

Mladinski problem

Božo Vodusek

Članek „Mladinski problem“, ki sem ga priobčil v 1/2 številki letošnje „Sodobnosti“, je proti mojemu pričakovanju izzval troje kritik. Prvi mi je odgovoril nanj v VIII/IX številki „Časa“ znani katoliški filozof dr. Aleš Ušeničnik pod naslovom „Vest in Cerkev“. V 6/7 številki „Doma in Sveta“ pa me zavračata dva moja vrstnika, in sicer France Vodnik s člankom „Mladinsko vprašanje“ in Pavel Slapar s člankom „Cerkev — življenjsko vprašanje“.

Odgovori so si precej različni, kakor so si pač različni njihovi avtorji. Dr. Aleš Ušeničnik je kot filozof, ki rešuje abstraktne probleme, presodil vsebino mojega članka najprej s stališča zunanje resničnosti in logike, kot katoliški filozof pa še s stališča katoliške dogmatike in moralke. Nekaterim zunanjim dejstvom, ki sem jih navedel, očita neresničnost in pretiranost, mojemu izražanju sempatja nejasnost, o notranjih dejstvih, ki sem jih opisal, pa pravi, da niso utemeljena v katoliškem nauku. Notranja dejstva sama je vzel kot dana, ni se na primer spustil v vprašanje, zakaj so nastala, in tudi ne v vprašanje, ali veljajo samo zame ali za splošnost. Ugotavlja samo, da so mu ta notranja dejstva in ti sklepi nerazumljivi. Čisto drugače pa sta me napadla druga dva moja kritika, ki sta po letih moja vrstnika. Oporekata mi prav resničnost notranjih dejstev in trdita, da velja podoba, kakor sem jo opisal, kvečjemu zame in za majhno število posameznikov, resnična podoba katoliškega mladinskega gibanja pa da je bila čisto drugačna. France Vodnik se v svojem članku omejuje samo na ta negativni dokaz. Pavel Slapar pa s pomočjo zgodovinsko psihološke teorije o različnih gledanjih na Cerkev skuša razen tega razložiti, zakaj je pri nekaterih posameznikih prišlo do napačnega gledanja na Cerkev in tudi do takega, kot ga razodeva moj članek „Mladinski problem“. Ta dva moja kritika nastopata torej predvsem kot zgodovinarja in psihologa.

Z dr. Alešom Ušeničnikom pravzaprav nimam o čem polemizirati. Tudi če bi bilo res, da nekatera zunanja dejstva, kakor sem jih opisal, niso bila v resnici takšna, še nič ne spremeni dejstva, da smo jih mi takšna videli. Za nasprotnika bi bilo torej nujno načeti vprašanje o

zblojenosti naših oči. A da mi ne bi kdo očital, da se hote zapiram v subjektivizem in izmikam vsaki pošteni debati: ali se dejanske trditve, glede katerih se ne strinjava, sploh dajo objektivno dokazati ali pa izpodbiti? Ali naj glede pozunanjenosti katoliškega življenja pri nas začnem naštevati konkretna dejstva, ali naj se postavim v neljubo pozo osebnega obtoževalca in z dr. Alešom Ušeničnikom takorekoč barantom za čednost naše katoliške javnosti? Neglede na to, da se mi kaj takega upira, se nazadnje pokaže tudi za nesmiselno. Obtoževalec ni nič pridobil in nič izboljšal, nakoplje pa si očitek farizejstva in obsebnost sovraštvo vseh prizadetih ljudi. Na drugačen način pa, mislim, se ta moja trditev ne da dokazati. Kajti naj jo tudi skušam abstraktno podrobneje razčleniti, naj tudi navedem za dokaz najrazličnejša posamezna dejstva, ki so mi jo narekovala, dokler govorim splošno, mi dr. Ušeničnik zmeraj lahko odvrne, da to, kar trdim, velja le za nekatere posameznike, kvečjemu za manjše število ljudi, ne pa za večino. Prišli bi torej nujno do barantanja za procente.

Kakor nima smisla polemika o zunanjih dejstvih, glede katerih pa se z dr. Alešom Ušeničnikom tako mnogokje strinjava, nima smisla niti polemika o moji nejasnosti. Če sem jo kje zagrešil, je nisem hote in še manj iz zlohotnosti.

