



meddobje xii 1

entresiglo



FRANCE PAPEŽ (ARGENTINA), SE TRATA DE... (1); VLADIMIR KOS (JAPONSKA), PROLEGOMENA 1971 (3); MILENA MERLAK DETELA (AVSTRIJA), PESMI; VINKO BELIČIČ (TRST), VELIKONOČNO JUTRO; LUČ V NAS (41); MIRKO GOGALA (ARGENTINA), PROBLEMATIKA NAŠE POLITIČNE EMIGRACIJE V LUČI CERKVENEGA NAUKA (14)

PROBLEMI: LEV DETELA (AVSTRIJA), JUGOSLOVANSKI ŠTUDENTSKI UPOR (46); ALOJZIJ KUKOVICA (ARGENTINA), NEKAJ O MODERNIH ZMOTAH V CERKVI (68)

GLOSE: . ARAUKANIJA (FRANCE PAPEŽ, 74)

LIKOVNIKI: ARHITEKT VIKTOR SULČIČ (ARGENTINA, 77)

KRITIKE IN PRESOJE: LUDVIK PUŠ, KLASJE IZ VIHARJA (TINE DEBELJAK, ARGENTINA, 78)

UMETNOSTNA PRILOGA: ARHITEKT VIKTOR SULČIČ

D 129907



92 1045/1979

MEDDOBJE

Splošnokulturna revija

LETO XII

1 9 7 2

Št. 1

IZDAJA SLOVENSKA KULTURNA AKCIJA, UREDNIK FRANCE PAPEŽ.
ZUNANJA OPREMA FRANCE PAPEŽ, DIAGRAMACIJE IN PRILOGA ARH. MARJAN
EILETZ, — NASLOV UREDNIŠTVA IN UPRAVE RAMON L. FALCON 4158, BUENOS
AIRES, ARGENTINA.

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

Ta zvezek je 80. publikacija Slovenske kulturne akcije.

Tisk tiskarne Editorial Baraga SRL., Pedernera 3253, Buenos Aires

Slovenska kulturna akcija, Ramón L. Falcón 4158, Buenos Aires, Argentina
Registro Nacional de Propiedad Intelectual No. 895544

CORREO ARGENTINO	
Suc. 6	
CONCESION 7806	TARIFA REDUCIDA

SE TRATA DE...

FRANCE PAPEZ^y

O también: tratamos de...
contra todos los recuerdos,
desengaños
y arenas -
de tomar una vía,
o lo que decimos, una acción
de entender
y explorar.
Trátase, pues,
no de contraponer, sino de fundar
y de comunicar -
no una teoría sino un testimonio;
escribir
componer,
o más bien, decidirse
para un movimiento
de posibilidades abiertas,
jóvenes,
las que se presentan primitivamente
como un amor
insignificante,
pero jamás concluido, jamás
determinado.
Se trata de crear
y de escribir,
también cantar,
hacer penetrar el sentimiento del hogar nativo,
pero no sólo de los recuerdos,
no de un retorno
sino una acción permanente
del espíritu
en su progresiva experiencia.
La plegaria de vocablos conscientes...
Se trata de alguien
aquí

y allá,
se trata de ser
contra todas las ideas,
sentimientos rígidos, etcétera.
También
de tomar
un camino,
que coronará una vida llena de esfuerzos.

Dos mundos -
una acción auténtica
como el amor, un idioma
no fácil de explicar
con los esquemas de la lógica,
metafísica, etcétera.
Trátase
no de contraponer, sino de fundar,
comunicar,
como hacen las piedras
como hacen los vientos.

PROLEGÓMENA 1971

VLADIMIR KOS

Le to bi rad,
pojoč,
da vsa pomlad živi skoz poletje v jesen
iz napisanih listov,
še dolgo potem, ko le veter prebira
ob beli svetiljki
zlog za zlogom,
tako kot je.
In vendâr za spoznanje drugače.

Le to bi rad.
Zato ker vsa pomlad živi trepetaje
v jesen,
ki se stiska k rumenkastim prsim zemljé.
In le veter pobira s papirno svetiljko
zlog za zlogom
in pesmí cest
se začenjajo
v smeri oblakov.

Le to.
Še nekaj. Pravzaprav bi rad
vstajenje,
spočeto z besedo.
Še preden se stare prerokbe zgodé
pri kitajski gostilni -
med Fú,Dž in f -
in zvok za zvokom k hudiču gre,
ker so pevci brez keliha časa.

Kraljevsko špičasta pečina,
na kateri je premalo prostora za kraljevino,
preveč za samomorilca,
dovolj za muzej moči in slave,
razvaline zmage in strto obrambo,
za žaro uporniškega pepela.

Sumljivo špičasta pečina na meji
nad širokim sotočjem dveh rek,
nad jekleno sivimi izvidniškimi čolni
in ribiči v tujih uniformah,
ki niso na lovu za ribami.

Velika kolesa rečnih ladij
meljejo mednarodno vodo; zastave;
žive linije otroškega vozička na bregu,
široko odprta vrata hotela,
ki se nasilno naslanja na deviški Devin.

Čisto blizu nevidna minska polja...

ČEŠKI GOZD

Temno ozadje je igličasto,
debla spredaj kačje pisana;
v vejevju grozi rdečkasta predpomlad,
kroži na enem mestu,
kot priraščena.

Gozdni kotichek med dvema potema,
Marija, ljubezen v modrem plašču,
z žebli pribita na brezo,
šopek papirnatih rož,
klopica, na kateri sediš sam.

Med debli, ki niso ne bela, ne črna,
niti nebeška niti peklenska,
so vice za begunce in preganjane,
za grešnike, obdolžene tujega greha;
vice za vse, ki ne morejo biti odrešeni
brez tega gozda, brez čeških brez,
šč v svoji resničnosti neresnično lepih.

