarstvu. Gospodarstvo predstavlja bistvo družbe. Vse ostalo: kulturne ustanove, pravo, religija, umetnost, znanost itd. je nadzgradba, odsev vsakokratne gospodarske ureditve družbe.

S spremembo gospodarske strukture družbe (ki v bistvu odvisi od načina proizvodnje), se vzporedno spremeni tudi vsa nadzgradba, superstruktura, torej tudi religija. Po Marxu je religija stranski proizvod kapitalistične družbe. Kapitalizem se poslužuje ideje Boga in vere, da si na ta način zagotovi nemoteno uživanje svojega privilegirane položaja. Svoje izžemance tolaži z onostransko srečo in jim pridiguje potrpljenje na tem svetu, češ da si z njim služijo nadzemski raj. Na ta način kapitalist preprečuje, da bi se delavec zavedel krivic, ki jih trpi, se dvignil in stresel raz sebe kapitalistično nasilje.

Ko bo kapitalizem premagan in bo nastopila nova, proletarska doba, bo vera izginila. Je ne bo treba odpravljati, sama bo odpadla kot neporabno ogrodje, ko je stavba dokončana. Zato se proti religiji niti ni treba naravnost boriti. Vse prizadevanje in vsa borba naj bi bila usmerjena v delo za prihod, upostavitve novega družbenega reda, komunizma. Ko bo ta uresničen, bo vera sama po sebi padla. Ljudje ne bodo iskali več raja onstran groba, bratstvo, srečo in enakost bodo imeli na zemlji, v komunističnem zemeljskem raj.

Ateizem se predstavlja kot ena izmed značilnosti proletarske družbe, novega socialističnega človeka. Šele človek brez Boga in religije bo spet pravi človek. Tako je ateizem bistveni element marksističnega humanizma.

Drugi moderni ateistični sistem je eksistencializem. Niso vsi eksistencializmi ateistični. Ateizem med eksistencialisti zastopata predvsem dva predstavnika filozofa: Sartre in Camus. Kaj učita? Ateistični eksistencializem sprejema dejstvo bivanja stvari in človeka z vsemi njihovimi nesmisli, protislovji kot osnovno dejstvo, ki mu človek ne more najti ne izvora ne smisla. Stvari so, ne sprašujemo od kod in čemu? Svet je pa tudi edino bitje, izven njega ni nič. Vsa bitja, ki jih v svetu najdemo, so tudi omejena. Ni nobenega nadsvetovnega, nujnega bitja – Boga – vse je prigodno. Ni torej nobenega bitja, ki bi moglo razložiti in upravičiti, zakaj so stvari na svetu in so takšne in ne drugačne, in kakšen namen imajo.

Če je pa zadeva takšna, potem človeku ne preostane drugega kot obup, ali še boljše: gnus (nausée). Če so namreč bitja brez vzroka, brez smisla in niso nujna, temveč bistveno prigodna, potem se o kakšnih vrednotah, o kakšni dolžnosti sploh ne da govoriti. Dejansko ni ničesar, kar bi morali hoteti, za kar bi se morali odločiti ali kar bi morali storiti, ker je vse dogajanje na



svetu negotovo, trenutno, brezsmiselno in breznamerno. Človek tava v svetu kot v neki megli brez vsake možnosti, da bi se orientiral. Takšno življenje mu povzroča gnus, a ga istočasno navdaja s tesnobo, z eksistencialnim strahom.

Edino, kar človek ima, je svoboda. Ne ve sicer, kdo mu jo je dal in čemu jo ima, a ima jo, tega se zaveda. Ko se odloča za najrazličnejša dejanja, si ne ve odgovoriti, zakaj se je tako odločil. Vse je kot igra brez vsakega smisla in smeri. Samo to vem, da sem svoboden in da moram izbirati, a ker ne vem, kaj naj izberem, končno izberem, kar hočem, ne da bi vedel, zakaj sem se tako odločil in ne drugače. Da v takšnem sistemu ni nobenega mesta za Boga in religijo, je samo po sebi jasno. Ne samo, da ni mesta za Boga, tudi za pravo človečanstvo ga ni. Pa ne samo to: Sartre in Camus celo zavračata vsako možnost Boga, ker če postavimo Boga, bi ta nujno omejeval človekovo svobodo. Bog bi zanj ne bil kot modri, dobri Oče, temveč kot strogi vo-hun in neizprosni tiran, ki bi preprečeval človeku izvrševanje svobode in s tem mu omejeval možnost, da bi se gradil kot človek. Človek ne bi mogel biti sam svoj gospodar, zato za Boga ni mesta. Torej, ne samo, da človek nima nobene možnosti, da bi v tem in po tem nesmiselnem svetu našel Boga; toda tudi če bi mu ta možnost bila kako dana, ga ne bi smel priznati, ker bi s tem uničil sam sebe, kajti človek je v bistvu „njegova svoboda“.

Časovno nam najbližji je neopozitivizem. Gre pri tem filozofskem sistemu za spoznavni, gnozeološki ateizem, „jezikovni ateizem“, ki je točasno brez dvoma najbolj radikalna oblika ateizma. Še več, ta ateizem je tako radikalen, da ga pravzaprav niti več ne moremo imenovati ateizem. Neopozitivizem namreč Boga niti ne zanika, trdi marveč, da je vsak stavek, trdilen ali zanikalen, v katerem stoji beseda Bog, brezsmiseln, brezpredmeten. Neopozitivizem se s problemom Boga sploh ne ukvarja, ker zanj vprašanja o Bogu ni, in ga ne more biti. Kako to?

Že sama analiza jezika – tako pravi neopozitivizem – človeka vodi do zaključka, da je stavek „Bog je“ ali pa „Boga ni“ brez pomena, brez smisla in brez vsebine. Beseda Bog sploh ni beseda in pojem, je samo zvok glasu. Vsi stavki metafizične narave (Bog, duša, večnost, lepota, krepost itd.), se zavračajo, ne ker bi bili neresnični, ali ker bi izražali praznoverje ali nesmisel, temveč ker so v strogem pomenu besede nerazumljivi, brezpredmetni, brez vsebine. Se jih niti zavračati ne more, ker nimajo nobenega pomena. Ničesar ne izrazijo, ne zmote ne neresnice.

Po tej teoriji o govoricah imajo besede pomen le, če se nanašajo na kakšno dejanstvo, na kakšno realnost. Ime dejanstva in realnosti pa zasluži samo to, kar se na kakšen način da izkustveno preveriti, tudi če dejansko še ni bilo preverjeno. Tako se npr. da, vsaj načelno, preveriti resničnost naslednjega stavka: „Število zvezd je parno“. Nikakor pa se ne da preveriti resničnost ali neresničnost sledečega stavka: „Število 7 je sveto število“. Prvi stavek je lahko resničen ali zmoten, drugi pa ne more biti ne eno ne drugo, je trditev brez pomena, brez smisla, brez vse-



bine, je golo blebetanje, je samo „zvok glasu“.

V to vrsto brezsmiselnih stavkov spada tudi stavek: „Bog je“, „Boga ni“. Beseda Bog je brez vsebine, brez pomena, ker nimam nobene možnosti, da bi preveril, ali to bitje, ki ga jaz imenujem Bog, res biva ali ne. Isto velja za vse druge pojme idealnega in metafizičnega reda kot so lepo, grdo, krepostno, duša, pošteno, dobro, slabo itd. Ti izrazi povedó kvečjemu, kaj naj bi bilo in kako naj kaj bo, ne pa, kaj je. Zato se znanost – in samo ta nas vodi do resnice – s temi pojmi, med katere spada seveda tudi Bog, sploh ne bavi. So zunaj njene interesne sfere.

### *Zaključek.*

Cerkveno učiteljstvo, kot smo videli, jasno in odločno, tu v neki meri z zadnjo, nezmotno avtoriteto trdi in uči, da človekov um more z gotovostjo spoznati božje bivanje iz ustvarjenih bitij. S tem Cerkev obsodi vse tiste sisteme, ki človeku to sposobnost odrekajo. A Cerkev se obrača ne samo proti tem, temveč tudi proti vsaki obliki agnosticizma, probabilizma in proti vsem oblikam sentimentalizma itd., ki dvomijo in obupavajo, da bi človek mogel priti v metafiziki do objektivne izvestnosti, in se zato zadovoljujejo s subjektivnim prepričanjem. V resnici pa takšno zgolj subjektivno prepričanje ni zadostno prav zato, ker je samo subjektivno. Ne more biti namreč mirnega duha tisti, ki se zaveda, da so razlogi, zaradi katerih je on sprejel resnico, sami v sebi, objektivno nezadostni, da bi prepričali tudi druge in da morejo imeti tudi nasprotniki za svojo negacijo takšne razloge, ki bi mogli, in sicer sami po sebi, tudi njega prepričati, da imajo oni prav. Prepričani moramo biti, da pri resnicah neizkustvene narave ni nobenih drugih vsesplošno veljavnih razlogov in nagibov, kot so razlogi in nagibi spoznavnega reda. Posebej še tudi, ker jim lahko damo obliko strogo znanstvenega sklepanja.

S tem pa ni rečeno, da bi kdo v določenih okoliščinah ne mogel priti do Boga po poti čustev ali kaki drugi neracionalni poti. A rezultat, do katerega se pride po teh poteh, ni zadosti trden, če ga ne moremo vsak čas preveriti in potrditi s splošno veljavnimi in nujnimi razlogi, ki pa so dosegljivi samo umu – sposobnosti, ki je edina naravnana na spoznanje resnic neizkustvenega reda. Zato je treba vedno dobro razlikovati med subjektivno in objektivno gotovostjo. Lahko se zgodi, da moje prepričanje sloni na neracionalnih elementih; še več, možno je celo, da jaz niti nisem sposoben, da bi zapadel moč umskih elementov. A kakršnokoli naj že bo moje subjektivno prepričanje, to prepričanje ne bo pravo krščansko prepričanje, niti ne prava gotovost, če končno ne sloni na umskem spoznanju.

Cerkev z vso neustrašenostjo trdi, da je človekov um zmožen prekoračiti meje izkustva, da je zmožen metafizike. „Cerkev vztraja in bo vztrajala v trditvi – pravi Pavel VI. – tudi če bi pri tem morala ostati sama, da je človeškemu umu odprta ta najvišja možnost“. (Iz govora 27/11/1968.)

## LJUDJE NA ROBU

Mesto je spalo in vendar ni spalo popolnoma. Njegove utripe je bilo zaznati v mežikajočih lučih na cesti, šklepetanju šip, ki so se odzivale ropotu tovornjaka, v oddaljenih, zategnjenih vriskih vlaka, drsanju zapoznelih ponočnjakov in mrmrajoči govorici ventilatorjev.

Tam, kjer je mesto res zaspalo, je bilo na robu samem, kjer so se končevale temne proge asfalta, kjer ni bilo več luči in so tišino le tu pa tam sekale žabe. Vendar tudi regljanje žab ni motilo tišine; bilo je tako enakomerno, kot da se cefra na enakomerne kose, ki se po premolku zopet združujejo v celoto.

Ranči v predmestju so živeli drugo življenje kot mesto. Obdajali so mesto od vseh strani in kot temna pošast čakali svetlobe, da jih prebudi. Šele takrat je začelo gomazeti med njimi in začele so se oživljati blatne ceste, ki so vodile do asfalta. Ranči so bruhalo v mesto množice, ki so se kot mravljinčja povodenj valile do avtobusnih in železniških postaj in preplavile mesto, ki se je šele prebujalo.

Vrata tovarn in delavnic so požirala sveže človeško meso, da ga čez osem – deset ur izbruhajo kot ohlapne cunje, odkoder je prišlo – na rob mesta. Pravzaprav je bil ta rob in ljudje na robu tisti, ki so dajali življenje mestu in mu ukazovali, kako naj živi: ob času velikih stavk mesto ni imelo svojega življenja, samo upokojenci na klopeh parkov in jate golobov, ki so zaslutili v tišini nekaj nenavadnega, so dokazovali, da mesto ni izumrlo.

Čeprav ni bil nikjer potegnjen pas med mestom in predmestjem, ki bi delil ljudi, se je že v utripu življenja enega in drugega kazala razlika: hoja ljudi iz predmestja je bila trša, gibi sunkovitejši, govorica glasnejša, obleka bolj izzivalna. Zdelo se je, da so ljudje iz predmestja – iz rančev – v stalni napetosti pred ljudmi iz mesta in da jim hočejo pokazati, da so oni gospodarji.

Življenje v rančih je le še večalo razliko in jo poudarjalo. Nagrmadeni ranči, stiskajoči se med seboj s črnimi rebri kartonastih plošč, so onemogočali vsako zasebno življenje. Tukaj ni bilo skrivnosti – vse je ležalo kakor na dlani berača: rojstvo,

smrt, prepir, pomanjkanje, jed, obiski, obleka, ljubezen, vse je bilo last vseh, dostopno vsakomur.

Kar se je zgodilo v enem ranču, so zvedeli tisoči po tisti nevidni pošti, ki je družila ljudi predmestja. Tu se ni moglo skriti ničesar, odkrito se je obravnavala izguba dela, nosečnost sosede, zadolženost v trgovini, nevoščljivost pred novim hladilnikom, neozdravljivost bolezni, vse se je mešalo in ustvarjalo nov način življenja.

Kar se je zgodilo v pet kilometrov oddaljenem ranču, so čez par minut že obravnavale ženske, kot da se je zgodilo pri sosedih.

Če so bile izjeme, so trajale malo časa: zakaj je izginil Pepe Muñóz dva, tri mesece tega brez sledu, čigavo je perilo, ki se suši pri tej sosedih, odkod nenavadna hladnost med Pedrom in Anastazijo, s kom si je prislužila otroka Nača, kam je izginil konj debelega Paskvala, ki je vozil oglje po rančih – vse to so bile kratkotrajne skrivnosti, ki pa so kljub vsemu prišle na dan. Ni prišlo na dan za mesto, toda govorica se je širila in nihče je ni mogel ustaviti in vsak je vedel, kako je z drugim, ne da bi se mu bilo treba posebno potruditi.

Otroci, ki so se valjali in igrali po prašnih cestah, so imeli prav tako dostop do vseh skrivnosti, ker jih nihče ni skrival pred njimi, včasih so celo pomagali pri razširjanju novic, ki jih drugi niso poznali.

Velikih praznikov in dogodkov predmestje ni poznalo: ko so občinski uslužbenci lovili pse, ali kadar je prišlo do pretepa med sosedami, pred nevihto, ko so hiteli vsi pribijati karton na strehe, ali po nevihti, ko so jih zamenjavali, to je bilo vse praznovanje.

Druga stvar so bili potujoči prodajalci. Po osmi uri, ko je cisterna z vodo zvabila gospodinje od mateja, so se začeli oglašati kriki: „Brisače, gospa, nove, izredne kakovosti! Poceni, skoraj zastonj!“ Krik je preglasil drugi, prodajalca plastičnih posod, prodajalca jajc, prodajalca rib, prodajalca sadja z vozičkom, ki je spadal že v višjo kategorijo, med tem ko so prodajalci sladkih buč pretresali ozračje z zvočniki, ki so se slišali kilometre daleč. Besede in pomen so morali prebivalci razvozljati samo prve čase, potem so se navadili na napev. Prodajalec česna ni vpil kar grobo: „Česen! Česen!“ ampak se je njegov glas slišal že od daleč, kot otožna melodija, sestavljena iz samoglasnikov, ki je pomenila: „Česen iz Mendoze, gospa! Česen pravkar nabran!“ Vsi so vedeli, da ni iz Mendoze in da ne more biti pravkar nabran, vendar so mu česen kupovali, čeprav so vedeli, kje ga je pridelal.



Prav tako med ni bil samo med, bil je: „Med, gospa, prvovrsten med iz Kordove, dežele medu!“ Med zapet in opet z melodijo plavolasega poljskega fanta, ki je imel čebele par kilometrov stran.

Poleg prodajalcev so obstajala še čisto določena mesta in ure, kjer si z gotovostjo vedel, da dobiš to in to. Prodajalcu pizze je bilo treba samo zatrobiti ob osmih na vogalu s tricikla in že so se vsule gospodinje iz rančev.

Pojem posesti je bil v ljudeh vzet precej abstraktno: vse, kar ni bilo privezano, zaklenjeno, zaprto, zavarovano, je bilo last tistega, ki je stvar prinesel – izraz je bil „prinesel“, ne ukradel, in obstajale so cele družine, ki so prodajale ali zamenjavale, največkrat pa dajale samo v najem svoje ponudbe ukradene žice, antene, vrata in podobno.

Spolni prekrški so bili redki pri ljudeh iz rančev, greh se ni niti omenjal, predmestje si je ustvarilo svojo moralo, ki je bila različna od mestne. Dvignilo se je in obsodilo kršilca, če je imel oče kaj opraviti s hčerjo, ali če je šlo za posilstvo majhnega dekletca.

Zemlja, na kateri so ranči stali, je bila državna ali občinska, zato se tudi ni prodajala ali kupovala, lastnina je bila nekak predkrščanski pojem. Res da so nekoč bile izorane ceste z občinskim plugom, nekateri so celo trdili, da jih na občini štejejo za asfaltirane, vendar to je morala biti laž, saj so vsi videli, da zaradi smeti ceste postajajo višje in da so grabni vsako leto globlji.

Mesto se je predmestja bala predvsem zaradi nazora, da je voda, luč last vseh, in ko se je približalo s cevmi za vodo, plin nevidni meji med mestom in predmestjem, so vedno končale lete v rančih in vse je navadno ostalo brez vode, luči in plina.

Mesto je raslo, predmestje še hitreje, ker je dobivalo dotok ne samo iz mesta, ampak tudi iz revnih pokrajin in sosednih držav, kjer so se ljudje še oklepali zasebne lastnine. Če je mesto vabilo s svojim razkošjem, je predmestje še bolj s svojim načinom življenja.

Ob sobotah in nedeljah so se mesto in ljudje iz predmestja mešali. Ženski del prebivalstva iz rančev se je napolil v mesto, na pašo za oči in telo, mesto pa je napolnilo v ranče prav tako svojo mladino, v poiske novih občutkov in tako se je ravnotežje obdržalo, ne da bi se mesto oddaljilo od predmestja. Zdelo se je, da mesto živi po svojih, nepisanih zakonih in da si jih predmestje včasih sposoja, včasih odklanja.

Ob sobotah so predmestni klubi željno čakali obiskovalcev

mesta, medtem ko je predmestje šlo pregledovat mestno baharijo.

Rančo Evzebija Gomeza je začetka stal osamljen, toda počasi so ga začeli obkrožati drugi, ki so zrasli včasih s sobote na nedeljo, včasih po kratki nogometni tekmi, in Evzebijo, ki je bil eden prvih naseljencev predmestja, v par letih ni več videl prostora, kjer so njegovi konji mesili zemljo za surovo opeko. „Njegovi konji“ je seveda treba razumeti v jeziku predmestja konje, ki so se pasli zunaj mesta, na prostem, nato pa izginili v predmestju in so začeli mesiti zemljo, fige, odrezke usnja, blaga, slamo in vodo in ki jih je poganjal sam Evzebijo. Če je kdo prišel iskat svojega konja in ga je tam našel, mu ga je Evzebijo seveda oddal proti plačilu, kajti konji so si po njegovem ozdravili kopita, razbita od cementnih cest, zraven tega pa jih je moral vzdrževati, kar tudi ni kar tako.

Sinovi Evzebija so se bili raztepli in najbrž še sam ni vedel, ne kdaj, ne kam. V glavi se mu je včasih porajal dvom, če ni bil Zamudijo tisti, ki je odpeljal črno Liborijo, ali pa je morda bil Viktorino. Čeprav je imel časa na pretek, je misli odganjal kot nadležne, podrepne muhe.

Vse do... Kdaj je že bilo?

Evzebijo je ustavil konja in vrgel levo nogo čez sedlo; ni se mu ga ljubilo zamenjati, ker bi moral sneti sedlo in ga prenesti na drugega, pri tem bi pa moral razjahati. S tem so bile zvezane še druge neprijetnosti: skoraj pol metra na debelo zmešanega blata, v katerega bi moral stopiti, ko bi lovil drugega konja, in hotel prenesti rjavo ovčjo kožo, ki mu je služila za sedlo. Počakal je, da se konj odpočije.

Od mesiva se je dvigala para, ki je dišala po gnili slami in konjskih figah. Vonj je bil tako znan Evzebiju, da je takoj vedel, česa je več, česa premalo.

„Še malo, da sence bresta sežejo do mesiva, potem pa izpustim konje, grem po vodo za mate, medtem bo pa mesivo počivalo.“ Misel seveda ni bila tako dolga, vendar je čutil, da bi morala biti takšna.

„Le kako nas je spremenilo življenje v tako kratkem času!“ Evzebiju se je zdelo, da je pred par leti prišel v predmestje s svojo družino, preteklo jih je pa že najmanj dvajset ali še več. Zopet se je spomnil najstarejšega, Viktorina.

„Ali mu nisem govoril, da tukaj ne bo propadel? Seveda sem mu,“ si je delal tolažbo. „Le kaj ga je tako vleklo v mesto, kaj je mogel najti tam?“ je ugibal.

Spomnil se je, kako je prihajal Viktorino s prijatelji čedalje bolj poredko, kako se je pred prijatelji sramoval za tisti re-

brasti, črni, kartonasti rančo, ki ga je tudi on pomagal graditi, dokler ni lepega dne izginil.

Evzebijo si je z ročem biča podrgnil hrbet: Da, koliko časa je že prešlo, da si ni mogel niti predstavljati.

Kdaj je že bilo? Dve, pet let po veliki povodnji?

Rančo je bil zaraščen, skoraj se ni videlo surovih opek – adobe – in Evzebijo si je v senci počasi točil vodo v mate. Misli sta vlaga in vročina pritiskali k tlom, veke so se same zapirale, ko ga je prebudil pasji lajež. Psi so navadno v popoldanski vročini dremali kakor on, sedaj pa so se divje zaganjali proti avtu, ki je obstal pred rančem. Roka iz avta mu je pomahala, da naj se približa. Počasi in nezaupno se je le približal k majavi ograji.

„Evzebijo Gomez?“ je hotel vedeti tisti, ki ga je poklical.

„Tako je!“ mu je odvrnil.

„Oče Viktorina Gomez?“

„Da, toda že leta ne živi več tukaj.“

„In najbrž tudi ne bo več,“ mu je odvrnil oni iz avta. „Snoči je padel in prišli smo, če ga morete prepoznati.“ Oči so vpraševalcu iskale nekaj na Evzebijevev obrazu, toda našle so popolno ravnodušnost. Naredili so mu prostor v avtu in odpeljali so se v mrtvašnico. Da, takrat se je začelo, sedaj mu je bilo jasno, začelo se je, ni pa se še končalo.

Viktorino je ležal, kot se ga je spomnil še iz mladosti. „Vse štiri od sebe!“ Takega je bil navajen videti, ko je bil še otrok, in potem, ko je bil že fant. Takoj ga je spoznal po neubogljivem šopu las nad čelom in po znamenju v obliki loka, ki mu ga je vtisnila podkev v roko. Pritisnil mu je roke k telesu, ker se mu je zdelo, da je preveč prešerna taka drža, takole z vsemi štirimi od sebe. Zdelo se mu je, da ga Viktorino opazuje skozi priprte veke.

„Je vaš sin?“ V glasu ni bilo ne radovednosti, ne posmehljivosti – nič – zdaj je bilo samo uradno vprašanje.

„Da, Viktorino je. Viktorino Gomez,“ se je slišal samega sebe popravljati.

Spogledali so se med seboj in tisti, ki ga je imel za glavnega, mu je dejal: „Odpeljite ga, kadar hočete, samo vaš podpis bi radi še prej. Papirje so imeli pripravljene že prej in so mu jih sunili v roke. Podkrižal je mesto, kjer so mu ga pokazali, in zdelo se mu je, da gre vse preveč hitro in naravno, da tisti, ki leži tam na marmorni mizi, ne more biti Viktorino. Tudi za



krsto jih ni bilo treba prositi – čez dobrih deset minut je bil Viktorino že v krsti na bolniškem avtu in odpeljal ga je v rančo, na rob mesta.

— — — — —

Saj ni vedel, če se spodobi res jokalec Viktorinu, otepal se je sprva, vendar je kakor vedno zmagala Pelagija. „Tako mla-dega in takega fanta da bi čuli brez jokalca? Da te le sram ni in, če ti ne pokličeš don Rufina, ga grem sama iskat.“ Vstala je, pogledala po Viktorinu, kot da bi iskala njegovega soglasja, če ne celo pritrdilnega odgovora. Zdelo se ji je, kot da bi se zga-nile Viktorinove trepalnice. Popravila mu je šop las, ki je zle-zel na stran, in mu pogladila čelo in pri tem je ostalo. Odšel je po don Rufina pod noč, ko so začeli prihajati prvi, da se poslove od Viktorina.

— — — — —

„Tako, tako,“ je prikimaval don Rufino bolj sam sebi kot Evzebijeveemu pripovedovanju in prošnji. „Rastiš otroka, mu po-magaš, da bi prišel do kruha, toda ne. Pusti te, nič si ne moreš pomagati. Kaj boš vedel ti, mladi hočejo več vedeti. Vedo, po-kažejo ti, da nič ne veš. Sami gredo na pot. Kaj jim bodo tvoji nasveti in nauki. Oni hočejo živeti po svoje. Takoj – ne čez pet, deset let. Nimajo potrpljenja – izkušnje jim ne moreš dati. Taka je ta stvar. Sam moraš vedeti, da je tako. Pokazati se hočejo – dokazati, da ti nisi znal živeti, da oni več vedo kot ti.“

Glas don Rufina je bil enakomeren, ni poudarjal besed, ni učil, ni očital in morda je zaradi tega tako pomirjevalno deloval na Evzebija. Sedela sta na deblu pred rančem in pila žganje iz steklenice, ki je stala med njima. „Nič si ne moreš pomagati. Kaj si ga ti pognal iz ranča? Sam je šel. Kamor ga je vleklo, tja je šel. Se boš zdaj grizel, da ni tako, kakor bi ti rad? Ni ga več! Eh, Evzebij, staramo se, otrok ne poznamo. Takole je. Ne razumemo jih. Skušamo vedeti, kaj bi radi, in ne vemo. Nimamo iste govornice, zato se ne razumemo. Mesto pritiska na nas in njih. Naju ne bo, ker sva stara, Viktorina je izvabilo.“

Steklenica je romala od enega do drugega. Tako domače je bilo vse, da bi Evzebijo najraje ostal kar pri don Rufinu, da se mu ne bi bilo treba vračati k mrtvem Viktorinu, kjer ga je čakala Pelagija.

Don Rufino je znal brati misli. „Tako, zdajle odideva sku-paj, kam boš sam. Saj vem, kako je. Ne grizi se. Kaj boš – smrt je samo trenutek, potem ne čutiš nič. Uničili so človeka, zaradi umazanega papirja so ga uničili, sam se je uničil zanj. Čas je, Evzebijo, pojdiva!“ Vrgel si je pončo na rame, čeprav

je bilo soparno in težko, priprl vrata s škornjem, steklenico je stisnil pod pazduho in odšla sta.

— — — —

Kljub temu, da je le tu in tam mežikala kakšna luč, je predmestje živelo svoje življenje: pritajen smeh, jok zaspanega otroka, klic matere, topot konjskih kopit, brenkanje kitare, kvakanje žab, tu in tam miren pogovor v ranču – vse se je zlivalo in dajalo vedeti, da je bilo včeraj tako in da bo jutri enako.

Rančo Evzebija je bil razsvetljen zunaj in znotraj; zunaj se je gugala leščerba na kolu, ki je služil za dviganje žice, na kateri se je sušilo perilo, znotraj pa sta motno utripali dve sveči ob zglavju Viktorina. Don Rufino se je napotil naravnost k svečama ob zglavju. Hoja, ki je bila prej nekam mlahava, ohlapna, je postala trda, samozavestna. Zavedal se je svoje važnosti in da so pari oči uprtih vanj. Tudi tisti, katerih sence so prej plavale po ranču, so se zgrnili k vratom.

Don Rufino se je vstopil ob krsto in si počasi snel klobuk. Mislili so, da ga bo obdržal na prsih, vendar mu je roka kot brezmočna omahnila ob telesu.

„Viktorino! Viktorino Gomez!“ Glas mu je iz krika prehajal nenadoma v hripavo in zamolklo očitjanje. „Viktorino! Prišli smo, da se poslovimo od tebe, da potolažimo tvojo mater in očeta!“ Glas don Rufina se je nenadoma stresel in po licih sta se mu zatrkjali dve solzi. Roki sta mu mrtvi ležali ob telesu in ženske so začele iskati robce.

Glas don Rufina je znova zahripel: „Le zakaj, zakaj ti je bilo treba mesta? Viktorino! Zakaj si zapustil nas, ki smo te poznali, s katerimi si živel in zrastel?“

Prvi dve solzi sta našli pot do ust, za njimi so se vsule druge, Rufinov glas pa je očital Viktorinu: „Ali si pogrešal česa? Ali se ti ne smilita mati in oče? Ali nisi bil zadovoljen z nami, Viktorino? Vsega bi ti dali, Viktorino!“ Don Rufinov glas je umolknil, kot da bi čakal odgovora. Sveči sta zaplapolali, ker je zrak pri tolikih ljudeh postajal vedno težji.

Takrat so vsi prisluhnili korakom zunaj ranča, trdim, gospodovalnim. Dva sta stopila h krsti, eden je ostal zunaj pri vratih. Začela sta skladati bankovce na prsi in roke, ki so ležale vzdolž telesa. Še stisk roke in odšli so.

Zdelo se je, da je mora odnehala, vendar se je šele pričela. Tisti, ki so stali poleg don Rufina, so prvi zaslišali: „Kri, kri, kri...“ Sprva s presledki, potiho, nato čedalje glasneje: „Kri, kri, kriii...“ Ženske so se odmaknile od krste, le don Rufino se ni premaknil. Glavo je obrnil k Viktorinovemu obrazu, kot

da posluša, kaj mu ta pripoveduje. Pela je kri v Viktorinovem razkrajajočem se telesu, ki se je razkrajala v vročini, sopari in trgala jok žensk.

Tokrat je prevzelo tudi Evzebija, da se je opotekel in se naslonil na don Rufina. Kot da se je prebudil, ga je don Rufino prijel okrog ram in ga popeljal na zrak.

V ranču se je med jok žensk mešalo: „Kri, kriii, kriii...“, ki so ga prekinjali udarci kopit po strjeni zemlji.

„Nič si ne moreš pomagati, zdaj je, kar je. Tudi Viktorinu ni bilo prav, da je moral oditi takole. Kri zahteva svoje, zato toži. Dober tovariš jim je moral biti, če so mu prinesli njegov del. Pij, Evzebijo, pij, ne misli več na Viktorina!“ Tlačil mu je steklenico v roke, dokler ni videl, da je začel piti.

Taka je bila smrt Viktorina Gomeza na robu mesta in tako se je začela slava don Rufina jokalca.

Gornja črtica je bila nagrajena na literarnem natečaju SKA v letu 1986.



## RAZVOJ KATOLIŠKEGA DRUŽBENEGA NAUKA V SEVERNI AMERIKI

Zgodovina sodobnega katoliškega družbenega nauka se začne z objavo Leonove okrožnice *Rerum novarum* (1891). Okrožnica sama je presenetila mnoge, celo v Cerkvi, vendar ni udarila kot strela z jasnega neba. Leon XIII. je sam izjavil, da se je učil pri nemškem škofu Von Kettelerju, ki je imel v katedrali v Mainzu (takrat še ni bil škof) postne pridige o socialnem vprašanju iste leta, ko sta Marx in Engels izdala „komunistični manifest“. Ketteler je tudi prehitel Marxovo delo „Das Kapital“ (1867) s knjigo „Cerkev in delavsko vprašanje“. Knjiga je doživela v prvem letu (1864) kar tri izdaje. Zаметki katoliškega družbenega gibanja so obstajali tudi v več drugih deželah, vendar je Leonova okrožnica nadvse pomembna prav zaradi tega, ker je dodala tem gibanjem za izboljšanje družbenih razmer najvišjo cerkveno avtoriteto. Papež Janez XXIII. je potem še izrecno potrdil, da je katoliški družbeni nauk sestavni del tradicionalnega nauka o človeku (MM 222).

Kljub temu, da se je razvil v teku časa dokaj zaključen katoliški družbeni nauk (vrsta socialnih okrožnic, Vatikan II., škofovske sinode, itd.), mora biti že zaradi vesoljnega značaja Cerkve bolj načelen in splošen. Ker zadeva v veliki meri časne zadeve, ki so podvržene različnim okoliščinam in zgodovinskim spremembam, je naravno, da bodo mnenja katoličanov večkrat različna, kadar gre za konkretne predloge. To priznava kot upravičeno tudi Janez XXIII. V okrožnici (MM 238) jih opominja, naj spoštujejo drug drugega mnenja ter ne zmanjšujejo svojih naporov z neprestanimi prepiri. Opozarja jih tudi, naj se ne izgovarjajo na najboljšo rešitev, da ne bi storili tega, kar je možno in zato tudi obvezno.

Nič čudnega ni zato, da se razlikujejo med sabo tako predmeti, ki jih smatrajo katoličani za najbolj pereče kot tudi konkretni predlogi, če jih primerjamo bodisi ob različnih dobah ali pa v različnih deželah. Seveda je med njimi tudi mnogo medsebojnega vplivanja, zlasti v primerih uradnih formulacij katoliškega družbenega nauka v Vatikanu.

Pri preučevanju katoliškega družbenega nauka moramo tudi upoštevati, da se zanj zanima in ga razvija ter skuša udeleževati samo manjšina. Za ZDA ugotavlja Curran, da povprečni verniki niso bili v veliki meri dejavni v družbeni dejavnosti.

Poedinci in majhne skupine ameriških katoličanov so delovali za družbeno pravičnost, toda zlasti v prvem delu dvajsetega stoletja so bili katoličani sorazmerno malo aktivni v socialni dejavnosti in so kazali celo kričeče nepoznanje katoliškega socialnega nauka. John Brophy (1883–1963), katoličan in eden od ustanoviteljev CIO je n. pr. omenil v svoji avtobiografiji: „Če bi poznal papeške okrožnice, bi si prihranil mnogo duhovne stiske... Nikoli nisem bral *Rerum novarum*, razen celo generacijo po njenem izidu.“ Bolj poznana je opomba Ala Smitha (katoliškega kandidata za predsednika ZDA; moja opomba), da ni niti vedel, kaj je enciklika, dokler mu ni nekdo zastavil tega vprašanja l. 1928 v predsedniški volilni kampanji.<sup>1</sup>

Baum opozarja, da tolmačijo razne skupine papeške okrožnice tako, da ščitijo svoje osebne koristi.

Uspešni razredi (gospodarstvo; moja opomba) so zelo poudarjali papeževo obrambo zasebne lastnine, obsodbo socializma, zavračanje razredne borbe in poziv k večji osebni moralni, delavci in družbeni kritiki pa so hvalili v papeževem nauku razkrinkavanje industrijskega kapitalizma kot vira družbenih krivic, priznanje izkoriščanja proletariata, odobravanje delavskih strokovnih organizacij, podreditev osebnega bogastva in proizvodnje dobrin pospeševanju obče blaginje ter dolžnost države, da ščiti uboge ter pospešuje blaginjo celotne družbe.<sup>2</sup>

Za dobo po Vatikanu II. dokazuje Greeley na podlagi raziskovanj ustanove za preučevanje javnega mnenja v ZDA NDRC (National Opinion Research Center v Chicagu), da črpajo katoličani svoje poznanje vere predvsem iz javnih občil.

Zavedati se je pa treba, da povprečni laik ne bere teoloških knjig ali katoliških revij; tipični katoliški laik verjetno ni bral nobenega dokumenta 2. vatikanskega zbora. Laiki nabirajo vtise o spremembah v Cerkvi iz časopisov, novičarskih revij, televizijskih programov in radijskih novic.<sup>3</sup>

## ZDRUŽENE DRŽAVE SEVERNE AMERIKE IN KANADA

Na prvi pogled sta si obe državi, ki imata najdaljšo skupno nezastraženo mejo, zelo podobni. Življenjski slog prebivalcev obeh, je zelo podoben, kar povzroča v veliki meri prevladujoča vloga množičnih obveščevalnih sredstev. Pred leti je ugotovila družbena preiskava, da priznava večina ljudi celo v francosko govorečem delu Kanade iste vrednote kot prebivalci ZDA in angleško govoreči Kanadčani. Kanadski kulturniki svarijo stalno pred nevarnostjo, da bodo izgubili Kanadčani svojo kulturno identiteto. Ker živi pretežna večina Kanadčanov v pasu komaj kakih 150 km ob skupni meji, imajo lahek dostop do televizijskih programov

južnega soseda, pa tudi kanadske radijske in televizijske postaje prenašajo mnogo programov, ki izvirajo iz ZDA.

Kljub temu je opaziti med obema družbama razlike, ki jih povzroča poleg drugega drugačna zgodovina in drugačna sestava prebivalstva.

Združene države so se ločile od britanskega imperija z revolucijo, kanadska država pa je postala neodvisna postopoma in je šele pred kratkim prenesla svojo ustavo iz Londona domov (pa še za to je bil potreben sklep britanskega parlamenta!). V ZDA je zelo poudarjen individualizem, kar se ne kaže samo v gospodarstvu, ampak tudi v večjem nezaupanju do državne oblasti in do družbene avtoritete na splošno. ZDA so edina industrijska država, ki ne pozna družinskih doklad in jih zaničljivo označuje „baby bonus“. Kanadčani so manj kritični do oblasti in pričakujejo več pomoči od federalne in provincialnih vlad tako v gospodarstvu kot tudi na drugih področjih (n. pr. v kulturi, pa tudi v socialnem skrbstvu). V ZDA je ločitev Cerkve od države mnogo bolj dosledno izvedena kot v Kanadi. Katoličani v ZDA morajo sami vzdrževati svoje šolstvo (in plačevati davke za javne šole, ki so veljale do nedavnega za protestantske), dočim dobivajo katoliške šole v skoraj vseh kanadskih provincah denarno podporo iz javnih sredstev. V ZDA so dobili katoličani politično enakopravnost dejansko šele z zmago Johna F. Kennedyja za predsednika. Približno polovica kanadskega prebivalstva pripada katoliški Cerkvi, dočim samo približno ena četrtnina v ZDA. To se kaže med drugim tudi v znatno nižjem številu razporok v Kanadi celo v času, ko je po zadnji spremembi zakona tudi v Kanadi zelo lahko dobiti razporoko. Pred l. 1900 so sicer tudi Kanadčani omejevali priseljence na osebe, ki so obetale kar najhitrejšo stopitev z angleškimi in protestantskim elementom (poleg Britancev še prebivalci skandinavskih dežel in severne Nemčije, da bi zmanjšali pomembnost francosko govorečih katoličanov), toda z velikim naporom, kar najhitreje naseliti kanadski zapad, so te omejitve odpadle. Zlasti po 2. svetovni vojni je bil med številnimi begunci in poznejšimi priseljenci velik odstotek katoličanov. V preteklosti so uporabljali protestanti svoje bolj izdelano socialno skrbstvo (kot n. pr. Salvation Army) ter boljše skrbstvo za mladino (kot n. pr. YMCA in YWCA) tako v Kanadi in še bolj v ZDA za spreobračanje katoličanov, ki so iskali pri njih ali pomoč ali pa razvedrilo.

Za Kanado je tudi značilno, da ima ne samo veliko število francosko govorečih prebivalcev, marveč da imajo ti tudi svojo lastno provinco, kjer uživata francoski jezik in kultura državno oporo (provinca so po ustavi pristojne za gospodarstvo, vzgojo in zdravstvo; zvezna vlada niti nima ministrstva za vzgojo). Ko so izgubili Francozi vojno z Angleži in so jim morali prepustiti ozemlje v Kanadi (New France), se je vrnila večina francoske svetne inteligence (1760). Francozi sami so Novo Francijo bolj ali manj odpisali (vse do znanega vzklika de Gaullea: Vive le Quebec libre!). Angleži so se zadovoljili v glavnem z gospodarsko kontrolo



nad provinco in se prepustili druge zadeve katoliški hierarhiji. Provinca je obdržala tudi na evropsko pravo naslonjeno civilno pravo, dočim so morali sprejeti v kazenskem pravu angleško tradicijo. Kanadski Francozi so se vseeno čutili ogrožene v „protestantskem morju“, tako glede jezika kot glede vere in so se hoteli ohraniti s številnimi družinami („maščevanje z zibelkami“) in s kmečko ideologijo. Angleščino so celo imenovali „protestantski jezik“. Cerkev je obvladala šolstvo in je imela odločilni vpliv tudi na provincialno politiko. Škofje in župniki so bili obenem tudi svetni voditelji. Prevladovala je identiteta med vero in narodnostjo. Nekatera gibanja, zlasti med katoličani v Franciji, so našla odmev tudi v Kvebeku kot n. pr. ustanova „socialnih tednov“. Pobuda za družinske doklade v Kanadi je tudi prišla iz Kvebeka in nekaj časa je obstojala tam tudi katoliška delavska strokovna organizacija. Položaj se je bistveno spremenil s t. zv. „tiho revolucijo“ v šestdesetih letih tega stoletja. Iz katoliških univez (Laval) so izšli močni laični voditelji in hierarhija sama je bila pripravljena, da se odpove svojemu privilegiranemu položaju. Ta „tiha revolucija“ je hotela privedi kvebeško družbo kar se da hitro v industrijsko in poindustrijsko dobo s poudarkom na gospodarstvo in tehniko. V izredno kratkem času se je spremenil obraz province v sekularizirano družbo z mnogimi negativnimi značilnostmi — porast razporok, najnižje število rojstev v Kanadi, skrajni feminizem, marksizem na univerzah, zlasti v družboslovnih vedah, separatizem in podobno.