Isto pa velja končno tudi glede tega, ali se zaključki, kakor sem jih opisal, strinjajo s katoliškim naukom ali ne. Čeprav je to bistvena točka najinega spora, ne morem in nočem o tem polemizirati. Sklepov, ki sem jih izvajal iz svojih trditev namreč nisem postavil kot kakšnih abstraktnih logičnih sklepov, še celo ne kot edino možnih logičnih sklepov, ampak kot dejansko resnično psihološko posledico. Hotel sem pokazati, kakšne psihološke posledice so imela takšna in takšna zunanja dejstva v dušah mladih ljudi, in nič več. Dr. Aleš Ušeničnik me je napačno razumel, ko je mislil, da mi je šlo za abstraktne logične konkluzije; v resnici mi je šlo za dejanske trditve. Res sem sicer trdil, da je do teh psiholoških posledic v dušah mladih ljudi prišlo na podlagi katoliškega nauka samega. A dr. Aleš Ušeničnik pravi, da to ni mogoče, da je šlo le za zmotno in žal zadolženo vest. Če pravi tako, bo imel kot priznan katoliški filozof, ki brez dvoma bolje pozna katoliško dogmatiko in moralko kakor jaz, najbrže prav. Tisti moj prijatelj, ki mi je trdil, da se da njegovo stališče ovreči s pomočjo cerkvenih očetov in učiteljev, ima priliko dokazati pravilnost svojega mnenja sam, če je zanj to zares važno. Jaz sam o teh stvareh nočem polemizirati, že ob sami predstavi nekoga, ki v revijalnem članku z vso silovitostjo dokazuje, da njegova lastna vest ni zmotna in zadolžena. Če smo se jaz in še vsi tisti, na katere sem mislil, v svojem občutju katoliškega nauka motili, smo se pač motili.

Do Franceta Vodnika in Pavla Slaparja, ki nastopata kot zgodovinarja in psihologa, je moje stališče čisto drugačno kakor do dr. Aleša Ušeničnika. Prvič mi je odgovor na polju zgodovine in psihologije sploh mogoč, dočim mi je nemogoč na polju spoznavne teorije in katoliške dogmatike in moralke. Drugič pa je odgovor na njuna članka zame tudi nujen, ker zanikavata prav bistvo moje izpovedi, namreč njeno zgodovinsko resničnost in splošno psihološko veljavnost. Podoba povojne katoliške mladine, kakor sem jo podal v svojem članku, je bila brez dvoma subjektivna po svojem izrazu. Brez kakšnih obširnih zgodovinskih utemeljevanj sem skušal pokazati gola dejstva, zunanja in notranja, tako, kakor sem jih doživel sam in tako, kakor vem, da so jih doživljali tudi moji vrstniki. Zato se mi je od strani Franceta Vodnika in Pavla Slaparja tudi zgodilo, kar sem slutil že vnaprej: da mi bosta očitala zaradi subjektivnosti izraza tudi subjektivnost vsebine. Nujno jima moram tudi jaz odgovoriti kot zgodovinar in psiholog, in sicer bi jima najrajši odgovoril z obširno zgodovinsko študijo katoliškega mladinskega gibanja, ki bi jasno ovrgla njune apodiktčne negativne trditve, njune osebne izpovedi pa postavila ob osebne izpovedi, moje in drugih, ki so pisali o katoliškem mladinskem gibanju. Edino taka zgodovinska študija, ki bi pokazala mrežo vseh vzročnosti, ki so privedle do družabnega pojava, ki je nosil ime katoliško mladinsko gibanje, bi bil pravilen odgovor na njuni polemiki, ki se sklicujeta na zgodovino in psihologijo. Taka vsestranska zgodovinska študija bi šele lahko tudi pozitivno dokazala, to, kar sem trdil in kar mislim, da je namreč moja, čeprav subjektivna podoba, dejanski podobi katoliškega mladinskega gibanja mnogo bližja kakor pa njuna. Ker mi je zasedaj praktično nemožna in ker tudi ne spada v pričujoči okvir, hočem samo s kratko analizo njunih člankov pokazati, da njunih člankov vkljub videzu ni smatrati za kakšno zgodovinsko in psihološko resnico, ampak kvečjemu za osebno izpoved, torej za tisto, kar onadva očitata mojemu članku in skratka, da se jima je njun negativni dokaz ponesrečil.

France Vodnik poudarja nasproti meni, da katoliško mladinsko gibanje ni pomenilo golega eticizma, kakor imenuje moje gledanje nanj. Po njegovem mnenju je bilo jedro splošnega mladinskega gibanja v idejnem sporu, ki se da primerjati edino reformaciji ali romantiki, šlo je za tip novega človeka, za novo razmerje do sveta vobče, ki ni temeljilo na tradiciji, ampak predvsem na poudarjanju življenja in osebnosti. Prav zaradi poudarjanja življenja in osebnosti, da je doseglo splošno mladinsko gibanje svoj vrhunec v katoliškem mladinskem gibanju, ker sta osebnost in življenje, kakor pravi Vodnik, brez religije okrnjena. Zato je bil ideal povojne katoliške mladine