POMLAD OB MEJI

I

Iz trave plane jerebica,
zavrti perutnice kot propeler.

Tišina nad njivami se prestraši,
veter spremeni osvetljenost ozimine,
zajec preskoči poljsko pot,
med ločjem razpada srnjak.

V bližini orje rdeče pobarvan traktor,
dve kapelici sta sezidani proti kugi,
ponesrečenemu kmetu je postavljen križ.
(Samota med vojno porušene hiše.)

V daljavi žareč dim iz tovarne sladkorja,
lokomotiva na stoletni enotirni progi.

Visoko zloženi kvadri iz slame
so edina vzpetina sredi ravnine.

II

Obzidje okoli baročne cerkvice se podira
(včasih je varovalo vas pred Turki).

Veter piha tu vedno kot nekdanj,
a jim je razpadel zadnji mlin na veter.

Vas ima rada negovane grobove,
tlakovane ceste in neonsko razsvetljava.

Prezgodaj posušeni regrat pred hišami
ne more rumeno cveteti.

III

Veter piha tu vedno kot nekdanj,
zato je ravnina še bolj poševna;
oblaki na begu čez mejo razkrivajo
valovite grebene Karpatov
v črnomodri barvi vazezazrtega žalovanja.

VELIKONOČNO JUTRO

VINKO BELIČIČ

Noč je dehtela po rešelikah, ki so se v zavetju zidov medlo belile iznad grmovja. Skozi njih sladki vonj se je vila procesija s prižganimi svečami v čast vstalemu Kristusu. Ko jo je pot privedla mimo pokopališča, je bilo moč videti, kako zamolkla bliskavica izza črnih gora na severozahodu meče poljubce na temena križev in spomenikov za zidom. Ob vsakem poblisku se je zasvetil rob zvona v zvoniku pokopališke kapele. Procesija pa se je v nezadržnem petju aleluje vračala proti cerkvi.

Vse to je bilo za Lapuhom, ko se je drugo jutro – na veliko-nočno nedeljo – še v temi nenadoma zbudil in mu je srce oklepala bolečina, zoper katero je bil brez moči. V žlebu je pozvanjala deževnica, in v sobi je počival nevsiljivi vonj hiacinte. Zaspal je bil na srčni strani – in to mu je ko vselej tudi tokrat prineslo mučne sanje. Obrnil se je na hrbet... in misel mu je pohitela za njih ugašajočo svetlobo.

Vrača se k materi. Z močjo volje in vztrajnosti se je uveljavil na tujem. Videl je mnogo sveta. Prevzet od njegovega čara je pozabil nanjo. Minila so dolga leta... Nenadno pa ga je zgrabilo pri srcu. „Mama me čaka in čaka v svoji samini in uboštvu, davno je že čas, da se vrnem. Moj Bog, čisto sem pozabil na mamó... le kako se je moglo to zgoditi! Niti pisal ji nisem nikoli, kje sem in kako mi gre! Ene same razglednice nikdar, enega samega pozdrava ne!“ Koprneč hiti k nji iz daljav časa in prostora, da jo, od revščine, samote in let nebogljeno, stisne k sebi, jo prosi odpuščanja in ji razodene, kaj je s svojim trpljenjem naredila zanj... in kako ga je naučila dveh stvari: moliti in potrpeti... in kako bosta odslej neločljiva v ljubezni in sreči...

Premožen in ugleden se Lapuh vrača skozi rumeno svetlobo. Rad bi še bolj hitel, srce ga priganja do solz, a nekaj mu nepremagljivo zadržuje noge. Očitno mora prej imeti materino podobo živo pred sabo. Ni treba klicati spomina: mati živi v njegovi duši.

Na svečnico se je začelo in zdaj že tretji dan sneži neslišno, zahrbtno in brez prestanka. Ona sloni ob mlačni peči in tesnobno gleda skozi okenca v sivo, od snežink nepredirno belino. „Zamelo me bo – niti čez prag ne bom mogla, in nikomur ne bo

moč do mene! Kaj bo, če zbolim? Če se streha podere pod tolikšno težo?"

A v marcu je že spet poslušala sinice, njihov zmagoslavni čičidol! čičidol! čičidol! čiči dol!... Stiskala se je k prisojni steni in se tajala od premrlosti. Prihajal je njen zlati čas... In vendar sleherno pomlad skrb, kdo ji bo zoral tiste njivice, ko je vsak hitel orati sebi. Hrumenje nočnega viharja, ki je trgal slamnato streho, da je bil zjutraj okrog hiše en sam duh po sajah – in spet skrb, kdo bo streho zakrpal in kje bo dobila ržene škopnike za na šop.

Bila je brez moči zoper zajce, ki so ji objedali fižol in se niso bali nobenega strašila. Trava je odcvetela in se sušila na rastilu, a kosec je prišel šele, ko je sebi vse postoril. V avgustu so ji mlečne koruzne storže v dragi pod hišo trgale požrešne šoje, in zaman jih je odganjala z vpitjem in mahanjem. Vrh vsega strah zdaj pred pozebo zdaj pred sušo, ko je vedrce tolklo po dnu vodnjaka, pa pred nevihtami in tatovi v tisti samoti.

„V tisti čudoviti, skriti, od sonca obsijani samoti!“ je zakoprnel od življenja utrujeni Lapuh, medtem ko je deževnica v žlebu pozvnanjala vedno tiše. A hotel se je vrniti v svoje sanje, ki so vse bolj bledele.