Francosko govoreči Kanadčani živijo tudi v drugih provincah, kjer se bore za svoj narodni obstoj. To celo v provinci New Brunswick, kjer živijo strnjeno zlasti v severnem in vzhodnem delu (New Brunswick je edina uradno dvojezična provinca; dvojezičnost je sicer omejena samo na področja, za katera je pristojna zvezna vlada). V teh predelih uživajo institucionalno oporo v katoliški Cerkvi in ponekod v svojem šolstvu, kolikor ga imajo.

Medsebojno vplivanje na področju katoliškega družbenega nauka je bilo vedno večje med katoličani v ZDA in angleško govorečimi katoličani v Kanadi sami. In to kljub dejstvu, da imajo katoliški škofje skupno organizacijo, ki pa ima dvojno tajništvo.

## KATOLIŠKI DRUŽBENI NAUK V ZDA

Aaron Abell je razdelil zgodovino katoliškega socialnega gibanja v ZDA od 1985 do 1950<sup>4</sup> na osem obdobj. Ta sestavek bo sledil njegovi razdelitvi do najnovejše dobe (odstavki 1–8).

### 1. Oblikovanje katoliške manjšine.

Ob koncu ameriške revolucije je bilo v ZDA samo kakih 25.000 katoličanov, največ v državi Maryland. Po masovnem priseljevanju po l. 1825 se je njihovo število množilo sprva z irskimi (velik del škofov v ZDA je bil še dolgo irskega pokolenja) in nemškimi priseljenci. Poznejši tokovi iz srednje in južne Evrope,

kakor tudi iz Kanade (Francozi) so bili večinoma katoličani. Katoliške vrste so se množile tudi s protestantskimi spreobrnjenci, ki sicer niso mogli nadomestiti izgube velikega dela katoliških priseljencev, ki so zapustili Cerkev, toda mnogi med njimi so zavzeli vodilna mesta med katoliškimi misleci in organizatorji (n. pr. filozof in publicist Orestes A. Brownson in Isaac T. Hecker, ki je s še štirimi konvertiti ustanovil l. 1858 misijonski red sv. apostola Pavla za domače misijone in tiskovno založbo Paulist Press. L. 1865 ustanovljeni mesečnik *The Catholic World* še vedno izhaja). Konvertiti so bili tudi zgovorni dokaz, da je možno biti istočasno dober katoličan (eden najbolj glasnih je bil župnik A. H. Walburg), še bolj pa so to naglašali protestanti in drugi nasprotniki katoličanov („nativisti“ v tridesetih, Know-Nothing stranka v petdesetih in *American Protective Association* v osemdesetih letih prejšnjega stoletja; celo danes je možno zaslediti v raznih krogih predsodke proti katoličanom). Proti katoličanom, ki so videli v amerikanstvu le pretirani individualizem in materializem, katera so krivili za znaten osip vernikov in ki so videli rešitev katolištva v ohranitvi kulture in jezika priseljencev, je naglasil nadškof John Hughes (New York) v predavanju v Baltimoreju (1856), da so krive osipa predvsem slabe gospodarske razmere, katerim so izpostavljeni priseljenci ob svojem prihodu v Ameriko, ne pa neskladnost katolištva z amerištvom. Toda na drugi strani je bil mnenja, da v ZDA ni potrebna družbena reforma. Katoličani so zgradili kljub svoji revščini svoje šolstvo in pospeševali prosveto, borili so se ob strani z drugimi v vseh vojnah, celo proti katoliški Mehiki, in so kot drugi dejavni v dobrodelnosti in v pobijanju bolezni. Katoličani želijo samo, da ohrani država svobodo in zakone pravičnosti in enakosti. S statistikami je dokazal, da je bilo med tedanjimi katoličani več takih, ki so bili rojeni v ZDA, kot priseljencev, kar je tudi dokaz, da ni nasprotstva med katoliško vero in svobodo. Filozof Brownson pa je dokazoval, da temelje ameriške ustanove na naravnem pravu pravičnosti in enakosti, kar je v popolnem soglasju s katoliškim naukom. Združene države so očitno poklicane, da ostvarijo krščanski ideal države in priseljenci lahko prispevajo k temu tako, da se kar najhitreje poamerikanijo. Katoličani bodo s svojo vero dopolnili naravo in tako utrdili tudi svetne ustanove.

## 2. Dobrodelnost v mestih — karitativna doba 1865–1885.

Kljub naporom, da bi prepričali nove naseljence, naj se naselijo na podeželju, kjer je manj pokvarjenosti in kjer imajo družine več otrok (računali so, da se bo mnogo mladine vseeno preselilo v mesta in bodo tam pomnožili katoliške vrste, ker so vedeli, da se mestno prebivalstvo samo ne nadomešča), je ostajala večina priseljencev v mestih in industrijskih središčih. Tam je bilo mnogo revščine, razbitih družin, zapuščenih otrok, pa tudi pijančevanja. Katoličani so razvili vse vrste karitativnih dejavnosti, niso pa doumeli, da je bila revščina v veliki meri posledica gospodarskega sestava in ne krivda prizadetih. V tej dobi so le redki



katoličani zahtevali bolj radikalne spremembe, zlasti vpogeg države za zaščito delavstva. Tudi v boju proti alkoholizmu in za nedeljski počitek so naglašali moralno prepričevanje in ne zakonodajo. Ustanavljali so razna katoliška društva, da bi odpravili potrebo, da bi se pridruževali katoličani raznim tajnim, zlasti masonskim družbam, kar jim je bilo prepovedano. Na splošno, v tej dobi še niso opredelili svojega stališča do delavskih strokovnih organizacij, toda poedinci kot n. pr. nadškof Bayley (Baltimore) so jih celo enačili s komunisti. L. 1874 je odobrila Irska katoliška dobrodela zveza sklep, da bo izvajala „primeren vpliv ... in obvarovala pred tem, kar je hujše kot tajne družbe – to je nesrečne družbe, ki se imenujejo delavske organizacije. Njih ideja je komunistična in noben katoličan jih ne bo pospeševal, ki ima kaj smisla za duha svoje vere.“<sup>5</sup> Tretje zasedanje škofov v Baltimoreu (1884) pa je vendar prepovedalo duhovnikom, da bi smeli označiti kako organizacijo za tajno (in tako katoličanom prepovedano) brez posebnega pooblastila od pristojne cerkvene oblasti. Priporočali so tudi „kot zelo praktičen element v praktičnem katolištvu različne oblike katoliških dobrodelnih društev in sorodnih družb katoliških delavcev.“<sup>6</sup> Konvertit G. D. Wolff je bil mnenja, da vodi povečevanje naturalizma (človek more razviti svoje moči do popolnosti sam) in pa popolne enakosti do socialističnega komunizma. Zavreti ga more le vera v božjo Previdnost. T. W. Collens je priporočal ustanavljanje krščanskih občestev prostovoljne revščine po vzorcu prvih kristjanov in jezuitskih redukcij v Paragvayu. Presežek proizvodnje naj bi dajali revežem. V knjigi „The Eden of Labor, or the Christian Utopia“ (1876) je zagovarjal, naj bi se vrednost dobrin in služnosti določala po povprečni količini dela, ki je zanje potrebno. Škof Spalding (Peoria, Il.) je zagovarjal v knjigi „The Religious Mission of the Irish People and Catholic Colonization“ (1880) naseljevanje katoličanov, predvsem Ircev, na podeželju s pomočjo svoje Irske katoliške družbe za naseljevanje, vendar ni imel veliko uspeha. Pač pa so v tej dobi povečali skrb za nove priseljence. V pristaniščih so nastavili duhovnike, ki so bili rojeni že v ZDA, ki pa so se naučili jezika priseljencev. Na ta način so hoteli olajšati priseljencem prilagoditev novim razmeram, ker so govorili njih jezik in poznali njihovo kulturo, niso pa bili obremenjeni z različnimi interesi, ki so bili izključno zadeve stare domovine.

### 3. Katoliška reakcija na industrijski konflikt.

Ker so bili katoličani v tem času v veliki večini delavci, je razumljivo, da so gledali v vedno bolj pogostih industrijskih sporih upravičeno samoobrambo delavcev proti podjetnikom, ki so si skušali zagotoviti s svojo gospodarsko premočjo kar najvišje dobičke. Rešitev so videli v enakopravnosti delavcev in podjetnikov, niso pa zagovarjali vmešavanja države v gospodarstvo. Nekateri so se ogrevali za teorije Henryja Georgea („Progress and Poverty“, 1880). Ta je bil mnenja, da je vsega gospodarskega zla kriva zemljiška renta, in je zahteval od države, da jo popolnoma od-



pravi z obdavčenjem (edini davek). Mnogi so ga podprli, ko je kandidiral za župana New Yorka. Proti njemu pa je nastopil nadškof Carrigan (New York), ki je tudi skušal pregovoriti Vatikan, naj da njegovo knjigo na indeks prepovedanih knjig. V pastirskem listu je sicer priznal krivičnost v sedanjem sestavu, toda ni podprl nobenih reformnih predlogov. Svetoval je bogatim, naj bodo dobri do revežev, revežem pa je svetoval, naj čakajo potrpežljivo na plačilo večne blaženosti. Tako stališče je seveda izzvalo hudo kritiko. Najbolj oster je bil župnik McGlynn (nekaj časa je bil izobčen, dokler ni preklical izobčenja papežev zastopnik l. 1892. Pa tudi drugi so zagovarjali stališče, da lastninska pravica ni neomejena in da ima država pravico omejiti zlorabe ter skrbeti za tiste, ki ne morejo najti dela ali pa morajo delati za nezadostne plače. Ko je bil župnik McGlynn odstavljen, so katoliški delavci na zborovanju (januarja 1887) poudarili, da cerkvene oblasti ne morejo „predpisati ameriškim katoličanom, laikom ali duhovnikom, kakšno ekonomsko mnenje smejo izraziti ali kakšno smer politične akcije smejo zasledovati ali se je vzdržati...“ Protestirali so tudi proti temu, da so klical McGlynn v Rim na zagovor, „da bi dal račun o svojih političnih naziranjih in dejanjih kot poizkus ustanoviti nevaren primer, da je možno zasliševati ameriškega državljana v tuji deželi zaradi njegove usmerjenosti v ameriški politiki.“

Ker je med tem Vatikan obnovil prejšnjo obsodbo delavske organizacije Knights of Labor za kvebeško provinco, je obstajala nevarnost, da bi se razširila ta prepoved tudi na ameriške škofije. To pa bi pomenilo nevarnost, da bi se delavci obrnili proti Cerkvi. Ker se ameriški nadškofje niso mogli zediniti, kako stališče naj zavzamejo glede Vitezov dela (samo dva od dvanajstih sta bila za obsodbo), so predložili zadevo Rimu v odločitev. Ko je bil na novo imenovani kardinal Gibbons v začetku l. 1887 v Rimu, je predložil spomenico, ki jo je sestavil s pomočjo škofov Irlanda<sup>6</sup> in Keanea (Irland jo je napisal v francoščini!). V njej je zavračal očitke, ki so jih naprtili Vitezom, in tudi zagovarjal, da v Ameriki posebne katoliške delavske organizacije niso niti možne niti potrebne. Delavske organizacije so edina obramba, ki jo imajo delovni sloji proti „trdemu in trmastemu monopolu“. V „mešani“ deželi kot je Amerika, katoličani ne morejo živeti izolirani. Zatrjeval je, da ne preti katoličanom nobena verska nevarnost, če so skupaj z drugimi v delavskih, civilnih in filantrop-skih organizacijah. Glede teorij Georgea je svetoval, naj jim Rim z obsodbo ne da večje pomembnosti, ker nimajo izgleda, da bi bile sprejete (po drugem pismu so izdelali v Rimu kompromis: Georgeovi nauki zaslužijo obsodbo, toda dekreta ne bodo objavili). Tudi Vitezi dela niso bili obsojeni. Po mnenju Rima je možno organizacijo tolerirati, če spremenijo v uvodu v pravila besede, ki dišijo po socializmu in komunizmu (Vitezi tega niso izpolnili, toda kmalu potem so izgubili svojo vlogo med delavci). V pozivu na papeža proti obsodbi Georgea je izrazil nadškof Elder željo ameriških škofov, da bi izdelala Cerkev jasno stališče glede

pravic in dolžnosti zemlje, kapitala in dela. Medtem se je Leon XIII. odmaknil od smeri, ki je hotela reševati družbeno vprašanje zgolj z dobrodelnostjo, in se je pridružil skupini, ki je zahtevala družbeno reformo s pomočjo socialne zakonodaje (n. pr. v nagovoru delegaciji francoskih delavcev l. 1887). Bolj formalno pa je storil to z okrožnico Rerum novarum. Okrožnica pa ni uspela končati v ZDA prepirov glede Georgevih teorij med nekaterimi katoličani, dočim je večina uvidela, da so že preživete v industrijski družbi. Kot drugod so tudi v ZDA razlagali eni okrožnico progresivno (upravičenost in važnost delavskih organizacij, državna intervencija v gospodarstvu), drugi pa kot obrambo takratnega stanja. Čikaški katoliški odvetnik Brown pa je opozoril, da ni okrožnica kljub vsej svoji pomembnosti nezmotljiv cerkveni nauk, marveč samo „pridiga iz najvišje prižnice v krščanstvu“.

#### 4. Borba za socialni liberalizem, 1884–1901.

Nestrpnost nekaterih protestantov kot tudi katoličanov se je kazala v ostrih napadih in očitkih po časopisih in govorih, toda drugi, med njimi ameriški učenec kardinala Manninga (Anglija), duhovnik McSweeney, ki se je skliceval na Leonovo okrožnico Immortale Dei, so zatrjevali, da morajo sodelovati katoličani v javnih zadevah, zlasti v karitativnem delu in v delavskem gibanju. Vodil jih je kardinal Gibbons, ki je dokazoval v svojih dveh knjigah „The Faith of Our Fathers“ in „Our Christian Heritage“, da je katolištvo skladno s svobodo in zdravim patriotizmom. Katoličani so omilili svoje stališče glede šolstva. Sprva so odrekli državi pravico, da bi se vmešavala v šolstvo, pozneje pa so priznali, da imajo pravico organizirati šole starši, cerkve in država. Načrt nadškofa Irelanda, da bi spremenil župnijske šole v javne, v katerih bi poučevali verouk po rednem šolskem pouku, je izzval tak spor, da je poslal papež kot posebnega delegata nadškofa Satollija, da preišče zadevo. Satolli, ki je postal pozneje prvi zastopnik Vatikana v ZDA, je končno odobril Irelanđov načrt kot poizkus, toda opomnil je župnike in vernike, da so še vedno dolžni ustanavljati katoliške šole kot je naročil tretji plenarni svet. „Liberalni“ katoličani pod vodstvom Irelanđa in Keanea so učili, da sta v Cerkvi dva elementa – eden bistveni in božji, ki je nespremenljiv, drugi pa človeški, ki se mora prilagoditi času („Napredek je zakon božjega stvarstva“ – Ireland). Izredni materialni in znanstveni napredek je bistveno božji dogodek – korak Previdnosti v napredku človeštva. Naloga Cerkve je, da zagotovi vzporedni moralni in duhovni napredek. Dva katoliška lalčna kongresa (Baltimore 1889, Chicago 1893 \*) pomenita začetek večje udeležbe laikov v življenju Cerkve in sodelovanje pri izvajanju navodil 3. plenarnega sveta v Baltimoreu. Zavzemali so se za rešitev delavskega vprašanja v smislu Gibbonsove spomenice ter za povečano sodelovanje z nekatoličani v civilnih in reformnih gibanjih. Zvodeneli pa so šolsko vprašanje. Papežu ni ugajalo, da se niso zavzeli za obnovo papeške



države, čeprav so zahtevali, da mu je kot poglavarju Cerkve v Rimu zagotovljena popolna svoboda. Na obeh kongresih so nastopili s predavanji zastopniki različnih mnenj v prepričanju, da je to v skladu z okrožnico RN. Med predavanji je bilo vidno zlasti predavanje novinarja Foya (St. Louis) „Nov družbeni red“. Družbenega vprašanja niso krivi naravni zakoni, marveč državna oblast, ki je dovolila preveliko koncentracijo bogastva in moči v rokah maloštevilnih in ni preprečila izkoriščanja delavcev in državljanov na splošno. Država naj popravi zamujeno s socialno zakonodajo in javno dobrodelnostjo. Podjetniki morajo nositi odgovornost za industrijske nesreče; raztegniti je treba vse vrste šolanja: uveljaviti je treba javno higieno vključno v stanovanjih in tovarnah. Stroške za te izdatke naj krije država z obdavčenjem visokih dohodkov poedincev in podjetij (takrat še niso poznali dohodninskega davka). Foy ni priporočal razlastitve velikih bogastev, čeprav so bila krivično pridobljena. Država naj lastnike samo prisili, da bodo izdatno prispevali za pomoč svojim žrtvam. Zagovarjal je tudi potrebo po močnem in izobraženem delavskem gibanju.

Katoličani so sodelovali – kljub protestu nekaterih – pri Svetovnem kongresu ver (1893), kjer so imeli svoj poseben dan. To udeležbo so obsodili tudi v Rimu (Civiltà cattolica). Ker se je zahteva po prilagoditvi Cerkve novim razmeram širila tudi po Evropi (škof Ireland in misijonar Hecker sta večkrat nastopala s predavanji v Franciji), je poslal Leon XIII. Gibbonsu pismo Testem benevolentiae (1899), v katerem je obsodil „amerikanizem“. Pod tem pojmom je razumel zahtevo po prilagoditvi cerkvenega nauka sodobnosti, da bi pridobili konvertite; omalovaževanje nadnarave, verskih zaobljub in pasivnih kreposti; razpravljanje s heretiki. Konservativci so se tega pisma veselili, ker so videli v njem potrditev svojih stališč, „liberalni“ katoličani pa se niso čutili prizadete, ker so zatrjevali, da nima papežev „amerikanizem“ nič skupnega z njihovimi stališči. Kardinal Gibbons sem je odpisal papežu: „Ta nauk, ki ga premišljeno označim za prenapetega in nesmiselnega, nima nič skupnega s pogledi, težnjami, naukom in obnašanjem Amerikancev“. <sup>10</sup> Oglašali so se pa seveda tudi taki, ki so hoteli omejiti delokrog Cerkve na ozko opredeljeno dušno pastirstvo in na dobrodelnost. Nekdo je celo dokazoval, da narašča revščina bolj počasi kot prebivalstvo. Družbeno izboljšanje more biti samo posledica izboljšanja poedincev. Pozneje je celo trdil, da je marksizem navdihnil „program škofov“ (1919).

## 5. Družbena reforma — ne socializem, 1900–1917.

Gospodarske razmere koncem devetnajstega stoletja v ZDA so bile morda najbližja uresničitev gospodarskega liberalizma v zgodovini. Lastniki kapitala so imeli vso svobodo izrabljati svojo gospodarsko premoč nad delavci in potrošniki. Delavci so se mogli zanašati samo na samopomoč v obliki raznih dobrodelnih



društev, ki so nudila vsaj nekaj pomoči v primerih bolezní in smrtí. Prvi primeri uzakonitve minimalnih mezd in zaščite otrok in žensk, so se pojavili šele v drugem desetletju tega stoletja (Massachussets, 1912.). Združevanje podjetnikov in koncentracija kapitala sta dosegala take dimenzije, da je postajalo vedno težje tudi majhnim podjetnikom ohraniti gospodarsko samostojnost. Povezava med predstavniki kapitala in aparati političnih strank pa je po vrhu izvotlila še vsako resnično demokracijo, ki bi mogla zaščititi izkoriščane delavce in potrošnike s socialno zakonodajo. Zato se ni čuditi, da se je pojavil socializem tudi v Severni Ameriki, čeprav v večini primerov brez evropske ideološke ostrine. Socialistična stranka Amerike je bila ustanovljena l. 1901 kot organizacija levičarjev vseh odtenkov. Kot cilj je postavila nadomestitev kapitalizma z združno zvezo držav (cooperative commonwealth) doseženo s parlamentarnimi sredstvi. Strankin program (1903) je zatrjeval, da je stranka predvsem gospodarsko in politično gibanje, ki se ne vtika v verske zadeve. Nekateri protestantski duhovniki so ustanovili (1906) organizacijo Christian Socialist Fellowship in sledila jim je skupina katoličanov v Chicagu z organizacijo Katoliško socialistično društvo (1909) z dejanskim, toda neuradnim sodelovanjem s socialistično stranko in s protestantskimi socialisti. V njihovih vrstah sta bila samo dva duhovnika, pa še ta sta odpadla. Škof Stang je zapisal v knjigi „Socialism and Christianity“ (New York, 1905), da se je le malo katoličanov pridružilo „resničnim“ socialistom, da pa so se nekateri katoliški delavci podzavestno nasrkali idej glede svetne oblasti, lastnine in pravic poedincev, ki bi jih bilo težko vzkladiti s pravovernostjo. Večina katoličanov je bila mnenja, da je delo za družbeno reformo po navodilih Leonove okrožnice najboljše sredstvo, kako preprečiti, da bi postali katoliški delavci socialisti. Misijonar Kress je organiziral v Chicagu l. 1903 vrsto predavanj o sodobnih problemih v luči RN. Pri predavanjih, ki so se jih udeleževali tudi socialisti, je imel posebno škatlo, v katero so mogli dajati vprašanja. Na ta vprašanja je potem odgovarjal v prihodnjih predavanjih in jih je tudi izdal v knjižici „Questions of Socialists and Their Answers“ (1905). Ko so začeli socialisti bolj očitno širiti marksizem v svojih glasilih, so postale bolj pogoste tudi zahteve, naj organizirajo katoliški delavci svoje lastne strokovne organizacije. Škof Quigley (pozneje nadškof v Chicagu) je obsodil socialno demokracijo. Katoliški delavec more sicer biti dober član skupne delavske organizacije, ne pa socialni demokrat. Odsvetoval je, da bi zapustili katoliški delavci strokovne organizacije in prepustili v njih svobodne roke sovražnikom vere. „Hočemo, da ostanete tam, da branite delavske organizacije pred vplivom sovražnikov krščanskega delavstva.“<sup>11</sup> Socialisti so na napade odgovarjali, naj posvečajo katoličani več pozornosti papeževim naukom kot pa zagovarjanju „roparskih trustov“. Tudi Ryan<sup>12</sup> je bil mnenja, da zagovarja velik del ameriških katoličanov, ki se imenujejo socialiste, tak socializem, ki dopušča zadostno mero zasebne lastnine,

da sta zagotovljeni osebna in obča blaginja in je tako skladen z zahtevami Leonove okrožnice. Bolj podroben študij cerkvenega družbenega nauka bi pokazal, da „so duh in tradicije Cerkve mnogo manj naklonjeni sedanjim zahtevam in terjatvam bogastva in kapitalizma kot bi mogel sklepati nepoučen bralec iz študija mnogih sodobnih katoliških piscev“. <sup>13</sup> Katoličani pa ne smejo podpirati Ameriške socialistične stranke, ker je del bistveno protiverskega gibanja. V knjigi „A Living Wage“ (1906; že l. 1902 je objavil članek „Filozofija življenjske mezde“ <sup>14</sup>) je razvil Ryan celotni reformni program. Kot v članku tako je tudi v knjigi dokazoval, da so dolžni podjetniki zagotoviti delavcem za dostojno življenje potrebne dohodke, ker imajo delavci pravico do tega na podlagi svojega osebnega dostojanstva. To je zahteva stroge ali konstitutivne pravičnosti. To normo pa je možno dosežati tudi posredno z zakonodajo: osemurni delavnik, omejitev dela otrok in žena, zakonita dopustnost stavkovnih straž, prepričevanja in bojkota; sprava in obvezno odločanje državnih poravnalnih odborov; odpomoč proti brezposelnosti z državnimi delovnimi uradi, delavnimi kolonijami in socialnim zavarovanjem. Potrebna je tudi zaščita za primere nesreč, bolezni in starosti. Država naj prične s programi za gradnjo dostojnih stanovanj za revnejše sloje. Država mora tudi ščititi potrošnike pred pretiranimi cenami Ryan je zagovarjal javno lastnino naravnih monopolov, strogo kontrolo nad ostalimi monopoli, progresivno obdavčenje dohodkov in dediščin, obdavčenje dviga cen zemlje in prepoved špekulacije na borzah. Ta program je imenoval „gospodarsko demokracijo“. Po objavi QA je sicer sprejel idejo stanovskega reda, toda svojega programa ni sistematično predelal v njenem smislu. Prepričan je bil, da bi bilo možno uresničiti papeževu zamisel šele, če bi bil njegov program preje uresničen.

Ameriški škofje, v kolikor so sodelovali pri gibanju za družbeno pravičnost (Ryan je zapisal l. 1909, da bi jih lahko naštel na prstih ene roke in da tudi število na tem področju dejavnih duhovnikov ni bilo sorazmerno večje), so podpirali delo laičnih organizacij, med njimi Ameriške zveze katoliških društev (The American Federation of Catholic Societies). Ta se je l. 1907 jasno izrekla za družbeno pravičnost kot jo je opredelil Leon XIII. Katoliški delavci naj se udeležujejo v skupnih delavskih organizacijah, da jih ne bodo zlorabili demagogi. Priporočali pa so tudi ustanavljanje posebnih organizacij, v katerih bodo študirali delavci socialno okrožnico. Istega leta je ustanovil Central Verein, organizacija katoličanov nemškega porekla, poseben Urad za pospeševanje družbene vzgoje ter ustanovil nemško-angleško revijo Central-Blatt and Social Justice, posvečeno izključno gibanju za družbeno izboljšanje. Eden glavnih piscev je bil jezuit W. Engelen, učenec Cathreina in zagovornik Peschovega solidarizma. Družba je moralna enota, za katero je avtoriteta bistvena. Družba potrebuje npravno in strukturno preobnovo, ki bo možna le po odpravi verskega in moralnega liberalizma (skupen kapitalizmu in komunizmu). Idealiziral je srednji vek in zavračal sodobno kultu-



ro. Bil je n. pr. proti ženski volilni pravici, češ, da predstavlja oče družino in ima samo on pravico voliti za celo družino, čeprav je priznal, da bodo ženske dobile volilno pravico. Zagovarjal je vposeg države v gospodarstvo, toda samo poedinih držav, ne pa federalne vlade, v čemer se je razlikoval od Ryana in Social Action Departmenta.<sup>15</sup> Mnoge krajevne skupine Central Vereina so organizirale knjižnice z družboslovnimi knjigami ter študijske krožke za družbena vprašanja. Verein je omogočil več osebam študij katoliškega socialnega gibanja v Nemčiji ter organiziral dva poletna tečaja za študij družbenih vprašanj. Njihov načrt za ustanovitev posebne katoliške šole za družboslovje se sicer ni uresničil, toda katoliške univerze in semenišča so začela uvajati družboslovje v svoje redne študijske programe.

Medtem ko je veljal Ryan za vodilnega ideologa katoliškega socialnega gibanja, je bil Peter Dietz glavni organizator. Organiziral je katoliške delegate v delavskih organizacijah kot Kristusovo milicijo za socialne služnosti. Borili so se proti ideološkim socialistom v delavskih organizacijah, pa tudi proti katoličanom, ki so enačili delavske organizacije s socializmom. Večjo oporo so dobili, ko je postal Dietz tudi tajnik novo ustanovljene Komisije za socialne služnosti pri Ameriški zvezi katoliških društev. Ena zastavljenih nalog je bila „sistematično širiti, študirati in naobračati“ Leonovo socialno okrožnico. V mnogih krajih so ustanovili posebne organizacije za študij družbenega vprašanja ter izdajali revije in časopise. Tednik „Live Issue“ (New York, 1912–14) je populariziral sopartnerstvo in zadrugištvo v industriji, delavske organizacije, socialno zavarovanje in zaščitno delavsko zakonodajo. Ryan je pomagal industrijcu Callahanu sestaviti načrt, po katerem so bili delavci soudeleženi na dobičku njegove tovarne Louisville Paint and Varnish Company (v veljavi vse do l. 1937, ko je požar tovarno popolnoma uničil).

## **6. Družbena obnova ob nastopu 1. svetovne vojne — škofje prevzamejo vodstvo.**

Čeprav so prosili katoliški delavski voditelji z Dietzom že l. 1912 v pismu kardinala Gibbonsa, naj izda odbor nadškofov uradni cerkveni dokument o delavskih strokovnih organizacijah, so se škofje zganili šele, ko so se začele čutiti posledice vojne tudi v gospodarstvu Amerike. L. 1919 organizirani Državni katoliški vojni svet (National Catholic War Council) pod vodstvom škofov, je povezal katoličane organizacijsko tudi po vojni, ko je bilo treba prilagoditi razmere miru. Škofje so posvečali poleg karitativnega dela mnogo pozornosti državljanski vzgoji priseljencev, pri čemer so vztrajali, da mora vsebovati vsak program za dobro državljanstvo tudi socialno pravičnost. Predavanje, ki ga je sestavil Ryan za Kolumbove viteze, ki pa je bilo za ta namen predolgo in prepodrobno, je predložil O'Grady administrativnemu odboru škofov. Sestavek je napravil na škofo tako močan vtis, da so ga izdali l. 1919 z nekaj manjšimi spremembami kot svoj



dokument: „Družbena obnova: splošni pregled problemov in oris rešitev.“ Splošno je znan kot „program škofov“.<sup>16</sup>

V uvodu ugotavljajo škofje, da je edino zagotovilo miru socialna pravičnost in zadovoljni ljudje. Svojo izjavo označijo: „Glede njenih praktičnih rab je možno razpravljati, toda njene bistvene izjave temelje na načelih ljubezni in pravičnosti, ki jih je vedno imela in učila katoliška Cerkev, medtem ko so njeni praktični predlogi samo prilagoditev teh načel in tega tradicionalnega nauka družbenim in industrijskem pogojem ter potrebam našega časa.“<sup>17</sup> Škofje na kratko orišejo in ocenijo razne reformne predloge (Angleške delavske stranke, Ameriške delavske zveze, britanskih podjetnikov-kvekerjev, Ameriške državne gospodarske zbornice in britanske Medverske konference zvez socialnih služnosti). V ZDA ne bo toliko sprememb kot v Evropi. Predloženi program ni vseobsežen. Obsega samo reforme, ki se zde zaželeni in tudi dosegljive v kratkem času, ter nekaj splošnih načel, ki naj vodijo daljši razvoj.

Kongretni predlogi se nanašajo na razne vladne predloge, ki so že obstajali med vojno ali pa so bili pripravljani za dobo po vojni kot n. pr. načrti za naselitev veteranov na deželi, posredovanje služb preko delovnih uradov in pdb. Žene, ki so bile zaposlene med vojno v vojni industriji, naj ne bodo izpostavljene večjim izgubam in neprijetnostim kot je nujno. Kot splošna načela označijo: nobena žena naj ne ostane pri delu, ki je škodljivo bodisi zdravju bodisi morali; število v industriji zaposlenih žensk naj bo kar najmanjše. Kjer pa opravljajo ženske enako delo kot moški, morajo dobiti enako plačo. Državni vojni odbor za delo, ki je imel za vodilna načela družinsko mezdo za vse odrasle moške, pravico delavcev, da se organizirajo in se pogajajo s podjetniki preko svojih predstavnikov ter neustrahovanje neorganiziranih po organiziranih, naj bo pooblaščen, da nadaljuje svoje delo tudi v miru. Mezde, razen v nekaj izjemnih primerih, naj se ne znižajo, ker niso narasle hitreje kot življenjski stroški in ker niso dosegle višine življenjske mezde, predno so se začele dvigati l. 1915. Življenjska mezda predstavlja samo minimalno mezdo. Če je gospodarstvo produktivno, morajo biti mezde višje kot življenjska mezda, kar je dobro tudi za gospodarstvo. Višja kupna moč bo zagotovila visoko gospodarsko dejavnost. Zlasti mesta naj izkoristijo skušnje federalne vlade v gradnji stanovanj za vojne delavce in grade dostojna stanovanja vsaj do tolike mere, da bodo odstranila socialne razmere, ki ogrožajo gospodarsko učinkovitost, zdravje, dobro moralo in vero nižjih slojev. Država naj zniža življenjske stroške s preprečenjem oderuštva monopolov. Še bolj učinkovite bi bile potrošne zadruga, kakor so se izkazale drugod. Mi smo bili preveč nestrpni in preveč sebični, da bi doprinesli potrebne žrtve in bili zadovoljni z zmernimi pridobitvami in postopnim napredkom. Naša večja energija, iniciativa in trgovske možnosti pa nam omogočajo, da bi mogli še prekositi druge dežele. Zadruga nudijo še druge prednosti: naučile bi delavce in potrošnike štedenja, varčne rabe denarja, gospodarskih metod

in sposobnosti sodelovati. Zaradi vojnih izkušenj nihče več resno ne oporeka upravičenosti minimalnih mezd. Poedine države naj uvedejo zakonodajo, ki bo zagotovila dostojno življenje družine v primeru odraslega moškega in dostojno življenje poedinca v primeru žensk. Zaenkrat morajo zadoščati minimalne moške meze za sedanje potrebe družine. Sčasoma naj se dvignejo, da bodo zadostne, da bodo mogli poskrbeti delavci s prihranki zase in za družino zaščitno pred boleznijo, nesrečami, pohabljenostjo in starostjo. Dokler ne dosežejo te višine, naj uvedejo države socialno zavarovanje proti bolezni, pohabljenosti, brezposelnosti in starosti. Zavarovalnino naj plača industrija, ker je ta dolžna delavcu vse, kar potrebuje za celotno življenje. Občine naj ustanove, poleg zdravstvenega nadzorstva, občinske klinike, kjer bodo mogli dobiti revnejši sloji potrebno zdravniško pomoč po zmernih cenah. Škofje priporočajo ustanavljanje skupinske medicine za delavce in njihove družine, da jim bo dostopno tudi specializirano zdravstvo. Delavci naj bodo pritegnjeni v vse večji meri tudi v upravljanje podjetij. Potrebna poklicna izobrazba ne sme izključiti kulturne vzgoje, ki je potrebna za zdravo demokracijo. Tudi ne sme spodriniti zasebnega šolstva. Države, ki še niso prepovedale zaposlitve otrok, naj to store brez odlašanja. Da se postopek pospeši, naj uvede država poseben davek na dobičke od otroškega dela.

Dolgoročni program temelji na predpostavki, da bo sedanji gospodarski sestav v glavnih potezah (zasebna lastnina kapitala) še dolgo trajal in da kolektivizacija ne obeta nič boljšega. Vendar naglašajo škofje, da ima sedanji sestav tri hude napake, ki zahtevajo spremembe: veliko neučinkovitost in zapravljanje v proizvodnji in razdeljevanju blaga; nezadostne dohodke za večino delavcev; nepotrebno visoke dohodke za peščico privilegiranih kapitalistov. Prej naštete reforme bodo zvišale proizvodnjo, toda „vse možnosti povečane proizvodnje ne bodo uresničene, dokler bo ostala večina delavcev samo prejemniki mezd. Večina delavcev mora postati tako ali drugače popolni ali vsaj delni lastnik proizvodjalnih sredstev.“<sup>18</sup> Pot do tega cilja je preko proizvodjalnih za-  
drug in soproterstva.

Spremembe v gospodarskem in političnem redu pa ne bodo uspešne, če jih ne bo podprl krščanski pogled na delo in bogastvo. Delavci se morajo zavedati, da se morejo njihove razmere zboljšati le, če bodo opravljali svoje delo vestno in ne bodo stremeli, da bi dobili kar največ s kar najmanjšim naporom. Kapitalisti se morajo zopet naučiti, da pomeni bogastvo oskrbnitvo in da dobiček ni prvenstveni razlog za podjetje. Zavedati se morajo, da so delavci človeška bitja in ne samo činitelj proizvodnje in da je delavčeva pravica do dostojnega življenja prva moralna dolžnost podjetja.

Čeprav so mnogi mnenja, da je bil ta škofovski program predhodnik federalnega vposega v gospodarstvo po gospodarskem zlomu (1929), se razlikuje od New Deala v dveh bistvenih točkah:



1. temeljite spremembe v gospodarstvu (odprava ali vsaj veliko-potezna omejitev meznega razmerja) naj se dosežejo prostovoljno s proizvajalnimi zadrugami in sopartnerstvom in ne z zakonodajo;
2. v kolikor zahtevajo škofje državni vposeg, govorijo o poedinih državah in ne o federalni vladi.

Program škofov ni rodil nobenega pozitivnega odmeva niti od poedinih držav niti od federalne vlade. Zaradi rastoče komunistične propagande so videli konservativci v njem socializem ali vsaj socializmu podobne ideje. Še posebej so napadali priporočilo škofov za ustanavljanje proizvajalnih zadrug in sopartnerstva. Potreba po organizacijski povezanosti katoličanov pod vodstvom škofov je privedla do nove organizacije National Catholic Welfare Conference NCWC (1922), ki je imela več odsekov, med njimi tudi Social Action Department. Odsek je širil poznanje krščanskega socialnega nauka s publikacijami (Church and Labor, 1920; The Social Mission of Charity, 1921; knjižice zbirke „Polplačna delavska knjižna polica“, med njimi The Catechism of the Social Question za študijske krožke, ki jih je bilo l. 1927 že nad 400) in predavanji zlasti po katoliških univerzah in semeniščih. Odsek je dal pobudo za Katoliške konference o industrijskih problemih (prva 1923 v Milwaukeeju; do l. 1940 jih je bilo skoraj sto – deloma pokrajinskih, deloma za celo državo). Med udeleženci pa je bilo malo podjetnikov. Tudi večina katoliških podjetnikov je hotela omejiti delokrog Cerkve na dušno pastirstvo v najožjem pomenu. Na splošno so bili tudi katoliški podjetniki proti okrožnici RN, programom škofov kot tudi njihovemu pastirskemu pismu iz l. 1919. Še bolj odklonilno stališče je zavzela državna organizacija podjetnikov, National Association of Manufacturers.

Zanimanje za probleme na deželi je rodilo vzporedno organizacijo, najprej Rural Life Bureau in l. 1923 National Catholic Rural Life Conference. Njen tajnik O'Hara je napisal že l. 1920 za Katoliško vzgojno društvo „Temelj programa za podeželje“<sup>19</sup>. Med drugim so močno pospeševali zadružništvo in so ustanovili veliko številu kreditnih zadrug v kmečkih naselbinah.

## **7. Desetletje depresije in katoliška akcija: v ospredju socialna pravičnost.**

Rooseveltov odgovor na depresijo „New Deal“ je bil predvsem politično dejanje, ki si je prizadevalo zadostiti zahtevam nasprotujočih si interesov in obnoviti gospodarsko življenje. Socialno aktivni katoličani so imeli v programu škofov mnogo predlogov, ki so bili bolj ali manj sprejeti. Ta je tudi nudil teoretično razlago za gospodarsko krizo: prenizka kupna moč. Ryan je predlagal kot rešitev zvišanje mezd, skrajšanje delovnega tedna na 30 ur in petmiliardni federalni program za zaposlitev. Social Action Department je objavil jeseni 1930 študijo o brezposelnosti, ki je predlagala visoke meзде, krajši delavniki, priznanje delavskih organizacij, zavarovanje zoper brezposelnost, javna dela (vključno gradnjo stanovanj) in koordinacijo med delovnimi uradi. Škofje



so izjavili novembra, da je brezposelnost posledica pomanjkanja pravičnosti v gospodarstvu. Zagovarjanje upravičenosti in potrebe po močnih delavskih organizacijah je potrdila tudi okrožnica Pija XI. *Quadragesimo anno* (1931).