bogočloveška skupnost ali teohumanizem. V nasprotju s katoliško preteklostjo je šlo temu gibanju za nove vitalne biološko-duhovne osnove katoliškega svetovnega nazora. Ker je šlo za izgraditev svetovnega nazora na podlagi osebnostnega življenja, je končno ves svetovni nazor zasidran v vesti. Vest pa je kazala v priznavanje katolicizma in tako je vsa katoliška dogmatika in avtoriteta utemeljena v tej vesti. Napake empiričnega katolicizma ali katolikov pripadnike katoliškega mladinskega gibanja sicer bolijo, vendar spor z empiričnim katolicizmom ne more privedi do drugega, kakor da se tak duh kakor duh Galilea Galileija tragično stre, ne pa da odpade od Cerkve. Kdor pa je izšel iz katoliškega mladinskega gibanja in torej ve za razlike med božjim in človeškim v Cerkvi, pa kljub temu tako ravna, samo dokazuje, tako skončuje Vodnik, da mu zadnji cilj iskanja in trpljenja ni resnica.

Te misli sem izluščil iz Vodnikovega članka in jih podal v pregledni obliki le s težavo. Kakor je namreč članek dr. Aleša Ušeničnika jasen in pregleden, tako je Vodnikov članek njegovo pravo nasprotje. Na eni strani ni logično urejen, na drugi strani pa mrgoli v njem latinskih in grških izrazov, ki so ali nepotrebni ali čisto svojevoljno rabljeni, da človek ne ve, kaj misli člankar z njimi povedati. Čemu na primer neprestano govorjenje o vitalnosti in biološkosti, ki ju člankar očitvidno smatra za sinonima namesto preproste življenjskosti? Če nista sinonima in če se razlikujeta od življenjskosti, kje sta pojasnjena? In če pa nista sinonima, čemu končno vitalno in biološko obenem? Isto velja za izraze kakor transcendentnost, teohumanizem in tudi duhovnost. Ves članek je po svoji dikciji samo primer neke stilne bombastičnosti in nejasnosti, ki je že dolgo značilna za naše esejiste, posebno pa za tiste, ki polnijo stolpce Doma in Sveta.

V logični zvezi s to napako je druga, temeljna napaka Vodnikovega članka. Dobro, midva se ne strinjava v ocenjevanju katoliškega mladinskega gibanja. Ampak razen splošnih trditev in apodiktičnih zanikanj mojih konkretnih trditev ni najti v Vodnikovem članku ničesar konkretnega. Nejasnosti izraza se pridružuje nejasnost ali bolje rečeno, pomanjkanje vsake konkretne vsebine. France Vodnik trdi, da je katoliško mladinsko gibanje pomenilo idejni spor v človeštvu in da se mladinsko katolištvo razlikuje bistveno od starega katolištva v svojih odnosih do vsega življenja, do religije, narodnosti, politike, umetnosti itd. Ni pa nikjer povedal, kako se pravzaprav razlikuje, razen s splošnimi definicijami, da gre mladinskemu katolištvu za osebnost in življenje. A če kdo hoče podati popolno podobo mladinskega katolištva, mora podati vendar prav tisto, kar ga razlikuje od starega katolištva in ne tisto, kar ga z njim družijo. Ali je res ta razlika bila samo v nekem idealu teohumanizma, v nekem abstraktnem poudar-

janju življenja in osebnosti? Kje so konkretna stališča katoliškega mladinstva do vseh življenjskih problemov, ki ga od katoliškega starinstva razlikujejo? Jaz sam sem poizkušal podati nekaj takih konkretnih stališč, ki veljajo gotovo za velik del mladine, ki se je udeleževala katoliškega mladinskega gibanja; dobro, če ta stališča za Franceta Vodnika ne veljajo, naj pove svoja. Vendar naj ve, da se s samimi splošnimi trditvami, razen tega še tako bombastično in nejasno izraženimi, ne dajo ovreči niti najmanjše nasprotujoče konkretne trditve, zato ker se resničnost splošnih trditev niti teoretično ne da kontrolirati, še manj pa se more z njimi podati podoba družabnega pojava, kakor je bilo katoliško mladinsko gibanje.

Prav taka temeljna napaka, kakor so napol nerazumljive splošne definicije brez vsake konkretne podobe, je apodiktčnost, s katero jih France Vodnik razteza na celotno katoliško mladinsko gibanje in s katero očita vsaki drugi podobi subjektivnost. Na kaj se oslanja ta njegova apodiktčnost? Jaz sam sem vendar poudaril, da moja podoba ne more biti celotna, da sem poudaril samo bistveno stran katoliškega mladinskega gibanja in da tudi zaključki, ki sem jih opisal, ne veljajo za vse, ki so pripadali temu gibanju. Nisem od vsega začetka zanikaval možnosti drugačnega gledanja in drugačnih zaključkov. France Vodnik oboje zanikava. Zdi se, da hoče zato, ker so pri velikem številu zaključki vodili proč od katoliškega političnega tabora in proč od katoliške Cerkve, dotičnikom sploh odreči pripadnost nekdanjemu katoliškemu gibanju! Mogoče je sicer, da to dejstvo Franceta Vodnika boli, vendar zaradi tega še ne sme spreminjati zgodovinske resnice. Kako pa ve, da je pri vseh pripadnikih nekdanjega mladinskega gibanja kazala vest v priznanje katolicizma, tista vest, na kateri je po njegovi lastni definiciji vse katoliško mladinstvo slonelo. V tej točki je Vodnik apologet za sebe, a ko trdi to za druge, spreminja zgodovinsko resnico. Spreminjanje takih apologetičnih izpovedi v splošne definicije, ki morajo z apodiktčno gotovostjo veljati za vse, je značilno za ves njegov članek. France Vodnik ima torej le gesto zgodovinarja, ne pa njegove metode: mislim, da sem s tem glede najine bistvene sporne točke, glede njegovega zanikavanja moje konkretne podobe povedal dovolj.