Vrača se, že spet vidi obris ljubih Poljanskih gor in domačih njiv, že je na znani poti, že ve, da bo s tistega ovinka zagledal samotno hiško na svetlem pobočju... in da bo v tisti zavetni hiški med jablanami, slivami in orehi – Tedaj ga nekaj neusmiljeno udari po srcu, da koprnenje in upanje v hipu omahmeta. Mrzlo spoznanje ga oklene. „Nikoli je ne boš več videl, saj je ni več – dobro veš, da je ni več, vsi vejo, da je ni več, prazna je hiška domača... Prepozen si! Tam doli počiva... med njivami... kot drugi...“

Tako se je Lapuh zbudil od žive grenkobe, ker mu je nekaj nadvse drugega zbežalo v nedosežnost. Srce mu je neenakomerno utripalo, in pod zaprtimi vekami so ga pekle zatajevane solze.

„Blagor ji! Vedela je, da gre nekam drugam, in je zavoljo tistega drugega znala vse prenesti: dušne in telesne bolečine. Odšla je, preskušena vdova, s trdno vero, da bom jaz, njen ljubi edinec, osvojil vrh, na katerega sem se napotil. Kako bi bila mogla – zvesta, tiha, potrpežljiva, zaupajoča in ponižna – poznati ceno, ki jo kdaj vrh terjala od plezalca?“

„Mogoče si mislite, čemu sem vas poklical, kolega Lapuh.“

Ravnatelj je sedel za zeleno mizo s papirji pred sabo in s pi-

sali; na eni strani je slonel koledar, na drugi je stal telefon z rdečim in belim gumbom.

Lapuh si je mislil, zato se mu ni mudilo z odgovorom. Bilo mu je mučno, posebno ker se z ravnateljem od zadnje konference nista nič iskala. Ko je namreč tistikrat omenil, da se mu zdi pogosto izostajanje nekaterih odličnjakov sumljivo in da bi treba zamude manj širokosrčno opravičevati, mu ravnatelj ni dal prav.

„Prinašajo opravičila s podpisi staršev – moramo jim verjeti.“

„Vračajo se v šolo ko spočita vojska, nabiti z znanjem, in poberejo najboljše ocene in s tem tudi najboljše štipendije,“ se je razburil Lapuh in nejevoljno ošinil kolega, ki je z glavnikom pod dlanjo zamolko prerezoval ljubljansko revijo. Nekdo drug si je iz dolgočasja čistil nohte. Tretji je spričeval odsotnost z risanjem črnih sulic v beležnico pred sabo. Profesorice so se brezizrazno spogledovale. Katehet je ko vselej skrivnostno molčal.

„V to se ne smemo spuščati,“ je naveličano pripomnil ravnatelj.

„Jaz pa mislim, da je za druge dijake nevzgojno, ko vidijo, kakšno potuho imajo sošolci odličnjaki,“ je vztrajal Lapuh. „Namreč da lahko izostanejo, kadar jim le kaže.“

„Se vam ne zdi, kolega, da so odličnjaki zmerom bolj šibkega zdravja?“ ga je dvoumno zavrnil ravnatelj.

„Mene boli, da trpe krivico tisti učenci, ki prihajajo v šolo redno, ob grdem in lepem vremenu, in morajo biti profesorjem vselej na razpolago.“

„Hočete, da odličnjake kaznujemo? Da jim damo nižjo oceno v vedenju? Morali bi se opreti na kaj konkretnega. Na kaj pa, kolega?“

„Na slab zgled, ki ga dajejo!“

„Odličnjaki dajejo slab zgled?“ se je ravnatelj neprepričljivo začudil in se ozrl po ostalih.

Ko je Lapuh videl, da je pred zidom in da so že vsi ko na trnju, je obmolnil.

Ta, ki je zdaj sedel pred zeleno mizo, je obzirno čakal.

„Malce se mi dozdeva,“ je spregovoril Lapuh.

„Stvar je neprijetna, posebno še, ker je povsem odveč. Ali je treba, da grebete vedno po dnu? Saj tukaj nismo na univerzi!“

Lapuhove razburjene oči so vrtale v rdečo hiacinto, ki je na stojalu v kotu naznanjala bližnjo pomlad. Električna ura na steni je gluho, kot bi zasekala v pesek, udarila v novo minuto.

„Zakaj se ne držite učbenika, ko je vendar to najbolj preprosto in terja najmanj truda?“

„Ni zmeraj vse tisto in v taki obliki res, kar je v učnih knjigah. Razen tega je moč tudi zamožati marsikaj. Lahko bi navedel vrsto primerov. Odrekam zmagovalcu pravico, da bi zgodovino

pisal on, samo on. Da bi on določal, kaj je znanstveno in kaj ni; kaj državljane vnemirja in kaj ne; kaj jim je dovoljeno slišati in kaj ne. Naš narod je prešibek, da bi mogel živeti brez resnice.“

Ravnatelj se ni dal spraviti s trdnih tal.

„Kdor ima v službi tako nestalen položaj ko vi, kdor si ga v toliko letih ni znal ali mogel urediti, bi moral pretehtati vsako besedo, ki jo izreče v razredu. Kaj res še ne veste, kakšen je svet?“

Lapuh si je dovolil uporno pripombo: „Ne poznam človeka, ki bi bil na tem svetu stalen.“

Ravnatelj je znižal želo. Preden je mogel odgovoriti, ga je zmotil telefon. Ko je izrekel v slušalko nekaj brezzveznih besed, je uprl oči v Lapuha.

„Vi ste takorekoč veteran te šole. Ali pa veste, da je občutek varnosti človekov najhujši sovražnik?“

„To mi ni novo.“

„Da, samo včasih, žal, pozabite na to resnico. Zanesse vas, prepolni ste spominov. Škoda!“

Lapuh je z jezikom živčno tipal praznine v zgornji in spodnji vrsti zob. Pred kratkim si je moral dati izdreti nov kočnik in je spoznal: Zaman sujem z glavo v pokončnost, zmeraj teže bom žvečil.