Okrožnica je tudi potrdila potrebo po načrtnem gospodarstvu. Po njenem navdihu je napisal industrijalec O'Shaughnesy brošuro (v lastni založbi; poslal jo je tudi vsem važnejšim politikom,<sup>20</sup>) „Man or Money“ (1932). Svoje predloge naslanja na naslednja načela: 1. Vsak državljan ima pravico do dela in do enakega deleža dela, ki je na razpolago v njegovi stroki. 2. Vsak državljan ima pravico do lastnine in do primerne plače, ki mu bo omogočala dostojno vzdrževati družino. 3. Denar (kapital) ima pravico do primerne in zadovoljivo zagotovljene plače. 4. Cene morajo zagotoviti primerno odškodnino zaposlenemu kapitalu in delavcem – vključno vzdrževanje tistih, ki izgube delo zaradi uvedbe novih strojev ali izboljšanja metod, dokler ne najdejo druge primerne zaposlitve. Zaradi ustavnih določil, ki dovoljujejo vposeg federalne vlade samo v gospodarske dejavnosti, ki presegajo meje poedine države, naj omogoči federalna vlada v takih podjetjih ustanovitev poklicnih organizacij, sestavljenih iz enakega števila zastopnikov podjetnikov, delavcev in potrošnikov, ki bodo imeli pravico določati plače, delovni čas ter minimalne in maksimalne cene kot tudi zbirati sklade za brezposelnost.

National Industrial Recovery Act (NIRA) je skušal z industrijskimi pravili (*Industrial codes* – 731) „privabiti in ohraniti enotno akcijo delavstva in podjetnikov s primerno sankcijo in nadzorstvom vlade“, toda zastopniki delavcev so bili izključeni iz vodstva. Zakon je določil minimalne mezde, skrajšani delovni teden na 40 ur, prepovedal zaposlitev otrok in zagotovil delavcem pravico do delavskih organizacij. Ko pa je Vrhovno sodišče razveljavilo National Recovery Administration (NRA, 1935), so izdali sodelavci Social Action Departmenta poziv s 131 podpisi, v katerem so izjavili, da je treba nadomestiti kapitalizem, ki se je izkazal nezmožnega, da bi zagotovil socialno pravičnost, in prepričati socializem, s tretjim sistemom, kot ga priporoča QA, namreč s sistemom poklicnih skupin. V pozivu so zahtevali dopolnilo ustave, ki bi omogočila, da se ohrani in reorganizira NRA v duhu poklicnih skupin<sup>21</sup>.

Nekateri katoličani niso odobraval večjega vposeganja države v gospodarstvo in so se sklicevali pri tem na QA. Kenkel je zapisal, da dvomi, da bi kaj pridobili „z izmenjavo individualističnega kapitalizma z načrtnim gospodarstvom, ki ga politično kontrolira centralna vlada – to je z državnim socializmom.“<sup>22</sup> Nekateri drugi (Muench) so bili mnenja, da je v obstoječih delavskih organizacijah preveč nasprotovanja podjetnikom in da jih je treba prej preusmeriti v sodelovanje kot že obstoja v nekaterih opdetjih (n. pr. soudeležba delavcev na dobičku).

Širjenju katoliškega socialnega nauka je posredno veliko pripomogel „radijski duhovnik“ Coughlin. Ta je bil mnenja, da so

T. Kramole

„Bled z Gradu“

Pastel 1984



T. Kramole

„Ribnica na Dolenjskem“

Pastel 1984





T. Kramole

„Kozolec“ (Hrovača)

Pastel 1984

T. Kramole

„Dolenjska pokrajina“  
(blizu Velike štifte)

Pastel 1984





krive gospodarske krize predvsem finančne manipulacije in je zato zagovarjal podržavljenje bank, kredita, elektrike, nafte, plina in drugih naravnih prvin, za delavce pa je zahteval zajamčeno letno minimalno mezdo \$ 1.800. L. 1934 je ustanovil Zvezo za socialno pravičnost in začel izdajati tednik „Social Justice“. Ko se je spustil v politično borbo z Rooseveltom in zašel tudi v druge skrajnosti (n. pr. antisemitizem), je njegovo gibanje splahnelo. Ko je kardinal Heyes (New York) l. 1932 javno odobril Katoliško ligo za družbeno pravičnost, je poživila svojo dejavnost v mnogih škofijah (celo v nekaterih v Mehiki in Kanadi) s prirejanjem predavanj in organiziranjem študijskih krožkov za družbena vprašanja. O'Slaughnessy pa je urejal in izdajal njen mesečnik „Social Justice Bulletin“.

Uzakonitev zakona o delovnih odnosih (Wagner Act) in ustanovitev splošne delavske organizacije CIO (Congress of Industrial Organizations) l. 1935 sta povečala nasprotje med podjetniki in delavci. To ni bilo primerno vzdušje za širjenje ideje stanovskega reda. Mnogi katoličani so zato začeli bolj podpirati potrošno združništvo, ki bi moglo omejiti izkoriščanje monopolov in uveljaviti „pravične cene“ brez državne intervencije.

V tej dobi sta začela bivša komunistka, časnikarka in socialna delavka Dorothy Day ter filozof Peter Maurin ustanavljati zatočišča za reveže, kjer sta kot osebna pričevalca radikalnega krščanstva delila njihovo usodo. Pritegnila sta mnogo sodelavcev, tako da je bilo l. 1940 že 30 takih občestev v raznih mestih. Izdajali so tudi mesečnik Catholic Worker (cena 1 cent), ki je kmalu dosegel naklado nad 100.000 izvodov. V časopisu je sodeloval tudi družboslovec P. H. Furfey, ki je bil več desetletij glavni ideolog krščanskega radikalizma, čeprav ni v vsem soglašal z njima.

Furfey je bil sprva katoliški liberalec, ki je upal, da bo možno rešiti družbena vprašanja z uporabo družboslovnih znanosti, vendar je začel počasi zgubljati vero v njih učinkovitost (zlasti po študiju medicine v Nemčiji l. 1932). Ko se je seznanil z delom oseb okrog „Katoliškega delavca“, se je odločil za radikalno katolištvo<sup>23</sup>. Od treh zamisli družbe (pozitivistične, katere merilo je uspeh, noetične, ki temelji na naravnem razumu, in pistične, ki temelji na veri v razodeto resnico) je za katoličana dosledna samo pistična, ki vključuje tudi brezpogojni sprejem cerkvenega socialnega nauka. Dolgo pred okrožnico o Mističnem Telesu je razvil to idejo in s tem poudaril socialni značaj Cerkve. Sprejel je dobesedno razlago sv. pisma in gradil predvsem na pridigi nâ gori (blagri) ter Kristusovem opisu vesoljne sodbe (kar ste storili...). Vsi katoličani so poklicani k svetosti in osebni pričevanju, tudi heroizmu. Osebna aktivnost izhaja iz življenja v milosti. Osebna preobnova bo vodila v času tudi do obnove družbe in ustanov. Organizirana aktivnost je drugotnega pomena. Največja nevarnost za katoličane je soglašanje s svetom. Kot sredstva je priporočal graditi občestva in odtegnitev od življenja. Razvil je tudi posebno zamisel katoliškega družboslovja. Glavne

postavke mora jemati iz razodetja ter jih soočiti s podatki izkustvenega družboslovja, kar bo rodilo spoznanja, ki jih niti razodetje samo niti izkustveno družboslovje samo ne moreta nuditi. V poznejših letih je svoja stališča nekoliko omilil, zlasti stališče nespravljivosti sveta s krščanstvom. V svojem 82. letu je izdal novo knjigo „Love and the Urban Ghetto“, v kateri imenuje svoje novo stališče „krščanski revolucionizem“. Čeprav je napravila nanj močan vtis „teologija osvobojenja“, je zanj marksizem nesprijemljiv kot tudi raba sile. Ko zavrača kapitalizem in komunizem, vidi zlasti v ZDA potrebo in možnost temeljnih sprememb z zakonitimi sredstvi, kar bo pa vseeno zahtevalo velike napore. Reforme naj bi sledile švedskemu vzoru, kjer so proizvodna sredstva sicer v zasebni lasti, toda delavci in država imajo na gospodarstvo toliko vpliva, da zasledovanje dobička ni več njegov glavni motiv.

Proti koncu desetletja je prevladalo mnenje, da se mora Cerkev identificirati z delavstvom. National Catholic Social Conference (1938) je razpravljala o „krščanskem družbenem redu“ in naslednja (1939) o „krščanski demokraciji“. Obeh se je udeležilo veliko število škofov in duhovnikov. Za duhovnike so organizirali štirideske tečaje, katerih se je udeležilo prvo leto skoraj 300 duhovnikov iz 24 škofij. Mnogi duhovniki so se udejstvovali v Zvezi katoliških strokovničarjev (Association of Catholic Trade Unionists - ACTU), ki je skušala premagati apatijo katoličanov v delavskih organizacijah. Organizirala je tudi večerne šole za delavce (predmeti: etika delovnega razmerja, delovno pravo, zgodovina delavskega gibanja, parlamentarni postopek) in izdajala časopis „Labor Leader“.

## **8. Katoličani in delavske organizacije.**

Pred in med 2. svetovno vojno so se delavske strokovne organizacije močno okrepile. V njih vrstah je bilo mnogo katoličanov. Katoličani so močno podprli načrt Philipa Murraya, novega predsednika CIO, ki je predlagal decembra 1940, naj ustanove v vsaki vojni industriji „industrijske svete“ za večje sodelovanje med podjetniki in delavci, kar bi vodilo do večje storilnosti. V vrhunskih svetih bi bili enako zastopani podjetniki, delavci in država, v podjetjih pa samo podjetniki in delavci. Murray je trdil, da odraža njegov načrt okrožnico QA. Predlog ni bil sprejet. V razumevanju okrožnice katoličani niso soglašali. Škofje so sprejeli za papežev načrt l. 1948 izraz „industrijski svet“ in označili s tem temeljne organe krščanskega in ameriškega tipa gospodarske demokracije, v katero naj bi se postopoma razvil sedanji gospodarski red. Social Action Department je smatral zamisel industrijskih svetov kot smernico in merilo svojih kratkoročnih programov. Medtem ko so nekateri ustanovili celo posebno organizacijo „Industry Council Association“ (1951), z namenom pripeljati delavce, podjetnike in občinstvo v te svete sodelovanja na krajevnem, okrožnem in državnem področju, so zastopali bolj konservativni krogi (Keller, Haas) drugačno stališče. Nadškof



Alter je označil kot mnenje vseh zainteresiranih katoličanov (l. 1952), naj bi odločali industrijski sveti o osebnih in varstvenih zadevah (pokojnine, ugodnosti v primeru bolezni, brezposelnosti, dopusti, itd.), večina pa bi izvzela mezde, dobičke in cene, ki naj bi se odločale na svobodnem trgu, seveda v okviru obstoječih družbenih kontrol. Katoličani so bili deljeni tudi glede novih zakonov, imenovanih „pravica do dela“ (med zagovorniki je bil tudi G. A. Briefs), ki pa so bili dejansko naperjeni proti delavskim organizacijam. Večina socialnih aktivistov, med njimi tudi več škofov, je agitirala proti takim zakonskim predlogom in v nekaterih državah jim je uspelo pridobiti na svojo stran javno mnenje ter preprečiti uzakonitev teh predlogov.

Ryanov naslednik John Cronin je bil manj kritičen do obstoječega gospodarskega sestava, ki je doživljal po 2. svetovni vojni eno najdaljših dob relativnega prospevanja in je zahteval samo manjše popravke, ki naj bi predvsem olajšali usodo tistih, ki niso bili deležni tega izboljševanja. Skrbele so ga tudi posledice uvajanja avtomatizacije in po njej povzročene brezposelnosti. V svojih knjigah, ki so jih uporabljali tudi kot učne knjige, in člankih je predvsem tolmačil papeške okrožnice in jih naobračal na ameriške razmere<sup>24</sup>. Bil je izvedenec škofov za komunizem. V letih 1953–1960 je tudi pisal govore za Nixona, ki je bil takrat podpredsednik ZDA.

## 9. Ločitev Cerkve in države.

Politični sestav, v katerem so živel katoličani v ZDA, je bil drugačen kot v Evropi. Katoliška Cerkve je dejansko rodila srednjeveško družbo in se je čutila tesno povezano z njo. Čeprav je Leon XIII. naročal francoskim katoličanom, naj se sprijaznijo z republiko in v njej aktivno sodelujejo, da bodo zavarovali interese vere, je ostalo teoretično stališče isto in je bila ideja ločitve Cerkve od države obsojena kot zmotna (Leon XIII. tudi ni bil dosleden, ko je prepovedal italijanskim katoličanom sodelovanje v politiki, odkar je izgubil svetno oblast). V ZDA so že prvi škofje (Carroll, Gibbons in drugi) videli možnost razvoja Cerkve prav v ločitvi Cerkve od države, ker so bili manjšina in bi pomenila vsaka povezava organizirane vere z državno oblastjo vsaj velike ovire, če že ne naravnost zapostavljanje katoličanov v družbi. Teoretično se je lotil tega vprašanja jezuit John Curtney Murray<sup>25</sup>. Po njegovem mnenju si niso katoličani v ZDA samo prisvojili politični sestav, marveč so edini, ki imajo filozofijo, ki dovoljno utemeljuje načela (enakost, pravica do življenja, svoboda in zasledovanja sreče), na katerih sloni ta sestav. Njegovih idej niso sprejeli vsi niti v ZDA, še manj v Vatikanu, kjer je posebno kardinal Ottaviani branil povezanost Cerkve in države kot ideal. L. 1955 je red prepovedal Murrayu pisati o razmerju Cerkve in države in že stavljeni zaključek njegovih komentarjev k Leonovi okrožnici Immortale Dei v reviji Theological Studies ni smel iziti. V okrožnici je razlikoval Murray med tremi vrstami



izjav: polemičnimi, zgodovinskimi in doktrinarnimi. Ko pa so v Rimu na 2. Vatikanskem zboru razpravljali o verski svobodi, ga je povabil kardinal Spellman kot svojega osebnega teologa. Pozneje je dobil celo položaj uradnega teološkega strokovnjaka in je močno vplival na razvoj besedila izjave o verski svobodi. Murray loči med naravnim in nadnaravnim redom. Organični posrednik med Cerkvijo in državo so laiki. Cerkev izvršuje svoje poslanstvo v svetu preko laikov. V naravnem redu smejo in morajo sodelovati katoličani z drugimi za občo blaginjo, ki olajšuje ljudem razvoj njih zmožnosti vključno življenje po veri. Murray poudarja važnost zgodovinskega položaja – oblike držav kažejo celo vrsto zgodovinskih oblik, kar vpliva na odnos Cerkve do vsakovrstne države. Državljeni danes niso več nepismena masa, za katero bi morali vladarji očetovsko skrbeti. Zato smejo in tudi morajo vsaj soodločati v zadevah, ki se nanašajo na skupno življenje. Zato je za sedanje razmere pravilna dobronamerna ločitev Cerkve od države. Ločitev zadeva samo državno upravo in verske organizacije. Kljub temu podpira posredno Cerkev državo z oblikovanjem vesti vernikov, država pa olajšuje s skrbjo za javno blaginjo vernikom in Cerkvi, da lažje dosegajo svoje nadnaravne cilje. Državljijska edinost obstoja ob verskem pluralizmu, toda vera ni izključena iz javnosti. Pravice poedincev temelje na naravnem pravu kot ga razume sholastika in ne na individualizmu.

## 10. Premik v družbenem položaju katoličanov.

Splošno ugodni gospodarski razvoj po 2. svetovni vojni je potisnil družbena vprašanja v ozadje. Med 1940 in 1963 ni bilo nobene važnejše izjave škofov, ki bi se nanašala na družbene probleme<sup>20</sup>. Tudi gospodarski položaj katoličanov se je znatno spremenil. Prva desetletja in še pred 1. svetovno vojno je pripadala pretežna večina katoličanov delavskemu stanu, kar se je kazalo tudi v očitnem enačenju Cerkve z delavstvom. Delavske družine pa so se na vso moč trudile, da bi omogočile svojim otrokom višjo izobrazbo in s tem možnost napredka v družbi. Greeley je zbral zanimive in zgovorne podatke, ki primerjajo katoličane z belimi protestanti glede višje izobrazbe, profesionalizma in dohodkov. Če vzamemo položaj protestantov kot enoto (1), so dosegali katoličani naslednje višine:

### *šolanje v kolegiju*

v desetih in dvajsetih letih	.7
v 1930tih, 1940tih in 1950tih	.9
v 1960tih in 1970tih	1.1
v 1980tih	1.43

### *izbira profesionalnih in upravnjskih poklicev*

v 1910tih	65
v 1920tih	.81
v 1930tih in 1940tih	.90

v 1950tih	1.07
v 1960tih in 1970tih	1.10
v 1980tih	1.50

*izbira pisarniških poklicev (white collar)*

v 1910tih in 1920tih	.9
v 1930tih, 1940tih, 1950tih, 1960tih	1.00
v 1970tih	1.30
v 1980tih	1.60

*Letni dohodki v prvih letih osmega desetletja*

Katoličani - povprečje	\$ 26.000
Katoličani irskega pokolenja	30.000
Katoličani italijanskega pokolenja	28.600

Letni dohodek povprečnega katoličana je bil za \$ 1.000 višji kot belih metodistov, za \$ 3.000 višji kot belih luteranov in za \$ 5.000 višji kot belih baptistov. Razlike se še povečajo, če primerjamo mlajše katoličane (pod 40 leti). Njih dohodki zaostajajo samo še za dohodki židov<sup>27</sup>. Nadškof Weakland je zapisal, da so največje bogastvo Cerkve v ZDA visoko izobraženi laiki in da se nobena druga katoliška skupina na svetu ne more ponašati s tako visoko izobrazbo. Toda obenem je tudi priznal, da ni uspelo Cerkvi v Združenih državah, ki je hotela ohraniti v svojih članih katoliško vero v obvladajoči protestantski kulturi, da bi jih pripravila na vodstvo v širši družbi. Verska vzgoja ni vključevala družbenih in političnih problemov in je tako potrjevala prevladajoče mnenje, da je vera sabesna zadeva. Posledica je, da katoličani niso prebavili katoliškega družbenega nauka. Laiki so se, brez ozira na višino svoje izobrazbe, nalezli mnenja, da pomeni ločitev Cerkve od države tudi ločitev političnih, družbenih in gospodarskih zadev od verskih in нравnih vidikov.<sup>28</sup>

Ko je 2. vatikanski cerkveni zbor uzakonil važne premike v pojmovanju Cerkve same („božje ljudstvo“ pred hierarhično zgradbo, kolegijalnost, splošno duhovništvo, cerkveno poslanstvo v svetu preko laikov, večja pritegnitev laikov v zakramentalno in vodstveno področje), kot tudi njenem odnosu do sveta, niso ostali ti premiki brez vpliva na katoličane v ZDA, čeprav je prišla večina teh pobud - z izjemo izjave o verski svobodi - iz Evrope. Tako so organizirali škofje (NCWC se je reorganizirala 1. 1966 v Katoliško konferenco Združenih držav - United States Catholic Conference - USCC. Ta je svetna organizacija Državne konference katoliških škofov - National Conference of Catholic Bishops - NCCB) kot svoj odgovor, kako uresničiti ideje 2. vatikanskega zbora v ZDA in kot odziv na okrožnico Pavla VI. *Populorum progressio* (1967) in na njegov poziv k akciji (1971) ter na dokument škofovske sinode *Pravičnost na svetu* (1971) „program za dvestoletnico“ (Združenih držav - Bicentennial program) „Svoboda in pravičnost za vse“, predviden za dobo 1973-1983. V program so bili pritegnjeni v veliki meri laiki, seveda predvsem

taki, ki so bili dejavni v raznih organizacijah, povezanih s cerkvi-jo, kot tudi osebe, ki so bile zaposlene v cerkveni upravi. Kot prvo stopnjo so zbrali predloge za program iz nad 830.000 odgovorov na vprašalne pole, kaj smatrajo verniki življenjsko važno za Cerkev. Razen tega so imeli zborovanja po župnijah in po škofijah ter zborovanje v Detroitu l. 1976 za celo državo (Call to Action Conference). Zborovalci so sestavili seznam 182 predlogov (nekateri so si med sabo nasprotovali). Temu je sledilo več „zasliševanj“ za večja okrožja, na katerih je nastopilo kakih 500 pričevalcev. Poročilo o vseh teh predlogih jih je razdelilo na osem področij: Cerkev, etičnost in rasa, sosesčina, družina, osebnost, delo, državljanstvo, človeštvo. Škofje so v poslanici l. 1977 odgovorili na sporne predloge. Ustanovili so tudi poseben odbor z nalogo, da poroča, v koliko se bodo razni predlogi dejansko uresničili. L. 1978 so izdelali poseben načrt „Izvajati dela pravičnosti“ (To Do the Work of Justice) in ustanovili posebno Tajništvo za laike. Pregled dejavnosti so izdelali l. 1980. Odgovor so dobili od 106 škofij (62%). Pokazalo se je, da so dejanske dejavnosti zaostajale za pričakovanji.

Istega leta (1980) so izdali škofje pastirsko pismo o marksističnem komunizmu. Poleg obsoje so tudi pribili, da bo trezen in odgovorni življenjski slog Amerikancev bolj uspešen kot protikomunistična propaganda za odvrnitev neodločenih od pridruženja marksistom. Svarili so zoper enačenje katoliškega družbenega nauka z obstoječo družbeno-gospodarsko strukturo. Konsumerizem in nepripravljenost odpraviti vzroke globalne krivičnosti slabita ameriški vpliv in napravljata komunizem privlačen Tretjemu svetu. Kot protiutež so zasnovali tudi pastirsko pismo o ameriškem gospodarstvu in določili v ta namen poseben odbor, ki naj pripravi besedilo. Obenem so hoteli objasniti tudi stališče glede jedrskega oboroževanja, o katerem je javnost mnogo razpravljala. Zaradi aktualnosti so objavili to pismo „Poziv miru: Božja obljuba in naš odgovor“ (The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response), maja 1983), v katerem so obsodili oboroževalno tekmo, ki grozi z uničenjem človeštva in požira sredstva, ki bi mogla omogočiti mnogim bolj človeka dostojno življenje. Odbor za gospodarsko pastirsko pismo je pripravil – po zasliševanju velikega števila vernikov in izvedencev – prvo predlogo Pastirskega pisma o katoliškem družbenem nauku in gospodarstvu Združenih držav in jo objavil po predsedniških volitvah novembra 1985, da je ne bi mogla izrabljati kaka politična stranka v volilni propagandi.<sup>29</sup> Prehitela pa jih je Laična komisija o katoliškem družbenem nauku in gospodarstvu Združenih držav s „pismom laikov“ Bodočnosti naproti (Toward the Future –<sup>30</sup>), ki ga je objavila na sam volilni dan. Komisijo sestavlja večje število katoliških laikov (predsednik W. E. Simon, bivši finančni minister, podpredsednik Michael Novak). Pred izdajo svojega pisma laikov je organizirala šest zaslišanj strokovnjakov o vprašanjih, ki je o njih razpravljalo pismo škofov. Čeprav se naslanja na iste vire kot škofje, je njihova ocena ameriškega gospodarstva ne samo mnogo bolj pozitivna



kot je ocena škofov, marveč je mnenja, da je ameriško gospodarstvo, kakršno je – z majhnimi popravki – edino zagotovilo „svobode in pravičnosti za vse“.

Obsežno pastirsko pismo je vzbudilo mnogo pozornosti. Čeprav so pisali o njem tudi gospodarski časopisi, je gospodarstvenik James Dunseith mnenja, da odrekajo gospodarstveniki Cerkvi pristojnost govoriti o gospodarstvu. „Cerkev naj dela, kar dela najboljše – skrbi za duhovno življenje ljudi; biti prisotna za bolne, umirajoče, za ljudi v težavah; pomagati ljudem, kadar so v stiski. Toda naj ne daje velikih splošnih izjav o gospodarstvu! Gospodarska misel je zelo zapletena. Gospodarstveniki nikakor ne vidijo Cerkve kot del tega področja.“<sup>31</sup> Odmevi na prvo predlogo so nanesli na 10.000 strani<sup>32</sup>. Druga predloga je bila nekoliko krajša in je vsebovala nekaj popravkov, vendar je ohranila v bistvu prvotno usmerjenost. Končno besedilo so odobrili škofje 13. novembra 1986 (225 za, 9 proti).

Pastirskemu pismu so pridružili posebno krajšo (ca. 2.000 besed) poslanico<sup>33</sup> deloma za tiste, ki ne bodo brali daljšega pisma (ca. 45.000 besed), deloma pa tudi kot kratko ozadje nastanka pastirskega pisma in razlogov zanj, kot tudi kratek oris šestih temeljnih moralnih načel, na katerih je zgrajeno pismo:

Vsako gospodarsko odločitev in ustanovo je treba soditi po tem, ali ščiti ali spodkopava dostojanstvo človekove osebe.

Človekovo dostojanstvo je možno ostvariti in zaščititi samo v občestvu.

Vsakdo ima pravico sodelovati v gospodarskem življenju družbe. Vsak član družbe ima posebne dolžnosti do revnih in ranljivih. Zagotovitev človeških pravic, ki vključujejo tudi gospodarske pravice, je minimalna zahteva za življenje v družbi.

Celotna družba mora preko javnih in zasebnih ustanov izboljševati človeško dostojanstvo in zaščititi človečanske pravice.

Poslanica konča s pozivom na sprejem zahtevnosti katoliškega socialnega nauka, ki je zahteven kot evangelij sam. Iskanje gotovosti v snovnih stvareh, moči, brezbriznosti, popularnosti in razvedrilu se kaj kmalu spremeni v malikovanje. Kot kristjani se moramo upreti potezam naše kulture, ki nasprotujejo življenju po veri, ljubezni in pravičnosti. Duhovno spreobrnjenje, ki je naloga celotnega življenja, pa zahteva ne samo različno mišljenje, marveč tudi temu odgovarjajoče različno delovanje. Naša vera nas ne veže samo ob nedeljah. „Je vse predirajoča stvarnost, ki jo je treba izvajati vsak dan v domovih, uradih, tovarnah, šolah in poslih po vsej deželi. Ne moremo ločiti svoje vere od svojega udejstvovanja na trgu in v širšem občestvu. Tukaj namreč doprinašamo prvenstveno ostvarjanju gospodarske pravičnosti“. (25) Pismo samo je razdeljeno na pet poglavij.

V 1. poglavju govore škofje o Cerkvi in bodočnosti gospodarstva ZDA, ki kaže dobre in slabe strani tako doma kot tudi v mednarodnem okviru. Škofje priznajo, da uživajo prebivalci ZDA

najvišji življenjski standard in svobodo, toda opozarjajo, da bo treba še mnogo naporov, da bodo vsi deležni tega blagostanja. Krščanska vizija gospodarstva (2. poglavje) temelji na sv. pismu (vsak človek ustvarjen po božji podobi; božja zaveza, Kristusov poudarek na ljubezni do bližnjega, pričevanje v svetu, solidarnost krščanskega občestva z reveži). „Zadeve tega pastirskega pisma nikakor niso obrobne osrednji skrivnosti v osrčju Cerkve. So integralne oznanjanju evangelija in danes del poklica vsakega kristjana.“ (60) Ker ni nasprotja med vero in razumom, lahko sprejmejo etične norme tudi nekristjani v sedanji pluralistični družbi. Naslonitev na razum je tudi potrebna, ker živimo v družbenih in ekonomskih okoliščinah, ki niso bile predvidene v bibličnih časih. Škofje poudarjajo najprej dolžnosti, iz katerih izhajajo pravice, in ugotove več prvenstvenosti. Ljudje živimo v občestvih, ki temelje na ljubezni in solidarnosti. Zaradi človeških slabosti morajo načela pravičnosti zagotoviti najmanjšo mero medsebojnega spoštovanja in brige za vsakogar. Poleg komutativne in razdelilne pravičnosti vsebuje družbena pravičnost obveznost vsakogar, da je dejaven in prispevajoč član družbe, ter družbino obveznost, da mu omogoča to soudejejtvo. Kjer mnogim to ni omogočeno, je treba odpraviti vse ovire, ki to onemogočajo. Zaščita človeških pravic vsakomur je pogoj za človeka vredno življenje. Za doseg tega cilja se je treba posebej zavzemati za reveže. Politične pravice je treba dopolniti z gospodarskimi pravicami. Pri tem morajo sodelovati poedinci in ustanove. Škofje naštejejo posebej delavce in delavske organizacije, lastnike in upravnike, državljane in vlade.

Da ne bi ostale pravne norme abstraktne besede, navajajo škofje v 3. poglavju poedine konkretne primere gospodarske politike, ki zadevajo brezposelnost, revščino, prehrano in kmetijstvo ter dežele v razvoju. Ugotavljajo tudi, da je možno – zaradi zapletenosti in medsebojne povezanosti sodobnega gospodarstva – izvajati iz splošnih načel tudi različne praktične predloge. V tem primeru je potreben razgovor in iskanje zadovoljive rešitve, da ne ostanejo sporna vprašanja ovira za potrebno odpravo obstoječega zla in krivic. Poglavje zaključijo s poudarkom na odgovornost Zdrženih držav za reforme v mednarodnem gospodarskem sestavu.

Pastirsko pismo predlaga vizijo boljšega družbenogospodarskega reda. „Novi ameriški eksperiment“ zahteva „nove oblike sodelovanja in partnerstva vseh, katerih dnevno delo je vir blagostanja in pravičnosti v deželi... Zdržene države se ponašajo z obojim, s svojim tekmovalnim smislom za pobudo in duhom ekipnega dela. Danes potrebujemo več duha partnerstva in ekipnega dela; tekmovanje samo ne bo opravilo dela. Ima preveč negativnih posledic za družinsko življenje, za ekonomsko ranljive in za okolje. Samo ponovna obveza vseh za občo blaginjo more ustvarjalno ravnati z realnostmi mednarodne odvisnosti in gospodarskih dislokacij v domačem gospodarstvu.“ (296) Kot so državljani Zdrženih držav v preteklosti ustvarili strukture za politično sodelovanje, odgovornost in široko razdelitev oblasti, tako „je treba



danes podvzeti podobne korake za razširjenje gospodarskega sodelovanja, za širšo udeležbo na gospodarski moči in za večjo odgovornost gospodarskih odločitev obči blaginji.“ (297) škofje priporočajo poizkuse z več možnostmi kot so nove oblike partnerstva med delavci in upravniki v podjetjih, soudeležba delavcev na dobičku, solastništvo delavcev, delavske zadruge<sup>34</sup>, bolj široko razdeljeno lastništvo podjetij. Vse vrste organizacij, vključno Cerkev, morajo sodelovati pri oživljanju gospodarstva zlasti v gospodarsko prizadetih krajih (posebej so omenjene družbe za razvoj skupnosti – community development corporations). Kljub visoki cenitvi gospodarske svobode in osebne pobude ima gospodarstvo tudi družbeno in politično plat, ki zahteva splošno vodstvo, seveda ne po centralističnem vzorcu. Vsi deli družbe, vključno vlade, morajo sodelovati pri oblikovanju državne gospodarske politike. Moralna vrednost take politike bo vidna v njenem vplivu na reveže in druge gospodarsko ogrožene sloje. Popraviti je treba resno deformacijo državnih gospodarskih prvenstvenosti, ki jo povzročajo masovni izdatki za vojsko. ZDA morajo povečati podporo mednarodnih organizacij, da bodo bolj uspešno reševale svetovne probleme, zlasti odpravo revščine.

Zaključno 5. poglavje, „Zavezanost bodočnosti“, govori o krščanskem poslanstvu v sodobnosti. To zahteva osebno spreobrnjenje (premaganje sebičnosti, navezanosti na gmotne dobrine in popolno zanašanje na lastne sposobnosti), ki se utrjuje v občestveni molitvi in bogočastju. Vse dnevne odločitve je treba presojati pod bibličnim in etičnim vidikom pravičnosti in ljubezni. V času povečanega prostega časa je treba vzkladiti dejavnost in počitek, delo in brezdolje, da bosta oba pripomogla k polnemu razvoju osebnosti, pa tudi družin in občestev.

Čeprav je Cerkev po svoji naravi ljudstvo z nadnaravnim namenom, je vendar tudi vidna ustanova, ki deluje v tem svetu. Za sedanjost poudarjajo škofje predvsem odgovornost cele Cerkve za vzgojo in družino. Cerkev pa predstavlja tudi gospodarski činitelj in je dolžna, da ostvari npravna načela gospodarstva vzorno v svojih organizacijah in ustanovah in mora biti vzor za sodelovanje in soudeležbo.

Škofje zaključijo pastirsko pismo s pozivom, da je treba razširiti ameriško sanjo o svetu, da bo boljši za vse, ki žive v njem, na vse prebivalce zemeljske oble. Zaupanje v Previdnost ne bo dopustilo, da bi zavest obsežnosti in zapletenosti problemov ohromila napore za boljšo bodočnost. Treba je napredovati od češčenja neodvisnosti preko razumetja medsebojne odvisnosti do zaveze solidarnosti. „Ljubezen vključuje skrb za vse – zlasti za reveže – in neprestano iskanje takih družbenih in gospodarskih struktur, ki dovolijo vsakomur soudeležbo v občestvu, ki je del odrešenega stvarstva.“ (365)

Da ne bi ostalo samo pri lebo zvenečih besedah, so škofje ustanovili tudi poseben odbor (predsednik clevelandski škof A. M. Pilla), ki bo skrbel za izvedbo v pismu navedenih predlogov, zlasti pa za



seznanjenje vernikov (po župnijah in verskih organizacijah) z vsebino pisma. Škof Pilia je naglasil vodilno vlogo laikov: „Prav zato, ker imajo laiki tako obsežno izkustvo, kako deluje trg, morajo igrati vidno vlogo v izvrševanju naloge prenosa katoliškega družbenega nauka v načela in vodila za vsakdanje življenje.“<sup>35</sup>

#### OPOMBE:

- <sup>1</sup> Ch. E. Curran, *American Catholic Social Ethics*, str. 4.
- <sup>2</sup> G. Baum, *Catholics and Canadian Socialism*, str. 80/81.
- <sup>3</sup> A. M. Greeley, *American Catholics Since the Council*, str. 14.
- <sup>4</sup> Aaron I. Abell, *American Catholicism and Social Action: A Search for Social Justice 1865—1950*. Garden City, N. Y.: Hanover House, 1960. Antologijo *American Catholic Thought on Social Questions*. Indianapolis, N. T.: The Bobbs-Merill Co. Inc., 1968, ki je izšla po njegovi smrti, pa je razvrstil po štirih skupinah: Pogoji za katoliško rast; Pojavljanje katoliškega socialnega liberalizma; Socialna vzgoja in organizacija; ter Novi pluralizem.
- <sup>5</sup> Navedeno pri: Abell, *American Catholicism and Social Action*, str. 46.
- <sup>6</sup> Navedeno pri: Abell, *American Catholic Thought on Social Question*, str. 124.
- <sup>7</sup> Navedeno pri: Abell, *American Catholicism...*, str. 66.
- <sup>8</sup> Nadškof Ireland, poamerikovelec, je vzpodbujal bogoslovce, naj berejo papeževo okrožnico iz l. 1891. More se reči, da se je rodil socialni katolicizem v Ameriki v knjižnici in spalnicah Irelandovega bogoslovja.“ M. E. Marty, *An Invitation to American History*, str. 154.
- <sup>9</sup> Katoličani nemškega porekla so imeli svoje katoliške dneve (*Katholiken Tage*) od l. 1817—1898 z izjemo l. 1893, vendar niso odobrili resolucij čikaškega kongresa.
- <sup>10</sup> Navedeno pri: Ch. E. Curran, *American Catholic Social Ethics*, str. 12.
- <sup>11</sup> Navedeno pri: Abell, *American Catholicism...*, str. 150.
- <sup>12</sup> John A. Ryan (1869—1945) je bil profesor moralne teologije na ameriški katoliški univerzi v Washingtonu (1915—1939) in ravnatelj *Social Action Departmenta* (1920—1945). Okrožnica RN mu je prišla v roke šele l. 1894.
- <sup>13</sup> Navedeno pri: Abell, *American Catholicism...*, str. 170.
- <sup>14</sup> Članek je ponatisnjen v zbirki: Abell, *American Catholic Thought on Social Question*, str. 229-251.
- <sup>15</sup> V *Central-Blatt and Social Justice* je objavljala poleg drugih člankov tudi daljše serije pod naslovi *Social Observations*, *Social Reflection*, *Social econstruction in pdb*.
- <sup>16</sup> *Social Reconstruction: A General Review of the Problems and Survey of Remedics*. Celotno besedilo je v zgoraj navedeni zbirki, str. 326-348.
- <sup>17</sup> N. n. m., str. 327.
- <sup>18</sup> N. n. m., str. 354.
- <sup>19</sup> Ponatis n. n. m., str. 348-364.
- <sup>20</sup> Izvleček iz brošure je ponatisnjen, n. n. m., str. 364-377.
- <sup>21</sup> Ponatis n. n. m., str. 378-396.
- <sup>22</sup> Navedeno pri: Abell, *American Catholicism...*, str. 249.
- <sup>23</sup> Glavna Fureyeva dela so: *Fire on the Earth* (1936), *Three Theories of Society* (1937), *This Way to Heaven* (1939), *A History of Social*

- Thought (1942), *The Mystery of Iniquity* (1944), *The Scope and Method of Sociology* (1953), *The Respectable Murderers* (1968), *The Morality Gap* (1969) in *Love and the Urban Ghetto* (1978).
- <sup>24</sup> Poleg številnih člankov v raznih časopisih in revijah, med njimi serijalni komentarji papeških okrožnic, so glavna Croninova dela: *Catholic Social Action* (1948), *Social Principles and Economic Life* (1950, 1959 in dopolnjena izdaja 1964), *Communism: Threat to Freedom* (1962), *Christianity and Social Progress* (1965); skupaj s Flanneryjem je napisal knjigo *Labor and the Church* (1965).
- <sup>25</sup> Večina Murrayevega dela je v obliki razprav v strokovnih revijah. Nekaj jih je izšlo pozneje tudi v knjižni obliki. *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (1960), *The Problem of God, Yesterday and Today* (1964) in *The Problem of Religious Freedom* (1965).
- <sup>26</sup> Protestantški zgodovinar Marty je označil kardinala Spellmana: „Danes ni znan po pastoralni globini in duhovni temeljitosti, toda znal je rabiti politično moč in masovna sredstva občil.“ Ko je postal l. 1939 kardinal Pacelli papež, „je imenoval Spellmana za nadškofa v New Yorku in za vojaškega vikarja za letalstvo Združenih držav. Uporabljal je oba položaja, da je vplival na naslednje štiri predsednike in razlagal katolištvo Ameriki in Ameriko katolištvu. Njegov jezik je skoraj popolnoma enačil božje in ameriške namene... Take retorične cvetke so služile dobro njemu in katolištvu njegovih dni.“ M. E. Marty, n. n. m., str. 170/171.
- <sup>27</sup> Andrew M. Greeley, *American Catholics Since the Council* (1985), str. 27-31, *passim*.
- <sup>28</sup> Rembert G. Weakland, *The Church in World Affairs: Tension Between Laity and Clergy*. *America*, 18. oktobra 1986, str. 201-205, 215/216.
- <sup>29</sup> Peter L. Berger (družboslovec, protestant), *Can the Bishops Help the Poor? Commentary*, februar 1985, str. 31-35.
- <sup>30</sup> Glavne ideje je razvil Michael Novak že preje v svoji knjigi *The Spirit of Democratic Capitalism*, 1982.
- <sup>31</sup> New Catholic world interviews businessman James Dunseith. *New Catholic World*, 220/1373, september/oktober 1986, str. 226-227.
- <sup>32</sup> Center za etiko in verske vrednote v gospodarstvu (Notre Dame University) je organiziral velik simpozij o predmetih, ki so jih namerali obdelati škofje v svojem pastirskem pismu. Udeležilo se ga je 15 predavateljev in 250 udeležencev. Referate so izdali v posebni knjigi *Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*.
- <sup>33</sup> Poslanica in pastirsko pismo sta bila objavljena v *Origins*, (NC Documentary Service) l. 16. št. 24, 27. novembra 1986.
- <sup>34</sup> V opombah (7) in (9) obširno navajajo slovstvo o delavskih proizvodnih zadrugah.
- <sup>35</sup> Anthony M. Pilla, *How to Implement 'Economic Justice for All'*. *America*, 31. januarja 1987, str. 77.

#### UPORABLJENO SLOVSTVO:

Abell, Aaron I., *American Catholicism and Social Action: A Search for Social Action 1865—1950*. Garden City, N. Y.: Hanover House, 1960.