Ker pa bi se France Vodnik morebiti lahko skliceval na to, da je tiste konkretne podobe katoliškega mladinstva, ki je nasproti meni ni podal, podal že drugje, naj na kratko omenim tudi to, ker bosta tudi najini medsebojni stališči nato še jasnejši. Kdor je bral v zadnjih letnikih 'Doma in Sveta' članke Franceta Vodnika, ki so se sklicevali na katoliško mladinsko gibanje, je opazil, da je v njih kar mrgolelo različnih kozmičnih, transcendentnih, tragičnih, bioloških, duhovnih,

metafizičnih atributov, da so vsi napisani v istem prenapetem in nejasnem slogu kakor njegov zadnji odgovor meni, da pa so obravnavali zelo majhno število misli in da so bile vse te misli abstraktnega značaja. Spominjam se treh glavnih: misli o novem človeku, misli o razmerju med katoliško resnico in lepoto v umetnosti, in misli o razmerju med katolicizmom in narodnostjo v našem javnem življenju. Misel o novem človeku se ni premaknila iz splošnosti, edini dve misli, ki sta nekoliko konkretnije poskusili določiti odnos katoliškega mladinstva do posameznih problemov, sta bili misel o lepoti in resnici glede literature in misel o narodnosti in religiji glede politike. V teh dveh točkah je France Vodnik v resnici poskusil orisati v imenu katoliškega mladinstva drugačen odnos do umetnosti in do narodnostne politike, kakor ga je zastopal na primer Mahnič. Katoliška resnica ni lepoti nadrejena, prav tako ne katoliška religija narodnosti, ampak so si to različni pojavi, ki niso med seboj v razmerju nadrejenosti in podrejenosti. Kakor pa te misli pomenijo glede na Mahniča teoretičen napredek, tako je njihova dejanska vrednost več kot vprašljiva, ker v dejanskem življenju mora priti do vprašanja nadrejenosti in podrejenosti, najsi bodo pojmi še tako različni. Praksa, na primer ob priliki razkola pri 'Domu in Svetu', je to tudi dokazala. Če bi se katoliško mladinstvo samo v takih, tako zelo teoretičnih vprašanjih razlikovalo od katoliškega starinstva, bi bila razlika pač zelo majhna. A ne samo to, članki Franceta Vodnika kažejo poleg vse abstraktnosti tako zelo ozko razlago in uporabo katoliškega mladinskega gibanja, da so ga na ta način literarno popolnoma spremenili. Ne spominjam se na primer, da bi bil France Vodnik poskusil kje podati odnos katoliškega mladinstva do Cerkve, niti do političnega strankarstva, še manj do socialnega vprašanja. Prav zaradi tega sem se tudi odločil podati drugačno podobo povojne katoliške mladine, ki čeprav je nepopolna in tudi ne more veljati v svojih zaključkih za vse, vsaj poskuša orisati odnos te mladine do nekaterih življenjsko najvažnejših vprašanj. Prav te momente je bilo treba poudariti spričo veliko bolj nebistvene in samo v literarnost obrnjene podobe, ki so jo neprestano podajali France Vodnik in drugi kot bistveno in edino pravilno.

Da momenti, ki sem jih poudaril v svoji podobi, kljub vsemu zaničevanju tudi Francetu Vodniku niso popolnoma tuji je priznal sam v apologetičnem delu svojega članka. Ne bi se ukvarjal s tem, a ker je poskusil na koncu svojega članka mene osebno razložiti, naj poskusim še jaz njega. V Vodnikovem članku naletimo zelo pogosto na omenjanje tragičnosti, in tako tudi na odločilnem mestu njegove apologije. Po zaslugi esejistike, kakor jo goji Vodnik, je postalo tragično zdaj vse, kar povzroča bolečine, in tudi osebe, ki kakršnekoli bolečine do-