„Rekli boste, da ustava naše demokratične republike jamči učnemu osebju vso prostost,“ je nadaljeval ravnatelj. „Ampak danes govoriti izza katedra o tem, kaj je bilo med vojno, in sicer na osnovi lastnih doživetij in spominov, je tvegano. Še zlasti je tvegano, če govori poraženec. Kdo mu bo verjel? Pač pa mu bo vsakdo lahko rekel: Če bi vsi čakali križem rok in se zanašali na druge, tako kakor si ravnal ti, kako bi bilo danes s teboj? Kje bi bil? Kako bi bilo s tvojim narodom?“ Odporniško gibanje je postalo tako velik moralni kapital, da ga nihče ne sme rušiti, še zlasti ne zdaj, ko se bližamo proslavam petindvajsetletnice. Vrh tega želita obe državi, da tu na meji dokončno zavlada mir in prijetno sosedsstvo, od katerega imajo vsi korist.“

Lapuh je mimo ravnatelja upiral vročične oči skozi okno in pripomnil:

„Ni vseeno, še malo ne, kdo je kakemu odporniškemu gibanju pomogel do zmage: Vzhod ali Zahod. Prvi je – na oni strani meje – uvedel totalitarizem, drugi – na tej strani – pluralizem.“

Ravnatelj se ni dal zmesti.

„Naj bo tako ali drugače – zmagovalci imajo zmeraj prav. To je najstarejši zakon zgodovine. Zmagovalec prevzame oblast in je gospodar. Kaj takega še niste spoznali, kolega?“

„Kako ne bi! Uvede nove praznike. Poimenuje kakšen kraj

po sebi. Začne delati filme in postavljati spomenike v svojo čast. Slaviti se da v učnih knjigah.“

Ravnatelj si je prižgal novo cigareto in skozi dim pogledal Lapuha.

„Cenim vaše delo, dolgo ga že opravljate. Ali jaz bi na vašem mestu malo bolj mislil na prihodnost. Mene bi na vašem mestu skrbela.“

Pokali športnega odseka nad knjižno polico so kazali rastoče blede madeže. Lapuh je ugotavljal tiste madeže in molčal.

„Vse poti si boste zaprli. Niste še spoznali, da so v življenju potrebni kompromisi?“

„Kompromisi s kom in o čem, za to gre. A kakšna resnica kljub temu ne prejenja biti resnica. Če jo bom skrival, namesto da bi jo oznanjal, kaj poreče moja vest?“

„Na manjšinski šoli je treba utrjevati vero v matično domovino, pa četudi nosi kdaj krilo, ki nam ni všeč. Vsaj rušiti je ne smemo.“

„Jaz pa bi rekel: naj se sliši vsaj na manjšinski šoli v demokraciji, kar je prepovedano govoriti na šoli v matični domovini.“

„Ni dobro hoditi proti burji!“

„Kdor hodi proti burji, ima prsi polne zraka. O, to je velika stvar – imeti čist zrak v pljučih!“

„Od čistega zraka ne more nihče živeti. Se vam ne zdi?“

Lapuh je vstal blede in izzivalno vprašal:

„Je pripravljena kakšna kazen – zato ker sem *ex cathedra* izdal neko državno tajnost?“

Osupel ob nepričakovanem vprašanju ravnatelj ni takoj odgovoril. Lapuh pa je v spominu zaslišal svoje besede ob koncu one ure v zadnjem razredu, ko je bila na vrsti medvojna književnost in je moral govoriti o zunanjih dogodkih, ki so jo določali.

(– – In zdaj čujte epilog! Vojska tistih dvamajstih tisočev je bila čez poldrug mesec vrnjena kot vojska izdajalcev, zakaj takšno usodo so ji določili v Jalti veliki trije... od katerih nobeden ne živi več. Vojska, po umiku koncentrirana v Vetrinju pri Celovcu, je bila vrnjena transport za transportom – in je zgine, kakor sneg v gorkoti skopni in zgine v zemljo. Zginila je brez vsakega procesa, brez slehernega sporočila zmagovalcev nekje v samotah in gozdovih – v deželi, ki ji je pesnik napovedal, da bo pristan Evrope. Pokončana je bila v pretresljivih okoliščinah in herojstvo ni imelo pri tistem nič opraviti. Jaz mislim, da si je zatisknilo oči in se od sramu obrnilo proč. Tisti junij je bil najstrašnejši mejnik v zgodovini našega malega naroda, po dnevih zmagovalstva noč groze in sramote, ki je,

žal, nobeno molčanje krivih ne bo izbrisalo. Mogoče bi jo nekoliko opravičilo v štirih letih nakopičeno trpljenje zmagovalcev. Mogoče bi krivci del krivde lahko prevladali na brezčutni, računarski otoški Albion, ki je vojsko vrnil brez slehernega jamstva. Toda pobitih vojščakov nihče več ne obudi. Oni, obmolčki, strta srčika našega naroda, me obvezujejo, da vpijem – naj bo prilično ali neprilično. Priznam, da sem veliko tvegaj, ko sem pred vami, nedolžnimi, vzdignil to pokrovko molka, na kateri že četrto stoletja nepremično sedi nova oblast – oblast, ki naj bi bila prinesla „na zlati vagi pravico“, kot jo je pozdravil drug pesnik. Že četrto stoletja gospodari in gospoduje... in ne vprašuje ljudstva, kaj misli o njej, čeprav se nenehno sklicuje nanj. Ljubosumno si varuje prestol. Imeti vso oblast pa pomeni imeti hkrati vso odgovornost... tudi za mladino, kateri nudiš vse zemeljske naslade, samo da bi jo odvrnil od pomembnejših, višjih, usodnejših stvarí. Težke so te moje besede, in iz žalosti jih govorim. A pravico imate – in tudi dolžnost, poznati minuloost. Kako boste drugače razumeli naš čas? Kako boste sicer doumeli v molke prisiljeno človeško bolečino?“)

„Vem le to, da je prišla pritožba,“ je počasi dejal ravnatelj. „Prosim vas, kolega, bodite previdni, ker so proti vam obrnjene odprte čeljusti, pa jih ne vidite! Ali je tako težko molčati?“

Pritisnil je na rdeči gumb; noter je prišel sluga, slišal naročilo, naj pogleda, kolikšna je temperatura v telovadnici, in odšel.