- Abell, Aaron I. (ured.), *American Catholic Thought on Social Questions*. New York, N. Y.: The Bobbs-Merill Company, Inc., 1968.
- Baum, Gregory, *The Priority of Labor. A Commentary on Laborem exercens*, Encyclical Letter of Pope John Paul II. Ramsay, NJ: Paulist Press, 1982.
- Baum, Gregory & Duncan Cameron, *Ethics and Economics. Canada's Catholic Bishops on the Economic Crisis*. Toronto, ON: James Lorimer & Co., Publishers, 1984.
- Curran, Charles E., *American Catholic Social Ethics. Twentieth-Century Approaches*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982.
- Ellis, John Tracey, (ured.), *Documents of American Catholic History*, Milwaukee, MI: The Bruce Publishing Company, 1956.
- Greeley, Andrew M., *No Bigger Than Necessary. An alternative to Socialism, Capitalism, and Anarchism*. New York, NY: The New American Library, Inc., 1977.
- Greeley, Andrew M., *American Catholics Since the Council. An Unauthorized Report*. Chicago, IL: The Thomas More Press, 1985.
- Gremillion J. & W. Ryan (ured.), *World Faith and the New World Order. A Muslim-Jewish-Christian Search Begins*. Washington, DC: Interreligious Peace Colloquium, 1978.
- Holland, Joe & Peter Henriot, S.J., *Social Analysis. Linking Faith and Justice*. Maryknoll, NY: Orbis Books. Revidirana in razširjena izdaja, 1984; 2. ponatis 1984.
- Houck, John W. & Oliver F. Williams, C. S. C. (ured.), *Catholic Social Teaching and the United States Economy. Working Papers for a Bishop's Pastoral*. Washington, DC: University Press of America, 1984.
- Lay Commission on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy, *Toward the Future. Catholic social Thought and the U. S. Economy. A Lay Letter*. New York, NY: Lay Commission, 1984.
- McAvoy, Thomas T. (ured.), *Roman Catholicism and the American Way of Life*. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 1960.
- Marty, M. E., *An Invitation to American History*. Chicago, IL: The Thomas More Press, 1986.
- Novak, Michael, *The Spirit of Democratic Capitalism*. Simon & Schuster, 1982.
- Putz, Louis J. (ured.), *The Catholic Church U. S. A.*, Chicago, IL: Fides Publishing Association, 1956.
- Scharper, Philip (ured.), *American Catholics. A Protestant-Jewish View*. New York, NY: Sheed & Ward, 1959.
- Varacalli, Joseph A., *Toward the establishment of Liberal Catholicism in America*. Lanham, MD: University Press of America, 1983.



## PRAKTIČNI POMEN DRUŽBENE PRAVIČNOSTI

Morda se zdi, da v naših dneh ni več primerno govoriti o družbeni pravičnosti, kot so jo učili papeži Leon XIII., Pij XI. in Pij XII., ker so se razmere spremenile in je pozneje ni dosti omenjal Janez XXIII. v svojih socialnih okrožnicah. Toda Janez XXIII. niti drugi vatikanski cerkveni zbor nista odpravila družbenega nauka prednikov in predhodnikov, ampak ga samo dopolnila. Tozadevne smernice in nauk Pavla VI. ter Janeza Pavla II. nam to dokazujejo. Zato je vprašanje družbene pravičnosti še vedno aktualno. Ta sestavek je skromen poskus prikazati praktični pomen te pravičnosti.

## PRAVICA

Pravica je objekt pravičnosti<sup>1</sup> in jo razumemo kot skupnost duhovnih in tvarnih dobrin, do katerih imamo pravico kot od Boga ustvarjena bitja že po naravnem pravu, to je po obstoju in namenu življenja.

Pravica je legitimacija, ki opravičuje imeti dobrine, sposobnosti in zmožnosti, ki jih posedujemo, in tudi tiste, ki jih še nimamo, a so nam za življenje potrebne, ker so ustvarjene z namenom in ciljem služiti človeku.

Vir pravice je naravno pravo, ki izhaja iz dejstva naše ustvaritve in obstoja, ter pozitivno pravo, zakoni človeka zakonodajalca, da ureja v podrobnostih odnose s sebi enakimi. Naravni zakon je objektivni vir pravice, ker je povsod enak za vse ljudi, dočim je pozitivni zakon subjektivni vir, ker je samo skoraj enak za vse, niti ne zasleduje vedno objektivno, pomagati človeku k življenjskemu cilju.

Človek kot oseba ima štiri vrste pravic: 1) pravico do življenja, 2) pravico do sredstev za življenje, 3) pravico do pomoči in sodelovanje bližnjega, 4) pravico do pomoči in zaščite družbe.

Ima pravico do življenja, ki mu ga je podaril Bog brez njegove zasluge in mu ga poedinec niti družba ne smeta vzeti. Izjema je le v izrednih primerih, ko sme zakonita oblast vzeti življenje poedincu, ker je postalo škodljivo in nevarno za skupno dobro.

Iz pravice do življenja izhaja pravica do potrebnih sredstev, ki jih je narava podarila v uporabo za cilje človekove osebnosti. V to skupnost dobrin spadajo vsa duhovna in naravna sredstva, ki so potrebna za duhovno in fizično rast ter razvoj človeka.

Ti prvi dve pravici sta osebnega značaja in se nanašata na poedince. Človeku kot družbenemu bitju, ki se po svoji naravi in potrebah ne more razvijati, še manj pa živeti brez sodelovanja in pomoči sebi podobnih, je družba potrebna. Ima pravico živeti v družbi, družba pa pravico v primerih potrebe do njegove pomoči, ki jo potrebuje za izvrševanje svoje naravne naloge, ki je skupno dobro ali skupna blaginja. Zato ima vsaka družba, tudi nepopolna<sup>2</sup>, pravico do potrebnih sredstev, do avtoritete, ki je potrebna, da jih doseže, in tudi, da z njimi pravično razpolaga.

Družba ni sama sebi namen, ampak mora služiti svojim članom. Člani družbe imajo gotovo pravico do dobrin in pomoči družbe, posebej še, da jim pomaga pri njihovih prizadevanjih.

Te štiri vrste pravic so višje vrste, ker izhajajo iz nedotakljivosti človekove osebnosti in so dane za njeno uveljavitev. Vse so absolutno obvezne.

Toda te pravice so različne stopnje. V primeru prvih dveh obstoji popolna pravica, dočim se tretji in četrti primer nanaša na dobrine, ki pripadajo drugim, izhajajoč iz naravnega namena, ki veže družbo za dobro članov in člane za dobro družbe<sup>3</sup>. Člani so v odnosih do družbe nje deli in družba je skupnost in celota napram članom, delom ali posameznikom.

Nikoli niso vse dobrine članov družbe namenjene družbi, enako niso vse dobrine družbe namenjene za dobro vsakega poedince. Obstojata gotov red in hierarhija potreb. Pravica članov do dobrin družbe in pravica družbe do dobrin članov je v posrednih in delnih odnosih in vedno odgovarja vzajemnim odnosom med družbo in člani. Družba spoštuje posameznike in njihove pravice, kar določa tudi odnos posameznikov do družbe in skupnega dobrega. Iz tega nastajajo vzajemne pravice in dolžnosti, ki se jim posamezniki niti družba brez škode ne morejo odtegniti.

## PRAVIČNOST

Pravičnost daje pravico, je naravna in realna funkcija pravice, ali pravica, aplicirana v praksi. V splošnem more biti izpolnjevanje dolžnosti med posamezniki in posamezniki in družbo ter med družbo in posamezniki. Najbolj konkretno jo najdemo izraženo pri sv. Tomažu<sup>4</sup>, ki uči, da je pravičnost tista stalna lastnost naše volje, s katero spoštujemo pravico bližnjega, ali da damo in priznamo vsakemu, kar je njegovega<sup>5</sup>.

Pravičnost je krepost, moralna popolnost in izraža harmonično disciplinirano enega in istega subjekta, njegovih dejanj in razuma<sup>6</sup>, zato nadkriljuje vse kreposti<sup>7</sup> in ustvarja središče, ki uravnava človeka in vodi njegovo življenje.

Kot krepost zahteva pravičnost krepke, močne osebnosti, kar je predpogoj za dosledno izpolnjevanje. Zahteva predvsem moči duha in sv. Avguštin pravi<sup>8</sup>, da se v pravičnosti zajame aplikacija vseh kreposti, se ustvarja red, po katerem se telo podredi duši, duša Bogu in celotno človekovo bitje Stvarniku<sup>9</sup>.

Po namenu in funkciji je pravičnost bistveno družbena krepost in urejuje odnose med ljudmi na vseh področjih njihovega delovanja in mišljenja. Iz tega moremo spoznati, kaj je predmet pravičnosti.

Bistvo pravičnosti je, da smo stalno razpoloženi priznati bližnjemu, kar je njegovega. Vsakemu človeku pripada osebno življenje, ugled, premoženje, svoboda prepričanja, vera in vse druge duhovne in stvarne dobrine, ki obstajajo zato, da služijo človeku. Cilj pravičnosti je skupno dobro, kar je obenem tudi cilj družbe. Skupno dobro ni samo skupek dobrin ali privatna lastnina posameznika, ampak dobro vse družbe, množice oseb, ki družbo sestavljajo. To pa ne obsega samo tvarnih dobrin. S temi mora biti združeno tudi duhovno dobro in sicer postavljeno na prvo mesto.

Tako skupno dobro družbe pomeni dobro vseh oseb v tvarnem, moralnem in duhovnem življenju, to je, da je to dobro skupno vsem in vsakemu, posameznik je enak kot bi bil celota, ker tako pojmovanje osebnosti pomeni celoto<sup>10</sup> in tudi priznanje naravnih pravic<sup>11</sup>.

Z ozirom na pravičnost kot celoto in njeno važnost v družbi moremo določiti njene bistvene znake.

Pravičnost mora nuditi izbiro možnosti radi različnosti subjektov, ki imajo dvojno naravo, dušo in telo, v kateri je vključena moralna in fizična razlika dveh terminov v medsebojnih odnosih in v katerih je pravičnost vedno prisotna. Vsak ima dolžnost spoštovati pravičnost v vseh odnosih, primerih in okoliščinah.

Kot je pravica, tako je tudi pravičnost samo ena celota, nedeljiva, za vse in vsem popolnoma enaka. Ne razlikuje subjektov po položaju in funkciji.

Pravičnost je stalna, ni časovno omejena niti podvržena spremenjanju. Ker je aplikacija v praktičnem življenju odvisna od vsakokratnega človekovega spoznanja in hotenja, je podvržena dopolnjevanju, kar pa ne spremeni njenega bistva in obveznosti. Nikoli se ne more umakniti in pustiti nekaj praznega, ker praznina ne obstoji. Umaknitev pravičnosti naredi prostor krivici, zato je umaknitev že krivica.

#### ELEMENTI PRAVIČNOSTI

Z ozirom na subjekte in objekt moremo pri pravičnosti razlikovati štiri elemente:

- 1) Subjekt pravičnosti
- 2) Vzrok pravičnosti
- 3) Objekt pravičnosti (kvantiteta ali višina)
- 4) Subjekt dolžnosti

Vedno mora biti točno določen subjekt pravičnosti, ki zahteva, prosí ali pričakuje, vzrok, obrazloženo in dokazano, zakaj. Pravičnost ni omejena, ima pa naravne meje, in če so te kršene, se spremení v krivico. Zato mora imeti radi človeških slabosti toč-



no določene meje in določen subjekt, ki je dolžan pravičnosti zadostiti

S pomočjo elementov spoznamo oziroma se more določiti, če je pravičnost popolna ali nepopolna. Če so dani in določeni vsi elementi, je pravičnost popolna, ako pa manjka samo eden ali se ne da določiti s popolno jasnostjo, je nepopolna. Te nepopolnosti pa ne smemo pripisovati pravičnosti kot taki, ampak pomanjkljivemu spoznanju človeka, katerega razum in sposobnost še nista v stanju obvladati vsa področja pravičnosti.

## VRSTE PRAVIČNOSTI

Po tradicionalni trilogiji obstajajo le tri vrste pravičnosti: menjalna ali komutativna, razdelitvena ali distributivna in legalna ali splošna pravičnost<sup>12</sup>.

Menjalna ali komutativna pravičnost se nahaja v nakupu in prodaji. Vsakemu daje s strogo enakostjo, kar mu z ozirom na zamenjavo pripada. Tukaj nastopata dva določena subjekta, enaka, ločena, neodvisna, dolgujeta drug drugemu, kar je drugega. Kupec objekta dolguje prodajalcu ceno, za katero sta se dogovorila. Čim kupec plača dogovorjeno ceno, ima pravico do objekta in mu ga mora prodajalec izročiti.

Subjekti v teh odnosih so lahko posamezniki, korporacije in država.

Ta vrsta pravičnosti ureja dogovore in pogodbe med poedinci in skupnostmi ter zahteva, da vsak prejme enako, to pomeni, da prejme prodajalec enako ceno, ki odgovarja resnični vrednosti objekta, in da kupec ne plača več kot je njegova resnična vrednost. Odkar sta prodaja in nakup splošnega značaja, je ta vrsta pravičnosti dobila ime komutativna ali menjalna pravičnost.

Druga vrsta pravičnosti daje državljanom pravico, da se prostovoljno in svobodno združujejo, organizirajo ter sodelujejo za časno, njim odgovarjajočo dobo, začasne interese. Lastne interese podredijo skupnim, kar pokažejo s sožitjem pri skupnem delu in s spoštovanjem zakonov ter drugih predpisov, ki urejajo njihovo udejstvovanje. S tem omogočajo, da lahko vsi člani družbe dosežejo večje blagostanje.

Ta vrsta pravičnosti daje vsakemu pravico do blagostanja ustvarjenega z lastnim delom in nalaga dolžnost prevzeti del bremen, ki izhajajo iz skupnega življenja v družbi. Oblast v družbi, to je vlada v državi, ima dolžnost skrbeti, da prejme vsak, kar mu pripada. Pozitivni zakoni družbe in pravila različnosti korporacij in združb določajo subjekte pravičnosti, vzrok in objekt z njega realno višino.

Tretja vrsta pravičnosti obstoji v odnosih med poedinci in družbo, državo. Ti odnosi niso med dvema enakima, neodvisnima subjektoma, ampak med dvema, ki se v celoti in tudi delno razlikujeta v višjega in nižjega, enega, ki ima oblast, in drugega, ki mora oblast spoštovati in ubogati. Država ima pravico zahtevati od državljanov, da doprinesejo svoj delež za skupno



Gledališki odsek  
Slovenske kulturne akcije

**Alberto  
de Zavalía**

**"OSMI DAN"**

prevod  
Nikolaj Jeločnik

Uprizoritev leta 1986  
v Slovenski hiši v Bs. As.

režiser  
Frido Beznik





Fotografije Marko Fink



dobro. Z izpolnjevanjem teh obvez izpolnjujejo dolžnosti, ki so predpisane z zakonom. Zakon določa pravice in dolžnosti državljanov do države in dolžnosti države do državljanov. Dolžnosti in pravice so ustvarjene z zakonom, ki je izraz volje in misli ter idej vsakokratnega zakonodajalca. Ker je zakon državne oblasti človeški temelj te pravičnosti, jo imenujemo legalna pravičnost. S temi tremi vrstami pravičnosti rešimo problem za splošne praktične zadeve, ki so nujnost vsake organizirane družbe. Rešimo vprašanje različnih vrst pravic in dolžnosti vedno, če je pravičnost vzeta objektivno in ni izmaličena z izbegavanjem in pomanjkljivostmi pozitivnega prava in človeških navad.

Pravice in dolžnosti niso stalne, se večajo in rastejo skozi stoletja. V novejši dobi je razvoj v lastništvu in imetju privatnikov ter države postavil pred človeka vprašanje nove vrste pravičnosti. Praksa je pokazala, da tradicionalna trilogija pravičnosti ne zajame in ne reši vseh dolžnosti in pravic v odnosih med člani družbe. Poskusi dopolnjevanj in sprememb, dobra volja in prizadevanja na teh osnovah in v tem okviru ne zajamejo vsega področja, do koder pravičnost mora segati. Nastala je praznina in s tem krivica, ki jo trpi večina človeštva, milijoni lačnih in sestradanih, kljub razpoložljivim dobrinam in velikim možnostim za njihovo pridobivanje.

Novo potrebo in obstoječe pomanjkljivosti postavljajo zahtevo po novi vrsti pravičnosti, ki naj zajame vsa tista področja dolžnosti in pravic, ki jih tradicionalne vrste pravičnosti ne zajamejo, in tiste, ki nastajajo s sodobnim gospodarskim in kulturnim življenjem. Ta pravičnost je četrta ali četrte vrste in jo imenujemo socialna ali družbena pravičnost, ki veže vse ljudi ne glede na njihov družbeni in gospodarski položaj, v vseh okoliščinah in pod vsemi pogoji.

## PROBLEM DRUŽBENE PRAVIČNOSTI

Po vrstnem redu je družbena pravičnost najstarejša, čeprav z ozirom na poznanje in uresničevanje v družbenih odnosih najmlajša. More biti lastna vsemu človeštvu in vsakemu človeškemu bitju ne glede na kraj, poklic, kulturni razvoj in stopnjo civilizacije. Izhaja iz naravnega zakona, ki daje vsakemu pravico do življenja in za to potrebnih sredstev, in isti naravni zakon zahteva, da kar je v njem splošno, nedoločeno, se določi, uredi, enako glede pravic kot dolžnosti, za vse razumne ljudi<sup>13</sup>.

Bog je ustvaril človeka in mu postavil življenjski cilj, ki odgovarja namenu njegove ustvaritve. V tem pogledu imamo vsi ljudje enako naravo<sup>14</sup> in vsi smo obdarjeni z razumom, da lahko vsak osebno in svobodno odloči in določi svoj lastni življenjski cilj. Vsak se pa mora zavedati namena življenja in pomena lastnega obstoja. S tem se hoče reči, da je v človekovi naravi red oziroma razpoloženje, ki ga človeški razum lahko odkrije in po katerem se mora ravnati. Naravni zakon ali naravno pravo ni nič drugega kot to<sup>15</sup> in izhaja od Boga, Stvarnika narave in človeka.

Razlaga naravnega zakona more biti različna, ker ga ljudje poznajo na različni stopnji in vedno z možnostjo zmote. Praktično spoznanje, ki ga imajo vsi duševno in razumsko zdravi ljudje, na splošno je, da mora vsak delati dobro in se varovati slabega. Vendar je to samo uvod in načelo naravnega zakona in ne zakon sam<sup>16</sup>, ker je naravni zakon skupnost stvari, ki se morajo in ki se ne smejo izvršiti, ker izhajajo že iz samega dejstva, ker je človek človek, brez upoštevanja vseh drugih okoliščin<sup>17</sup>.

Iz tega naravnega zakona, ki je osnova vsake človeške dejavnosti, izhaja družbena pravičnost, ki ureja odnose poedincev in skupnosti v vprašanju duševnih in tvarnih dobrin, potrebnih za človekovo življenje, in to radi tega, da lahko človek ostane človek in reši v izhodiščni točki vprašanje odnosov med tistimi, ki imajo in ki nimajo, ne glede na to, če obstaja med njimi razmerje, urejeno po pozitivnem pravu. Ureditev teh odnosov se ne more zaupati samo pozitivnemu pravu, ker je človeška zakonodaja pomanjkljiva, ki sicer preprečuje odklanjanje gotovih dolžnosti<sup>18</sup>, ne reši pa življenjskih vprašanj in ne ustvarja reda, ker je ta že ustvarjen po Stvarniku narave, ga samo išče. Ker ga išče, se moti, večkrat tudi hote ustvarja nered.

Dostikrat zaupamo človeškemu uzakonjenemu neredu in mu pripisujemo možnosti, da lahko celo reši vprašanja, ki so tvarna osnova in lastna nalogam družbene pravičnosti. Toda „inflacija“ pozitivnega prava je prišla že tako daleč, da je „veliko ljudi že nesposobnih razlikovati med redom in neredom. So nezadostno informirani in tudi njihov razum ni preveč delaven. Posebej če komu manjka potrebna razsodnost, kaj lahko nadomesti obstoječe stanje in spoznanje, kdaj so se sami začeli prilagojevati obstoječemu stanju. Radi tega pri reševanju družbenih vprašanj zavzemajo pasivno ali neodločeno stališče, ki se izraža v različnih oblikah resignacije kot na primer „boljše ptič v roki...“ Če so to osebe, ki hočejo živeti praktično krščansko življenje, skušajo najti krepostno formulo tudi v potvorjenem družbenem redu in se jim niti ne sanja, da bi ga kritično pregledovali in presodili“<sup>19</sup>.

Zaradi večkratnih zmešnjav in nepopolnosti obstoječega reda, je težko določiti elemente družbene pravičnosti. Vzrok in predmet sta na splošno jasna, konkretna, enako tudi subjekt pravice, ker se potrebe in revščina na splošno vidijo, težje pa je določiti subjekt dolžnosti, to je tistega, ki naj da, ki ga dolžnost družbene pravičnosti veže. Toda tudi ta subjekt ni popolnoma neločljiv, ker se ga more s študijem in popolnejšim poznanjem družbene pravičnosti določiti. Je to vprašanje pravne filozofije, ki ni dovolj raziskano in nudi obširno področje študija in dela.

Dokler nista oba subjekta družbene pravičnosti konkretno določena, ta spada v vrsto nepopolne pravičnosti. S tem pa ni rečeno, da izgubi na veljavi in obveznosti. Obvezuje enako kot ostale tri, ker ima vse možnosti, da postane popolna pravičnost. Objekt ji daje važnost in opravičuje potrebo ter postavlja družbene dolžnosti in pravice.



Večkrat je družbeno pravičnost radi njenega širokega področja težko ločiti od drugih vrst pravičnosti. Zato se jo hoče zanikati in se iščejo različni vzroki in utemeljitve, da bi se prepričali, da sploh ne obstoji. Človek se boji njene moči in sile, njene realnosti, ker se čuti prizadetega v lastni vesti. V vsakdanjem življenju srečujemo številne ljudi, ki živijo v duhovni in tvorni revščini. Ob vsakem takem srečanju se nam vzbudi vest, zavest dolžnosti, a jo zatremo s prepričevanjem samega sebe, da ni zapisane in uzakonjene obveze človekove oblasti. Zato je za nekatere pravičnost, ki sicer mora obstajati v družbi, zajeta že v menjalni, razdelitveni in legalni pravičnosti, lastnega področja pa nima. Jo priznavajo in zanikajo istočasno.

Nekateri jo istovetijo s kako posamezno obstoječo pravičnostjo. Za Brucculerija ne obstaja upravičenost neke nove vrste pravičnosti, ker tradicionalna trilogija zajame vse vrste pravičnosti<sup>20</sup>. V zadnjih zaključkih svojih razpravljanj jo pripisuje legalni pravičnosti<sup>21</sup>. Michel pravi<sup>22</sup>, da pravičnost ne more biti drugačna kot družbena. Vsaka pravičnost je poleg moralnega in krepostnega tudi družbeno dejanje človeka. Če pa družbeno pravičnost poudarjamo posebej kot četrto vrsto pravičnosti, imamo tehten vzrok in utemeljitev v spoznanju, da so ostale vrste pravičnosti izraz pozitivnega prava, dočim izhaja družbena pravičnost predvsem iz naravnega prava in z močjo tega rešuje vprašanje odnosov med potrebnimi in premožnimi, ker ga pozitivno pravo, ki šele išče dolžnosti in pravice, ne more nadomestiti.

Vermeersch in Messner ji pripisujeta nedoločen izraz<sup>23</sup>, ki določa cilje pri reševanju socialnega vprašanja ter se da nadomestiti s socialnim mirom, redom in ravnovesjem. More pa imeti tudi več pomenov in se more aplicirati na različne načine in tako realna uporaba določi nje pravi pomen.

Podobno kot navedeni avtorji trdijo tudi mnogi drugi.

## KAJ JE DRUŽBENA PRAVIČNOST?

Družbena pravičnost ni zajeta v ostalih treh vrstah pravičnosti. Noben ugovor ne more tega prepričljivo dokazati. Ugovori so dosti trhlejši kot pa dokazi, da je družbena pravičnost posebne vrste pravičnosti. Tradicionalne vrste imajo točno določene subjekte, vzrok in objekt. Vsa dopolnjevanja pozitivnega prava ne spremenijo njihovega bistva niti jim ne dajo širšega področja kot ga imajo, ker komaj služijo v danih okoliščinah in času le za to, da se ne podre, kar je že zgrajenega.

Človeštvo čuti to pomanjkljivost in jo hoče odpraviti z dobrodelnostjo. Pravice noče priznati, ker ta globoko zadene v trdosrčnost in egoizem, ki sta mnogim že postala vodilo življenja. Analiza realnosti pa nam postavlja vprašanje, ali ne obstaja še neka obveznost in dolžnost, preden nastopi dolžnost dobrodelnosti? Pravilno pojmovanje dolžnosti in dobrodelnosti nam da pritrdilen odgovor.

Družbena pravičnost zahteva, da se pravično razdeljujejo du-



hovne in tvarne dobrine<sup>24</sup>, zato je praktična aplikacija naravnega zakona izražena v priznanju bližnjemu enake pravice in dolžnosti glede duhovnih in tvarnih dobrin v toliki meri in na tak način, kot je vsakemu z ozirom na njegovo osebnost in značaj potrebno. Njen cilj je bratska družba, v kateri je človek rešen pomanjkanja in hlapčevstva.

Tudi glede definicije, ki se na prvi pogled zdi precej enostavna, obstoji raznolikost mnenj. Nekateri jo smatrajo kot splošno vodilo življenja<sup>25</sup>, kot krepost, ki mora prevevati človekovo življenje in ga siliti, da se trudi za skupno dobro. Skoraj enako trdi tudi Sortal<sup>26</sup>, ki jo definira kot krepost, ki nas obvezuje in sili, da izpolnjujemo svoje dolžnosti do bližnjega in ne kršimo pravic družbe do našega sodelovanja za dobro vseh. Messner jo razume kot pravičnost v ožjem pomenu besede<sup>27</sup>, ki urejuje odnose in življenje družbenih skupin. Za Vermeerscha<sup>28</sup> more biti skupek kreposti, ki so last vsakega dobrega občana, zato je lahko dobrodelnost, sočutnost ali generoznost. G. C. Rutten pravi<sup>29</sup>, da je izraz modernega življenja in krepost enakopravnosti, ki pravzaprav ni pravičnost niti dobrodelnost, ampak moralna krepost priznanja enakopravnosti bližnjemu, ki pa nima določnih in jasnih norm.

Navedeni avtorji so neodločeni, čuti se, da so preveč vezani na preteklost in ne morejo naprej kljub temu, da so si nekateri pot in izhod že skoraj nakazali. Tudi odločnost Pija XI. v Quadragesimo anno mnogim ni dala dovolj poguma, da bi se premaknili naprej, kljub temu, da papež naroča, da mora „družbena pravičnost prežarjati vse ustanove narodnega in družbenega življenja, biti mora – to je predvsem potrebno – zares tvorna, to se pravi, da ustvari pravni in družbeni red, po katerem se mora ravnati vse gospodarstvo“<sup>30</sup>, in „če se bo zadostilo družbeni pravičnosti, se bo gospodarsko življenje razvijalo v miru in redu, kar bo obenem znamenje, da je družbeni organizem zdrav, ker se tudi zdravje človeka pozna po nemotenem in uspešnem delovanju celotnega organizma“<sup>31</sup>.

Piju XI. sledi enako odločno tudi Pij XII.<sup>32</sup>, kar je pripomoglo do večje jasnosti in odločnosti tudi med katoliškimi sociologi. V skupino sociologov, ki odločno sledijo nauku papežev o družbeni pravičnosti, spada tudi slovenski sociolog Ivan Ahčin, ki potem, ko jasno ugotovi razliko med družbeno pravičnostjo in ostalimi vrstami pravičnosti, odločno pove, da „ima socialna pravičnost v družbi podobno vlogo, kakor jo ima sonce za naš planet. Sonce biva izven zemlje, pa vendar s svojo lučjo in gorkoto daje življenje in razvoj stvarstvu na naši zemlji. Tako je tudi socialna pravičnost po izrecnem nauku papežev krepost, ki naj zunanje delavnosti tudi vseh drugih kreposti usmerja v skupno blaginjo družbe. Pri tem pa je vendar krepost za sebe, ločena od drugih, ker ima svoj lasten predmet: skrb za blaginjo skupnosti“<sup>33</sup>. Tudi to potrjuje že navedeno definicijo, ker nobena druga pravičnost ne skrbi neposredno za skupno blaginjo v duhovnem in tvarnem pogledu.

## PRAKTIČNI POMEN DRUŽBENE PRAVIČNOSTI

Dosedaj povedano o pravici, pravičnosti, vrstah pravičnosti in posebej o družbeni pravičnosti, more vsaj v neki meri pomagati k poznanju praktične funkcije socialne pravičnosti v družbi.

Bog je ustvaril svet za človeka in mu naročil rabo vseh potrebnih dobrin za življenje. Zapovedal mu je ohraniti si življenje, se množiti in gospodarovati zemlji. Prepovedal mu je vzeti si življenje s kakršnikoli dejanjem, zanemarjanjem ali brezskrbnostjo. Dal mu je na razpolago vso zemljo, vsa bogastva in zahteva, da živi od sadov zemlje, dela svojih rok in uma.

Del zemlje je namenjen vsakemu človeku, je njegov<sup>34</sup>, ker zemlja, pa naj bo razdeljena kakorkoli, ne neha služiti koristim vseh<sup>35</sup>. Zemlja je prvo, najbližje sredstvo, ki pomaga človeku, da lahko izpolnjuje zapoved ohranitve življenja. Odnos človeka do zemlje je neposreden, direkten, ker Bog ni nobenemu človeku ukazal, da živi podrejen in odvisen od dobre volje ali ugodja bližnjega<sup>36</sup>.

Do zemlje in nje sadov imamo vsi ljudje pravico že z dejstvom osebnega obstoja ali življenja. To je zadosten dokaz za pravico in vse posledice, ki iz nje izhajajo. To pravico nam daje tudi dejstvo, da smo potomci prvega človeka, po njem smo prejeli pravice in dolžnosti. To je naravno potomstvo in dediščina. Smo otroci Stvarnika, gospodarja vesolja, prvega in absolutnega vzroka vsega stvarstva. Ta je absolutni in suveren gospodar in kot njegovi otroci imamo pravico do tega, kar je njegovega. Z ustvaritvijo neumrjoče duše in dejanjem nadnaravnega posinovljenja nam je dal pravico do dobrin, ki jih potrebujemo, da lahko živimo po njegovih zapovedih.

Rudninski, rastlinski in živalski svet izpolnjuje svoj namen le v službi človeku. Če teh dobrin človek ne uporablja, ostanejo nekoristne. Z njihovo rabo postaja popolnejši, da pa tudi popolnost dobrinam, ki jih rabi. Z uporabo postanejo resnične dobrine in dobijo realno vrednost.

Tudi zasebna lastnina zemlje in dobrin jim ne vzame pravega namena. Premoženje, ki si ga človek pridobi, je resnično njegova last. Je njegov resnični lastnik in gospodar ter lahko z njim razpolaga. To lastništvo pa ne spremeni namena stvari, to je premoženja. Lastnik ga mora uporabljati tako in v tisti namen, za katerega je ustvarjeno. Zato tudi to premoženje in dobrine morajo služiti vsemu človeštvu. Tudi če bi si en sam človek na pošten način pridobil lastništvo vsega sveta, vseh dobrin, in bi sam z vsem razpolagal, bi moral vedno iskati in uresničevati pravi namen lastnine, skrbeti bi moral za vzdrževanje in blagostanje vsega človeštva<sup>37</sup>.

Človek ne potrebuje za življenje samo tvarnih dobrin. Bog mu je dal razum, dušo in s tem ustvarjalnega duha, da išče in raziskuje, da skrbi za hrano duše in razuma. Tudi ustvaritve duha in razuma morajo služiti vsemu človeštvu.



Enako kot stvarne tudi duhovne dobrine niso enako razdeljene. Nimajo vsi ljudje enakih možnosti in prilike za izobrazbo, duhovni in kulturni napredek. Le gotovim je to dano. Kljub temu pa te dobrine ne smejo služiti samo njihovim posestnikom, ampak vsem in vsakemu. Vsak mora biti deležen njihovih sadov ter mu morajo pomagati, da bo življenje pravilno razumel in izpolnil življenjsko nalogo v času in okoliščinah, v katerih živi. Intelektualne elite se ne smejo zapirati vase ali služiti gotovemu delu človeštva ter dopuščati, da večina moralno, duhovno in kulturno propada, ker ni kos nalogam življenja radi pomanjkanja vodstva in bratske pomoči. Prišel je že čas, da tudi intelektualci spoznajo, da imajo dolžnosti do vse velike človeške družbe čutečih in razumnih ljudi, katerih neposredni vodnik je Bog sam<sup>38</sup>.

### VPRAŠANJE ODNOSOV MED TISTIMI, KI IMAJO, IN TISTIMI, KI NIMAJO

Tudi pod težo vsakdanjega življenja čutimo, da dobrine niso pravično razdeljene, da ne služijo vedno namenu, za katerega so ustvarjene. „Ni vsaka razdelitev dobrin in bogastva taka, da bi se božji namen popolnoma ali vsaj v primerni meri dosegal. Bogastvo, ki se radi družbenega in gospodarskega napredka stalno množi, se mora razdeljevati med posameznike in skupine tako, da ne bo oškodovana skupna korist“<sup>39</sup>. In zato je treba „vsake-mu dati odgovarjajoči delež in poskrbeti, da se bo razdeljevanje ustvarjenih dobrin naravnavalo in urejalo po pravcu občje blaginje in družbene pravičnosti, saj vsak vidi, da je današnja razdelitev radi tolike razlike med malim številom preobogatelih in veliko množico ubogih zelo, zelo nesrečna“<sup>40</sup>. Tako uči Pij XI. Ta dejstva in realnost ustvarjajo na gospodarskem področju dolžnosti in pravice, ki izhajajo iz družbene pravičnosti. Subjekti so razdeljeni v dve skupini. Subjekti skupine, ki nimajo premoženja ali ga imajo premalo, imajo zahteve napram posestnikom premoženja in dobrin, ker jih potrebujejo za življenje, za življenjski obstoj ali ohranitev življenja, kar jim je naročeno neposredno od Stvarnika. Lastniki premoženja imajo dolžnost skrbeti, da v celoti služi svojemu namenu, to je človeštvu in predvsem tistim, ki nimajo premoženja. Premožni se morajo zavedati, da so v posesti dela premoženja tistih, ki nimajo, do katerega pa imajo le-ti naravno pravico. So samo upravitelji in oskrbniki in to velja še posebej za tisti del, ki presega lastne potrebe.

Stojimo pred težkim vprašanjem in njegova rešitev se upira naši volji, ki je pod vplivom osebnega ali skupinskega egoizma. Vendar ta upor volje še ne upravičuje izmikanja za rešitev vprašanja, ki stoji pred nami. Vsako človeško bitje ima določen življenjski prostor in pravico do dobrin, ki so potrebne za življenje. Ne moremo in ne smemo prezreti dejstva, da Bog človeka ne ustvari, ne da bi obstajala za življenje potrebna sredstva ali realna možnost njihovega pridobivanja. Za vse je svet dovolj bogat, za vse je dovolj kruha. Nikoli nas ne sme motiti pesimizem in egoizem posameznikov, gotovih znanstvenih skupin in organi-



zacij ali mednarodnih gospodarskih in družbenih ustanov. Le-te v svoji vnemi, ko zagovarjajo omejevanje rojstev in pospešujejo splav, zapadajo v lastna nasprotovanja ali kontradikcijo<sup>41</sup> in se poslužujejo vseh mogočih sredstev in dokazov, da bi dokazali svoje trditve.

Niso revni samo poedinci ali gotove človeške skupnosti, v revščini se nahajajo tudi številni narodi in ljudstva, zato tudi narode veže zapoved medsebojne pomoči. Ta velja za vse ljudi in narode, prvi pa morajo dati praktične zglede prav kristjani. Noben prepričan in resničen kristjan se ne sme obdati z egoistično brezbriznostjo, kadar je priča potreb in revščine lastnih bratov, kadar pozna upravičena pričakovanja delavskega sloja za izboljšanje življenjskih pogojev, kadar se zaveda zlorab krivičnega gospodarskega reda, ki je postavil denar ali oblast pred družbene dolžnosti, kadar mu niso neznane napake in kvarne posledice pretiranega nacionalizma, ki zanika vezi, ki vežejo narode, ter jih odtuja od dolžnosti, ki jih ima vsak narod do velike družine narodov in človeštva<sup>42</sup>.

Potrebni prebivalci v gosto naseljenih deželah imajo pravico do življenjskega prostora v redko naseljenih deželah, da iz dose-danjih puščav naredijo rodovitna polja, gradijo nove dežele in dajo življenje novim narodom. Zato dežele, ki sprejmejo izseljen-ce, tem ne izkazujejo miloščine, ampak izvršujejo dolžnosti, za katere jih veže družbena pravičnost. Potrebni izseljenci gredo na svoje, na življenjski prostor, ki jim pripada. Imajo pa dolž-nost, da po svojih močeh pomagajo graditi boljšo bodočnost de-žele, ki jih je sprejela.

Tudi na duhovnem, intelektualnem področju obstaja vprašanje v odnosih med tistimi, ki imajo in ki nimajo. Intelektualec, raz-umnik zastopa na svojem področju ustvarjanja vse, ki se na dotičnem področju ne morejo udeleževati. Enako kot delavec v tovarni in kmet na polju opravljata njegov del dela in mu pripravljata stvarne dobrine, mora intelektualec prevzeti skrb za njun duhovni in kulturni napredek. Ima dolžnost skrbeti za du-hovno hrano soljudi, za njihovo izobrazbo, kulturni, moralni in verski napredek. Tej dolžnosti se ne sme izmikati.

Greši proti družbeni pravičnosti vsak intelektualec – laik ali duhovnik –, ki gleda na svoj poklic z osebno ozkega stališča in se ne postavi v službo skupnosti. Ta nesebična služba skupno-sti pa poleg drugega od njega zahteva, da se stalno izpopolnjuje, da bodo vsi, ki z njim živijo, deležni sadov njegove izobrazbe in napredka, da jim pomaga k popolnejšemu življenju, jih dviga iz tvarnega v lepši duhovni svet, jim kaže pot življenja z lučjo resnice, pravice in ljubezni. Kot vsak kristjan, tako ima tudi katoliški intelektualec intelektualno dolžnost, da zavzame svoje mesto pri reševanju vprašanj, ki pretresajo svet, in tudi za rešitev tistih na področju družbene pravičnosti<sup>43</sup>.

## **DRUŽBENA PRAVIČNOST IN KOLEKTIVIZEM**

Ker družbena pravičnost povdarja skupno dobro kot svoj glavni

cilj, jo hočejo nekateri zamenjati s kolektivizmom, ali ji pripisujejo kolektivistične težnje.

Ko povdarja skupnost in splošno pravico do stvarnih in duhovnih dobrin, ne zanika posameznika, njegove osebnosti in pravice do zasebne lastnine. Nasprotno, družbena pravičnost utrjuje ustanovo zasebne lastnine in jo postavlja na trdne temelje, ker odpravlja vzroke, ki bi jo mogli ogrožati. Vedno ji da pravi pomen in značaj, vendar z dokazom, da zasebna lastnina ni najvišje dobro, ampak le eno izmed življenjskih sredstev. Kot sredstvo mora najprej služiti lastniku, poleg tega pa vršiti družbeno funkcijo.

Izvrševanje dolžnosti, ki izhajajo iz naslova družbene pravičnosti, da tudi zasebni lastniki upravičenost njenega obstoja. Vestno izvrševanje dolžnosti pa je afirmacija osebnosti, torej človeka, zanemarjanje je njegovo ponižanje. Človek mora z vsem, kar ima, služiti skupni blaginji po lastni in svobodni odločitvi, ker mu tako ukazuje naravna zdrava pamet in vest, ker v lastni darežljivosti, razdajanju in službi črpa moč za rast lastne osebnosti, mu nudi bogastvo notranje sreče, ki človeka plemeniti in resnično zadovolji.

#### DOBRODELNOST IN DRUŽBENA PRAVIČNOST

Kot ne moremo istovetiti družbene pravičnosti s kolektivizmom, je ne moremo zamenjati z dobrodelnostjo. Ta ni družbena pravičnost, ne nadomesti pravičnosti, je samo njeno dopolnilo. Kljub temu se ne izključujeta, ker sta temelja vsake civilizacije, kulture in pravičnega družbenega reda.