življajo. To je predvsem zadeva literarne samoljubnosti, ki pa škoduje sama sebi, ker tudi resnične bolečine lahko na ta način osmeši. Ampak za izrazom tragičnost se skriva še nekaj več. Skriva se izogibanje vsaki razjasnitvi tega, kar boli, skriva se pomanjkanje volje v življenju razrešiti konflikt, ki ga občutim. Ne samo zgodovinska razlaga katoliškega mladinskega gibanja, ampak tudi apologija Franceta Vodnika je šibka zaradi tega, ker na odločilnem mestu govori o tragičnosti in se nejasno sklicuje na Galilea Galileija. Po taki izpovedi pač tudi zaključki Franceta Vodnika ne morejo biti privlačni za nikogar, ki si želi jasnosti in življenjskega zdravja. Ne nejasnosti in tragičnosti, ampak popolne jasnosti in zmage nad tragičnostjo si želi današnji človek, in ta je tudi potrebna ne samo v interesu bivših pripadnikov katoliškega mladinskega gibanja, ampak v interesu celotne naše slovenske družbe. Drugače bi to tolikokrat omenjeno gibanje ostalo v resnici le morebiti literarno zanimiv a življenjsko brezpomemben in neploden pojav.

Kako Pavel Slapar loči in razlaga posamezna gledanja na Cerkev je na vsak način zanimivo in, kar se psihologije tiče, tudi precej resnično. Dejansko so mu pred očmi tri stališča: stališče mladih, predvsem socialno orientiranih katolikov okoli 'Besede' in 'Mladega plamena', stališče starejših katolikov, organiziranih v bivši Slovenski ljudski stranki in stališče, ki sem ga označil jaz v svojem članku. Vsem trem postavlja nasproti svoje stališče, ki ga označuje za edino pravilno v smislu katoliškega nauka: gledati je treba na Cerkev kot na nekaj nadnaravnega in ne kot na nekaj samo naravnega. V tem, da je v odnosu do Cerkve natančno orisal stališče katoliškega mladinstva, kakor ga on pojmuje, se njegov članek bistveno razlikuje od članka Franceta Vodnika.

Kakor pa je v tej svoji začetni analizi oster, tako nejasen in apodiktichen postane, ko začne obravnavati v splošnem katoliško mladinsko gibanje. Obenem z Vodnikom se sklicuje na razne avtorje, ki so že o tem pisali in obenem z njim obstane pri splošnih definicijah, ki ne diše po zgodovini, ampak po nemški idealistični filozofiji. Tudi njemu ni katoliško mladinsko gibanje nič drugega kakor nasprotje med mladostjo z življenjsko polnostjo in starostjo brez stvariteljnosti, nasprotje med vitalno ustvarjajočim principom, ki se je za oblikovnost šele boril in zavestno ustvarjajočim principom brez tvorne življenjskosti. To vse je sicer lahko res in se da tako reči o vsakem gibanju, vendar ali je s tem povedana resnična, konkretna zgodovinska podoba katoliškega mladinskega gibanja? Kakor je res, da je mladinstvo mnogoobrazen pojav, kakor pravi on sam, je moja podoba v najslabšem primeru vsaj eden izmed obrazov tega mladinstva, njegove

splošne definicije pa niso niti to, kaj šele popolna resnična podoba. S tem, da samo s splošnimi definicijami in samo z negativnim poudarjanjem skuša izpodbiti dejansko resničnost moje podobe je popolnoma enak Francetu Vodniku in z njim vred ni v resnici ničesar izpodbil. Tudi on meša apologetične elemente s splošnimi definicijami in apodiktčno zanikuje kot zgodovinsko neresnično vse, kar se z njimi ne strinja. Razložiti katoliško mladinsko gibanje z zgodovinskega in psihološkega stališča je seveda nekoliko težka in boleča zadeva. Kako si je namreč na prvi hip mogoče razložiti, da so iz enega in istega gibanja izšli ljudje s tako različnimi stališči, kakor na primer ona dva z Vodnikom, sotrudniki 'Besede' in jaz? Le resnično zgodovinsko in psihološko raziskovanje bi moglo to razložiti. Razumljivo pa je, da bi moglo vsako še tako daljno sorodstvo med njima, ki se priznavata h katolicizmu in med človekom, kakor sem jaz, njunemu katoliškemu mladinstvu v očeh ljudi le škodovati, predvsem seveda v očeh starejših katolikov. Tudi zato pač preprosto zanikujeta moje trditve o notranjih dejstvih v dušah mladih ljudi, o zunanjih dejstvih pa ali sploh molčita ali pa jih omenjata le mimogrede kot stvari manjše važnosti. Posebno očitno je to pri Slaparju, ki je pri svoji analizi različnih gledanj na Cerkev pokazal, da zna misliti tudi zgodovinsko in psihološko. Edino tako si morem pri njem končno razložiti tudi njegov osebno žaljivi način izražanja, za katerega v mojem članku pač ni našel povoda. Tudi Slapar je torej v bistveni sporni točki le zgodovinar po videzu in ne v resnici.