„Bodite previdni, kolega Lapuh, prosim vas! Ne dajte se zaneesti srcu! Ne drezajte v stare rane, ker bi kdo mislil, da mu ogrožate oblast. Razlagajte slovnico, saj veste, da je učenci nikdar ne znajo zadosti. Slovnica je nepristranska in ne razburja nikogar. Nihče ne terja od vas in tudi sami ne smete želeči, da bi se zrušili kot svečenik resnice. Trma je že od nekdaj slaba svetovalka. Voz ne more naprej, če kolo ni okroglo, se vam ne zdi? Privoščite si smeha in glasbe! Kdaj ste bili zadnjič na potovanju?“

Lapuh se je komaj premagal, da ni vzkipel. Užaljenost mu je zaprla sapo in srce mu je močno tolklo z občutnimi premori. Brez besede se je priklonil ravnatelju, zaprl vrata za sabo... in potem v zbornico grede zaman čakal, da bi od kod začul marseljezo, ki bi ga zravnala in opogumila. – –

Zvonki glas deževnice v žlebu je docela potihnil. A še preden se je svit velikonočne nedelje dotipal do okna, je Lapuh zaslišal kosa, ki je v mehkem altu žgolel svojo jutranjico. Tišina odhaja-

joče noči – in ta pesem. Potem se je začelo daniti. Skozi umiti zrak so nenadoma zapeli zvonovi himno vstajenja iz smrti in žalosti. Pritrkavanje se je pozibavalo na svetlih perutih zmagoslavja.

„To je moja marseljeza!“ je veselo prešinilo Lapuha. „*Le jour de gloire est arrivé*. Dva tisoč let odmeva skozi zgodovino.“

Ko ja hiacinta na mizi že kazala bledovijoličasto barvo, je Lapuh vstal, vzdignil roko in odprl okno. Blišč rosnega jutra in ptičje petje sta ga prevzela, da je vsa njegova bolečina prešla v biser vere: Došel jo bom, svojo mamo... po vseh bojih in križih z zahrbtnim svetom jo bom došel, in tam bo večna aleluja...

PROBLEMATIKA NAŠE POLITIČNE EMIGRACIJE V LUČI CERKVENEGA NAUKA

MIRKO GOGALA

UVOD

Drugi vatikanski cerkveni zbor je bil po besedah Pavla VI. „srečanje Cerkve s samo seboj in s svetom“ (Božični nagovor 1965).

Prvi namen koncila je brez dvoma bila *notranja prenova Cerkve*. Pri tem ni mišljena le prenovitev posameznih vernikov, temveč tudi prenovitev Cerkve kot vidne družbe, da bo tako celotna „Cerkev zasijala s čistim obličjem in se pomladila“ (Ecclesiam suam, 46). Zato je koncil dal pobudo za temeljito liturgično preno, za spremembo zakonika cerkvenega prava, za preosnovo rimske kurije in drugih cerkvenih ustanov.

Drugi namen koncila pa je bila *učinkovitejša služba svetu*. „Cerkev ne gleda samo nase, kakor da bi bila sama sebi cilj; Cerkev je v službi vseh ljudi; njena dolžnost je, da Kristusa dela pričujočega vsem posameznikom in vsem narodom“ (Pavel VI. na začetku četrtega koncilskega zasedanja). Zato Cerkev „iz svojih neizčrpni zalog dviga nove zaklade: skrb za razumevanje sveta, za službo svetu, za reševanje sveta“ (Pavel VI. v božičnem nagovoru 1965).

Delček tega sveta, ki ga skuša Cerkev reševati, in delček Cerkve same, ki se mora notranje prenoviti, je tudi naša izseljenska skupnost. Tudi nam veljajo navodila, ki jih Cerkev daje „za rešitev človekove osebe in za preno človeške družbe“ (CS 3, 1). Če smo res zvesti sinovi Cerkve, kakor radi poudarjamo, se bomo skušali seznaniti z njenim naukom in v skladu z njim uresničiti notranjo prenovitev naše politične emigracije. In to ne le kot posamezniki, temveč kot skupnost, pa naj že gre za našo cerkveno občino ali pa za naše svetne ustanove in organizacije. Drugače povedano: *izvesti moramo svoj izseljenski koncil*.

Kako pa naj se lotimo dela, ko je naših perečih vprašanj toliko, da vseh hkrati ne moremo obravnavati in še manj rešiti?

Tej težavi bi se vsaj na videz lahko ognili s tem, da bi se omejili na posamezna vprašanja in jih skušali reševati drugo za drugim. To bi tudi bilo popolnoma v skladu z duhom naše dobe, ki je doba pozitivizma, relativizma in doba statistik. Zato vprašanja bolj šteje,

kot pa tehta; zato vedno ostaja le na površju, ki se da izkustveno ugotoviti, ne prodira pa v globino, v bistvo vprašanj, ki je dostopno le umskemu metafizičnemu razglabljanju. Prav zato prihaja le do površnih relativnih rešitev, ki v resnici niso nobene prave rešitve. S tem seveda nočemo reči, da ne bi smeli obravnavati posameznih vprašanj. To bomo celo morali storiti. Vendar, če hočemo poedinim vprašanjem priti do dna, jih moramo motriti v luči celotne problematike in kot njen del. Zato je potrebno, da se najprej dokopljemo do hkratnega pogleda na vso našo problematiko. To ne pomeni, da nam morajo že takoj spočetka biti jasne vse podrobnosti teh vprašanj, kar je pa tudi sicer nemogoče. Ne na širino, ampak *na globino* moramo iti in poiskati skupni imenovalac vseh naših problemov, *skupno korenino vseh naših težav*. V ta namen pa si moramo najprej priti na jasno, katero je *najgloblje vodilo življenja in delovanja* v naši politični izseljenski skupnosti.