Dobrodelnost je gospa in kraljica vseh kreposti<sup>44</sup>, temelj krščanskega življenja<sup>45</sup> in mora biti povezana z družbeno pravičnostjo kot vodstvenim načelom gospodarskega življenja<sup>46</sup>. Vsako človekovo dejanje morata voditi pravičnost in ljubezen, a kljub temu moramo razlikovati med družbeno pravičnostjo in dobrodelnostjo. Nihče ni absolutni in trajni lastnik svojega premoženja. Če poseduje več kot potrebuje zase in svoje, ni lastnik tega presežka, ampak samo upravnik in ta pripada potrebnim, kar je bistvo in osnova krščanskega nauka<sup>47</sup>. Z ozirom na pridobivanje dobrin in premoženja, ga človek sme smatrati kot svojo lastnino, toda kadar te dobrine ali premoženje uporablja, jih rabi, to stanje preneha ter ga mora postaviti v službo skupnosti ter pomagati bližnjemu<sup>48</sup>.

Kljub temu, da je človek samo upravnik premoženja in je dolžan pomagati bližnjemu, ga ne veže dolžnost, razdeliti vse premoženje, ker niti pravičnost niti dobrodelnost tega ne zahtevata. Moremo pa odnos premoženja do družbene pravičnosti in dobrodelnosti postaviti v tri skupine:

- 1) Premoženje, ki ga lastnik potrebuje za zadovoljitev lastnih osnovnih življenjskih potreb.
- 2) Premoženje, ki odgovarja potrebam družbenega položaja lastnika in družine.

3) Premoženje, ki presega potrebe v prvih dveh primerih.

Dajati od premoženja, ki spada v prvo skupino, ne veže dolžnost pravičnosti. Lahko pa vsak daje prostovoljno tudi od tega premoženja, ker je dajanje miloščine dejanje ljubezni do bližnjega<sup>49</sup>.

Obstaja dolžnost pomagati bližnjemu od premoženja, ki spada v drugo skupino, če ta potrebuje pomoč za kritje osnovnih življenjskih potreb. Ta dolžnost pa ne obstoji, če gre pri bližnjem samo za potrebe družbenega položaja osebe in družine.

S presežkom premoženja, ki spada v tretjo skupino, pa obstaja dolžnost pomagati bližnjemu, če je ta v potrebi, vedno in potem, ko so tudi drugi lastniki odvišnega premoženja v enakem položaju in okoliščinah storili svojo dolžnost. Če pa obstoji nujna potreba, je za duhovno in telesno dobro bližnjega potrebno razdeliti vse odvišno premoženje, ki presega lastne potrebe, ker je v tem primeru to dolžnost, ki se ji nihče ne more odtegniti<sup>50</sup>.

Pri izvrševanju dolžnosti, pomagati bližnjemu s presežkom lastnega premoženja, nastane vprašanje zbiranja kapitala in sredstev za produktivno in gospodarsko aktivnost. Po železni logiki ravnanja po omenjenih načelih bi bil ogrožen obstoj podjetij oziroma onemogočeno ustanavljanje novih. Vendar ni tako. Razlikovati moramo med direktnim in indirektnim razdeljevanjem presežka premoženja.

Direktno razdeljevanje presežka premoženja nastopi takrat, ko se z odvišnim premoženjem pomaga bližnjemu, ne da bi to oviralo obstoj in razvoj ustanov, ki so vir dohodkov množice oseb in služijo skupni blaginji.

Indirektno razdeljevanje je, če se potrebnim da zaposlitev in pravična plača. Pritegne se jih tudi k soudeležbi na dobičku podjetja ali ustanove in postopoma tudi k solastništvu, če zaposleni to želijo. S tem se dejansko stanje podjetja z ozirom na obstoj ne spremeni, pomnoži se pa število solastnikov, kar pomeni, da je več oseb direktno zainteresiranih na napredku podjetja.

Glede dolžnosti razdelitve presežka premoženja so učili tudi že cerkveni očetje. Sv. Bazilij Cezarejski pravi: „Ne imenujemo morda tatu človeka, ki bližnjemu ukrade obleko? Zasluži, da drugače rečemo tistemu, ki bi lahko oblekel potrebnega in tega ne stori?“<sup>51</sup>. In sv. Avguštin uči, da so presežki bogatinov premoženje revežev<sup>52</sup>. Zemljo je Bog ustvaril za vse ljudi, zato ne pripada samo bogatim. Lastniki zemlje so dejansko manj kot oni, ki nimajo nič. Zato, kadar pomagaš bližnjemu v potrebi, plačuješ svoj dolg, pravi sv. Ambrozij<sup>53</sup>. Kadar pomagamo potrebnim, ne dajemo iz lastnega premoženja ali svoje lastnine, ampak jo vračamo lastniku, povrnemo svoj dolg, je učil papež Gregor Veliki<sup>54</sup>. Po naravnem redu, določenem po božji Previdnosti, so dobrine ustvarjene za zadovoljitev potreb vsega človeštva. Lastništvo, pridobljeno po pozitivnem pravu, ne spremeni tega namena. Naravno pravo nas obvezuje, da presežek dobrin vrnemo revežem<sup>55</sup>.



Tudi cerkveno učiteljstvo nalaga premožnim dolžnost, da pomagajo revežem<sup>56</sup>. Bogati so obvezani pod težko odgovornostjo, da so pravični do svojih uslužbencev in da dajejo v dobrodelne namene<sup>57</sup>. Tudi zdrav razum nas sili, da pomagamo potrebnim. Naš bližnji potrebuje enako kot mi sredstva za življenje, nam je enak, je naš brat. Zdrav razum zahteva, da ga smatramo kot takega in mu pomagamo<sup>58</sup>.

Kdor ne smatra bližnjega enakovrednega sebi, ga ponižuje, mu zanika enakopravnost pri soudeležbi pri skupni blaginji. Kdor noče sprejeti dejstva, da je blagostanje bližnjega prav tako potrebno in važno kot lastno, se brani sprejeti dolžnost, da je dolžan s presežkom premoženja pomagati bližnjemu<sup>59</sup>. Kdor spozna in pozna to dolžnost, ne more najti nobenega izgovora, da je ne bi izpolnjeval.

Iz povedanega je razvidno, da dajanje od presežka premoženja ni dobrodelnost, ampak zahteva pravičnosti. Ta pa nas obvezuje, da izpolnjujemo svoje dolžnosti, v primeru družbene pravičnosti, da pomagamo bližnjemu v potrebi. Dobrodelnost pa izhaja iz ljubezni do bližnjega, je krepost, ki nas združi z Bogom in ga tako po njej ljubimo<sup>60</sup>, je ljubezen do bližnjega v heroični stopnji, ker si odtrgamo od dobrin, ki so nam potrebne za lastno vzdrževanje, ter pomagamo bližnjemu, ki nima toliko kot mi, ali manj kot je potrebno za dostojno in normalno življenje. Odpovemo se potrebnemu in se približamo trpečemu v pomanjkanju, mu pomagamo in prevzamemo prostovoljno del njegovega pomanjkanja in trpljenja. Samo to je dobrodelnost, izraz velike ljubezni do bližnjega.

Za dela dobrodelnosti nas veže dolžnost evangeljske ljubezni do bližnjega, ki preizkuša naša srca, in če smo trdosrčni, si pišemo sodbo, ker na poslednji dan ne bomo znali odgovoriti, zakaj nismo priskočili na pomoč lačnim, žejnim in v veliko drugih potrebah, ter z njimi delili. In takih, ki so potrebni pomoči, je mnogo, jih vsak dan srečujemo.

#### DOLŽNOST REŠEVANJA DRUŽBENEGA VPRAŠANJA

Če ljudje ne rešujejo svojih težav, je vzrok v nepoznanju lastne življenjske realnosti ali v pomanjkanju volje, največkrat pa obojega, kar jih dela ljudi nižje vrste, državljanke nižjega reda<sup>61</sup>, ker niso sposobni ustvariti si življenjskih pogojev in reda, ki bi odgovarjal danim možnostim.

V vsaki človeški družbi obstajajo težave in problemi, vendar le ti ne smejo biti zanemarjeni. Nekatere lahko rešijo posamezniki, druge pa le s sodelovanjem več prizadetih ali skupnosti. Večkrat pride rešitev tudi od nosilcev oblasti v družbi. Rešitve, ki izhajajo iz lastne pobude ali pobude skupnosti, imajo prednost pred posegom državne oblasti. Vsaka prostovoljna rešitev težav in problemov obogati človeka na izkušnjah, mu utrjuje voljo za delo v dobro skupnosti, mu dviga moralno vrednost. Čakati, da oblast opravi delo, ki ga lahko storijo posamezniki ali skupnosti, pomeni, nalagati ji dolžnosti, za katere ni poklicana. Če ljudje

sami pričakujejo, da vsa njihova vprašanja reši oblast, more priti v dotični družbi do resnično revnega življenja, ko manjka zavesti o svojem človeškem dostojanstvu.

Prostovoljna, samozavestna rešitev vprašanj je obvezna, ker je človek dolžan, da se trudi za lastno izpopolnitev in blaginjo. Oblast pa ima nalogo, podpirati in pospeševati svobodne rešitve in sporazume med posamezniki in skupnostmi<sup>62</sup>. Včasih jih lahko tudi prisili, da izvršijo svojo dolžnost.

Večkrat je reševanje problemov vezano na sodelovanje posameznikov, njihovih organizacij in državne oblasti. V tem primeru mora biti sodelovanje oblasti podrejeno zasebni pobudi z namenom dopolnitve v tistih točkah ali področjih, ki presegajo možnosti občanov.

Nekatera vprašanja so zelo težka in njihova rešitev spada med naloge družbene oblasti. Reševanja teh si posamezniki ne smejo lastiti, dolžni so pa pomagati, da so rešitve popolnejše in dobre za vse in vsakega.

Izvrševanje dolžnosti posameznik in skupnost zmorejo, če imajo čut družbene odgovornosti, če imajo družbeno zavest. To pomeni, zavedati se, da je človek družbeno bitje, da je po zakonu lastne narave prisiljen živeti v odnosih z bližnjim<sup>63</sup>. Kljub temu, da smo ljudje zelo različni, se mora najti pot za sodelovanje in sožitje. Osnova za to sožitje je že dana, njegovo uresničenje v vsakdanjem življenju pa je odvisno od človekove svobodne volje. Radi tega imamo množico oblik in načinov v sodelovanju in medčloveških odnosih na splošno<sup>64</sup>.

Samo družbena zavest ni dovolj. Posameznik in skupnost morata imeti čut družbene odgovornosti, da ni brezbriznosti do potreb bližnjega in do življenja v družbi. Čut odgovornosti sili, da pri vsakem vprašanju zavzamemo določeno mesto in stališče, prevzamemo odgovarjajočo nalogo in izvršimo svojo dolžnost. Beg pred to nalogo in dolžnostjo pomeni umik pred zakonom lastne družbene narave, upreti se lastni naravi. Čakati, da drugi vse naredijo, ter se umakniti izključno na področje reševanja osebnih težav in vprašanj, pomeni izkoreninjenje iz družbe.

Posamezniki in skupnosti imajo dolžnost, da širijo zavest dolžnosti reševanja družbenih vprašanj, da širijo načela družbene pravičnosti. Teoretiki in filozofi morajo posredovati družbi teorijo in filozofijo družbene pravičnosti. Radi potreb svojega bližnjega in družbe so obvezani, da učijo in se zanimajo za družbena vprašanja. Politik, ki vodijo politično življenje in pripravljajo politične programe, družbene pravičnosti ne smejo prezreti. Od te dolžnosti niso izvzeti ljudje z avtoriteto, škof, znanstvenik in drugi, ki so na odgovornih mestih družbenega življenja. Vsi, ki imajo naravne talente za vodstvo gospodarskega, družbenega in političnega življenja, imajo dolžnost skrbeti za praktično aplikacijo načel družbene pravičnosti. Le tako bo prišlo do spoznanja, da smo si vsi ljudje bratje, do resnične človeške solidarnosti, ki je tolikokrat pozabljena.

- 1 Sum. Theol. 2a, 2e, vpr. 57, art. 1, španski prevod.
- 2 Vermeersch, *Principles de morale sociale*, Paris 1921, I., str. 32-33.
- 3 *Ibidem*.
- 4 Sum. Theol. 2a, 2e, vpr. 58. Enako tudi Ulpiano (Dig. I. 1) in sv. Avguštin v *De civ. Dei* 1, 19, c. 21, španski prevod.
- 5 John. E. Cantwell, *A fourth species of Justice, Social Order*, 1954, št. 6, str. 22.
- 6 Sum. Theol. 2a, 2e, vpr. 58, art. 2.
- 7 Platon, *Republica*, IV., španski prevod.
- 8 *De civ. Dei*, IX., 4.
- 9 *Ibidem*, IX., 4.
- 10 Jacques Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, str. 22, španski prevod.
- 11 *Ibidem*, str. 23.
- 12 Sv. Tomaž Akvinski razlikuje samo dve vrste pravičnosti, splošno ali legalno in posebno ali gospodarsko pravičnost, ki odgovarja komutativni v sodobni razdelitvi. Sum. Theol. 2a, 2e, LXI., art. 1, 2, 3.
- 13 Jacques Maritain, *op. cit.*
- 14 *Ibidem*, str. 89.
- 15 *Ibidem*, str. 90.
- 16 *Ibidem*, str. 91.
- 17 *Ibidem*, str. 91.
- 18 Pij XII. v govoru predstavnikom Mednarodne organizacije dela 20. 11. 1954.
- 19 Jacques Leclercq, *Cross Currents*, Winter 1954.
- 20 *La Giustizia sociale*, Edizioni Civiltà Cattolica, str. 21 in naslednje.
- 21 *Ibidem*.
- 22 *La question sociale et les principes theologiques*, Paris 1921, str. 216.
- 23 *La Giustizia sociale*, *op. cit.*
- 24 Pij XII. v govoru za Veliko noč 1939.
- 25 Aegidius Doolan, *O. P. Order and Law*.
- 26 *Morale social general*, Paris 1935, str. 131.
- 27 *La Giustizia sociale*, *op. cit.*
- 28 *Ibidem*.
- 29 *Ibidem*.
- 30 *Quadragesimo anno*, tč. 89 (Ušeničnikov prevod).
- 31 *Ibidem*, tč. 51.
- 32 Okrožnica *Sertium laetiae*, božični nagovori leta 1942 in 1948.
- 33 *Socialna pravičnost, Vrednote 1951*, str. 232.
- 34 John E. Cantwell, *op. cit.*
- 35 Leon XIII. v *Rerum novarum*.
- 36 John E. Cantwell, *op. cit.*
- 37 *Ibidem*.
- 38 Elizabeth E. Hoyt, *American Income and its use*.
- 39 Pij XI. v *Quadragesimo anno*, tč. 57.
- 40 *Ibidem*, tč. 23.
- 41 Kot primer more služiti Organizacija Združenih Narodov. V začetku leta 1954 je gospodarsko-socialni odsek obravnaval vprašanje prenaseljenosti. Strokovnjaki so prišli do zaključka, da je svet preobljuden, ni več možnosti prehrane za vse ljudi. Istočasno se je odsek



- bavil z vprašanjem, kam s presežki pridelkov, predvsem žita, ki je v silosih USA, Kanade, Avstralije in Argentine. Stali so pred vprašanjem, kaj narediti, da ne bi padle cene.
- 42 Pij XII. v božičnem nagovoru 1954.
- 43 Pij XII. v božičnem nagovoru 1954.
- 44 Leon XIII. v *Rerum novarum*, Iginio Giordani, *Encicliche sociali*, Roma 1944, str. 157.
- 45 Leon XIII. v *okrožnici Sapientiae christiane*, Iginio Giordani, op. cit., str. 126.
- 46 Pij XI. v *Quadragesimo anno*, Iginio Giordani, op. cit., str. 333.
- 47 John A. Ryan, *Justicia distributiva*, španski prevod, Buenos Aires 1950, str. 249.
- 48 *Sum. theol.* 2a, 2e, vpr. 66, art. 3, španski prevod.
- 49 *Ibidem*, vpr. 32, art. 1.
- 50 John A. Ryan, op. cit., str. 250.
- 51 *Patrologia Graeca*, vol. 31, col. 175, 278, str. 50. Navaja J. A. Ryan v op. cit.
- 52 *Patrologia Latina*, vol. 37, col. 1922. Navaja isti.
- 53 *Ibidem*, vol. 14, col. 747. Navaja isti.
- 54 *Ibidem*, vol. 77, col. 87. Navaja isti.
- 55 *Sum. Theol.* 2a, 2e, vpr. 66, art. 7.
- 56 Leon XIII. v *Quod Apostolici Muneris*.
- 57 Pij XI. v *Quadragesimo anno*.
- 58 John A. Ryan, op. cit., str. 249.
- 59 *Ibidem*.
- 60 *Sum. Theol.* 2a, 2e, vpr. 23, art. 3.
- 61 J. E. Cantewell, op. cit.
- 62 Razumemo jo kot skupnost organov in ustanov, ki so nosilci oblasti in izvrševalci njenih nalog v družbi.
- 63 Giorgio La Pira, *La nostra vocazione sociale*, str. 15.
- 64 *Ibidem*, str. 16.
- 65 Pij XII. v božičnem nagovoru leta 1954.

## LIRIČNE IMPRESIJE

Pogosto sanjam, da se selim. Podnevi te sanje hitro pozabim. Potem pa se spomnim na kraje, v katerih sem živela kot otrok in dekle. Spominjam se svoje domačije in krajev šolanja. V otroških letih sem se veselila zime in sem plesala, ko so začele padati prve snežinke. Takrat sva v adventnih dneh z bratom šla v gozd po božično drevo. Niti slutila nisva, da bodo enkrat drevesa po človeški krivdi bolna. Ljubila sem smreke, bukve in bore. Ob nedeljah sem sama hodila v gozd na sprehod. Sedaj stojijo na mnogih mestih počitniške hišice in mojih stezám ni več.

\* \* \*

Spominjam se, kako so v ljubljanskem Tivoliju dišali vsako pomlad kostanji, jaz pa sem se pod njimi sprehajala polna sanj o ljubezni. Te sanje so mi ogrevale srce še poleti, ko sem bila doma pri starših in grabila seno na travnikih. Ob samotnih nedeljah sem popoldne navijala stari gramofon z velikim troben-tastim zvočnikom in poslušala stare vesele in mehkobne melodije.

\* \* \*

V domačih gozdovih je rasla visoka zelena praprot. Jeseni, ko je porjavela, smo jo poželi za steljo. Domov smo se vračali s košarami, polnimi kraljevskih gobanov, ki so rasli na vedno istih mestih pod visokimi smrekami. Rada sem imela tisto domačo jesen, polno pisanih barv in skrivnostnih šumov, v katerih je v večerih skovikala sova in lajal srnjak.

\* \* \*

Pomlad – romantika, poletje – realizem, jesen – simbolizem,  
zima – naturalizem.

\* \* \*

V neki pesmi sem zapisala: „Sem hči selivka. / Vzpenjam  
se po tuji strmini, / plezam čez ograjo onstran meje, / sedam na  
žico nad oceanom“. – Dejansko sem se preselila na druga tla,  
kjer spet doživljam štiri letne čase. Sedaj sem manj samotna,  
ker sem mati in žena in mi dnevi v skrbi za družino vse prehitro  
minevajo.

\* \* \*

Pomlad me vedno znova zvabi med jelševje ob Donavi, v  
Lobau, kjer mi šumenje dreves daje odgovor na moja hrepenenja.  
Vesela sem, če vidim ob meni teči otroke, ki se prav tako vese-  
lijo zelene prostosti. Onstran mostú iz širokih, sivih desk te  
napadejo mir, samota in komarji. Poltisočletna drevesa v lokah  
pri Hainburgu stojijo do pasu v vodi, v mahovitih deblih zevajo  
velika dupla, na vodi zeleni žabja sluz, rumeni močvirski lokvanj  
se vozi na čolnato širokih listih med ločjem. Štorklje v visokih  
gnezdih se ne zmenijo zate. Vsepovsod je tišina rasti in razpa-  
danja. Trave rastejo tako dolgo, dokler ne obnemorejo, koprive  
dosežejo največjo možno velikost. V pošumevanje mojih misli  
o naravi in naravnosti pa se vedno bolj vriva neusmiljeno vpra-  
šanje: „Kako ohraniti to prirodno enkratnost pred motornimi  
žagami, buldožerji in železobetonom, da bo živela, zelenela in  
cvetela še vnaprej, ne le za nas, temveč tudi za naše potomce.“  
Zakaj gozd in drevo sta enkratna bitnost. Če ju uničimo, ju ne  
moremo nikoli več oživeti. Kako veselo bi se lahko podali v  
bodočnost, ko bi vedeli, da nam bo uspelo ohraniti to življenjsko  
važno lepoto!



## NEVIHTA V HRIBIH

Vreme se je že od jutra držalo bolj kujavo: nebo je bilo rahlo zavešeno z mlečnimi meglicami, izza katerih je večkrat prodrlo vroče sonce ter zalilo zemljo s težko soparico. Táko vreme je bilo v kordobskih hribih le redkokdaj, pa tudi kratek čas je trajalo. Dan ali dan z nočjo in že so se od juga sem navadno privalili nizki črnodimasti oblaki, ki so prinesli za kako uro ali več viharja s štrenastimi bliski in votlim grmenjem, da je človeka grabilo pri srcu, ter grozečim nalivom, potem pa se je prismehljalo spet novo sveže in vabeče jutro. Prijetno nedolžno, kakor da se ne bi bilo nič zgodilo.

Sestra Cecilija in njena prijateljica Helena sta po jutranji maši pri žalostni Materi božji postali pred cerkvijo ter obračali glavi z južne proti vzhodni strani neba in spet nazaj, odkoder običajno pridivja neprijetno poletno presenečenje. Končno sta odločili, da bo res najboljše preložiti izlet na popoldne.

„Naj se odloči najprej vreme, potem pa midve po njem!“ pravi sestra Cecilija.

„Jaz se v tem pokorim tvoji odločitvi,“ je pritrdila Helena. „Bolje poznaš muhavosti vremena v kordobskih planinah, ker prebiješ več časa v tem kraju kot jaz. Na noben način pa ne bi rada doživela nevihte v hribih, kjer se ne bi imela kam zateči,“ je namigavala na previdnost.

Tako sta se šele proti sredini vročega popoldneva izmuznili izza senčnatega vrta sestrške počitniške hiše dve postavi in ju mahali z dolgimi koraki po cesti, ki se vijuga tam mimo nekaterih med drevje potisnjenih hiš. Pred desetletji je bila to še glavna cesta med Capillo del Monte in Kordobo. Zdaj jo je nova, ravna asfaltna ruta potisnila ob stran.

Čisto rahlo so se pozibavali vrhovi ostro koničastih cipres, kakor bi se hotele priklanjati njima v pozdrav: pa srečno hodita in zadovoljni se vrnita!

Prečkali sta ruto, ki je omamno žehтела od soparice med zeleno okolico ter se izgubljala naravnost proti severu.

Tam se je sestra Cecilija za hipec ustavila in počakala Heleno, da jo je dohitela.

„Kar skozi Kravjo dolino jo mahneva do hribovja. To bo najkrajša pot.“

„Sem ti že rekla, da bom spoštovala tvoje vodstvo. Ne poznam teh hribov. Letos sem šele tretjič tu. Vedno smo se gibali le bolj v nižinskem, ravnem svetu. Moj mož ni bil navdušen za gore. Zadnjikrat se tudi že ni več najboljšje počutil, čeprav nikdar ni govoril o sebi.“

„To je lastno večini ljudi. Do zadnjega vsakdo prikriva svoje težave. Ko ne gre več naprej, le s težavo spraviš kaj iz njih!“

„Mogoče je to v naravi naših kmečkih ljudi. Mi smo vsi kmečke krvi, eni bolj, drugi manj. Do zadnjega so delali, dokler jih naravnost ni prisililo, da so spregli. Mojega očeta so na vozu s plugom in z brano pripeljali s polja, kamor je šel v zgodnjem jutru orat za žito. Pa še ni hotel priznati, da je bolan. Prespal je, drugo jutro pa je hotel po sili, da bi dokončal delo, ki mu je ostalo s prejšnjega dne,“ je razlagala Helena. „Zvečer pa je umrl...“ je še dodala.

Obe sta se ustavili, kajti v trenutku je oživila pred njima podoba visokega, košččenega človeka, ki ga je Helena klicala za očeta. Tudi sestra Cecilija si je priklicala v spomin njegov strogi obraz, a obenem neko tiho dobroto, ki je tlela za njegovimi dobrotljivimi očmi. Nekoč je obiskala Heleno na domu, prav ko se je odpravljala za gojenko v zavod k sestram. Od takrat je ostala njegova podoba v njej. Še bolj pa besede: „Veseli me, da si se odločila za poklic, v katerem boš mogla storiti ljudem mnogo dobrega! Bomo videli, kam se bo pa obrnila naša Helena. Zdaj ji manjkata še dve srednješolski leti...“

Teh njegovih besed se je tolikokrat spomnila. Njen oče ji ni nikoli izrazil enakih: bil je skromen in tih. Zato se ji je zdelo, da jo bodrijo tudi v tem trenutku kakor sedaj.

Nikdar nobena od njiju še v sanjah ni pomislila, da bi jima bilo dano srečati se kdaj v širokem svetu in hiteti na skupen izlet v hribe. Za kake malenkosti Bog v svojem veličastnem stvarstvu poskrbi!

„Škoda, da nisva z možem nikdar prišla do sem!“ je obžalovala Helena. „Po veliki cesti sva hodila. Malo više je sameval viharnik, ob njem sva posedevala in kramljala.“

„Gotovo ne bi bila storila poti, ki jo bova midve. Ostala bi bila le na polovici, morebiti tam pred hribi,“ se je vesela oglašila sestra Cecilija.

„Se ti pozna, da si profesorica. Vsako stvar hočeš speljati do konca: tudi šolo in svoje gojenke. Gotovo bi občutila, če bi ti katera ušla na polovici.“

„Tudi na to moraš biti pripravljena. Sicer pa ni tu prime-  
ren ne kraj in ne čas o tem govoriti. Poglej raje, kako te vabi  
piquillín, da ga poskušaš!“

Helena je pristopila k bodečemu grmu in stegnila roko po  
živordečem sadežu. Nasmukala ga je nekaj jagod, spustila smrt-  
ni krik in odskočila nazaj. V hipu ji je bledica prebarvala lica.  
Iz pol priprtih ust ni spravila več glasu.

Sestra Cecilija je spoznala, da se ji je zgodilo nekaj nepri-  
čakovanega. Priskočila je in ji podprla majavo telo.

„Kaj ti je, Helena? Kaj se je zgodilo?“

Tedaj je tudi njej skoraj zaprlo sapo. Izza blestečega grma,  
ki mu pravijo paja brava, se je v okroglastih vijugah počasi  
odmikala sivkasta kača, katero je temna veriga kvadratov kra-  
sila po hrbtu. Tu pa tam je privzdignila glavo, jo zaokrenila  
na desno in na levo ter prožila tenki jezik okrog sebe. Pri očeh  
sta se ji odražala dva temna križa.

„De la cruz!“ je vzkliknila sestra Cecilija, ki je poznala  
plazilce. „Ta je strupena!“ je dodala. „Poglej si jo!“ je klicala  
Heleno.

„Ne! Ne govori mi o njej! Gnusi se mi taka žival!“ je od-  
ločno zatrjevala in se odmikala. Počasi se je le toliko umirila,  
da je začela govoriti.

„Pa če bi bila stopila na njo? Dobro, da me ni napadla.“

„Kača navadno brez vzroka ne napade, razen če stopiš na  
njo ali jo dražiš. Na vsak način morava paziti. Danes je težak  
soparen dan! Domačini ga kličejo kačji dan.“

„Ne grem naprej! Imam dovolj! Se ne bi vrnili?“

„Daj, ne bodi tako strahopetna. Zaradi ene kačice?“

„Hodila bom naprej, ti lepo stopicaj za mano! Toliko pa jih  
tudi ni!“

Sestra Cecilija jo je že ubirala korajžno po zeleni travnati  
poti in Heleni ni preostalo drugo kot iti za njo. Glave pa ni  
dvignila več, ne se ozrla v nebo, ne v drevje in grmovje, ki je  
zraslo v zelene ograde na obeh straneh. Oči je imela oprte le  
v zemljo.

Čez dolgi molk je premagala pretresljaj. „Tej dolini bi bilo  
treba menjati ime. Bolj bi se ji prilagalo: Kačja dolina!“ je z  
nevoljo zaklicala.

Sestra Cecilija je prasnila v smeh. Bila je zadovoljna, ker  
se je Helena vrnila spet v prejšnje razpoloženje.

V zatišju, dober skok od televizijske antene, sta nekoliko  
posedeli. Utrujenost ju ni težila: človeka, ki ga vabijo višine,



ne utruji pot proti ciljem. Nebo se je zavesilo z umazanimi megla-  
mi, katerih cunjaste krpe so se plazile tudi nad Sierras grandes.

To je bilo prvič, da je Helena prišla do sem gor. Zato je bila v svoji notranjosti res zadovoljna, ker je premagala težke korake in neodločna nihanja. Zavest, da je storila nekaj, česar milijoni ljudi v nižini spodaj niso tvegali, ji je krepila pogum za nove napore. Zazrla se je v široki svet naokrog, ki bi bil zasijal v sončnem popoldnevu pred njenimi očmi, a je bila danes ogoljufana za ta svojevrstni užitek. To ji je nekoliko grenilo razpoloženje.

„Le redko naletim na jasno obzorje. V hribih je že tako: vse zavisi od sreče, ali bolje, od prijetnega nasmeha neba...“ je dodala sestra Cecilija.

„Čeprav naju sreča ne mara, se mi zdi tu prijetno. Vrhovi, planjave, na njih živina, divje rože in trave, s katerimi melje veter ter odnaša vonjave pod nebo, vse to je posebna lepota, ki te priklepa na te višinske kraje.“

Čutila je hrepenenje, da bi še mnogo tega sveta prehodila in se ga nagledala. Zdaj je bila vsa v njem, vse drugo je ostalo v daljavah.

„Misliš, da naju ne bo dobilo neurje?“ se je plašno ozirala naokrog.

„Najina pot ni več tako dolga. Priti morava tja do tistih gozdičkov,“ kaže sestra Cecilija proti jugu. „Tam naprej je lepa cesta. Lani sem hodila po njej...“

Dvignili sta se. Težka vročina je pritiskala. Od nekod se je prikradlo krdelo velikih obadov, ki so se zaletavali z ostrimi rilci vanju.

Pognali sta se po komaj zaznavni poti navzdol, da bi prečkali dolinico ter se približali gozdičkom. Ampak razdalja se je nategovala. Znašli sta se pri izvirniku kristalne vode. Z nežnim glaskom je naznanjal svoje rojstvo in padal v jamico, odkoder si je med zelenimi travami iskal pot v nižino. Od tam sta izbrali pot, ki je peljala spet navkreber.

Nenadoma je završalo v travah in v grmovju. Mrzel val vetra je butnil čez pobočje, zatulil ob štrleče robove skal ter ju bičal z oblakom suhe trave v obraz. Želeli sta se dvigniti iz te kotanje in se razgledati za smerjo, v katero naj hitita.

„Če naju tisto dobi, se ne rešiva!“ je s strahom vzdihnila Helena. „Škoda, da se nisva odločili zjutraj!“

„Mogoče se bo prevalilo proti zapadu. Zdi se mi, da se veter usmerja tja,“ jo je rahlo tolažila sestra Cecilija.

„Pa če si poiščeva kak skalni previs za zavetišče?“ Helenine

oči že iščejo naokrog, obenem pa skuša bežati v smeri, kjer naj bi bili gozdíči. Veter ji vrtinči obleko, jo zvija, da pada, se spet pobira in nima časa za ogledovanje po kaki zasilni votlinici.

Sestra Cecilija se bori za ovinkom, ki jo varuje pred najhujšimi sunki. Ozira se po Heleni, ji kriči, ji skuša mahati, a ona jo seka ob robu navpične globače po svoje.

Nenadoma se ukroti vetrovje; svetlejše luči z neba razsvetlijo okolico. Snideta se obe zadihani: srca čútita razbijati nekje pod vratom. S sosednjega brega je vabil gozd...

Znova se poženeta po bregu. Hitita, kar jim dajo moči. Razdalja se le počasi krajša. Vsak korak je ožji, bolj utrujen, vsak skok krajši. Vzpenjata se po golem grebenu, s katerega so burje izruvale celó grmičke paje brave, katerih bi se mogle roke okleniti v spodrslijajih in padcih. Pa človek v skrajnostih nima časa za razmišljanje ne za načrtovanje. Samo eno ga ne zapusti: čút ohranitve, za katerega nikdar ne vemo, kje napaja svoje brezmerne moči.

Komaj sta dospeli pod zeleno borovje, ki je bilo njun cilj že od antene. Vso pot sta sanjali o njem.

Gosta sivina ju je znova zagrnila. Veter je žvižgal divjo melodijo v napetih iglicah, veje so ječale pod močjo nadzemskih sil. Padle so debele kaplje mrzlega dežja.

„Beživa na drugo stran hriba! Tam nekje mora stati hiša!“ je sestra Cecilija skušala prekričati divjo burjo. „Tu nama ne bo obstati.“

Helena jo je prijela za roko, da bi obe skupaj laže vzdržali. Po položni stezi sta sopihali med borovjem, ki ju ni moglo varovati pred nalivom. Mlelo je od vseh strani. Bobnenje grmenja se je grozeče približevalo. Verige bliskov so parale oblake.

„Kmalu dospeva! še malo manjka,“ je vzpodbujala sestra Cecilija. Spustili sta se po zadnjem obronku navzdol. Helena ni imela moči za odgovore. Ves čas je le prosila Boga, naj ju obvaruje pred najhujšim sredi razdivjanih sil...

Dež ju je bičal vedno bolj. Že davno ni bilo več suhega vlakenca na njunih oblačilih. Tedaj se je poplavljená steza končala pred hišo, potopljeno v mokro megleno morje. širok kap ju je sprejel v prvo zavetje pred litjem.

Nebo je vse pokrilo z grozečo nočjo. žareči štrenasti bliski in votlo grmenje so jo enačili s podiranjem sveta.

Sestra Cecilija je udarila po vratih. Obleka se ji je zleplila na telo. Z nje se je cedilo v curkih. Helena se je oprla ob steno. Noge so se ji šibile, glasu ni spravila iz sebe.

V hiši mir, brez znaka življenja. Neurje pa se je vrtinčilo, veje drevja so bile v streho, naoknice šklepetale. Tolkla je z obema rokama. Udarci so tresli debela vhodna vrata. Nevihta je glušila njene klice. Drobni, nesrečni sta tiščali v vrata kakor pozabljeni stražarji.

Čez dolgo je odgovoril kratek pasji lajež. Še bolj sta udarjali.

Zarožljajal je zapah. Skozi ozko špranjo se je oglasil moški glas: „Quién golpea? Cuidado con el perro!“

„Don Miguel! Hermana Cecilia!“

„Her-ma-na Ce-ci-lia...!“ je počasi zlogoval. Malo bolj je odprl, ker je zaupal ženskemu glasu in zaradi imena, ki ga je izgovorila.

„El año pasado le visité brevemente,“ je pojasnila in se brž vrinila notri, ne da bi čakala vabila. Za sabo je potegnila tudi Heleno. „Nos sorprendió el temporal...“ je še dodala.

Don Miguel je pomirjeval psa in brž zapiral vrata.

„Ya recuerdo, hermana. Todavía tengo su crucifijo.“ Spomnil se je, da mu je ob slovesu podarila Križanega.

Précej je postal drug človek.

V hiši je lebdela medla svetloba, podobna prezgodnji noči.

„Naprej! Naprej!“ je vabil s toplo prijaznostjo.

„Sva premočeni, z naju se cedi,“ je razlagala sestra Cecilija.

Ozrl se je po njima in strmel v drobčkana obraza obeh, ki so ju zlepljeni lasje delali še ožja. V njegovem srcu se je zganilo. „Počakajta! Poiščem kaj obleke!“ Oddrsal je v ozadje, odkoder se je slišalo nato škripanje omare, v kateri je stikal za oblekami.

„Prinesel sem, kar sem na hitro našel. Uredita se, kakor se pač moreta!“ je pokazal v kopalnico. „Jaz pa pripravim kaj vročega,“ je skrbno dodal. Ko sta nato prišli za njim, je bil že rahel nasmeh na njunih licih, čemur je gotovo pripomogel tudi prijeten vonj lipovca, ki je napolnil vso kuhinjo.

„Oprostita mi, kuhinja res ni za moškega, še manj da bi stregel ženskam. Priznam, da sem pri štedilniku štorast.“ Medtem je bil razstavil po mizi pol hleba domačega kruha, kozarec marmelade, sladkornico, cedilce za čaj – kar je pač imel pri roki. Seveda tudi pol steklenice domačega višnjevca, katerega kapljice odganjajo vse mogoče vrste prehlada.

Ogledoval je obe v nekdanjih ženinih oblekah. Ker nekam čudno ga je dirnilo pri srcu. „Ko sta se že obe oblekli v ženo



– ne vem, kateri bi dal prednost –, bi pritikala eni od vaju postrežba.“

„Seveda, gospa Helena se bo žrtvovala!“ jo je sestra Cecilija ponudila.

„Oprostite, nisem vam ponudil niti roke! Nevihta in vajin nenaden obisk me je vsega zmešal. Meni pravijo Don Miguel,“ se je nasmehnil.

„Mislim, da je temu bolj kriva vaša ljubezniva dobrot, s katero ste naju sprejeli,“ ga je opravičevala Helena. „Ne vem, kako bi se znašla jaz v takem primeru.“

„S prirojeno vljudnostjo in ustrežljivostjo.“

Zunaj so se še vedno zaletavali sunki vetra v šklepetajoče naoknice in bliski so cefrali oblake. Dežne kaplje so praskale po oknih, vratih in drevju.

„Še vedno se mi zdita preplašeni. Če bi živeli nekaj let tu gori, bi se marsičesa privadili. Še hujšim uram,“ je razlagal.

Helena je postavila skodelico kadečega se čaja predenj.

„Izvolite! Prijetno diši.“

Zazrl se je v njo in nenadoma segel po njeno roko. „Oprostite! Kakor dvanaest let nazaj, ko mi je še žena v tej isti obleki nalivala v skodelico. Človek pač nikdar vsega ne pozabi...“

„Najlepše ure nas spremljajo vse življenje. Tudi če bi hoteli, jih ni mogoče zamolčati.“ je dodala sestra Cecilija.

„Čemu neki bi si prizadevali skrivati najlepše?“ je vprašala Helena. „Pozabimo raje, kar nas teži ali boli. Tako bodo pred nami le vesele in lepe strani!“

„Gospa Helena ima prav!“ je poudaril Don Miguel. „Sicer pa pijmo, da bosta naši potnici pregnali prehlad in nadomestili moči!“

Sestra Cecilija in Helena sta se pokrižali, Don Miguel je le gledal. Krepili so se s čajem in prigrizovali.

„Zdaj mi pa povejta, kako vaju je iznenadilo to grozno neurje! Čudim se, da sta izbrali točno tak dan za hojo po hribih.“

„Dopoldne se je še kar držalo, upali sva, da ostane enako popoldne. Potem pa je prišlo s táko naglico!“ je pojasnila sestra Cecilija.

„Se bova mogli nocoj vrniti?“ je skrbelo Heleno.

„Nocoj vrniti? Na to pozabite. Veselita se, da sta se rešili! Nocoj bosta prenočili v moji hiši. Tudi če bi hoteli, vama ne dovolim odhoda. Odgovarjam za vaju! Je prav tako?“

„V resnici vam ne bi hoteli biti v nadlego!“ ju je opravičevala.

„V nadlego? Sem prepričan, da imam v gostih dobre ljudi,“ se je veselo nasmehnil. „Takah prilik je malo v tej gorski samoti.“

Nato jima je pokazal nocojšnje domovanje. Nekoliko je premišljal, kako naj stori, kam naj ju dá.