Ker pa je kljub temu čutil, da tako preprosta osebna razlaga, kakor jo je podal France Vodnik za nastanek moje podobe o povojni katoliški mladini le ne zadostuje, češ da mi zadnji cilj ni iskanje resnice, je skušal to osebno razlago izpopolniti. Ker pa seveda ni rešil na zgodovinski in psihološki način niti osnovnega vprašanja o celotnem katoliškem mladinskem gibanju, tudi stališča, ki sem ga izpovedal jaz, ni mogel zgodovinsko in psihološko pojasniti. Tudi tukaj je šel zato po isti poti kakor France Vodnik, po poti osebnih in še posebej moralnih očitkov. Da so nastala v katoliškem mladinskem gibanju taka stališča kot jih na primer zastopa 'Beseda' ali pa jaz, si razlaga samo s pomanjkanjem idejne jasnosti in npravne moči. Ali Pavel Slapar ne čuti, da s tem ni podal v resnici nobene razlage? Ali je moralo res vsem tistim, ki so se konkretno drugače odločili kakor on, manjkati idejne jasnosti in npravne moči? Taki nedokazljivi osebni in moralni očitki ne samo da nimajo nobene dokazne vrednosti, ampak je tudi metoda, ki dela z njimi, že v bistvu zgrešena. Taki očitki sicer res lahko nekoliko ponižajo nasprotnika v očeh bralcev, njegovih dejanskih trditev pa v ničemer ne ovržejo.

S tem sem končal tudi analizo Slaparjeve polemike, kolikor ni dogmatično kritična in apologetična. Glede dogmatične kritike po meni opisanih notranjih odločitev se z njim pravtako kakor s predidnimi kritiki ne bom prepiral. Njegovi apologiji pa priznam, da je bolj jasna in bolj moška od Vodnikove, v njej namreč ni govora o tragičnosti, in Galileu Galilei, ampak gre za popolno in veselo podreditev Cerkvi brez vsakih čustvenih rezerv.

Poudariti pa hočem ob odgovorih, ki sem jih analiziral, še tole: France Vodnik in Pavel Slapar sta pravilneje, kakor dr. Aleš Ušeničnik skušala zgrabiti moj članek z zgodovinske in psihološke strani. Ko pa sta se tako lotila bistvenega vprašanja, sta se lotila obenem tudi moje osebe in to je njunim odgovoroma v škodo. Dr. Aleš Ušeničnik sicer tudi ni prost vsake osebnosti in govori res tudi o „člankarjevi mladini“ namesto o mladini, o kateri govori člankar, o tem kako mladina hitro sodi („Wie schnell ist die Jugend fertig mit dem Wort“) namesto o tem, kako nepravilno sodi, o „zmotni in žal zadolženi vesti“, namesto na kratko o zmotni in zadolženi vesti, vendar je kot neposredni Mahničev učenec kljub temu veliko dostojnejši, kakor pa sta mladinska katoličana France Vodnik in Pavel Slapar. Ta dva sta namreč Ušeničnikove, morebiti nezavedne metode, ki pa je od nekdanj katoliška in tudi vseslovanska, namreč vsaj nekoliko ponižati nasprotnika z lahno ironičnimi ali pa pomilujočimi opazkami, nadomestila z očitivnimi žalitvami. Kaj namreč drugega kot žalitev je konec Vodnikovega članka, kjer trdi, da tistemu, ki se je drugače odločil kakor on, in namiguje s tem name „zadnji cilj iskanja in trpljenja ni resnica“, ampak nekaj drugega, česar pa seveda ne pove. Čemu govori Slapar, ki ga osebno niti ne poznam, o tem, da sem „razglasil“ svoje mnenje o katoliškem mladinskem gibanju in ne izrekel, in da se na ta način ne rešujejo problemi pod narekovaji namesto preprosto problemi brez narekovajev. Čemu tista trditev o resignaciji in večnem zabavljanju, ki baje nujno sledita, če se bodo v nravnih konfliktih iskali mladinski problemi, kar spet očitivno leti name in vse to pod poglavjem o pomanjkanju nravne moči? Čemu mi predvsem France Vodnik in Pavel Slapar tega nista povedala naravnost v obraz, če sta že mislila, da je treba o tem govoriti, in čemu sploh se opirata na čisto nedokazljive osebne supozicije in na še manj dokazljive in nepredvidene osebne posledice? Ta polemična metoda je pač slab dokaz za vrednost njunega teoretičnega katoliškega mladinstva v nasprotju z našim tradicijskim katolištvom. Naravnost značilna so apodiktična osebna podtikanja prav pri tistem katoliškem mladinstvu, ki se sklicuje na vest, in nekatoliška brezobzirnost tam, kjer se je grajala nekatoliška brezobzirnost starejših. Z Ušeničnikovim načinom izražanja vred pa so se pokazale

prav v tej polemiki o katolištvu tiste grde strani našega praktičnega katolištva, ki so od nekdaj vzbujale pri vseh nasprotnikih praktičnega katolištva upravičeno sovraštvo.