V tej težki nalogi nam „*prinaša krščansko razodetje veliko pomoč*; hkrati nas privede do bolj globokega umevanja zakonitosti družbenega življenja, ki jih je Stvarnik zapisal v človekovo duhovno in nravstveno naravo“ (CS 23, 1). Zato bomo svoja razmišljanja oprli na nauk Cerkev, ki je nauk Kristusov. Globoko smo namreč prepričani, da je samo v Gospodovi besedi, če jo v polnosti poslušamo in iz nje živimo, mogoče najti resnično odrešenje in zato tudi rešitev najglobljih, najodločilnejših vprašanj.

V ta namen nam je poleg trdne vere v Kristusa in njegovo Cerkev potrebna tudi dobršna mera poguma, da se ne izmikamo resnici, tudi če bi nas prizadela v našem najglobljem bistvu: „Živa je namreč božja beseda, učinkovita in ostrejša kakor vsak dvorezen meč in prodre do ločitve duše in duha, tudi do sklepov in mozga ter razsoja misli in namene srca“ (Hebr 4, 12).

I. NAUK CERKVE O ČLOVEŠKI OSEBI IN NJENEM ODNOSU DO SKUPNOSTI IN DO VESOLJSTVA

Koncil je temu vprašanju posvetil svojo znano pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu *Vesetje in upanje* (Gaudium et spes). Že takoj v predgovoru pove, da „gre za rešitev človeške osebe in za prenovno človeške družbe. V *središču vsega našega razpravljanja je torej človek*, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo“ (CS 3, 1).

Ko potem v uvodu govori o človekovem položaju v današnjem svetu, med drugim pravi: „Istočasno raste prepričanje, da more in mora človeški rod svoje gospodovanje nad ustvarjenim svetom ne samo vedno bolj okrepiti, temveč da ima tudi nalogo ustvariti *tak*

politični, družbeni in gospodarski red, ki bo vedno bolj služil človeku in ki bo posameznikom in skupnostim pomagal uveljaviti in razviti njim lastno dostojanstvo" (CS 9, 1). „Posamezniki in skupnosti namreč čutijo žejo po zares polnem in svobodnem, človeka vrednem življenju" (CS 9, 3).

1. Dostojanstvo človeške osebe

Poglavje o dostojanstvu človeške osebe koncil začenja s tole važno ugotovitvijo: „Po skoraj soglasnem mišljenju vernih in nevernih ljudi je vse, kar biva na zemlji, treba naravnati na človeka kot na središče in višek vsega zemeljskega" (CS 12, 1). Spet na drugem mestu nas koncil uči, da je „človek na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same" (CS 24, 3).

Človeški osebi gre torej brezpogojno spoštovanje in vsako zaničevanje ali podcenjevanje njenega dostojanstva bi pomenilo *pomizati človeka na stopnjo sredstva*. Od Boga hoteni red pa je ravno obraten: človek je cilj vsega stvarstva, ki mu mora služiti kot sredstvo za njegovo osebno izpopolnitev. Isto velja tudi za človekov odnos do skupnosti. Pravo človeško sožitje je namreč samo „v skupnosti oseb, v tisti skupnosti, ki zahteva medsebojno spoštovanje do celotnega njihovega duhovnega dostojanstva" (CS 23, 1).

2. Teološka utemeljitev človekove občestvene narave

Krščansko pojmovanje o dostojanstvu človeške osebe pa nikakor ne vodi v individualizem in individualistično etiko (sebičnost). Saj po božjem načrtu človek ne more svoje osebnosti razviti in izpolniti drugače kot v srečanju z družbo. Ta občestveni značaj človekove poklicanosti nam koncil teološko takole utemelji:

„Bog, ki očetovsko skrbi za vse, je hotel, da bi vsi ljudje sestavljali eno samo družino in ravnali drug z drugim kakor bratje. Vsi so namreč ustvarjeni po podobi Boga, ki je naredil „iz enega ves človeški rod, da prebiva na zemlji" (Apd 17, 26); in poklicani so k enemu in istemu cilju, to se pravi k samemu Bogu" (CS 24, 1).

Torej kljub vsej raznoličnosti, pa naj že bo osebnega, rasnega, političnega ali kakršnega koli značaja, je vsem skupno to, da so ustvarjeni po božji podobi in za Boga. Ta temeljna skupnost vseh ljudi v odnosu do Boga (navpična smer) se mora uresničiti v ravnanju ljudi drug z drugim (vodoravna smer). „Zato je ljubezen do Boga in do bližnjega prva in največja zapoved. Sv. pismo nas uči, da ljubezni do Boga ni mogoče ločiti od ljubezni do bližnjega:

ARHITEKT VIKTOR SULČIČ

Argentina



CERKEV SRCA JEZUSOVEGA
V ZAVETIŠČU ZA ONEMOGLE.
SAN JUSTO PRI BUENOS AIRESU
LETA 1941 IN 1942.



CERKEV SRCA JEZUSOVEGA
V ZAVETIŠČU ZA ONEMOGLE
SAN JUSTO PRI BUENOS
AIRESU, LETA 1941 IN 1942.

TRŽNICA "MERCADO DE
ABASTO PROVEEDOR",
AVENIJA CORRIENTES,
BUENOS AIRES;
LETA 1929 DO 1935.