Šli so po stopnicah navzgor. Razsvetilil je prostrano sobo, stopil do praga in pokazal: „To je bila nekoč najina soba...“ Misli je na ženo. „Nocoj naj bo vajina, če sprejmeta.“

„Če vam ni morebiti v poseben nedotakljiv spomin.“

„Ne! Ne! Jaz sem se preselil, ker ne maram stopnic. Zdi se mi tudi prevelika za mene samega. V manjši človek živi udobneje. Vsaj jaz!“ je razkladal. „Leta ne večajo željá, ampak jih manjšajo.“

„Gotovo pa stremijo po vsem, kar jim more preprečiti občutek samote. Ta je hud črv, ki vrta brez prestanka...“ je ugotavljala Helena. V mojem vdovstvu me skrbi le strah pred samoto.“

„Pred tem sem se pravočasno zavaroval. Čim sem spoznal, da moja navzočnost ni več potrebna v mestu, sem se preselil sem gor. Tu imam še vedno občutek prostranosti, ki me dela gospodarja nad stvarmi. Gibljem se po svojem svetu, opazujem rast in zorenje ter umiranje dreves in stvari. Pri vsem tem si domišljam, da sem neznansko potreben tej naravi, ki brez mene ne bi mogla živeti. Razumita me prav: to je le moja osebna domišljija. V resnici se dobro zavedam, da bi brez mene domačija Don Miguela prav tako živela. Pomlad bi ji prinesla rože in posula cvetje na drevored višenj, ki bi poleti dozorele, jesen bi natresla posevke gob po hostah – le pozimi bi se nekdo drugi grel ob peči, užival sadove zemlje in zadovoljno srkal dehteči višnjevce, ki bi mu pomagal poganjati kri v otrdele in zožene žile.“

„Če dobro razumem, nič ne pogrešate navzočnosti svoje žene.“

„Pa še kako! Žena je možu nenadomestljiva spremljevalka in dopolnjevalka. Njene vloge nikdar ne more do kraja nadomestiti moški. Zato jo je Bog ustvaril in ne domišljujmo si, da se je zmotil. Vsak mož spozna, kje in koliko mu manjka, ko je ni več pri hiši. Jaz sem nemogoč v kuhinji: to sta že opazili. Zato me je življenje v to stran udarilo. Nikdar se nisem brigal za lonce in krožnike, ker so bile dovolj in preveč ženine roke, da je rožljala z njimi. Tudi nisem znal zajeti ščepec soli za juho, niti prav skuhati krompirja. Vsega sem se moral naučiti in se učim še danes. Ostal bom večni učenec.“

„To pa je res!“ je poudarila sestra Cecilija. „Tudi meni se godi isto, ko ostanem za kak dan sama v naši počitniški hiši: jem presoljeno, ne dovolj prekuhano, prismojeno ali drugače brezokusno hrano. Moj posel je bil v šoli, ne pa v kuhinji.“

„Za kuhinjo ni umetnost dobiti večših rok,“ se je odrezala Helena.

„Vem! Za kuhinjo verjetno res ne. Toda pri hiši ni le kuhinja. Jutri bosta spoznali ženo, ki mi postori dela v kuhinji. Želel bi pa vajinega mnenja: ali bi bila primerna, da sede z mano za mizo in bi se porazgovorila. Kako in kaj se z njo pogovarjam, če ne more vzeti knjige v roke, ker ne pozna črk?“

„Mogoče je prav v tem njihova sreča, da so z malim zadovoljni. Male zahteve, malo skrbi!“ pogrunta Helena.

„Mene to docela ne prepriča. Zato sem bil pri mizi s čajem kar zadovoljen, zdaj me pa skrbi, po kateri kuharski bukvi bomo pripravili večerjo in kdo bo glavni kuhar,“ je don Miguel zavil na šaljivo pot.

„Jaz ne potrebujem nobene večerje!“ je odgovorila sestra Cecilija.

„Jaz bi popila le še kako čašo čaja, potem pa mi ostane skrb za posteljo, v katero bom položila trudne kosti,“ je dodala Helena.

„Prav, če sta se tako odločili. Samo brez morebitne pritožbe, da vam je lakota razsajala po trebuhu...“

Ko se je izdišal nato sladek vonj lipovca iz kuhinje, je tudi šumenje in bučanje nevihte potišalo. Drevje se je umirjalo in Don Miguel je pokukal iz hiše. Zadnji odtenki zarje so že barvali rumenkasto oranžno oblake. Hiteli so še vedno proti severu. Prinašali so hladen večer. Skozi raztrgano okence med njimi je pokukala prva bleščeča zvezda...

Postal je med vrati in počakal Pama, ki ga je spustil na večerni sprehod. Ko se je tudi ta vrnil in ga hvaležno obližnil z ostrim jezikom po roki, je potisnil zapah za vrata. Malo je še postal in prisluhnil. Iz sobe zgoraj je še prihajalo drhtenje rahlega govorjenja.

Ojunačil se je: „Deklici! Jutri bo lep dan! Prva zvezda ga že naznanja! Pa lahko noč in dobro spita!“

„Hvala! Enako, don Miguel!“ se je vrnila dobra želja. Ginen je bil tega toplega odmeva. Vrnil se je v kuhinjo in Pam mu je zvesto sledil. Zagledal se je v omizje ob štedilniku: tri čajne skodelice, trije krožnički pod njimi, tri drobne žličke ob njih. – Sledi novega življenja? Poredko ga srečuje!



V predalu je celo ljubo leto sameval Križani, lanski dar sestre Cecilije. Vzel ga je v roke in mu odkazal mesto na steni, odkoder se je mogel razgledovati po vsem prostoru.

Neko posebno občutje se je zganilo v njegovem srcu. Pa je brž zamahnil z roko: kaj vendar noriš? Kaj me trpinčiš?

Kljub temu ga je premagalo, da se je spomnil spet nekdanje, že davno pozabljene bolečine. Snel je kitaro s stene in otrdeli prsti so se spet poigrali s strunami. Obzirno, komaj šepetaje jim je počasi pripeval:

Teško je biti brez tebe,  
ne znam govoriti sam.  
Kitaro objemam,  
o ljubezni igram.

V kotlinico med drevje je pozno posijalo sonce, ko je bil v dolinskem svetu že lep dan. Zato je mirno jutro nudilo izletnicama dolg počitek. Le ptiči so se rano zbudili: na lipi, skoraj pod kapom, so zavijali in se klicali, kar je pričalo o njihovi razposajeni inladosti. Drugi, manjši, so drobili svoje pesmi, kakor bi kristalna godala drsala eno ob drugo. Po temnem, nevihtnem večeru, ki je grozil razdejati, kar sta ljubezen in dobra človekova roka vsadila v zemljo, se je vrnilo veličastno jutro.

Vsi štirje so se znašli v kuhinji: četrti je bil namreč Pam, ki je sedel ob vratih in ostro motril korake nepoznanih gostinj.

„Izpolnjuje se, kar sem napovedal!“ je po toplem pozdravu dejal Don Miguel. „Snoči se je zlilo, zdaj bo dolgo lepo. To nam zagotavlja hladno jutro.“

„Bog daj! Tako se bova do konca presušili,“ je želela sestra Cecilija.

Po zajtrku sta se lotili dela. Sestrine roke so brkljale v gornji sobi, Helena v sobi Don Miguela, kuhinjo in hodnike obe. Don Miguel se je nekaj zoperstavljal, a ga nista poslušali.

„Zaupam vama hišo in grem pogledat na svojo ‚farmo‘,“ se je odločil. „Imam še kravico in kokoške, pa konjiča, da me nosi po hribih...“

Dolgo se ni vrnil: medtem sta že pospravili vso hišo in začeli urejevati svoje zmečkane obleke.

„Kaj vse bi bilo treba popraviti in zboljšati v tej hiši!“

„Verjamem! Ni ženske roke. To priznava tudi Don Miguel.“

„Lani mi je potožil, ko sem bila tu. Zasmilil se mi je. Veš, da sem se izgubila in me je presenetila noč?“

„Zakaj ne gre k svojim ljudem?“ je spraševala Helena.

„Dva sinova sta poročena z družinami v Córdoba. En sin

je v Capitalu, mislim, da je advokat. Nikogar ne privlači ta samotni kraj za stalno življenje. Misliš, da bi se mladi vezali na to gorsko zapuščenost, če jim življenje nudi vsega v svetlem mestu?"

„V tem mislim, da je svojevrstni človek. Nekoliko trmast in zaljubljen v ta kraj, ki mu je skoraj preveč prirastel k srcu.“

„Njegova leta niso več za take kraje, kjer živijo ljudje na redko, da jih niti glas ne doseže. Če resno zboli, kdo mu bo pomagal?“

„Nihče ne misli na take dni, dokler ga še nosijo noge. V tem hoče vsakdo premagati samega sebe. – Čuj, Helena! Kak se ti zdi Don Miguel?“

Na to vprašanje Helena ni bila pripravljena. Kaj misli o človeku, ki ga je prvič videla. Kaj naj reče o nekom, ki se je izkazal ustrežljiv, dober, usmiljen, darežljiv... ki pa morebiti skriva v sebi prav toliko ali še več slabosti.

„Ti ga moraš bolj poznati!“ je čez dolgo zavrnila vprašanje. „Kako naj ga sodim jaz, ki sem komaj spoznala njegovo lice? Sicer pa, nekaj se je odkrilo v mojem spominu. Ko sem končala učiteljišče, se mi je zgodilo isto. Moja prijateljica mi je predstavila mladega profesorja, ki je šel z našo družbo na izlet. Zvečer pa me je prav tako iznenada vprašala: kaj se ti zdi profesor Pavle? Bil je ves popoldne z mano ali vsaj v moji bližini, vljuden, prijazen, nasmejan, dobre volje... toda v srce v tako kratkem času nikomur ne vidiš. Veš, da sem se poročila z njim,“ je izpovedala Helena delček skrivnosti.

Sestra Cecilija je strmela v njo, kakor bi poslušala katero svojih gojenk iz učilnice. Čutila je, da ji mora na to njeno izpoved nekaj reči, se ji morda opravičiti, jo pomiriti, kajti ni večjega zaupanja, kakor če ti kdo razkrije delček skrivnosti, ki jo skriva le zase v srcu.

„Helena, hvala ti za zaupanje. Res ti je verjetno težko odgovoriti na vprašanje. Bila sem nepremišljena, ko sem ti ga postavila. Toda obvarovati sem te hotela pred večjim presenečenjem. Bodi pripravljena, da te morebiti Don Miguel rahlo pobara, če bi ti ugajalo živeti tu gori v miru in samoti.“

„Mene?“ Rdečica ji je zlezla v lice in sestra Cecilija je spoznala, da jo je vprašanje res vznemirilo. To bi se reklo, odločiti se za ta kraj, ki je ni odbijal, ampak jo celo privlačeval in ji nudil ugodje. Obenem pa bi jo prisililo potrgati niti, ki so jo vezale na svoje ljudi in ki jo imajo še vedno radi, ter izbrati pot, kjer bi svojo dobroto in naklonjenost poklanjala nekemu, ki bi je bil še bolj potreben. Ali pa vreči lopato zem-

lje takoj na prvo besedo, ki bi ji jo ponudil, in mu pokopati sanje, ki so morda poslednje v njegovem življenju.

„Kako bi bilo, če bi izginila, preden bi se vrnil? Ognila bi se neprijetnostim, tudi njemu ne bi prizadela nikake težave.“

„Na to ni misliti! Kaj naj reče, če bi bil tako opeharjen za svojo dobroto? Zaupanje ima v naju, kakor ga imamo vsi v soljudi!“

„Oprosti mi, prav imaš! To bi bila strahopetnost. Brez drobtinice iskrenosti.“

Tedaj je nekdo krepko udaril po vratih, da sta se prestrašili.

„Brez strahu! Pa mi je odprl vrata,“ se je zasmel Don Miguel, ko se je prikazal na ploščadi. „Poglejta, kaj sem nam prinesel za posladek!“ Dvignil je prozorno vrečico z rdečim sadežem.

„Češnje!“ je veselo vzkliknila sestra Cecilija.

„Višnje!“ je popravil. Za češnje je tu previsoka lega.“

„Hm! Nikoli jih še nisem pokušala,“ je pripomnila Helena.

„Pa to? Mrtvak!“ se je pobahal. „V lonec z njim z okusnimi začimbami!“ je velel in vrtel rumenokožnega piščanca.

Sredi popoldneva so se ustavili na najvišjem hrbtu pomlajenega hriba. Od tod je bil jasen razgled na žametno osvežene planjave in doline, preko katerih sta se prejšnji dan borili z neusmiljenimi sunki burje. Danes pa je bilo veselje hoditi po mehki travi. Na drugi strani pa so se oči opirale na ostre škrbine Gigantov, ki so vabili v daljavi. Antena je bila zakrita za kopasto vzpetino, ob katere vznožju so hitela vozila proti slapovom pri Tres cascadas in naprej v Ascotingo...

Po dežju je vse nabrekli in se preobleklo v novo svežost.

„Gozdovi so vaši?“ se je zanimala sestra Cecilija.

„Tam je moje gobarstvo,“ je pritrdil in zrl v radovedne oči. „Tam rastejo gobe, ki dajo dober zaslužek!“ je ponovno pojasnil

„Kar sveže?“ pobara Helena.

„Treba jih je zrezati in posušiti. Enako kot višnje, ki se vlagajo sveže ali sušijo ter prodajajo za zdravilo ali za pripravo višnjevca.“

„Tu se bova naučili še gospodarskih stvari,“ se je nasmejala Helena.

„Priznam, da vaju dolgočasim. Kaj vama mar, kaj raste in zori v tem visokem svetu in ima svojo vrednost!“

„Nasprotno! Mene to zanima. Kako naj si drugače predstav-



ljam obstanek človeka v tej samoti?" ga je odločno podprla Helena.

Po ozki, a prijetni poti so se spustili po hribu med drevjem krivenčastih višenj, obloženih hrušk poznega jesenskega zorenja, košatovejnatih kutin in obloženih jablan.

„Sadja bo še dovolj!“ je vzkliknila Helena, kakor bi bilo njeno.

„Škoda, da pozno zori in je zato večina le za marmelado. Ste jo kdaj kuhali?“

„Sem! Iz sliv, grozdja in kutin,“ se je odrezala.

„Kako bi mi bila dobrodošla!“ je vzkliknil Don Miguel.

„Vidiš, Helena, delo se ti obeta!“ se je vtaknila sestra Cecilija v razgovor.

„Kdo vam jo pa pripravlja?“

„ženska, ki sem vama jo pokazal pri ranču. Koga drugega pa naj dobim? Tu gori ni ljudi na izbiro.“

Po ovinku so zavili mimo čistega izvira studenčnice na ravnico, zasenčeno s cvetečimi lipami. Čebele so zumljale in črpale dišeči nektar.

„Pozno cvetijo. Za mesec zaostajajo za dolinskimi. – Tu je prostor za pečenje mesa: ognjišče, miza, sedišča. škoda, da že dolgo nihče ni prižgal ognja!“ je potožil. Opazili sta, da ga je prevzela otožnost.

„Vaši ljudje vas ne pridejo obiskat? Poleti, ko vse hiti v naravo!“

„Moji ljudje hodijo na morje, v Bariloče, v Salto. Pravijo, da je tu dolgočasna pustinja. Jaz pa vem, da se za izgovorom skriva jézica, ker nočem tega prodati in razdeliti deležev...“ je potožil. „Naj se spet vrnem v mesto, kjer bi moral živeti kot v kletki, medtem ko se tu pokoravam le samemu sebi in Bogu.“ Umolknil je in bolečina ga je zaskelala v srcu. Malokdaj in ne vsakomur je odkrival svoje skrite grenkobe.

Ko je sonce priveslalo že na večerno stran, so sedli k čaju, ki naj jim pogasi žejo vročega popoldneva. Neka otožnost je legla med nje, ki ne dovoljuje človeku, da bi se s širokim smehljajem poslavljal. Vsako slovo je nekoliko boleče.

„Nocoj boste imeli spet mir. Upam, da nihče ne bo vdrl nepričakovano v vaše domovanje kakor midve snoči,“ je načela sestra Cecilija pogovor.

„Vajin obisk je bil prijeten. škoda, da je tako hitro pri kraju.“ Prenehal je, kakor da bi ga stisnilo v grlu.

„Sicer pa, morebiti še kdaj prideva. Ampak v sončnem dnevu.“

„Zakaj ne ostanete dalje časa tu? Namesto spodaj v koloniji, ki jo že poznate, boste tu gori, kjer se morete vsak dan srečati s čim novim. Meni bi pa bila v veliko pomoč. Z vami bi se znova naučil pogovarjati...“ jo je prijazno vabil. „Večeri bi bili prijaznejši.“

Pogledala ga je v oči, kajti besede, ki jih je izrekel, so jo prosile, naj ji ne odreče. Tudi on jo je gledal nepremično, kakor pred tolikimi leti profesor Pavle, ki jo je pred prvim slovesom prosil, če jo lahko spet kmalu vidi.

Prenesla je svoje oči na sestro Cecilijo, kakor bi hotela njene pomoči pri odločitvi.

„Name se ne obračaj!“ jo je brz opomnila. „Nisi več mlada in tudi ne brez življenjskih izkušenj!“

Te besede so jo docela zresnile. Prisluhnila je sama sebi: nekaj ji je prigovarjalo, naj ostane. Morebiti bo storila kaj dobrega, kar bi bilo tudi Bogu všeč!

„Dobro! Ostala bom za nekaj dni. Upam, da bom našla tudi še kako uro za svoje počitnice. Pa za spoznavanje življenja tu gori.“

„Se razume! Saj to bo le podaljšanje vaših počitnic.“

„Vesela sem tvoje odločitve!“ jo je pohvalila sestra Cecilija, ko sta bili na samem. Vrnila ji je nekdanje očetove besede...

Kmalu potem je obrabljeno angleško vozilo za gorski svet hitelo po spuščajoči se cesti mimo tovarne sladkarij v dolino. Don Miguel je previdno vozil sestro Cecilijo in Heleno v Dolores: prvo je pustil v sestrski hiši. S Heleno in njeno prtljago pa se je potem vračal v zlato bleščečem večeru spet v planinski svet, kjer ju je ob prihodu pozdravil z veselim lajanjem stari čuvar Pam.

„Še nekaj bi želela, Don Miguel,“ mu je rekla pri večerji. „Mala sobica poleg kuhinje mi je zelo všeč. Bi se lahko vselila vanjo?“

„To je pa res skromna želja! Kar pripravite si jo!“

„Tudi meni je namreč majhna sobica ljubša od velike sobane!“

VELIKI TEDEN

Čez dan zdaj sonce božalo je cvetje,  
zdaj veter je cefral svilene liste,  
čebele so vsesale se v zavetje,  
kadar oblak je skrtil sinjine čiste.

Noč je. Pod medlo lučjo mesečine  
odeta v rahli plašč meglic počiva  
narava in v omami mlačni sniva,  
ni burje več ne mraza ne vročine.

Srce le za pomladno vihro gine,  
muči ga ur enakomerno štetje,  
bolj kakor hrup nemirne so tišine.

V viharju mi podari razodetje,  
naj ranijo me tuje bolečine  
in z njimi Tvojega Sinú razpetje!



## TRI JESENSKE PESMI

Prevod Dolores M. Terseglav

### JESENSKI DAN

Bog, zdaj je čas. Poletje je kot dar  
biló bogat. Kazalce sončne ustavi  
in po dobruvi naj zdivja vihar.

Ukaži, naj sad zadnji dozori,  
naj dnevi mu poslednji bodo mili,  
k popolnosti dokončni ga prisili,  
spremeni težko vino v sladko kri.

Kdor je brez doma, zdaj ga ne zgradi;  
kdor zdaj je sam, še dolgo sam ostal bo,  
bedel bo, dolga pisma pisal, bral bo,  
po parku, tam kjer listje se podi,  
nemiren sem ter tja pohajkoval bo.

### JESEN

Glej, listje pada, pada iz daljin,  
kot da venela rajska bi drevesa,  
kakor odpoved zdi njegov se pad.

In težka zemlja iz noči globin  
raz zvezde pada v večnosti prepad.

Vsi padamo. Poglej si to rokó!  
In druga pada. To je vsem usoda.

In vendar vse to padanje Nekoga  
roké drže dobrotne prelahnó.

SLOVO V JESENI

Jeseni hladni dih.  
Zavitek z gobami.  
Vrat škrip in čaj postani,  
In vedno znova,  
le z ustnicami  
neslišni vzdih:  
„Zbogom in zdrav ostani!“

\*

„Zbogom! Odpusti!“  
Vem, da moram odpustiti  
vse, kar odpustiti je mogoče,  
obljubljam,  
da bom odpuščal tudi nemogoče.  
Velikodušen moram biti.

\*

Odpuščam vsem, ki niso jih ubili  
spričo vseh njihovih grehot.  
„Zbogom! Odpusti!“  
Odpuščam vse žalitve  
žalivcem,  
ki so nekoč me na obed vabili.  
„Odpusti!“  
Odpuščam, da me ne bi spet žalili,  
in neizžrpen kelih je dobrot.  
Kakor poslednji bog se sebi zdim,  
le jaz umem, da odpustim.

\*

„Zbogom! Odpusti!“  
Vrag naj vzame  
te nepotrebne, trmaste skrbi!  
(Meni se nič ne odpusti.)  
Toda komu naj odpustim  
trpljenje svoje drage mame,  
povejte mi! To vas rotim.  
„Zbogom! Odpusti!“ Odpuščam.  
Nikomur ne grozim.  
Smehljaje, poln dobrote

kakor piškote  
odпустke vsem delim.

\*

Odpuščam bled in brez besed,  
da ne bi se ponovil spet  
jesenski grenki čaj,  
zavitek z gobami,  
nočno pričakovanje,  
slovo in odpuščanje.

Pr.: Bulat Okudžava je bil rojen v Moskvi 1924. Oče je bil ustreljen med Stalinovimi čistkami, mati je bila par let v Gulagu. Po vojni je končal študije in je poučeval v provinci. Svoje pesmi največkrat spremlja na kitari. Zdaj baje živi kot emigrant v Parizu. V tej pesmi se spominja materinega odhoda v taborišče. Besedna igra „Proščaj, proščaj...“ je neprevedljiva, ker v ruščini ta beseda pomeni tako zbogom kakor odpusti.



## ESPERANTSKA ALTERNATIVA

Ratzingerjev Uvod v krščanstvo, ki ga imamo tudi v slovenščini, se začenja z duhovito in pomenljivo priliko o cirkuškem norcu, ki ga ravnatelj cirkusa v sili pošlje v mesto, da bi opozoril meščane na ogenj, ki ga veter prek žitnih polj širi proti mestu. Brž ko je norec priteknel na sredo trga in začel kričati svarilo pred ognjem, ki utegne opustošiti mesto, so se meščani, namesto da bi prisluhnili norcu, začeli zvijati od smeha in se tolči po koljenih, meneč, da je to samo duhovita reklama za cirkus, ki se je bil za naslednji dan napovedal v mestu. In bolj ko se je ubogi norec trudil, da bi jih prepričal v to, kako ima tokrat povedati nekaj skrajno resnega za njihovo usodo, bolj so se kratkovidni meščani krohotali. Bolj kot zubljem ognja, ki se je vztrajno približeval mestu, so verjeli raznobarvnim zubljem norčevega ovratnika – in nazadnje postali žrtev lastne slepote.

Danes je na trgu človeškega mesta nekaj takih „norcev“, ki so vsak s svoje strani pritekli svarit, vsak pred drugačnim ognjem, ki ima požgati ne le eno leseno mesto človeške nezbuženosti, temveč kar človeško vrsto v celoti. Poleg norca, kakršnega je imel v mislih teološki pisatelj, torej norca, ki hoče opozoriti lahkomišelnih ljudi na obstoj poslednjih reči in na njihovo večnostno zaresnost, je videti na omenjenem trgu še vsaj tri grbaste in našemljene postavbe, ki se obupno trudijo opozoriti vsak na tisto pogubo, ki jo je bil po svoji naravi uzrl. Eden je „norec miru“, ki nam skuša dopovedati, da miru ni mogoče kar naprej ohranjati z ravnotežjem strahu. Drugi je „norec soglasja“, ki nas skuša tik pred katastrofo prepričati, da mora živeti vsako živo bitje, predvsem pa tisto, ki najbolj dejavno posega navzven, v dovolj visokem soglasju z okoljem, ki ga obdaja, z živo in mrtvo naravo, z njenimi omejitvami in zakoni.

Tretji pa je „norec sporazumevanja“ – in o njem bo tekla beseda. Na svojem oblačilu ima prišito zeleno zaplato v obliki peterokrake zvezde, sredi nje pa izvezeno črko E. To bitje nam – v včasih kar vsiljivih kretnjah skuša dopovedati, da imajo lahko vsi, ki so nastopili s svojimi svarili pred njim, še tako prav, a kaj to pomaga, ko pa jih le malokdo razume. Predno se lotimo gasiti grozeči požar brezboštva, vojne in nesoglasja med ljudmi in v okolju, se moramo o vsem tem sporazumeti. Sporazumeti na ravni vsega sveta, saj se življenjska praznota,

izstreljeni projektili, nasilje in hudodelstvo, pa tudi uničujoči industrijski plin, ne ustavijo na državicah, še manj pa na jezikovnih mejah. Medtem ko so dobre moči tega sveta zamejene v svojo regionalnost, razparcelirane z mejami in ovirami, ki so si jih v dobršni meri postavile same, se nečiste in zle moči obnašajo takorekoč svetovljansko in univerzalno. Gredo, kamor hočejo, in uničujejo, kolikor hočejo, ne da bi se ozirale na obmejne rampe v prometu ali one še usodnejše v jeziku.

Pred nedavnim je skupini roparjev v Belgiji uspelo nemoteno oropati samopostrežnici v dveh sosednjih krajih, pri čemer so storilci postrelili kup ljudi, od otrok do starcev – in to je bilo mogoče zgolj zato, ker je eden teh krajev na valonski, drugi pa na francosko govoreči strani, in se obe policijski postaji nista mogli dovolj hitro sporazumeti. Zlikovci jezikovnega problema seveda niso čutili, saj jim ni bilo do konverzacije, temveč do blaga. Lahko si predstavljamo, koliko večje težave se pojavljajo po vsej Evropi, ki govori kakih šestdeset jezikov. Poslanec evropskega parlamenta za Bavarsko dr. Otto von Habsburg je v svojem predavanju v Tinjah na Koroškem pripovedoval tudi o tem, kako svetovni terorizem in kriminal zlorabljata jezikovne in administrativno-birokratske ovire na državnih mejah za svoje podvige. Mejne formalnosti veliko bolj vežejo poštenega potnika in tudi uradne organe pregona kot pa hudobnega človeka, ki mu ni težko najti tisoč ilegalnih poti in prehodov. Že predno se uspeta policiji dveh sosednjih držav sporazumeti o tem, za kaj gre, in koordinirati pregon, se tisti, ki bi ga bilo treba prijeti, že svobodno sprehaja v tretji ali četrti državi.

Večina od nas seveda nima teh velikih težav. Lahko se tudi odločimo, da ne bomo nikamor potovali ali pa da bomo šli samo v tisto deželo, katere jezik mogoče deloma obvladamo. Toda večina od nas je danes obsojena vsaj na to, da se doma pelje iz enega v drug kraj; od doma v službo, iz vasi v mesto in podobno. Po javnih cestah pa vozi tudi tisoče tujcev. Med njimi je lahko tudi Finec, Madžar, Turek, Afganec, Bask – pripadnik naroda skratka, katerega jezik ni obvezni šolski jezik nikjer po svetu. Zgodi se, da srečamo takega človeka v najbolj težkem položaju, ko se mu je pripetila prometna nesreča. Vsi, ki smo delali izpit za avto, smo morali položiti tudi izpit iz prve pomoči. Popolnoma pravilno. Toda, ali je vsa prva pomoč v zasilnem pomoju in umetnem dihanju? Ali ni velikokrat še bolj kot vse to potreben pogovor s ponesrečenim? Velikokrat je od tega, ali ga moremo razumeti ali ne, odvisno tudi njegovo življenje. Tega bistvenega dela prve pomoči žal današnji tečajji ne upoštevajo. Usposobljenost komuniciranja s komerkoli sodi k osnovni voznikovi veščini, pa tudi morali. Kdor se postavi na javno cesto, je v bistvu že v tujini, se pelje ne le doma, temveč tudi po odprtem svetu!

Če upoštevamo že samo teh nekaj tipičnih situacij, v katerih nam naša materinščina, pa tudi znanje nekaj tujih jezikov ne zadostujejo, moramo priznati, da ta norec v zelenem morda le



ni tako nor, kot se je najprej komu zdelo, in da mu najbrž vendarle kaže prisluhniti.

S tem uvodom sem hotel ponazoriti, v kako težkem položaju je danes vsakdo, ki meni, da bi bilo na tem svetu treba marsikaj spremeniti. Narobe bi bilo, če bi nastal vtis, kakor da so vsa gibanja za kaj novega na tem svetu rezervirana le še za ljudi, ki so v kakem pogledu nekoliko čudaški. Toda tam, kjer so si večji del normalnosti prisvojili konformisti, ne smemo biti presenečeni, če je med angažiranimi kakšen čudak več. Vselej pa se moramo zavedati pravila, da je kaka trditev resnična zgolj glede na njeno ujemanje z dejstvi in smotri, ne pa glede na to, ali jo izreka čuden ali pa običajen človek.

Manfred Thiel, sodelavec raziskovalne skupine za računalništvo in računalniško prevajanje v Saarbrücknu v ZR Nemčiji, je izjavil: „Računalniški prevodi so skoraj zahtevnejši od poletov na mesec.“ In nadaljuje: „Če je v besedišču pika, računalnik ne ve, ali gre za okrajšavo ali preprosto za konec stavka.“ V EGS, kjer si skušajo za silo pomagati z računalnikom „Systan“, je treba na leto prevesti 175.000 besedil na 150 milijonih strani. V Avstriji stane stran prevedenega teksta od 300 do 400 šilingov. Torej požre samo prevajanje v EGS na leto okoli 60 milijard šilingov, kar je približno toliko kot šestdeset popolnoma opremljenih novo zgrajenih šol. Za prevajanje v šest delovnih jezikov je redno zaposlenih 2000 vrhunsko šolanih prevajalcev. Svetovna zdravstvena organizacija je sprejela leta 1975 resolucijo, s katero sta dobila status delovnega jezika poleg angleščine, francoščine, španščine in ruščine tudi arabščina in kitajščina. Samo ta odločitev velja to prepotrebno in prerevno svetovno organizacijo na leto 12,5 milijona švicarskih frankov. S tem denarjem bi lahko vsako leto vrnili ali ohranili vid 12 milijonom ljudi tretjega sveta, ki so zboleli za trahomom. Ob vseh teh milijonih in milijardah pa ni dosežena niti vsesplošna razumljivost, še manj pa je ukinjena jezikovna diskriminacija, temveč je zadoščeno le političnemu prestižu velikih.

Ob teh preprostih, a hudih dejstvih, ki bi jih lahko naštevali v nedogled, se človek ne more ubraniti vtisa, da vztrajanje v babilonski zmedi postaja že zavestni kriminalni delikt zoper najrevnejše in najprizadetejše sloje človeškega rodu.

Toda denar, več kot preobilan denar, ki ga gospodujejo sile človeštva mečejo skozi okno samo zato, ker se ne morejo sporazumeti o enem skupnem jeziku, ni največja izguba in največje zlo. Veliko usodnejše od zapravljenega denarja je dejstvo, da s prevodom posredovana komunikacija, pa naj bo ta prevod še tako simultan in zvest, ne more biti enakovredna neposrednemu pogovoru dveh, ki uporabljata isti jezik in ga približno enako dobro obvladata. Slušalka konferenčnega simultanega prevajanja je v vsakem primeru proteza komunikacijskega invalida, ne pa zdrav naravni organ komunikacijskega svetovljana.

Slovenci se zgražamo nad političnimi funkcionarji slovenske republike, ki v beograjskih forumih namesto ustavno predvidene



slovenščine uporabljajo slovenski poslanski dialekt, ki ga ne-ženirano imenujejo srbohrvaščina. Nad njihovim ravnanjem, ki ni boljše od narodnega renegatstva na Koroškem in Primorskem ali Porabskem, saj svoje vedenje utemeljujejo celo s klasičnim opravičilom asimiliranca – da je tako bolj praktično in da ne kaže komplicirati – se ne hudujemo le zaradi potiskanja slovenščine na neuradno, zgolj zasebno raven, da je tako poleg Cerkve vse bolj ločena od države tudi slovenščina, temveč tudi zategadelj, ker gojimo neko temeljno spoštovanje do srbskega in hrvaškega naroda in do njunih lepih in izrazno bogatih jezikov. To pa, kar klatijo uradni predstavniki slovenske republike v zveznih političnih ustanovah, žali tradicionalni jezikovni čut in talent slovenskega ljudstva, ugledu pravega srbohrvaškega jezika pa gotovo ne dela usluge.

Enako nervozno pa se človek preseda pred televizorjem, ko mora poslušati tako imenovano angleščino diplomatskega predstavnika svoje države v dvorani Združenih narodov – in to velja v glavnem za vse države, v katerih eden od petih delovnih jezikov OZN ni materinščina.

Če pa so izrazno nebolgli in neenakopravni v tujem jeziku celo ljudje svetovne politike, kaj bomo potem rekli o milijonih drugih ljudi, ki jim učenje tujih jezikov ne more biti osnovno zanimanje? Če smo po prepričanju vsaj zmerni demokrati: če torej menimo, da usoda sveta ne bi smela brezprizivno ležati v rokah nekaj tisoč poklicnih politikov in gospodarskih upravljalcev, v ozkem krogu kakršnekoli elite, potem moramo sprejeti tudi zahtevo, da mora biti vsemu človeštvu dana kakršnakoli možnost neposrednega sporazumevanja navkljub dejstvu, da govori prebivalstvo našega planeta nekaj tisoč jezikov in nekaj deset tisoč narečij; zahtevo, da o udeležbi pri strokovnih in političnih misijah ne bo več odločalo predvsem znanje tujih jezikov, temveč predvsem usposobljenost v tisti stroki, za katero pri konkretnem odposlanstvu gre; zahtevo, da o prisotnosti književnikov v svetovni literaturi ne bo odločal jezik, v katerem je delo nastalo, temveč zgolj njegova umetniška veljava; zahtevo, da se jeziki ne bi več delili v „velike“ in „male“, v „večinske“ in „manjšinske“. Dokler te zahteve niso uresničene, je nesmiselno govoriti o kakšni mednarodnosti, o kakem enotnem človeštvu, kaj šele o kakem svetovljanstvu in ekumenizmu. Naj se ljudje glede tega vprašanja sprenevedajo kolikor hočejo, dejstvo je, da je odlaganje ali celo oviranje sprejetja skupnega nevtralnega jezika za vse človeštvo politični, gospodarski, kulturni, pa tudi moralni in religiozno-ekumenski škandal prve vrste.

Nemoralno je namreč trajno nalagati kako veliko, a ne nujno breme, če je pri roki rešitev – vsaj taka rešitev, ki je lažja od bremena. Nemoralno, naravnost zločinsko bi bilo, če ljudi ne bi cepili s serumom proti kozam, čeprav bi ga medicina poznala, a bi se našel kdo, ki bi cepljenje označil kot nedovoljen umeten poseg v človekov organizem. In tudi res ni manjkalo takih ljudi, le da je vse nasprotovanje danes pozabljeno, Pasteurjevo delo

pa je ostalo kot najbolj samoumevna stvar na svetu. Nemoralno bi bilo kljub izumu toplotnega stroja opustiti gradnjo železnic in omogočati potovanja le redkim privilegirancem. Bodi povedano, da je britanska kraljevska znanstvena akademija tisti čas sprejela deset slavnih argumentov, da je voznja z vlakom nemogoča in za človeka pogubna – in že vsak od teh častitljivih izrekov kraljevske znanosti sam je zadostoval, da se je pameten in spodoben človek odvrnil od nesrečne zamisli. Zakaj bi bilo torej danes manj moralno zavračati elegantno in konsekventno rešitev jezikovnega problema za vse človeštvo, ko pa bo letos že sto let, odkar je rešitev pripravljena, in je samo od pameti in dobre volje ljudi odvisno, ali bo tako kot vsi drugi veliki izumi zmagal tudi Zamenhofov esperanto. Iznajdba, ki po svojem daljnosežnem pomenu in po svojem humanističnem etosu prekaša tudi serum in lokomotivo. Največja glava kemije v začetku tega stoletja prof. Ostwald je to izrazil takole: „Esperanto je po iznajdbi knjigotiskarstva največje kulturno delo človeštva.“

Toda predno si pobljže ogledamo rešitev, ki sem jo v naslovu imenoval „esperantska alternativa“, se ustavimo še pri tistih alternativah, ki se tudi ponujajo kot rešitve svetovnega komunikacijskega problema.

Teoretično sta možni samo dve rešitvi, ki bi ustrezali potrebi, pa tudi pravici, se pravi enakopravnosti vseh narodov in jezikov. Ali naj se vsakdo nauči vseh obstoječih jezikov – čudež, ki se je samo enkrat zgodil v Jeruzalemu – ali pa se moramo vsi zediniti za tako rešitev, da vsakdo ohrani svojo materinščino, obvlada pa še skupen jezik za vse. Pri tej drugi, seveda edino realni rešitvi, so na izbiro tri variante: eden od tako imenovanih „mrtvih“ klasičnih jezikov, kot so sanskrt, stara grščina, latinščina, stara hebrejščina, starocerkvena slovanščina ipd.; eden od močno razširjenih nacionalnih jezikov, kot so angleščina, španščina, kitajščina, francoščina, arabščina, ruščina... in nazadnje nevtralni planski jezik kot, denimo, esperanto. Vse to pa niso alternative v praznem prostoru, temveč pred nekaterimi že ustvarjenimi dejstvi. Latinščina kot najresnejši kandidat mednarodnega jezika v okviru klasičnih jezikov je svojo vlogo izgubila ob koncu prejšnjega stoletja in jo danes obvlada na konverzijski ravni zanemarljivo majhno število elitnih izobražencev. Bogati in mnogoštevilčni narodi dajejo neizmerne vsote za uveljavitev lastnega jezika kot svetovnega idioma. Dejstvo pa je, da to razen na kakem specialnem področju, kot francoščini pri mednarodni pošti, angleščini pri mednarodnem letalskem prometu, arabščini pri islamski teologiji in japonščini pri nekaterih borilnih športih, pa mogoče še italijanščini pri glasbi, ni uspelo še nobenemu nacionalnemu jeziku – in naraščajoča nacionalna zavest ter ponos kažeta, da bo to kvečjem vse manj mogoče. Sam radio London še vedno oddaja v okoli 30 jezikih – in gibanje za mednarodni jezik je poleg Kitajske in Irana najmočnejše prav v Veliki Britaniji, Franciji in špansko govorečih deželah. Od več sto projektov mednarodnega jezika se je praktično uve-



ljavil samo esperanto, ki je za večino ljudi postal tudi sinonim za mednarodni jezik. Samo esperanto vsaj fakultativno poučujejo na številnih šolah in univerzah, na svoji konferenci v Montevideu leta 1954 ga je s posebno resolucijo UNESCO označila kot jezik, ki pospešuje zблиževanje in sporazumevanje med narodi, osrednja esperantska organizacija UEA pa ima od tedaj status konzultativnih odnosov z Unescom. Je tudi edini projekt mednarodnega jezika, ki je dejansko postal živ jezik z relativno bogato literaturo, ki je ostal enoten, njegov razvoj pa ni ovira od kakšne samovoljne jezikovne akademije, temveč je ob obveznem upoštevanju Zamenhofovega Fundamenta izročen svojim uporabnikom kot to velja za vsak drug sodobni jezik.

Vsak od klasičnih jezikov, ki sem jih omenil, je v zgodovini igral vlogo vsaj nad-narodnega jezika, kar je seveda kvalitetno nekaj drugega kot mednarodni jezik, a sporazumevanju so vendarle dobro služili. Prav latinščina pa se je od renesanse naprej iz povezovalnega jezika *nad* narodi, kar je bila v času rimskega imperija, preobrazila v pravi skupni jezik *med* narodi – natančneje povedano, med izobraženskimi elitami teh narodov, saj ni bila več last kakega naroda ali države. Prav v času, ko bi svet latinščino najbolj potreboval, pa je umolknila. Zmota je, kar trdijo površni opazovalci, da je umrla, ker bi ji zmanjkalo notranje sposobnosti, da bi se prilagodila sodobnemu življenju in tehnično-znanstvenemu razvoju. Latinščino je idejno ubil izbruh evropskih nacionalizmov, ki je imel v sebi sicer tudi zdravo kal, a žal ni znal najti prave mere in ravnotežja z idejo o enotnosti in bratstvu vsega človeštva. Kakor je goli kozmopolitizem prazen in brezbarven, tako je goli nacionalizem omejen in ekskluziven. Jezikovno pa je ubila latinščino najbrž predvsem nemška klasicistična profesorska pedanca, ki je vedno bolj rigorozno vztrajala pri klasični ciceronski latinščini in ni dovoljevala vnašanja neologizmov, brez katerih seveda noben jezik ne more ustrezati potrebam praktične rabe. Ta purizem je šel tako daleč, da se je govorna in celo spisna raba latinščine začela zdeti že nedopustna profanacija. In tako je dejansko pruska šolska oblast sredi prejšnjega stoletja prva ukinila latinsko konverzacijo in pisarne prostih latinskih sestavkov ter stisnila ves pouk tega jezika v izbrane klasične paragrafe, kot jih poznamo še danes. Prusiji je – kot v večini drugih neumnosti – postopoma sledila Avstrija in po tem vsa Evropa. Jezik so tako res očistili – tja do belih kosti zgodovinskega mrliča – in tak je sicer še omogočal branje klasikov, ne dovoljuje pa več sproščene vsakdanje konverzacije, ki pa je seveda prvi smisel in življenjski znak vsakega jezika. Danes je latinščina žal nehala funkcionirati celo v svojem zadnjem pribežališču, v katoliški Cerkvi. Že zadnji koncil je bil bolj francoski, italijanski, angleški in nemški kot pa latinski. Za prihodnjega pa je pokojni poljski primas Višinski sploh napovedal, da bo v esperantu.