Nepolemično bom poskusil podati še nekaj črt k zgodovinskemu in psihološkemu razvoju katoliškega mladinskega gibanja, na katerega sta se sklicevala France Vodnik in Pavel Slapar, a ga nista opisala. Naj bodo prispevek k bodoči zgodovini tega gibanja. Pavel Slapar je v svojem članku orisal dve gledanji na Cerkev, ki sta gotovo prav tako mladinski kakor njegovo, čeprav sta po njegovem mnenju obe negativni in se edinole njegovo strinja s katoliškim naukom. Eno izmed njih je tisto gledanje na Cerkev, ki zahteva od nje skrajne politične aktivnosti, dejanskega poseganja predvsem v socialna vprašanja, drugo je tisto, ki v danem položaju zahteva od Cerkve popolno politično neaktivnost, ker se pač ne more istovetiti z nobenim političnim programom. Slaparjevo pozitivno katoliško mladinsko gledanje pa sprejema Cerkev takšno, kakor je, in je ne poskuša v ničemer kritizirati in spreminjati, ker je pač nadnaravna ustanova. Dejansko so vsa ta gledanja brez ozira na njihovo pozitivnost in negativnost nastala v našem katoliškem življenju kot reakcija na tisto četrto gledanje, ki ga Pavel Slapar tudi razlaga in ki pač nikoli ni bilo mladinsko, ampak je bilo gledanje celokupne naše katoliške javnosti pred prevratom in velike večine naših katolikov do danes, namreč gledanje na Cerkev kot na nekaj istovetnega s stranko, in sicer z bivšo Slovensko ljudsko stranko. Vse do pojava katoliškega mladinskega gibanja se je Cerkev dejansko istovetila pri nas z bivšo Slovensko ljudsko stranko. Sicer so se res že tudi nekoliko poprej kazali pri posameznikih upori proti takemu gledanju, in tudi delo predprevratnih katoliških osebnosti, kakor sta bila Krek in Izidor Cankar, je po svoji usmerjenosti nujno moralo roditi prej ali slej tak upor, četudi se te osebnosti morebiti tega niso zavedale niti tega niso hotele. Vendar je upor proti splošnemu gledanju na Cerkev postal družaben pojav šele z nastopom katoliškega mladinskega gibanja. Edino iz razmer, ki so vladale v našem katoliškem življenju vse do tedaj in iz poteka boja, ki se je takrat vnel, je mogoče razumeti, zakaj in kako so nastala različna gledanja na Cerkev in zakaj in kako so šla vsako svojo pot. Zgodilo se je namreč, da je politična organizacija bivše Slovenske ljudske stranke, ki se je čutila razumljivo ogrožena, strla praktični upor mladine in da ji je pri tem boju pomagala tudi velikanska večina vidnih predstavnikov katoliške Cerkve pri nas. Bivša Slovenska ljudska stranka je bila kapitalistična in politično breznačelna, na ta način so pri nas Cerkev praktično enačili s kapitalizmom in breznačelnostjo. In kmalu nato je Cerkev po svojih najvišjih predstavnikih