POGLED NA GLAVNI OBOK



NOTRANJŠČINA



POGLED Z AVENIJE

„... če je kaka druga zapoved, je obsežena v tej besedi: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe... Polnost postave je torej ljubezen“ (CS 24, 2).

Vendar pa tudi to še ni vse. Koncil nas vodi še v večje, nam nerazumljive globine. Pokaže nam, da je zadnji razlog za neločljivo povezanost ljubezni do Boga in do bližnjega notranja podobnost človekovega življenja z življenjem presvete Trojice: „Ko Gospod Jezus prosi Očeta, „naj bodo vsi eno...“, kakor sva midva eno“ (Jan 17, 21-22) in nam odpira za človeški razum nedosegljiva obzorja, namiguje na neko podobnost med zedinjenjem božjih oseb in med zedinjenjem božjih otrok v resnici in ljubezni“ (CS 24, 3).

Ne le vsak posamezen človek, tudi človeštvo kot celota je ustvarjeno po božji podobi. Mnogotere osebe, združene v človeški rod, so posnetek treh božjih oseb, ki pa so vendar en sam Bog. Človek je torej podoben svojemu Stvarniku, ki sam živi v treh osebah; te bivajo v naravnavi druga na drugo: Oče se brez pridržka daje Sinu in Sin mu odgovarja s popolno ljubeznijo; Sveti Duh pa je sad ljubezni med Očetom in Sinom. Prav zato „ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, *ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe*“ (CS 24, 3; gl. 31, 2).

Kakor da bi nam Bog hotel na otipljiv način pokazati, kako neprodorna skrivnost presvete Trojice, moramo vedno znova okušati, kako zelo more samostojnost poedinca ogražati skupnost in kako zelo more daritev skupnosti ogražati osebno samostojnost. Kar je v troedinem Bogu popolnoma samo po sebi umevno, to si mora človeštvo le s težavo in polagoma priboriti kot nepopoln posnetek: V osebni samostojnosti morajo poedinci tako uresničiti daritev skupnosti, da bo v človeštvu odsevala „neka podobnost med zedinjenjem božjih oseb in med zedinjenjem božjih otrok v resnici in ljubezni“ (CS 24, 3).

Ta nauk je prav danes „kar največje važnosti za ljudi, ki so vedno bolj odvisni drug od drugega, in za svet, ki postaja vedno bolj enoten“ (CS 24, 2). Ljudje si postajajo vedno manj tuji med seboj. Treba bo le videti, če bo to zbližanje pripeljalo v *občestvo ljubezni* ali pa v *medsebojno izrabljanje kot sredstvo*. Od tega zavisi resnični napredek človeštva.

3. Medsebojna odvisnost človeške osebe in družbe

Po tej teološki utemeljitvi človekove občestvene narave nam koncil podaja nekaj izredno važnih izvajanj o enoti in notranji sovisnosti osebe in družbe. Koncilski nauk se neprestano suče okrog teh dveh

nepremakljivih polov, iz katerih večkrat izvira prava dialeksična napetost, v kateri je le težko najti ravnovesje.

Oseba in družba se lahko pojmuta kot dva ločena subjekta le v logičnem redu, ne pa v resničnosti življenja. Tu sta tako tesno med seboj povezani, da druga drugo notranje določata: „Zaradi človekove družbene narave je jasno, da sta razvoj človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti“ (CS 25, 1), pravi koncil. Človek ne more samega sebe uresničiti kot osebo brez družbe in hkrati uresničitev človeka nujno vpliva na obogatitev družbenega življenja.

A če hočemo vedeti za njun globlji medsebojni odnos, moramo reči s koncilom: „*Počelo, nosivec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba*, ki po svoji naravi nujno potrebuje družbenega življenja“ (CS 25, 1).

V teh besedah je jasno poudarjeno prvenstvo osebe nad družbo. Družbene ustanove so sredstvo za izpopolnitev človeka, ki je in mora biti njen cilj; ne pa morda obratno, da bi človek bil sredstvo za družbene cilje. Družba ima svoj smisel samo, če izhajamo iz dejstva, da človek pride na svet nedozorel, nepopoln, z nalogo da se izpopolni in izoblikuje svojo osebnost. V tej perspektivi je človek *cilj* vseh družbenih ustanov, ki morajo biti prirojene po meri človeka.

Ker je človek oseba, se pravi obdarjen z razumom in prosto voljo, mu osebna izpopolnitev ne more biti dana od zunaj, marveč mora on sam biti njen stvarnik s svojimi izbirami in odločitvami. Človeška popolnost torej nikoli ne bo mogla biti izsledek zgolj družbenih vplivov. Človek jo lahko doseže le z rabo lastne svobode in odgovornosti. To je pomen koncilске trditve, da človeška oseba je in mora biti *nosivec* družbenih ustanov. V tem je tudi najgloblji razlog, čeprav ne edini, zakaj je treba *zavreči vsako absolutistično in totalitaristično pojmovanje družbe*.

Človeška oseba je torej, ki zaradi svoje družbene narave in zaradi svoje bistvene nedozorelosti ustvarja družbene odnose, ki ji omogočajo, da samo sebe uresniči v občevarju dobrin in v podaritvi same sebe. Človeška oseba je torej *počelo* družbenega življenja in družbenih ustanov.

Prvenstvo in vzvišenost človeške osebe nad družbo pa nas spet ne smeta zavesti, da bi pozabili na njeno notranjo odvisnost od družbe. Človek je „družbene narave“, zato „po svoji naravi nujno potrebuje družbenega življenja“ (CS 25, 1). Človek ne more naprej bivati kot posameznik in se potem še za to truditi, da naveže družbene odnose. „Ker torej družbeno življenje človeku ni nekaj dodatnega, zato človek v občevarju z drugimi, v medsebojnih nalo-

gah, v razgovoru z brati raste v svojih darovih in more izpolniti svojo poklicanost" (CS 25, 1).