Ali bi bilo mogoče latinščino danes obuditi v življenje, da bi slovenski ali češki študent spet lahko brez težav delal letnik



študija v Pragi, drugega pa v Lizboni ali kje na Angleškem, kot je to mogel v „mračnem“ srednjem veku in skoraj do konca novega veka? Gotovo. Toda njen slovar bi morali obogatiti s številnimi novimi preprostimi koreni iz modernih jezikov, kot se je srednjeveška latinščina tudi zares oplajala z germanskimi in drugimi izposojenkami, dokler je niso vzeli v roke strogi pruski profesorji. Njeno slovnico bi morali poenostaviti, da bi jo zlahka obvladal tudi človek, ki ni ravno jezikoslovec. Njeno besedotvorje bi morali razpreti za možnost lastnega tvorjenja novih besed. In če bi vse to naredili, bi dobili projekt, ki bi se le v kaki malenkosti razlikoval od Zamenhofovega esperanta. Nekaj takih projektov je bilo narejenih, vendar nikoli niso zaživeli: Latinosine flexione, Interlingua, Novilatin, Communia in veliko drugih.

Ali je mogoče za mednarodno rabo izbrati katerega od uveljavljenih nacionalnih jezikov? Že po sami definiciji je to izključeno. Jezik, ki dominira in bi ga prav zaradi te dominacije izbrali za mednarodno rabo, bi v nobenem pogledu ne bil jezik med narodi, temveč *nad* njimi. Res je, da jih je nekaj časa mogoče rabiti tudi tako, kot da so nekakšen nevtralni most med posameznimi jeziki. Takemu pojavu v interlingvistiki pravijo „lingua franca“. Od smrti latinščine pa do razpada obdonavske monarhije, deloma še tudi do razpada tisočletnega rajha, je bila nemščina „lingua franca“ za srednjo, vzhodno in jugovzhodno Evropo. Še danes se zgodi, da se Slovenec in Poljak iz nekega zgodovinskega refleksa skušata sporazumeti v nemščini. Toda nemščina ni funkcionirala le kot jezik med slovenščino, češčino, romunščino, madžarščino itd., temveč vse bolj kot jezik *namesto* vseh teh jezikov, predvsem namesto manjših med njimi. Bila je pač jezik nad drugimi jeziki in je po naravi težila k temu, da kmalu postane tudi edini jezik tega prostora. To je bilo mogoče in nujno zaradi tega, ker je bila nemščina materin jezik čisto določenega naroda. Prav v slovenski zgodovini se lepo vidi, da čas izrazitih začetkov sistematične asimilacije sovpada s časom, ko je nikogaršnja latinščina odmrla, njeno mesto pa je pri nas prevzela cesarska nemščina. To pa ni kaka specialna narava in težnja Nemcev in nemščine, temveč splošna zakonitost narodnega ekskluzivizma, ki deluje tudi pri zelo majhnem narodu, če živi v njegovem okviru še kaka manjša jezikovno drugačna skupnost. Kot lektor imam stalno opraviti s tem, da moram malo začetnico za Cigane popravljati v veliko, s kakršno pišemo v slovenščini imena narodov, a je prav pri tem jezikovno tudi v Sloveniji nepriznanem ljudstvu skoraj nihče ne uporabljata pravilno... Nacionalni jezik je torej vselej lahko le dominanten, nikoli pa mednaroden. Ustoličenje kakega nacionalnega jezika kot skupnega izrazil pa bi bilo tudi v nasprotju s pravičnostjo, saj bi izrazito privilegiralo s privilegiji že tako obdarjen narod. Zaradi tega, še bolj pa zaradi nepomirljive prestižne tekme v tako rešitev nikoli ne bi privolili drugi veliki narodi. Da bi se Francoz vdal angleščini, Rus kitajščini – ali pa

narobe – nikoli! Pomembna ovira za tako rešitev pa je tudi v tem, da so vsi ti jeziki enostavno pretežki, da bi se jih povprečni ljudje naučili več kot za površno turistično rabo. Dovolj pove dejstvo, da je v Sloveniji skoraj gotovo več ljudi, ki se lahko z enako suverenostjo govorno in pisno izrazijo v esperantu kot v materinščini – kakor pa tistih, ki bi bili tega zmožni v angleščini, pa čeprav se vsak Slovenec vsaj štiri leta obvezno uči angleščine, esperanta pa prostovoljno le nekaj čez sto učencev po dve leti. Nacionalni jezik pa tudi ni zgolj jezikovna struktura; z jezikom učenec podzavestno sprejema tudi nekatere miselne vzorce in vodilne ideje naroda, ki mu je ta jezik materinščina. Tu ne gre za tako primitivno indoktrinacijo, kot bi jo kdo rad videl: da se z ruščino prenaša komunistični, z angleščino pa z kapitalistični duh. To gotovo ne. Prej narobe, saj je v klasičnem angleškem slovstvu več socialne kritike, v ruskem pa več duhovnih in metafizičnih vprašanj. Gre bolj za neko subtilno duhovno držo in vsebino vsakega naroda, ki bi s sprejetjem njegovega jezika na svetovni ravni pronicala v zavest in podzavest drugih narodov in tako vodila ne le k jezikovni, temveč tudi k mentalni in čustveni uniformiranosti, kar se pravzaprav že dogaja v tisti meri, kolikor je danes angleščina dominanten jezik na zahodu, ruščina pa na vzhodu. In slovenščina mlade generacije je danes pod vplivom angleščine vsaj tako spačena, kot je bila nekdanj pod vplivom nemščine – z njo pa tudi mišljenje te mladine. In zame je neverodostojno odklanjati srbohrvaščino kot ponujajoči se skupni jugoslovanski jezik – sprejemati pa angleščino kot skupni svetovni jezik, ko sta pojava vendar popolnoma analogna.

Če hočemo ohraniti pisani mišljenjski, emocionalni in jezikovni vrt Evrope in sveta, kar je po izkušnjah z najbolj grobimi nacionalizmi v tem stoletju postalo splošno priznana vrednota, moramo za mednarodno rabo sprejeti jezik, ki bo imel naslednje kvalitete: preprosto in logično slovnico brez izjem, a z veliko pregibno zmožnostjo; slovar, ki bo po svojih koreninah že sam po sebi kar najbolj univerzalen, odprt za neologizme, izposojenke in skovanke iz lastnih besedotvornih principov; tak jezik mora biti blagozvočen in selektiven, brez glasov in skrajnih legah govorilnih organov; pisava mora biti fonetična. Duhovno ozadje takega jezika pa mora biti vsaj humanizem, kot ga izpričuje Ustanovna listina Združenih narodov z idejo enakosti in bratstva vseh ljudi in narodov.

Niti eden od naštetih klasičnih ali nacionalnih jezikov ne izpolnjuje vseh teh pogojev. Obvezna smer v iskanju primerne rešitve se po vsem tem še vedno zdi latinska smer, le da v močno posodobljeni in izučljivejši obliki. Latinščina je dokazala vsaj to, da je nevtralen mednarodni jezik v principu možen in da zmanjšuje težnjo k asimilaciji ter podpira občečloveško miselnost, ne da bi to šlo na škodo domačijske in narodne miselnosti. Dokazala je tudi, da lahko tak jezik vsaj v sektorju tistih potreb, ki zadevajo mednarodno občevanje, živi in funkcionira



tudi kot ustvarjalni jezik, čeprav ga v vsakdanjem življenju ne uporablja nobeno ljudstvo.

Kot edino pravična in v vsakem drugem pogledu ustrezna ostane torej rešitev na podlagi nevtralnega planskega jezika. Nevtralnost je kategorija, ki nam ne povzroča pomislekov; element planiranja na jezikovnem področju pa v našem času zaradi neustreznih analogij s planiranjem, kjer to ni ustrezno, vzbuja pomisleke ali celo odpor.

To ni nič čudnega, saj sta si dve najbolj pogubni ideologiji v našem stoletju zapisali na prapor prav besedo PLAN. Ves totalitarizem leži pravzaprav v poskusu, da bi do konca planirali vse javno in zasebno življenje, produkcijo in konzum, rojevanje in izločanje, vedenje in duha. Če k temu prištejemo še poplavo sintetičnih snovi in izdelkov od vsakdanjih predmetov do vsakdanje hrane, ob čemer se nostalgичno spominjamo dobrih starih časov, ko je bilo še vse tako „naravno“, je do neke mere razumljivo, da ljudje v površnem primerjanju te negativne izkušnje z umetnim in planiranim projicirajo tudi na jezik, ki dejstva, da je do neke mere umeten in planiran, niti ne skriva, ampak se z njim celo ponaša in reklamira.

Kdor strelja na volka, mora paziti, da ne bo zadel tudi ovce. Predno na kratko opišemo zgradbo mednarodnega jezika esperanta, si za hip oglejmo še to, kaj pomeni načrtovanje in umetno poseganje v razvoju jezikov sploh. Šele potem bomo lahko razumeli, kako je glede tega pri esperantu.

V vsakdanjem pogovoru sicer vsi govorimo o jezikih narodov kot o tim. naravnih jezikih. Vendar je človeški jezik približno toliko „naraven“ kot je naravno dobro domače vino. Tudi najbolj pristno vino je v bistvu umetno pridobljena pijača z ne tako preprostim biokemičnim postopkom pod ne tako preprostimi pogoji. Naravno je to vino samo zategadelj, ker je pridelano iz zaželenih naravnih snovi, torej grozdja, za razliko od tim. umetnega vina, ki je narejeno sicer prav tako iz naravnih surovin, le da za naše zahteve neustreznih in škodljivih. S to primerjavo sem hotel samo pokazati, kako malo natančni smo včasih v izražanju, in kako začenjamo počasi sami verjeti pojmovnim tvorbam, ki so nastale zaradi nepopolnosti našega načina izražanja.

Človeški jezik je – drugače kot prirojeni in za vso vrsto enaki živalski jeziki – kulturni pojav, ki se ga mora vsako človeško bitje naučiti, pri čemer ga vselej tudi nekoliko modificira, iz česar izhaja latentna težnja po razpadu jezika v narečja in samostojne nove jezike. Ker je raba človeške besede simbolično dejanje, kar je temelj človeške kulture, je to bistveno umetno in planirano dejanje. Pripisati kakemu prav tako glasovnemu sestavu pomen nečesa drugega kot je ta sestav sam po sebi; postopek, ki ga tudi človek ni zmožen, če ga nekako do sedmega leta starosti nismo naučili nobenega jezika, je po svojem bistvu nezaslišan preskok iz naravnega reda stvari, kjer vsaka reč lahko pomeni



le samo sebe, v umetni in planirani človeški, to je kulturni svet, kjer je vsaka stvar in vsak pojav lahko simbol česa drugega – jezik in druga izrazna sredstva pa sploh obstajajo samo v funkciji simbola. Človeški jezik je torej po svojem najglobljem bistvu umetna tvorba – in to umetna na najvišji možni stopnji. Med naravnimi snovmi in katerokoli sintetično snovjo je strnjena procesna povezava. Vse, kar naredi kemik iz snovi, ki jo najde na zemlji, je mogoče procesno izvesti iz te snovi; pomena besede v človeškem jeziku pa z nobenim procesom ni mogoče izpeljati iz njenega glasovnega sestava. Beseda kot simbolični fenomen je edini pravi umetni pojav, človeški jezik je skoz in skoz umeten jezik, saj razen nekaj onomatopoeičnih besed pomen ni z ničemer povezan z obliko, temveč ji je arbitrarno pripisan. To ima seveda velike posledice na naše gledanje na jezik. Če sta glasovni sestav in pomen arbitrarno, ne pa procesno združena, potem nobena oblika pred drugo nima kake prednosti s predpostavko, da sta obe približno enako lahko izgovorljivi. Vtis „naravnosti“ in „domačnosti“ jezika nastane z asimilacijo, se pravi s tolikšnim ponavljanjem, da je pot med glasovnim sestavom in njegovim pomenom najkrajša. To pa pomeni, da noben jezik nima kake strukturne prednosti pred drugim in da postane za nas vsak jezik „naraven“ takrat, ko smo se ga toliko priučili, da se pri govorjenju ne zavedamo več njegove strukture. Jezikovni fetišizem, ki vidi „naravnost“ posameznih jezikov v njegovih čisto posebnih glasovnih oblikah in sestavah in v tem imenu zavrača možnost, da bi načrtovan jezik kot recimo esperanto doživeli „naravno“ kot doživljamo materinščino ali pa tuj jezik, ki ga dobro znamo, je potemtakem brez vsake osnove.

Kulturno razviti sodobni knjižni jeziki so seveda dvakrat umetni. Prvič v svojem načelu, kot smo pravkar razglabljali, drugič pa po tem, da so jih z zavestnimi in preiščljenimi, torej načrtnimi posegi izoblikovali najvidnejši začetniki nacionalnih književnosti. Nemški jezikoslovec Herman Paul pravi v svojem delu „Prinzipien der Sprachgeschichte“ (načela zgodovine jezika), da je vsak knjižni jezik glede na narečja umeten jezik. In dejansko Luther, Dante, Trubar, Lomonosov, Shakespeare in drugi niso storili nič drugega kot v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja na širši ravni Zamenhof: iz narečnih oblik so eklektično, z nekim čutom za ravnotežje in harmonijo izbrali najustreznejše elemente in jih povezali v nov, višji jezikovni sestav, ki se je v visoki literaturi, gledališču in zborni izreki tako utrdil, da ga danes čutimo kot nekaj „naravnega“. Prav v nastajanju knjižne slovenščine so celo avtorsko in časovno dokumentirane postaje njenega razvoja. Izrazit primer umetnega poseganja v slovenski knjižni jezik je, denimo, dejavnost jezikovnega razsodišča. Preprečevati spontano nastajanje in širjenje nestandardnih oblik je s stališča planiranja ravno toliko kot tvorjenje in širjenje kakih drugih oblik, kar pa to razsodišče v manjši meri prav tako počne. Na visoki stopnji planiranja so se razvili tudi drugi sodobni knjižni jeziki, kot denimo prenovljena hebrejščina za novo

židovsko državo, nova grščina, indonezijsčina; posebno značilen je primer norveščine, ki se je nekdanj pokrivala z danščino, leta 1853 pa ji je dal jezikoslovec in norveški narodni buditelj Ivar Aasen lastno knjižno podobo, prav tako izbirajoč gradivo iz norveških narečij. Najnovejši in najizrazitejši primer jezikovnega planiranja in umetnega ustvarjanja knjižnega jezika je oblikovanje skupnega retoromanskega jezika za vse tri skupine Retoromanov v Švici. Delo je v letih 1982-85 opravil jezikoslovec prof. Heinrich Schmid iz Züricha po naročilu organizacije „Lia Rumantscha“. Jezik se imenuje „Rumantsch Grischun“ in je sestavljen iz narečnih elementov vseh treh glavnih narečij, katerih pripadniki so se morali prej sporazumeti v nemščini. Jezikovno planiranje je danes po vsem svetu uveljavljena disciplina jezikoslovne znanosti; kot je enako uveljavljena disciplina interlingvistika, ki se znanstveno ukvarja prav s tistimi skupnimi in primerjalnimi lastnostmi vseh človeških jezikov, na katerih teoretično temelji možnost skupnega jezika, nastalega po analogiji, kakor so nastali nacionalni knjižni jeziki.

Danes je razpravljati o tem, ali je esperanto najprimernejša rešitev jezikoslovnega problema, ali pa bi bilo morda boljše poiskati kaj drugega, toliko, kot če bi razpravljali, ali so Trubar, Bohorič, Pohlin in Janežič prav odločali pri nastajanju knjižne slovenščine. Za to razpravo je enostavno prepozno, ker sta oba jezika medtem postala prisotna in zaenkrat neodstranljivo dejstvo. Esperanto bo leta 1987 obhajal stoletnico svojega obstoja. Nekaj milijonov njegovih privrženecv je že pod zemljo, nekaj milijonov pa ga na skoraj vseh področjih življenja uporablja dnevno ali vsaj občasno; v društvih, ob mednarodnih srečanjih, v nekaterih primerih pa celo v krogu lastne družine v mešanem zakonu, sklenjenem med dvema esperantistoma različnih narodnosti ali celo barv kože. Pred uveljavitvijo esperanta vsaj v krogu nekaj tisoč ljudi – danes jih je nekaj milijonov – je bilo mogoče smiselno dokazovati, da je tak jezik v načelu sploh mogoč in da se lahko ljudje različnih materinščin v njem suvereno izražajo, in to mnogo lažje kot v kateremkoli priučenem tujem jeziku. Danes, ko je vse to dano dejstvo, ki ga je mogoče na lastni osebi kadarkoli preizkusiti, je tako dokazovanje odveč. Od tu naprej je fenomen mednarodnega jezika le še možnost preizkusa, ki po pravilu pomeni tudi sprejetje – ali načelne ignorance, kar po pravilu pomeni, da imamo opravka z nepoboljšljivim sholastikom v slabem smislu, ki se o ustroju žabjega telesa poučuje pri Aristotelu, okoli nog pa mu skačejo žive žabe... Povsem možno je, tu sem esperantski heretik, da človeštvo do svojega konca ne bo vsesplošno uporabilo veličastnega izdelka človeškega duha, ki zrel za uporabo živi sredi njega; in če bo tako, bo mogoče tudi tisti konec nekoliko verjetnejši in bližji; a dejstvo je, da esperanta in esperantske kulture ni več mogoče spraviti s sveta. Hitler in Stalin, ki sta na mah rušila države, sta si ob tej „judovski solati“, kot je esperanto prijazno imenoval Göbbels, polomila zobe, čeprav sta namočila



v krvi najbrž več esperantistov kot vsi rimski cesarji kristjanov. Ta dvomilijonski vzorec človeštva, kolikor naj bi po približnih ocenah bilo resnejših esperantistov po vsem svetu, sicer v zadnjem času glede svojega števila vsaj v zapadni hemisferi nekako stagnira, sicer pa nikakor ne kaže znamenj izumrtja. Nasprotno: brez sleherne javne pomoči in ob vsem zasmehovanju dežurnih zasmehovalcev vsega novega in razumnega, vzdržuje to upajoče ljudstvece kulturo, kakršno je kvantitativno presegel slovenski narod najbrž šele po drugi vojski. Na leto izide več kot 400 knjig. Redno izhaja okoli 109 revij in časopisov, med njimi tri ali štiri literarne, nekaj strokovnih, od prava do kemije, ena filozofska, in vsaj po ena konfesionalna za vsako tradicionalno versko skupnost. Najstarejša esperantska revija, ki neprekinjeno izhaja od leta 1903, je prav katoliška ESPERO KATOLIKA in je najbrž edina krščanska revija, ki ima naročnike in celo dopisovalce v Sovjetski zvezi in LR Kitajski, največ naročnikov pa poleg Italije na Češkoslovaškem. Enajst večjih in nekaj lokalnih radijskih postaj redno oddaja program v esperantu, med njimi radio Varšava in Peking vsak dan po večkrat, dvakrat tedensko pa tudi radio Vatikan. V tem jeziku potekajo poleg vsakoletnih svetovnih in državnih kongresov številna srečanja, znanstveni simpoziji in poletne univerze. Vsako leto je več literarnih natečajev – osrednjega ob Univerzalnem kongresu se udeleži okoli 150 avtorjev z romani, pesniškimi zbirkami, dramami in zbirkami esejev ali črtic. Esperanto ima svojo literarno zgodovino z obdobji in šolami, z nekaj grobe primerjave bi lahko našel v teh delih esperantskega Vidmarja z njegove dobre plati, pa tudi esperantskega župančiča in številne druge postave. Naj izdam ganljivo koincidenco: nekako v istem času, ko so Kovič, Zlobec, Menart in Pavček v Ljubljani izdali zbirko Pesmi štirih, se je zbirka z enakim naslovom in celo dovolj sorodno poezijo pojavila tudi v esperantu na Kanarskih otokih. Slovenska 1953, esperantska leto prej. No, natančen naslov esperantske izdaje je Kvaropo – četverica. Prešerna esperantska poezija še nima; toda, ali ga ima v teh sto letih sploh katera nacionalna literatura?

Vsega tega – in naštel sem le nekaj reprezentativnih primerov – se ne da zbrisati s kulturnega zemljevida in koledarja sveta. Police v bibliotekah, ki sistematično zbirajo esperantske izdaje; največja je v londonski nacionalni knjižnici, in šteje okoli 50.000 izdaj originalne in prevedene literature, se daljšajo in polnijo. Nekega dne svet tega nakopičenega kulturnega gradiva preprosto ne bo več mogel ignorirati. Prišel bo čas, ko bo neznanje esperanta veljalo toliko kot huda neizobraženost.

Čas je, da nanizam nekaj dejstev o nastanku, strukturi in razvojnih možnostih esperanta.

Pobudnik esperanta, kot se je v svoji pristni skromnosti sam imenoval, Ludvik Lazar Zamenhof, je izviral iz židovske družine, doma v litvanskem mestu Bialystok, danes v Poljski. Rojen je bil leta 1859, njegov oče je bil profesor hebrejščine, nemščine in francoščine, mati Rozalija pa je bila utelešenje srčne dobrote



in nagnjena k pesništvu in domišljiji, medtem ko je bil oče strog in razumski pedant. Pozneje so se preselili v Varšavo, kjer je Zamenhof leta 1917 tudi umrl.

V Bialystoku je živel več narodnosti. Uradništvo in orožništvo je bilo rusko, tovarnarji in bankirji so bili Nemci, delavci Poljaki, Litvanci in Židje, kmetje Litvanci in Ukrajinci, med izobraženci je seveda tudi Ludvik odraščal v večjezičnosti, čeprav je bila njegova materinščina ruski jezik. Po očetu je podedoval izredno nadarjenost za jezike, po materi pa mehko srce in pesniški talent. Hotel je celo postati ruski pesnik. Ruščino, poljščino in nemščino je obvladal v popolnosti, na ravni materinščine; latinsko, hebrejsko in francosko je lahko gladko bral, v brezhibni francoščini je ohranjenih tudi dosti njegovih pisem. V zadovoljivi meri pa je obvladal tudi jidiš, za katerega je prav on napisal prvo slovnico, staro grščino, angleščino in italijanščino. Od litvanščine je znal le nekaj pogovornih stavkov.

Že kot otrok je v svojem mestu občutil zlo narodnostnega, verskega in jezikovnega sovraštva. Židje so bili vsakih nekaj let žrtve krutih pogromov. To ga je že kot gimnazijca napolnilo k premišljanju, kako bi se dalo odstraniti vzroke nesmiselnega sovraštva. Videč medsebojno zasmehovanje različno govorečih – še posebej pa vzajemno zasmehovanje na račun Židov, ki so govorili jidiš, je vse bolj mislil na to, kako bi z nevtralnimi skupnim jezikom odstranil vsaj tisti del sovraštva, ki temelji na nerazumevanju zaradi različnih jezikov. Najprej je pomislil, da bi to lahko bila latinščina. Potem je premišljal o apriornem umetnem jeziku, torej takem, ki bi temeljil na povsem izmišljenih oblikah brez povezave z že obstoječimi jeziki. Nekoč pa je odkril v očetovi knjižnici večjezični slovar. Ob listanju ga je presenetilo dejstvo, da je toliko besed, ki so si v treh ali celo petih jezikih silno podobne. Spoznal je, da nekakšen univerzalni slovar jezika, ki ga je iskal, že obstaja, treba ga je le izluščiti iz obstoječih indoevropskih jezikov. Ob seznanitvi z angleščino je spoznal drugo pomembno resnico: da jeziku nikakor ni potrebna zapletena slovnica, polna pravil in izjem. Impresioniralo ga je, da izhaja angleški jezik celo brez slovnicega spola.

Predno je maturiral in šel v Moskvo na študij medicine, je imel že izgotovljen prvi osnutek svojega jezika, v katerem se je celo že pogovarjal s soholci: „Lingwe universale“. Toda strogemu očetu je moral obljubiti, da se do zdravniške diplome ne bo ukvarjal s to idejo. Rokopis s slovnico in prvimi prevodi v ta praesperanto je moral pustiti očetu v hrambo. Toda medtem ko je Ludvik disciplinirano študiral in bil zvest dogovoru, je oče v prevelikem nezaupanju vse sinove rokopise sežgal, kar je mogel ubogljivi sin ugotoviti, ko se je vrnil z zdravniško diplomom. Lahko si mislimo, kak udarec je bil to za Ludvika Zamenhafa. Za esperantsko zamisel pa je bila to neprecenljiva usluga, saj je moral neutrudni avtor začeti znova, kar je dalo od sebe veliko zrelejši sad.

Leta 1887 je Ludvik Zamenhof, tedaj zdravnik za očesne bolezni po specializaciji na dunajski medicini, s pomočjo svoje pravkaršnje žene Klare Zilbernik oz. njenega nekoliko premožnega očeta, v Varšavi v samozaložbi izdal prvi učbenik mednarodnega jezika v ruščini. Podpisal ga je s psevdonimom „D-ro Esperanto“, torej „Dr. Upajoči“, po čemer je jezik nekoliko pozneje tudi dobil ime, saj pomenljivo izraža bistvo esperantske ideje, ki ne gradi na sili ali denarju, temveč na upanju, najbolj krhki, a vendar najzanesljivejši človeški moči. Kmalu so sledile izdaje v poljščini, nemščini, francoščini in angleščini. Knjižico, ki je vsebovala predgovor, kratko slovnico, nekaj vaj, prevod Očenaša in nekaj odlomkov iz Sv. pisma, nekaj njegovih originalnih pesmi, prevod neke Heinejeve pesmi, osnovni slovar z 917 korenin – in pet kartic z izjavo, da se je prejemnik pripravljen naučiti mednarodnega jezika, če bo to storilo vsaj 10 milijonov drugih. Vsega skupaj 40 strani. To gorčično zrno jezika, ki ima danes debelejšo slovnico kot je Toporišičeva Slovenska slovnica, in 1300 strani debel ilustrirani slovar s približno 16.000 korenin, kar da kakih 200.000 besed, ta skromni zvežček je razposlal raznim evropskim ustanovam in ameriškem filozofskemu društvu, ki je malo prej ravno razpisalo natečaj za oblikovanje mednarodnega jezika, pa časopisom in vidnim posameznikom. Zanimivo, da se je čez šest let za neki ruski časopis zelo spodbudno izrazil o tej knjižici veliki ruski pisatelj Lev N. Tolstoj. Dejal je, da je po dveh urah učenja lahko brez težav bral besedila, napisana v esperantu. To je gotovo primer pesniškega pretiravanja, a dejansko drži, da je esperanto priučljiv približno v desetini časa, ki je potreben za kak drug jezik. Seveda velja to le za osnovno znanje. V resnici se človek tudi esperanta nikoli ne nauči do konca, saj se tudi ta jezik venomer bogati z novimi besedami in stilnimi niansami. Zamenhof je imel v načrtu, da bi pripravil obsežno knjigo s popolnoma pripravljenim jezikom. Zdrav jezikovni čut pa ga je obvaroval te skušnjave, zaradi katere je že ob rojstvu propadlo več sto predlogov mednarodnega jezika. Tako se je zadovoljil s fundamentom, ki ga je izročil človeštvu, da ga samo razvija naprej, sebe pa je čez nekaj let razlastil kakršnekoli avtorske predpravice ali svetovalskega privilegija. Tako sta najvišji etos, ki ga tako redko najdemo pri ljudeh peresa, in zaupanje v spontani razvoj jezika skupaj povzročila, da je to edini projekt, ki se je spremenil v živ jezik vse močnejše izrazne moči in vse obsežnejše literature. Marsikdo vpraša, kdaj bo vendar esperanto „uspel“. Esperanto je kot jezik uspel tistega meglenega jutra istega leta, kot je izšla prva knjižica, ko je poljski kemijski inženir Antoni Grabowsky, ta znameniti poljski čop s svojimi tridesetimi jeziki pod kapo, pozvonil pri Zamenhofovih v Varšavi in presenečenega Zamenhofa, odetega v domačo haljo, ki je prišel odpret neznancu, ogovoril v brezhibnem esperantu. Pozneje je ta „neznanec“, ta nenavadni mož Grabowsky prevedel v mednarodni jezik nekaj temeljnih slovstvenih del, tako Mickievičevega Gospoda Tadeja, Goethejeve pesmi, pa Prusa, Slowackega, Wolskega – in antologijo



Parnas ljudstev. Velja za očeta esperantskega pesništva. Javno pa je esperanto zmagal v majhnem francoskem obmorskem mestu na severu Boulogne-sur-Mer, kjer se je od 7. do 12. avgusta 1905 zbralo 688 esperantistov iz 20 držav in se sproščeno pogovarjalo, pelo, molilo in prepiralo, ne da bi bil potreben en sam prevajalec. Dogodek, ki v zgodovini človeštva nima primerjave. Kdaj bo zmagal tudi razum in moralna pripravljenost človeštva, da bo sprejelo že sto let pripravljeno in na vseh področjih preizkušeno skupno izrazilo, leži zunaj naše moči in vednosti ter je prepuščeno upanju, eni od treh temeljnih postavk krščanstva, ki navsezadnje tudi še ni „uspelo“, čeprav je staro že dva tisoč let.

Kakšna je torej jezikovna podoba esperanta?

Esperanto sodi v zvrst modernih jezikov, kot so angleščina, italijanščina, makedonščina in drugi. To pomeni, da nima dvojine, da so obrazila zreducirana na minimum, da izraža glagolsko osebo dosledno z osebnim zaimkom, da ima določeni člen. Po poreklu je to latiniden jezik, saj je kakih 70% besedišča latinsko-romanskega izvora, ostalih 30% pa so koreni iz germanskih jezikov, nekaj malega pa tudi iz slovanskih in vseh drugih. Glede na strukturo besed je to aglutinski jezik, torej soroden ugrofinskim in turko-altajskim jezikom ter japonščini. To pomeni, da ima koren stalen pomen, iz njega pa lahko s obrazili tvorimo teoretično vse besedne vrste, množino pri samostalniku in pridevniku, akuzativ in vse glagolske oblike – s predponami in priponami, ki imajo prav tako stalen pomen, pa spreminjamo pomen besed kot variacije osnovnega korenskega pomena. Ta lastnost omogoča, da iz skoraj vsakega korena tvorimo deset do dvajset besed z znanimi obrazili, predponami in priponami. Kitajec ali Vjetnamec pa vidi esperanto kot njegovemu soroden izolativni jezik, saj ima v esperantu tudi vsaka končnica in predpona oz. pripona lastnost samostojnega korena. Obrazilo -o, s katerim tvorimo samostalnike, tudi že samo po sebi pomeni samostalnik, čeprav seveda običajno rabimo besedo substantivo. Če k temu dodamo še možnost preprostega spajanja besed kot je to običajno v nemščini – vendar se esperanto zaradi nekoliko poudarjenega slovanskega duha v jeziku takemu načinu izogiba ali ga vsaj ne pretirava, kot zna to nemščina – dobimo najgibljivejši sistem besedotvorja, ki je sploh možen v kakem jeziku. Poleg fonetičnega pravopisa in odsotnosti slovničnega spola ter odsotnosti izjem je to glavni vzrok izredno lahke priučljivosti, hkrati pa omogoča zelo barvito izražanje.

Posebno poglavje je esperantski glagol. Z znanjem zgolj 12 končnic je mogoče v njem tvoriti vse teoretično možne glagolske oblike. Ker obstajajo v vseh treh časih ne le preproste glagolske oblike, temveč tudi oba deležnika, tvorni in trpni, je število možnih kombinacij večje kot v kateremkoli modernem jeziku. Esperanto ima zelo rad glagolsko izražanje, tako kot tudi naša slovenščina, morda še nekoliko bolj. Namesto stavka: Nebo je



modro bo esperantist, če hoče biti nekoliko pesniški, raje kot: La cielo estas blua rekel: La cielo blues.

Edini sklon poleg nominativa, ki ga dela esperanto z obrazilom, je akuzativ. To je ostanek iz klasičnih jezikov, ki so ga vsi moderni jeziki izgubili in ga kritiki predvsem iz konkurenčnih vrst najbolj zamerijo tudi pri esperantu. Toda trud, da se človek nauči tega edinega od nominativa različnega sklona, je zelo bogato poplačan. Zaradi jasnega razlikovanja med subjektom in objektom, ki ga moderni evropski jeziki lahko izrazijo samo še z obveznim besednim redom, je esperantski stavek razvezan in svoboden, kar pride še kako prav pri prevajanju pesniških del, kjer je treba upoštevati metrum. Zato esperanto simulira vse metrične vzorce, kar je za marsikak drugi jezik velik problem. Zaradi svobodnega besednega reda pa lahko esperanto simulira tudi stilistične posebnosti in celo posebnosti raznih narodnih jezikov. Prevesti značilno Cankarjevo stavčno gradnjo in melodijo je v esperanto neprimerno lažje kot v katerikoli drugi jezik.

Pri izbiri korenov se je Zamenhof predvsem oziral na univerzalnost, nato pa tudi na blagozvočnost in harmoničnost s celotnim besediščem. Poznavalci včasih očitajo esperantu, da je po svojem slovarju nekaka jezikovna solata in zbirka besednih spačkov originalnih jezikov. Dejanska primerjava pokaže, da je denimo angleščina v veliko večji meri „solata“, saj združuje takorekoč dva velika slovarja in tretjega manjšega z latinsko-grškimi izposojenkami. V madžarščini so našteji okoli 1000 slovenskih korenov za poljedelske pojme – in ti tvorijo velik del vsakdanjega jezika na deželi. Kaj bomo rekli o romunščini, ki je, če nekoliko poenostavim in karikiram, v bistvu križanec latinske slovnice z ukrajinskim slovarjem... Teorija o „čistih“ jezikih je mit, ki nima v dejstvih nobene podlage. V resnici se esperantski koreni v večini primerov manj razlikujejo od latinskih ali romanskih zgledov kot se sodobni romanski jeziki razlikujejo od latinščine in med seboj. Pomislimo samo, koliko latinskih besed se je v francoščini zreduciralo v en sam vokal – in jih kot latinskega porekla prepoznamo le zahvaljujoč historičnemu francoskemu pravopisu.

Esperanto pa ni le gola jezikovna struktura šestnajstih slovnčnih pravil, prefiksov in sufiksov ter obveznega minimalnega besedišča. Bolj kot sam jezik je to ideja. Esperantisti ji pravijo „interna ideo“ – notranja ideja. Sleherna beseda, ki jo kdo izreče v tem jeziku, ima poleg svojega osnovnega pomena še tale spremljevalni pomen: – Ti, ki v tem jeziku s teboj govorim, si moj človeški brat, rojen z istimi pravicami in enakim dostojanstvom kot jaz ali kdorkoli. V tem jeziku se pogovarjava, da se tebi ne bi bilo treba podrediti moji materinščini, mojemu ljudstvu in mojemu mišljenju – in da tega ni treba storiti tudi meni.

To je povzetek vsebine notranje ideje esperantskega gibanja. V tem se ta jezik bistveno razlikuje od drugih projektov za svetovno komuniciranje.

Pripadnik majhnega naroda, posebej pa še pripadnik njegove manjšine, ne bi smel prezreti zamisli, ki med jeziki ukinja kategorijo velikosti in majhnosti, večinskosti in manjšinskosti. Do neke mere je mogoče razumeti instinktivni strah človeka z ogroženim jezikom, da je esperantska alternativa neko novo ogrožanje njegove že tako oporekane in ogrožene identitete. V resnici je esperanto v vsej svoji naravi in namenu največji naravni zaveznik majhnih narodov in narodnostnih manjšin. Celo več: z njegovo splošno uvedbo bi pojem narodne majhnosti in pojem manjšinstva izgubila svoj smisel. Jeziki si ne bi bili več v konkurenčnem razmerju, temveč v razmerju harmoničnosti in zaželene pestrosti. Naše razmerje do esperantske ponudbe pa je tudi zanimiv in dokaj zanesljiv test naše narodne samozavesti oziroma prikritih duhovne asimiliranosti. Tisti, ki se mu upre misel, da bi kot Slovenec svojega soseda Nemca, Italijana, Hrvat ali Madžara nagovoril v esperantu; ki se mu zdi to nenaravno ali celo pervertirano, ta v bistvu izdaja, da je če ne jezikovno, pa vsaj duhovno že asimiliran. Kdor pa je izgubil jasno narodno zavest, jasno razlikovanje med materinim in tujim jezikom, pa če ga še tako dobro obvlada, ta bo kmalu izgubil tudi jezik. Prav zaradi visoke stopnje duhovne asimilacije, ki se je v glavnem ne zavedamo ali pa si je nočemo priznati, se dogaja paradoks, da so najbolj nezaupljivi in rezervirani do esperanta tisti ogroženi narodi, ki bi ga za enakopravno občevanje s tujci in za demonstracijo suverene samobitnosti najbolj potrebovali – dokaj odprti pa so za esperanto tisti narodi, ki imajo najmanj težav s sporazumevanjem v svetu in ki jim nacionalne identitete ni treba posebej razkazovati in dokazovati.

Če torej želimo, da bomo še pozne rodove brali Prešerna v slovenščini, potem moramo kaj storiti za to, da ga bomo kot enakega med enakimi poleg Danteja, Puškina, Goetheja in drugih postavili na polico, s katere ga bodo jemali v roke vsi narodi zgolj po njegovi umetniški, ne pa številčni veljavi; da bo Slovincem v slovenščini, vsemu človeštvu pa v skupnem esperantu pel:

Žive naj vsi narodi,  
ki hrepene dočakat dan,  
da koder sonce hodi  
prepír iz sveta bo pregnan...

Ke vivu ciuj gentoj  
sopirantaj pri la hor'  
ke trans la kontinentoj  
disput' el l' mondo estos for...

# KRITIKE

VLADIMIR KOS

## KDO SE MOTI ?

Ljubljanska Družina je 22. marca t. l. na 2. strani — v treh, razmeroma dolgih stolpcih — objavila članek z naslovom „Pisma, ki jih mogočniki niso brali“, izpod peresa D. K.; podnaslov se glasi: „Pred 50 leti je papež Pij XI. objavil nekaj okrožnic, ki so močno vplivale na zgodovinske dogodke“. Članek razodeva ne le pieteto do velikega papeža, ampak tudi zgodovinsko utemeljeno visoko vrednotenje papeževih dejanj. Toda v točki zgodovine se ne morem strinjati z avtorjem, ko razlaga nekaj ključnih mest v Pijevi — še zmeraj aktualni — okrožnici Divini Redemptoris (od 19. marca 1937).