potrdila naš slovenski primer, namreč, se je praktično izenačila s kapitalizmom in politično breznačelnostjo. Če se vse to ne bi bilo zgodilo, je verjetno, da bi bila povojna katoliška mladina po ločitvi Cerkve od Slovenske ljudske stranke ostala pri tistem gledanju, ki ga zastopa Slapar, namreč, da je Cerkev v prvi vrsti nadnaravna ustanova. Saj je bila ta mladina po svoji vzgoji vsa verna, in če bi se prvenstvena nadnaravnost Cerkve pokazala tudi v dejanju, bi to mladini tako gledanje, ki ga je njena vernost nujno zahtevala, potrdilo. Ker pa je bil dejanski potek čisto drugačen, je popolnoma razumljivo, da se je mladina v imenu istega idealizma, ki jo je gnal prvotno v odpor samo proti oficialni katoliški javnosti in proti politični stranki, obrnila tudi proti Cerkvi. Saj je bila za vztrajanje v Cerkvi potrebna naravnost neomajna prepričanost v nadnaravnost katoliške Cerkve, in kako naj imajo to prepričanost sinovi, če je še očetje niso imeli? Tako je dejansko vztrajala pri Slaparjevem programu od vsega katoliškega mladinstva le maloštevilna duhovniška generacija in nekaj katoliških mladincev v literaturi. Če so se pri večini izoblikovala drugačna gledanja, so se pač zaradi tega, ker so ti mladi ljudje videli, da v Cerkvi, kakršna praktično je, ne morejo uresničiti svojih nravnih, političnih in socialnih teženj. Te težnje so dejansko prevladale nad njihovo ljubeznijo do Cerkve, zanje je bil pač važnejši življenjski program kakor pa mistični. Kaj drugega kakor osebno mistično in kvečjemu literarno življenje pa na osnovah mladinstva v Cerkvi ni bilo mogoče. Mladinstvo je namreč vsebovalo, česar France Vodnik in Pavel Slapar nikjer nista povedala, tudi čisto določeno politično in socialno mišljenje. Bilo je usmerjeno proti Slovenski ljudski stranki in bilo je odločno protikapitalistično. Zato so se tudi tisti, ki so čutili predvsem te osnove v sebi, odločili za tista gledanja na Cerkev, ki jih Slapar označuje kot negativna, kajti v družabnih bojih je pač treba govoriti in boriti se, a ne samo molčati in moliti; še manj seveda zadostuje izživljanje v samih abstraktnih literarnih vizijah. Iz istega vira torej kakor Slaparjevo gledanje na Cerkev so izvirala tudi druga gledanja, čeprav jih on imenuje negativna. Nastala so iz idealizma v odporu proti edinemu materialističnemu gledanju na Cerkev, ki ga je zastopala naša oficialna, v predprevratni dobi temelječa katoliška javnost. Pa naj to bo kakorkoli: večini, o kateri sem govoril, gre za to, da aktivno pomaga pri spremembi današnjega življenja, ki ga občuti kot nepravilno in neznosno. Če vera v nadnaravnost katoliške Cerkve drugim to preprečuje, ali pa se jim ta vprašanja ne zdijo tako zelo važna, prav: vsak po svoje bomo skušali uresničiti to, kar smatramo za najboljše, edinole po sadovih se bo videlo, kaj je bilo v resnici boljše od drugega.

Zato ni potrebe spreminjati zgodovinskih resnic in ni treba osebnih namigavanj, a če si je treba pojasniti svoja stališča, pojasnimo si jih še enkrat z vso odločnostjo: Za nas je življenje s svojimi nerešenimi političnimi in socialnimi vprašanji, ki nas težijo dan na dan, važnejše, kakor literarna in tudi kakor resnična mistika.

Življenje in smrt Hilarija Bogdanoviča

Miško Kranjec

(Nadaljevanje.)

Lagal?“ Naravnost nisem lagal. Saj me nisi nikdar povprašala po tem. Ljudje so mi rekli, da imaš ljubimca, svojega prejšnjega. Ne vem, ali je bilo res ali ne, ni me brigalo. Mislil sem si torej: Če ima ljubimca, je ne bo brigalo, kako živim, nasprotno, še vesela bo, da je ne nadlegujem. Naj malo poživi, kaj bi to mene ljubila, takega slabega človeka, tatu in lažnjivca.“

Govoril je z udanim, ponižnim glasom. Manka je bila oprta na roke, njene usta so se razprla. Strmela je vanj, vsa prepadena.

„Hilarij,“ je rekla s tresočim glasom. „Kaj ti veš za tisto? Kdo ti je povedal?“

„To zastran ljubimca? No, kaj pa je to takega? To je že zdavnaj pozabljeno. Kdo pa ni česa takega zagrešil v svojih mladih letih? In kako naj ti štejem v zlo, ko vem, da si kesneje v Ameriki živela dostojno in zmerno?!“ Vrgel je po njej rahel pogled. Videl je, da je njeno telo drhtelo, kakor bi se ga lotevala mrzlica. Tedaj se ji je razjasnilo. Ugriznila se je v ustnice in že ji je v očeh sevalo nekaj drugega.

„Zdaj sem te sprevidela. Hotel si me zavesti. Želel si, da bi ti kaj povedala o svojem življenju.“ Hotel se je izgovarjati, toda ona je zamahnila z roko. „Nisem tako neumna, dasi bi ti bila skoraj verjela. Ampak predobro te poznam. Ostal si slejkoprej isti: Hilarij Bogdanovič. Tvoj oče je poginil na vislicah. Ti pa si samo kradel, lagal in varal po svetu. Nič mi ne moreš, ker sem prinesla denar in te ničesar ne prosim, pa si me hotel na ta način. Jaz res ne bom dolgo živela, to vem. Ampak, na ta način me ne boš. Kaj mi pa moreš? Vidiš, ko sem se vrnila, bi me bil najrajši pregnal, pa se nisi upal, ker si slutil, da sem prinesla denar. Zdaj pa hodiš okoli in misliš, da ti bom pred smrtjo vse priznala. A — ne boj se: ničesar ne boš izvedel o meni.“

„Tako?“ se je režal zdaj odkrito. „Ali misliš, da ti bodo grehi odpuščeni, ako ti jih ne odpustim jaz? Vidiš, nihče ti ne more dati odveze, ako jaz nočem.“