Takole pravi avtor: „Marsikje po svetu, tudi pri nas, je bila ta okrožnica temelj in hkrati smernica protikomunističnega boja, le da papež tam, kjer govori o boju, nikjer ne misli na oborožen boj, temveč na spopad dokazov in nasprotnih dokazov. O tem ni niti najmanjšega dvoma, saj je bil Pij XI., kljub svoji eksplozivni naravi velik delavec za mir.“ Strinjam se, da je bil Pij XI. velik delavec za mir, seveda mir v krščanskem smislu besede. A okrožnici ne gre le za „spopad dokazov in nasprotnih dokazov“! Odstavek št. 72 te okrožnice povzema dobesedno tekst papeževe okrožnice Caritate Christi od 3. maja 1932, in takole — lahko bi rekli: znova posebej — poudarja: „Ker je, kot smo bili takrat dejali, vera v Boga neomajni temelj vsakega socialnega reda in vsake odgovornosti na zemlji, sledi, da morajo vsi tisti, ki odklanjajo anarhijo in teror, podvzeti energične korake, da onemogočijo sovražnikom vere dosego cilja, ki so si ga drznili svetu proglasiti.“ V odstavku št. 74 beremo tole: „Države si morajo resno prizadevati, da onemogočijo na svojem ozemlju razdejanja, ki jih povzročata pohod proti Bogu — pohod, ki omaja družbo v najosnovnejših temeljih.“ Menim, da se s „spopadom dokazov in nasprotnih dokazov“ (izraz sam predpostavlja, da gre za enako kakovost dokazov, kar tudi ne drži) anarhija, teror, in razdejanja ne dajo preprečiti. Da je papež imel v mislih več kot „spopad dokazov in nasprotnih dokazov“, lahko razberemo tudi v okrožnici, ki jo je papež poslal mehiškemu škofom devet dni po okrožnici Divini Redemptoris, in ki nosi naslov v latinščini Firmissimam Constantiam, v španščini pa Nos Es Muy Conocida; tako latinski kot španski tekst sta izšla v uradnem papeževem glasilu Acta Apostolicae Sedis (AAS) 1937, str. 189-199. Odlomek št. 26 pravi: „Čisto naravno je, da se ob napadu na najbolj osnovne verske in družbene svoboščine katoliški državljani ne vdajo pasivno in ne odrečejo tem svoboščinam.“ V odstavku št. 28, v 4. točki je govora o tem, da imata tako duhovščina



kot Mehiška Katoliška Akcija „nalogo, da pripravita katoličane, da se pravično poslužujejo svojih pravic in jih branijo z vsemi zakonitimi sredstvi v skladu z zahtevami občje blaginje.“

V tretjem stolpcu zgoraj omenjenega članka pravi avtor: „Za krvavo revolucijo in državljansko vojno v Španiji papež krivi kapitalistično revolucijo, ki jo je ob odkriti Hitlerjevi in Mussolinijevi podpori izvedel general Franco. S svojimi falangisti se je spraval nad mlado republiko, nastalo na ruševinah stare monarhije.“ Zdi se, da avtor tudi s temi besedami razčlenjuje in tolmači okrožnico Divini Redemptoris; toda kje stoji kaj takega v tej okrožnici? Ponovno sem jo pazljivo prebral in edini odstavek, ki se dotika Španije izrecno, je pod številko 20 — toda vsebina je drugačna od avtorjevih besed. Takole se glasi: „Tudi kjer korobač komunizma še ni imel dovolj časa, da se uveljavi v vseh svojih logičnih posledicah, vzemimo za primer našo ljubljeno Španijo, pa je za nadomestek razvil tem bolj divji in nasilen napad... v svojem strahotnem uničevanju je razodel takšno sovraštvo in takšno barbarsko razdivjanost, da bi kaj takega v našem stoletju ne imeli za možnost. Ni ga človeka pri pravi pameti in ne državnika, s čutom odgovornosti, ki bi ju ne prešinjala z grozo misel, da se to, kar se danes dogaja v Španiji, lahko jutri ponovi v drugih omikanih deželah“. Kakšno je bilo zgodovinsko ozadje „tega divjanja po Španiji“? Naj prevedem, kar je o tem poročal J. Fernández-Alonso v članku Moderna Španija, kjer obravnava to zgodovino (Modern Spain. New Catholic Encyclopedia 1967, vol. 13; v ameriški založbi McGraw-Hill): „Republiko so uvedli leta 1931. Že po nekaj tednih se je pokazala v svoji fanatični naravi in začela požigati semostane... z novo ustavo je zapostavila katoličane... zaplenila je vso cerkveno imovino... Katoličani so še istega leta reagirali (z volitvami), a so jih revolucionarne republikanske sile februarja 1936 razbile, nakar so te začele s samovlado in terorjem... 18. julija 1936 se je osnovalo Narodno Gibanje pod vodstvom generala Franciška Franca, da se zoperstavi političnemu in družbenemu položaju, ki ga je ustvarila Republika. Gibanje je kmalu postalo verska vojna za obrambo katoličanstva in Cerkve, kakor je španski episkopat slovesno oznanil v skupnem pastirskem pismu leta 1937... Neštevilni katoliški laiki so bili pobiti samo zato, ker so bili katoliške vere. ...Na koncu vojne so našli 4.184 pobitih svetnih duhovnikov, 2.365 redovnikov, 283 redovnic. Pij XI. jih imenuje resnične mučence (14. oktobra 1936) ... Med katoličani, ki so se pridružili Narodnemu Gibanju, ni bilo separatističnih Baskov, ki so se borili za avtonomijo. 14. septembra 1936 je Pij XI. blagoslovil „tiste, ki imajo težko in nevarno nalogo, da branijo in ponovno upostavijo božje pravice in božjo čast ter vero, to se pravi, pravice in dostojanstvo človeške vesti“ (AAS 28:380). „(Str. 512 ab - 513 a.) Da ne bo kdo mislil, da je Cerkev v Španiji postala falangistična po Francovi zmagi in koncu vojne 1. aprila 1939, naj navedem še nekaj stavkov iz pričujočega pregleda v NCE: „Cerkev ni nameravala podpreti „ravnjanja, ciljev, ali namenov, ki bi zdaj ali v bodoče lahko izmalicila plemenito lice Narodnega Gibanja v njegovem početku, teku, in ciljih“ (skupno pastirsko pismo španskih škofov leta 1939). 513 a.

Redemptoris prevajal iz angleškega prevoda v zbirki papeških okrožnic: *The Papal Encyclicals 1903—1939* (prva knjiga te serije se začne z 18. stoletjem). A Consortium Book, McGrath, 1981. Uredila je zbirko Claudia Carlen IHM. Okrožnica, o kateri govorimo, je na str. 537-554. V isti knjigi je tudi prevod okrožnice *Firmissimam Constantiam*.

Iz zgoraj citiranega je razvidno, da je sicer — kot pravi avtor — ključni del okrožnice načelno stališče, „ki nasproti razrednemu boju postavlja krščansko ljubezen in spravo“, to je, „prodor socialne pravičnosti in krščanske ljubezni v družbeno in gospodarsko ureditev“ (teh enajst besed je papeževih!) — kjer še ni prepozno, odnosno kjer je obramba pravic uspešno ustvarila ponovne pogoje za takšen prodor. V tej zvezi je poučno ponovno branje dveh okrožnic papeža Pija XII.: *Luctuosissimi Eventus* od 28. okt. 1956, in *Datis Nuperrime* od 5. nov. 1956 ( obe okrožnici sta objavljeni v AAS 1956, str. 741-44; 748-49) o priliki madžarske protikomunistične vstaje. V okrožnici od 5. nov. 1956 papež ugotavlja, da so se razblinili upi za izboljšanje življenjskih razmer na Madžarskem — prva okrožnica je dajala pogum borecem proti komunizmu, to je, za vzpostavitev pravičnejših razmer — in „v kri potopljeno ljudstvo je postalo znova suženj pod vojaško premočjo tujca“. Avtor D. K. vzbuja vtis, da mlada (druga) španska republika iz leta 1931 ni imela resnične možnosti razvoja — pod udarci Francovih falangistov ali fašistov. Dejansko je bila republika osnovana na marksistično-socialističnih načelih, kar je odtujilo špansko katoliško večino, ki se zdi ne bi imela velikih težav pri sprejemu republike na osnovi krščanskih načel. O vsem tem se je možno na kratko informirati n. pr. v špansko pisanem *Diccionario Enciclopédico Espasa* (Espasa-Calpe, Madrid 1983, osma popolnoma prenovljena izdaja), posebno pod rubrikami *España* (vol. 5, 934 c - 937 c), *Falange Española* (vol. 6) in *Movimiento Nacional* (vol. 9).

D. K. je na hvalevreden način priklical v spomin zgodovinska dejanja papeža Pija XI. Pri tem se je — se mi zdi — posluževal netočnega teksta okrožnice; sli pa je članek dobil dokončno obliko pod vplivom cenzorja, ki v totalitarnem sistemu ni redkost — povsod, kjer vlada KP, je podpovršinski sistem življenja totalitaren. V tej luči je D. K.-jev članek celo izraz poguma.

ANDREJ ROT

## STOBOVSKE BALADE

V letu praznovanja 40-letnice konca druge svetovne vojne je izšla knjiga pod naslovom *Stobovske balade*. Izid ob obletnici, ki ni bil zavestno iskan, je pomenljiv zaradi tematike omenjene knjige pisateljice Brede Smolnikar. *Gospa* (ta je namreč psevdonim, s katerim je avto-

rica izdala knjigo v samozaložbi) rešuje iz spomina in sedanosti humanistične vrednote, ki niso povsem zapustile človeka in presnavljajočo se družbo. Seveda ne takega humanizma, kakršnega si lastijo skoraj brez izjeme politiki, ideologi, tudi pisatelji, temveč humanizma, ki temelji na spoštovanju človekovega dostojanstva in skrbi za človeka. Stobovske balade je epsko-lirsko literarno delo, ki nazorno predstavlja nenavadne dogodke, zajema snov iz zgodovine, predvsem polpretekle zgodovine, ljudskih govoric ter kronike industrijsko kmetiškega obrobja Ljubljane.

Pisateljica Breda Smolnikar, rojena v Hercegovini 1941. leta, je doštudirala tekstilno tehnologijo v Ljubljani in zgodaj začela objavljati predvsem mladinsko literaturo: *Otročki, življenje teče dalje* (1963), *Mali mozaik imen* (1967), *Popki* (1973), *Balada o divjem mleku* (1980), *Ko je umiral Stob* (1982) in *Mrtvi Stob* (1983); z zadnjimi tremi knjigami je avtorica prejela prvo nagrado Književne mladine Slovenije za najboljšo samozaložbo na Slovenskem v letih 1982/83. Te tri knjige so izšle s psevdonimom Gospa v zajetni knjigi na 360 straneh pod naslovom *Stobovske balade*.

Gre torej za zgodbe, pisane v izredno lepem in plastičnem jeziku z vrinjenimi kronističnimi zapisi, pisemskimi pričevanji, izrezki iz časopisov ipd., ki zadevajo osebe opisanih dogodkov. Avtorica uporablja slično pripovedovalno tehniko pri vseh treh delih. Čas pri vsem dogajanju in doživljanju pa ni vezan na zaporednost dogodkov: vse živi, tudi umirane Stoba in ljudje v razvalinah, v pokopališčih, v starosti, v čustvih. Dosledna tej sinhronični razporeditvi ne upošteva toliko pojave v njihovem časovnem razvoju, temveč vidi celoto freske, njeno razkranjanje, a hkrati tudi blešč sedanjih in preteklih biserov.

**Ko je umiral Stob** je prvi del Stobovskih balad. Natis zadev, ki jih podpisujejo občani krajevne skupnosti Stob, Zveze borcev Stob, razna privatna pisma ipd. so povod in gradivo za avtoričino literarno zasnovno črtic. V njih pridejo do izraza človekova čustva (otročka, materina, fantova ljubezen; sovraštvo Madona Boga kot krvnika „belih“) in številni v vprašljivimi interpretacijami opisani dogodki: usmrnitev partizana in prenos njegovega trupla iz čistine do pokopališča (polemično navajanje dokumentov ne zadeva toliko ženino trpljenje in njeno odločno voljo, da pokoplje moža, temveč vprašanje, kdo in zakaj naj bi ga ubil), oženjen advokat in ljubimka, ki si želi otroka; ločena žena, sodnica po poklicu in njen priložnostni ljubimec; Polonca, ki potegne v zakon župnika na Goričici itd. Zgodbe se prepletajo med seboj, se razjasnjujejo in včasih še bolj zapletajo.

Najmanj zamotana je *Balada o divjem mleku*, kjer avtorica spretno opisuje patetično epizodo ob rojstvu Marijine špelce. Pripovedovanje je posejano s popisi župniške kronike. V tem je mogoče najti enega izmed ključev pri razvozlavanju sorodnosti dogodkov in tolmačenju. Institucionalno razumsko gledanje namreč in njegova neprizadetost ob smrti, nesreči, trpljenju, naleti na ženski čustven in sočuten pogled na dogodke.

Trilogijo *Stobovske balade* sklepa *Mrtvi Stob*. Poglavitna smer proznih drobcev in dokumentacija ne sega toliko v polpreteklost, temveč se



spleta s sodobnimi osebami in ustanovami, ki zavirajo ali pospešujejo publiciranje. Najbolj očita je kritika pogojevanja publiciranja in omejevanja umetniške svobode. Tudi v tem je humanistično sporočilo, hkrati pa ironičen prikaz vsega nečloveškega in nemoralnega. Tako tudi diskvalificira sleherno avtoritarno in sebično držo. Marsikatero zamegljeno zasnovo, snov, ime, dogodek je mogoče tolmačiti ravno v tem kontekstu pogojevanja, kjer je še celo v nevarnosti samozaložba kot varianta svobodnega izdajanja.

Gospa zlasti v tretjem delu ne izkorišča lastnih izrednih liričnih sposobnosti; tu je namreč njeno izredno umetniško bogastvo in ne toliko v modernistični zasnovi, v detabuizaciji seksa ali zapeljevanju bralca na stranpoti.

TONE BRULC

## JANKO PRUNK: SLOVENSKI NARODNI PROGRAMI.

Narodni programi v slovenski politični misli.

Zadnje dni leta 1986. je izšla knjiga dr. Janka Prunka, profesorja na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo ljubljanske univerze, „Slovenski narodni programi“ s podnaslovom „Narodni programi v slovenski politični misli od l. 1848—1945“. Založilo jo je Društvo 2.000 in ker je avtor izredni profesor za novejšo zgodovino, svetovno razgledan (izpopolnjeval se je v Leipzigu na Institutu za evropsko zgodovino in v Parizu na Ecole des hautes études des sciences sociales, povabila pa ga je tudi univerza v Freiburgu kot predavatelja), je zanimiv njegov pristop k tej veji naše narodne problematike, ki bi morala biti deblo, ne samo veja, pa še ta neusmiljeno okleščena.

Knjiga je razdeljena na dva dela: prvi je delo zgodovinarja Prunka, drugi pa se sestoji iz izbora zgodovinskih dokumentov, ki se nanašajo po Prunku na témo narodnih programov, ki jih tolmači v prvem delu. Prunk začne z revolucijskim letom 1848., kot dosedaj vsi slovenski zgodovinarji. Pri tem lahko omenimo, da se še ni našel doslej zgodovinar, ki bi po propadu Velike Karantanije vzel v obzir kmečke upore, kjer je že zaživela slovenska politična misel, saj so takrat kmetje zahtevali nekakšno personalno unijo s cesarjem, brez posredništva fevdalcev. Dokaz za to je pismo kmetov-upornikov, ki so ga pisali cesarju.

Tudi deželni stanovi so bili nekakšna uprava slovenskih dežel; imeli so na skrbi šolstvo že za časa Trubarja, pobiranje davkov, trgovino, obrambo, carino in še kaj. Samo mala raziskava bi pokazala, da komisiji deželnih stanov, ki je pregledala prvo izdajo sv. pisma, ni šlo samo

za versko usmerjenost, ampak predvsem za jezikovno razumljivost, v kateri pa je že tičala politična misel: enotnost vseh slovenskih dežel. Prav sestava komisije to dokazuje, kakor tudi naročila izvodov knjige, za katero so prispevali tako kranjski, kakor štajerski in koroški deželni stanovi. Povezava pri tem ni bila samo kulturnega značaja, imela je tudi politični nabo, čeprav so bili v deželnih stanovih tuji v večini. Res je, da ima „ilirščina“ pri Slovencih slab prizvok, ki ga ji je dal Prešeren — književnik torej — vendar je nič manj res, da je prav on tudi zavrnil zmotno pot, na katero bi lahko stopili takrat Slovenci, če bi sprejeli Vrazovo zamisel. Tudi to je imelo opraviti s politično mislijo. Kar se Zedinjene Slovenije tiče, tudi Prunk prizna, da njen program še ni bil prekošen, pokazal pa bi lahko tudi na njene napake in nevarnosti pri njenem morebitnem uresničevanju. Preveč se pozablja, da je bil dunajski krog preveč šolniški, da je bil brez materialne baze, da bi se moral v najslabšem primeru zopet nasloniti na deželne stanove.

Zedinjena Slovenija v avstrijskem okviru ne moti Prunka kot nekatere sedanje zgodovinarje. Gotovo pa bi bila teža centralističnega jugoslovanstva bolj odločno zavrnjena, če bi imeli za seboj že njen zgodovinski antecedens. Najbrž niti do „ujedinjenja“ ne bi prišlo, če pa bi, ne bi šestojanuarska diktatura mogla pritiskati s tako brutalno silo kot je. Večkrat nas prisilijo, ali pa je naš zgodovinski spomin tako krhak, da pozabimo nekatere važne dogodke ali pa jih spregledamo. Lep primer za to je „Avtonomistična izjava slovenskih kulturnih delavcev“ iz leta 1921., ki jo je objavila Slovenska kulturna akcija v Buenos Airesu v Zgodovinskem zborniku leta 1958. Prunk ne samo, da ne zmanjša pomena izjave, ker je izšla v emigraciji, ampak ga izrecno poudari. Res, da je njen podpisnik in objavitelj Fran Erjavec, potem ko se je vrnil iz emigracije v domovino, bil zadolžen za preteklo, ne pa za polpreteklo zgodovino, vendar se je že takrat zavedal njene važnosti, prav tako ji jo prizna Prunk sedaj.

Isto velja za „Slovensko deklaracijo“ poznano pod „Punktacijami slovenske ljudske stranke“. Zgodovinar in sociolog Prunk ji prizna značaj narodnega programa, zato nas še toliko bolj preseneti njegova metodologija: Kocbekov članek iz zapuščine, ki niti objavljen ni bil, vtakne v isto vrsto kot „Avtonomistično izjavo“! To je podpisalo z redkimi izjemami (Župančič!) skoraj vse slovensko izobraženstvo, medtem ko je Kocbekov članek ležal pozabljen, dokler ga ni izkopal Prunk.

Pri tem moramo omeniti mešanje pojmov med strankinimi programi in programi naroda. Slovenska ljudska stranka je bila večinska stranka in v tem primeru res lahko govorimo o narodnem programu, medtem ko bi program Komunistične partije Slovenije, kot je bil formuliran na Čebinah, bil samo program stranke, ki je štela komaj nekaj stotin članov. Prva je bila samostojna, s slovenskim narodnim programom, druga je povzela svoj program od ruske komunistične partije in je celo pojem naroda morala spremeniti in drugače opredeliti po odklonu iz Informbiroja.

Ker Slovencev ni bilo na prvem zasedanju AVNOJ-a, so bili seveda tudi tam pisani zapisniki v srbohrvaščini. Zopet se je zgodovina ironično poigrala s Slovenci: Majniška deklaracija v nemščini, Slovenska deklaracija v italijanskem „Piccolo“, čebinska v nemščini, hranjena v Moskvi,

AVNOJ-ska v srbohrvaščini, tako da ni čudno, da je Prunk izkopal še Kocbekovo, ki je vsaj v slovenščini!

Če zgodovinar obravnava zgodovino — nekaj, kar se je zgodilo — potem bi moral omeniti tudi „Narodno izjavo“ 29. oktobra 1944 in „Narodni odbor“. Tudi slovenska vlada s slovenskim parlamentom 3. maja bi spadala sem, ne glede na okoliščine, na deljena mnenja, na čas, ker sta tudi ta dva spadala k slovenski politični misli in programu. Seveda tega ne moremo pričakovati od Prunka, ker bi se našel kdo, ki bi začel primerjati datume: oklic slovenskega parlamenta in slovenske vlade 3. maja na Taboru v Ljubljani in sestava slovenske vlade v Ajdovščini 5. maja 1945. Dva dni smo imeli Slovenci dve vladi, ki sta bili obe za federativno ureditev Jugoslavije. Da ta ureditev šepa in da je že v razvoju nova faza slovenske politične misli, tega Prunk ne pove, ker njegova knjiga sega samo do leta 1945.

P. S.:

Z velikim zadovoljstvom sem opazil, da Prunk izraz „klerikalski“ in „klerikalci“ uporablja še dovolj zmerno — približno desetkrat! Sklepam, da se nanaša na Slovensko ljudsko stranko. Recimo, da bi v emigraciji začeli pisati na podoben način. Vsak, ki je bil rojen na kmetih, ve, da je bila slinavka in parkljevka smrt za govejo živino, rdečica pa za svinje. Dobi ti tako knjigo nekdo, ki pozna rdečico in bi videl „rdeči, rdečkarji“. Le kaj bi si mogel misliti o Komunistični partiji in komunistih! Vem, vem -- asocijacija idej se more uporabljati tako in tako!

## DR. ALOJZIJ ŠUŠTAR: NA RAZPOTJU ČASA

Knjigo člana SKA (Slovenske kulturne akcije) dr. Alojzija Šuštarja „Na razpotjih časa“ lahko vzamemo samo kot zgodovino slovenske družbe ali razvojno pot slovenske Cerkve od l. 1980, ko je dr. Šuštar prevzel vodstvo ljubljanske nadškofije in slovenske cerkvene pokrajine in bi kot taka spadala v zgodovinski odsek SKA, lahko bi jo pa tudi uvrstili tudi v eklesiološko sociologijo. Ker jo je napisal metropolit slovenske cerkvene pokrajine, polnopravni dedič dela in dela sv. Cirila in Metoda ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja, ki je tudi v načrtu imel že takrat slovensko cerkveno pokrajino, bo imela še posebno važnost za cerkvenega zgodovinarja.

Primerjave se same ponujajo: sv. bsata, ki sta dosegla priznanje od Rima za svoj delokrog in odtrgata svojo pokrajino iz nemškega kulturnega vpliva, Primož Trubar, ki je skušal obnoviti in ohraniti „to staro in pravo kershansko vero“, in dr. Šuštar, ki ga je doletelo delo posodobljenja te iste Cerkve v socialistični ureditvi, vendar že tako razkristjanjenega naroda, da je moral začeti z borbo za pravice svojih vernikov. „Na razpotjih časa“ je izšla v knjižni zbirki „Naša vprašanja“, kar je tudi simbolično: Naša vprašanja socialistični družbi, zakaj ni slovenski vernik polnovreden član v novi družbeni ureditvi, ki ga potiska v zakri-



stijo in se drži nezaupna do njega. Obenem pa so tudi vprašanja verniku, zakaj se pusti v drugorazrednem položaju. Tudi izpraševanje vesti je knjiga!

Omeniti je treba, da to ni „originalna“ knjiga, ampak je zbirka intervjujev, govorov, predavanj, publicističnih prispevkov, pozdravnih govorov na vsakoletnih sprejemih pri predstavnikih družbene ureditve in verskih skupnostih in da ima zato ta neoriginalnost še večjo, ne pa manjšo važnost, ker prikazuje kronološko razvoj odnosov, stične in odbijajoče se točke slovenske Cerkve in socialistične družbe. „Odbijajoče se točke“ bi lahko izpustil, ker je avtor nastopil službo Cerkvi in narodu v pokoncilskem času in zanj kot človeka dialoga ni odbijajočih, spornih točk. Naj bo omenjeno, da je v knjigi natisnjeno tudi predavanje, ki ga je imel nadškof Šuštar pri Slovenski kulturni akciji v Buenos Airesu ob svojem obisku Slovencev v Argentini pred štirimi leti.

Se čas res lahko razpoti, je razpotljiv? Dr. Šuštar je sprejel službo ljudem — krščanskemu ljudstvu — v najkritičnejšem času, ko je Cerkve stopila v prenovitveno etapo posodobljenja, da ne zaostane za spremembami družbe. Spraviti je moral v tek priporočila, določbe in odločitve II. Vatikanskega koncila. Če bi bil metropolit velike cerkvene pokrajine, morda njegova odgovornost ne bi bila tako velika, toda njegova cerkvena pokrajina je majhna in pripada socialističnemu bloku držav, zato se mora spoprijemati z vrsto težav in problemov, ki so prihranjene drugim: udejanjiti tolikokrat kritizirani protokol med katoliško Cerkvijo in socialistično državo, uveljaviti pravice vernika v državi z aktivno ateistično propagando, braniti trpeče in zatirane, obiskovati zamejce in zdomce, najti pravo pot v večkonfesionalni državi, utrjevati stike in navezovati nove v tujini, da se vernik ne bo počutil osamljen in zaostal.

Za dr. Šuštarja mora naš pogled biti vpert predvsem v prihodnost, vendar pri tem ne pozabi preteklosti, kajti veliko več je takega, kar nas povezuje med seboj, kakor pa takega, kar nas ločuje in razdvaja. Seveda se pri tem nanaša na vse Slovence, tako v zamejstvu, zdomstvu kakor v domovini.

Za nas v emigraciji je še posebno aktualna postna konferenca, ki jo je imel za študente in izobražence lansko leto z naslovom „Ni sprave z Bogom brez sprave s človekom“. Pravi naslov je bil „Moralno-etični vidik sprave“, vendar sem vzel podnaslov, ki bo marsikoga spekel: „Sprava z Bogom je bistveno božji dar. Samo tisti se more spraviti z Bogom, s komer se hoče spraviti Bog in mu v svojem usmiljenju dati možnosti sprave“. Nam ne zveni nekaj po predeterminaciji, predestinaciji, res po božjem daru, brez sodelovanja človeka? Omeniti moram, da tudi dr. Šuštar spravi pripisuje odločilno vlogo tako v spravi z bližnjim, z ljudmi v družbi, z okoljem in življenjsko obliko, kakor z Bogom. Predpostavlja pa pred spravo spreobrnitev, zvezano s spoznanjem in stvarnim priznanjem razmer, svojega deleža krivde, pripravljenost odpustiti in se z nasprotnikom spraviti. Če pa odpuščanje in sprava pomenita tudi popolno pozabo preteklosti, je zanj bolj psihološko kot teološko vprašanje. Seveda pripomni, da je psihološko skoraj nemogoče popolnoma izbrisati in pozabiti hude stvari in žalitve v preteklosti. To odpuščanje, zvezano s pozabo preteklosti, je možno samo pri Bogu.

# POROČILA

FRANCE PAPEŽ

CELOVŠKI ZVON, IV/11

Duhovne spodbude, ki rastejo iz določene vseslovenske situacije v današnjem svetu, so temeljni pozdrav te — in vsake — številke Celovškega zvona. V uvodniku 11. številke navaja glavni urednik vprašanje, ki sicer prihaja iz nekaterih strani: „Komu koristi Celovški Zvon?“. Prepričani smo, da je vprašanje odvečno; odgovor je podan na koncu uvodnika: revija je razpeta med duhovno in geografsko tako raznolike postojanke slovenstva kot so Ljubljana in Buenos Aires, in je dovolj trdna v svojem načrtu, da posreduje svojim bralcem deklarirane ideje slovenstva in krščanstva.

V tej številki revije stoji na prvem mestu članek Leva Detela „Slovenstvo v današnjem svetu“, ki pa je tesno in v nekaterih odstavkih dobesedno povezan s člankom, ki je bil nagrajen pri SKA in ki ga Detela objavlja v pričujoči številki Meddobja pod naslovom „Slovenska bodočnost...“

Najboljši esej tega Zvona je gotovo Viktorja Blažiča „Slovenska nevarnost“, v katerem obravnava avtor položaj slovenskega naroda v sklopu jugoslovanske etnične, politične in kulturne sestave, izražene v geografskih nasprotjih sever-jug ali vzhod-zahod. Prikazan je položaj slovenstva v državi, ki pripada zaradi te strukture tistemu balkanskemu območju, ki ga včasih označujemo za bizantinsko. Zanimiv in precizen je stavek: „Slovenija je dežela na položaju, kjer se spričo formalne navezanosti na veliko območje realnega socializma danes najbolj čuti neka vsebinska oddaljenost od tega območja, oziroma se še najbolj čuti oslABLJENA, pojemajoča moč njegovega prijema, ki se praviloma uveljavlja s cikličnimi valovi masivne represije“. Obenem pa zatrjuje avtor, da je slovenska Osvobodilna fronta v svoji prvotni, izvirni fazi dejansko prva in resnična predhodnica evrokomunizma, h kateremu se danes nagibljejo prav katoliške dežele.

V literarnem delu številke je objavljena črtica Teda Kramolca: „Miš“. Alojz Rebula pa nadaljuje z objavo „Dnevnika 1967“, ki je ves zanimiv, a se tokrat še posebej pomudim pri zapisu za četrtek, 1. junija: „... Ko potem greva s prijateljem pomalicat k Mačku, o čem naj govoriva, če ne o Listini? in sploh — o čem največ govoriva od 45, če ne o Kocbeku, o tej metamorfozi naše usode? Sprašujem se, zakaj. Ker ni nihče tako kakor on zavozljal v očarljiv rebus vseh problemov slovenstva in evropsstva? Ker ni nihče tako kakor on razbičal v nas sle po zgodovin-

skem Edenu, v katerem bo Partija z bronastimi lemeži orala njive zlate dobe, Cerkev pa rosila nanje svoj binškošni dežek?“

Literarnozgodovinsko je pomemben prevod študije Božene Ostromecke, lektorice poljskega jezika na ljubljanski slavistiki: „Poljski izgnanec Emil Korytko in slovenski pesnik France Prešeren“. Korytko, rojen 13. septembra 1813 v Lvovu, umrl 31. januarja 1839 v Ljubljani, je pokopan na ljubljanskih Navjah; Prešeren mu je napisal na nagrobnik pomenljive besede v duhu panteizma. V zadnjem času se v Sloveniji vse pogosteje omenja njegovo ime in delo, njegove zasluge za slovensko ljudsko slovstvo in njegov prostor v zgodovini slovenske kulture. Študijo je prevedel Tone Pretnar.

Posebnost te številke Celovškega Zvona pa je pogovor s pisateljem Pavletom Štrukljem, ki ga je objavil Andrej Rot pod naslovom: „Kako teži materinščina“. Pavle Štrukelj, sin mojega sošolca P. Štruklja, iz vasi Gradac v Beli krajini, in matere Ljubljančanke, piše samo v kaste-ljansčini. Leta 1979 je izdal samostojno knjigo črtic in pesmi „Balada fósil“, leta 1985 pa knjigo „Tres muertes indistintas“.

TONÉ BRULC

## SKRB ZA SLOVENSKI JEZIK — OSREDNJA TEMA ZNANSTVENEGA SREČANJA DRUŽBE ZA SLOVANSKE ŠTUDIJE V NEW ORLEANSU

V zvezi z vsakoletno konvencijo ameriških slavistov, ki so združeni v Ameriškem združenju za pospeševanje slavističnih študij (AAASS — American Association for the Advancement of Slavic Studies), pripravi tudi Družba za slovenske študije (SSS — Society for Slovene studies) svojo redno znanstveno konferenco, na katero se zberejo člani Družbe iz ZDA in Kanade.

Letos so se zbrali znanstveniki tudi iz Slovenije, Italije, Argentine in Norveške, kar je dalo še poseben poudarek skrbi za slovenski jezik. Če moramo braniti slovenski jezik v tujini in kazati na napake kulturne politike doma, je to že resen znak, da je slovenščina doma ogrožena. Če pa morajo priti znanstveniki iz domovine, da na to pokažejo, tako da imamo vire iz prve roke in neizpodbitne dokaze, je to premišljanje vredno. Razveseljivo pri tem pa je, da smo Slovenci našli in nakazali novo pot pri obrambi jezika in narodne identitete, ki ne gre po praktičnih kanalih, in s tem prodrli z našimi problemi v mednarodno javnost. Prvi korak je bil storjen že pred desetletjem in pol, ko je bila Družba za slovenske študije vključena v Ameriško združenje slavistov, posebej pa še z revijo *Journal for Slovene Studies* (Revija za slovenske študije), katere ustanovitelj, urednik in duša je bil dr. Rado L. Lenček dolgo desetletje. Namen Društva in revije je bil, kakor pravi dr. Jože Velikonja



v Ameriški domovini ob 65-letnici dr. Lenčka, ... „ugotoviti slovensko prisotnost v ameriškem svetu...“, poiskati stike z znanstvenimi ustanovami in jih utrditi, vključiti revijo Slovenskih študij v zaprt znanstveni krog ameriških slavistov.“

Letos se je krog delovanja Družbe razširil še na goste-predavatelje iz domovine, zamejstva in zdomstva. Če se vrnemo k naslovu poročila, ki ga je dr. Lenček objavil v Ameriški domovini pod naslovom „Skrb za slovenski jezik — osrednja tema znanstvenega srečanja Družbe za slovenske študije v New Orleansu, vidimo, da izstopata predvsem referata iz prve sekcije dr. Silva Devetaka, direktorja Instituta za narodnostna vprašanja v Ljubljani, še bolj pa dr. Dimitrija Rupla, sociologa, pisatelja in urednika Nove revije.

Devetak je pojasnil ustavni položaj slovenščine, njeno uporabo v javni upravi, sodiščih, delavskih organizacijah, javnih napisih ter je ocenil ustavne spremembe iz let 1967 in 1963 prav tako po sprejetju ustave iz l. 1974., v kolikor se tiče uporabe slovenščine v jugoslovanskih zveznih ustanovah. Ni pa obdelal vprašanja uporabe srbohrvaščine v Sloveniji (vojska, jezik diplomacije). Bil je to prikaz zakonske utemeljitve slovenščine v Sloveniji in Jugoslaviji, kjer so po ustavi in zakonu vsi jeziki enakopravni, kar pa se izkaže drugače v praksi.

Bolj je to stran sociolingvistične stvarnosti obdelal Rupel. Pokazal je, da je slovenščina drugorazredni jezik tako v republiki Sloveniji, še bolj pa v federativni Jugoslaviji in da je večkrat jezikovna enakost samo na papirju. Rupel priporoča, naj bi se Slovenci učili srbohrvaščine, ne pa da uporabljajo neko spakedrano jugoslovanščino, ki druge zavsja, misleč, da govore slovensko, ali pa da je slovenščina tako podobna srbohrvaščini.

Vzroke za stagnacijo in nazadovanje slovenščine vidi Rupel v večjem priseljevanju z juga, kar spreminja jezikovno in kulturno podobo slovenskih industrijskih centrov (sedaj že povsod!), v uporabi srbohrvaških učnih knjig, v nerecipročnosti prevodov iz slovenščine v druge jezike, v ohlapnih in malomarnih prevodih (razen političnih tekstov!). Pokazal je tudi na sociolingvistično dejstvo, da se moramo Slovenci sedaj boriti proti hrvatizmu in srbizmu, na česar prej nismo bili navajeni. Svoj del pri tem pa doprinese še izkrivljena slovenska mentaliteta, ki srbohrvaščino jemlje kot prestižni jezik, kar spada prav tako v območje sociolingvistike.

Diskutant Aleš Lokar je celo presešel sociolingvistični okvir predavanja, ko je posegel v polpreteklo zgodovino, kjer naj bi imela slovenska skupina okrog Tita močan vpliv na federacijo, kar pa se je spremenilo. Drugo sekcijo je vodil dr. Rado. L. Lenček in je bila posvečena izključno problemu jezika.

Omeniti je treba, da je v tretji sekciji, ki jo je vodil dr. Jože Velikonja, nastopila predavateljica dr. Katica Cukjati z univerze Buenos Aires in podpredsednica SKA, s predavanjem „Perspektive slovenske emigracije v Argentini“.

Predavanja so bila v angleščini, kar je gotovo pripomoglo k večjemu poznanju slovenske prisotnosti v Ameriki, posebno pa še aktualnih problemov, s katerimi se srečuje slovenščina v sedanjih razmerah.

## EL POETA RUISEÑOR

En noviembre 24 de 1986 se cumplieron ochenta años de la muerte de SIMON GREGORČIČ, el poeta sloveno que con su ternura lírica y un auténtico —podemos decir— existencialismo cristiano evoca exquisitamente la gracia del espíritu poético, pero que en la realidad objetiva del mundo actual parece olvidado. Sin embargo, en la Rep. Slovenia se le rindieron homenajes.

La de Gregorčič es una poesía del fin de siglo, que la hemos gozado por su fino lenguaje al corazón del hombre, todavía entre las dos guerras. En Gregorčič, aparte de notarse algún eco de France Prešeren y Simon Jenko, surge como la primera y quizás más valiosa nota aquella de la poesía popular slovena. El poema *El no está* es un ejemplo precioso; estas son, en traducción libre, las tres de sus seis estrofas:

En su jardín cantaba la muchacha  
mientras que arreglaba sus rosales,  
y ¡qué rubor le fulguró en su cara,  
cuando él se acercó a su jardín!

“Te pido una flor, muchacha linda,  
para ponermela al pecho —  
será un recuerdo a ti, esta rosa,  
¡ya que a las tierras lejanas me voy!”

Ella le dió un ramo de rosas,  
y con las rosas le entregó su corazón.  
— Sola quedó en su jardín la muchacha,  
cuando él a las tierras lejanas partió.

Para comprender a este poeta se requiere un sentimiento idealista de la vida, pero que frecuentemente es traspasado por honda tristeza y hasta el pesimismo. Esta es la segunda característica de la poesía de Gregorčič, que se convierte en la expresión de la vida sentimental desgarrada del poeta. El ejemplo más dra-

mático, evocación de soledad y sufrimiento, está en el poema *No al hombre*:

O Creador, levante flores de la tierra,  
regale pájaros al bosque,  
pero si alguien tendría que sufrir  
tanta angustia en este mundo  
como yo,  
a ese hombre — ¡no lo creas!

El poeta que nació en Vrsno (1844), lugar montañoso, y estuvo cinco años feliz, como capellán en Kobarid, no pudo acostumbrarse a la soleada, más baja y un poco alejada región de Vipava, adonde llegó en el año 1873, también como capellán, en Rifenberg. Allí compuso uno de sus más conocidos poemas: *Volver* —

Bajo la viña vivo ahora,  
en un país celestialmente apacible,  
pero mi corazón me incita a volver,  
volver al paraíso montaños.  
¿Porqué, volver?  
— ¡Sólo volver a mi paraíso montaños!

En la última fase de su creación poética, alrededor de los años ochenta, surgen los poemas elegíacos y patrióticos —en alto sentido estético— en los cuales el poeta evoca un entusiasmo y amor por la nacionalidad slovena. En el año 1884 escribió el poema *Nuestro hogar nacional*, que es un himno a la Slovenia Unida. En el poema *Soči* están entrelazados junto con la admiración de la naturaleza, los motivos personales, sociales y patrióticos; su tono manifiesta proféticamente los sufrimientos y la regeneración de la slovenidad. Además se dedica el poeta en esos años a otros poemas largos y épicos.

En el año 1882 fue editado el primer tomo de las *Poesías* de Simon Gregorčič, y a pesar de que el pueblo las aceptó como un "libro de oro", no fueron exentas de una crítica destructiva y antipoética. Y en nuestros tiempos, en los que lo nacional pierde sus posiciones frente a las ideologías antinacionales y materialistas, la poesía de este poeta de hondos sentimientos humanos es rescatable como un valioso documento de amor y espiritualidad.



# RAZPIS NATEČAJA SKA 1986

Za čim višjo raven revije Meddobje in za zdravo reševanje slovenske problematike SKA spet razpisuje nagradni natečaj za eseje ali razprave. Nagradni natečaj sta s svojim darom omogočila dr. PETER URBANC in g. VINKO LEVSTIK, slovenski hotelir v Gorici.

Pravilnik:

1. Natečaj je za izvorni esej ali razpravo na temo: POVEZAVA TREH SLOVENIJ. Pisatelj si lahko poljubno izbere katerokoli kulturno področje ter ga prilagodi osnovni temi natečaja, ki naj nakazuje možnost, potrebo ali težave pri iskanju obstoječih ali novih vezi med Slovenijo, zamejstvom in zdomstvom; namen, pravice in dolžnosti pri tej povezavi. Vrsta razpravne proze ni predpisana, pač mora ustrezati smislu 3. člena pravil ustanove: „Idejni temelj Slovenske kulturne akcije je naravni etični zakon, potrjen in izpopolnjen po krščanskem svetovnem nazoru“.
2. Obseg dela naj ne bi bil manjši od 10 tiskanih strani revije Meddobja ali 5.000 besed.
3. Tipkopis je treba poslati v dveh izvodih na naslov: SKA, Natečaj razprav in esejev, R. L. Falcón 4158, 1407 Buenos Aires, Argentina. Besedilo naj bo označeno s šifro, avtorjevo pravo ime in njegov naslov pa naj bosta zalepljena v kuverti, ki naj bo opremljena z isto šifro.
4. Če bi avtor tako želel, bo njegovo ime ostalo v anonimnosti. Prav tako bo objavljena dela avtor mogel podpisati s šifro ali psevdonomom.
5. Tipkopise je treba oddati ali odposlati (datum poštnega žiga) najkasneje do 31. decembra 1987.
6. Nagrade so sledeče: 1. nagrada: U\$S 1.000  
2. nagrada: U\$S 600  
3. nagrada: U\$S 400
7. SKA bo objavila nagrajena dela, za nenagrajena pa mora uredništvo Meddobja dobiti avtorjevo privolitev.
8. Za podelitev nagrad se bo žirija, ki jo bo v kratkem imenoval odbor SKA, sestala v Buenos Airesu v marcu 1988.

Odločitev ocenjevalne komisije bo SKA razglasila v Glasu SKA in Meddobju.

Buenos Aires, december 1986.