A čeprav je človek družbene narave, vendar niso zanj vse dejanske oblike družbenega življenja enako pomembne: „Izmed družbenih vezi, ki so potrebne za spopolnjevanje človeka, se nekatere, kakor sta to družina in politična skupnost, bolj neposredno skladajo s človekovo notranjo naravo" (CS 25, 2). Ti dve družbeni obliki kličeata poedincu živo zavest, da bi se sam sebi odrekel, če ne bi hotel privoliti v skupnost in v njej živeti. „Druge (družbene vezi) pa izvirajo bolj iz človekove svobodne volje" (CS 25, 2). Poedinci jih samo svobodno ustanavljajo ali pa se že obstoječim pridružujejo. Tovrstne družbene tvorbe pa kličejo v zavest, da družba, če naj resnično izpolni svoj smisel, potrebuje osebne odločitve svojih članov. Oseba in družba stojita tako v stalnem medsebojnem vplivanju, ki je utemeljeno od bistva obeh.

4. Koristi in nevarnosti družbenega življenja (socializacije) za človeka

„V naši dobi," tako ugotavlja koncil, „se iz različnih vzrokov vse bolj množe medsebojni odnosi in oblike medsebojne odvisnosti: od tod nastajajo različna združenja in ustanove javnega ali zasebnega prava. To dejstvo pa, ki se imenuje socializacija, prinaša, čeprav seveda ni brez nevarnosti, s seboj vendarle mnogo koristi za utrjevanje in razvoj kvalitet človeške osebe in za zaščito njenih pravic" (CS 25, 2).

Socializacija, o kateri nam govori koncil, seveda nima nič opraviti z gospodarsko socializacijo; pomeni marveč rast medsebojnih odnosov in nastajanje vedno novih združenj. Ta socializacija prinaša človeku obogatitev in razvoj lastnega osebnega življenja. Saj prednosti družbenega življenja so ravno v pospeševanju vrlin človeške osebe, ki se bo razvila v svojem lastnem osebnem življenju, če se bo odprla službi v blagor skupnosti. Ta korist je za človeka veliko važnejša, kot pa druga, ki jo tudi prinaša socializacija, namreč pomoč, ki jo urejeno družbeno življenje nudi za zaščito pravic človeške osebe.

Kljub tolikšnim prednostim pa „socializacija... seveda ni brez nevarnosti" (CS 25, 2) za človeško osebo. Koncil se tega dobro zaveda in nas na to posebej opozarja: „Toda če človeške osebe iz takšnega družbenega življenja mnogo prejemajo za izpolnjevanje svoje splošne in tudi verske poklicanosti, vendar ni mogoče tajiti, da vplivi družbenih razmer, v katerih ljudje živijo in so od

mladosti vanje potopljeni, pogosto odvrtaajo od dobrega in jih zavajajo v zlo" (CS 25, 3).

Koristi in škode, usluge in nevarnosti družbenega življenja so v stvarnem svetu človekovem neločljivo med seboj povezane. Pač zato, ker sta moč za dobro in nagnjenje k slabemu v človeku samem tako tesno med seboj združena. „Res je, da tako pogosto nastopajoči pretresi družbenega reda izvirajo deloma že iz samih napetosti v gospodarskih, političnih in družbenih ureditvah. Toda globlje korenine teh motenj prihajajo iz človeške sebičnosti in napuha, ki kužita tudi družbeno ozračje. Kjer pa je red stvari prizadet od posledic greha, tam že od rojstva k zlu nagnjeni človek najde za greh še nove muke, ki jih brez odločnih naporov in brez podpore milosti ni mogoče premagati" (CS 25, 3).

Ker je človek počelo, nosivec in cilj družbenih ustanov, zato je razumljivo, da družbeni nered ni le greh proti človeku, temveč je vsaj deloma tudi greh človeka. Greh družbe vedno vključuje prisotnost nasilnih ljudi, ki greše proti svojim bratom. Če hočemo torej ozdraviti družbo, je najprej treba reformirati osebe, ki bodo potem reformirale družbene strukture in ustanove, kolikor to od njih zavisi.

Tako se znova izkažeta prednost in bistvena avtonomija osebe nad družbo. Tudi če je družbeni nered težak, človeška oseba ni prisiljena delati greha. Z odločnim osebnim naporom in s pomočjo božje milosti more človek premagati kvarne družbene vplive in uresničiti vsaj svojo moralno popolnost, ali pa še celo vplivati na izboljšanje družbenih razmer.

Iz vsega tega pa se tudi vidi, kako važno vlogo igra Cerkev tudi glede premene svetne družbe. Hkrati se pa tudi pokaže, kako težko je razmejiti pravo avtonomijo svetnega področja od cerkvene pristojnosti. Zakonitosti družbenega življenja so čisto gotovo predmet svetne sociološke, politične in gospodarske znanosti. Dognanja teh znanosti pa nalagajo ljudem naloge, ki jih morejo izpolniti le iz moralne odgovornosti pred Bogom v prepričanju, da v spoznanih zakonitostih Bog sam izraža svojo voljo pred ljudmi. Tu pa je pristojna Cerkev s svojo preroško besedo in svojo posvečujočo milostjo.

5. Skupna blaginja in človeška oseba

Skladen s tem, kar smo povedali, je tudi cerkveni nauk o skupni blaginji, ki je ni mogoče opredeliti, ne da bi se ogledovali na človeško osebo. Ta nauk je izdelal že Pij XII., sistematično pa nam ga je podal Janez XXIII. v obeh svojih okrožnicah Mati in učiteljica in Mir na zemlji.

Janez XXIII. uči, da morajo „skupne blaginje zaradi njene narave (biti) deležni *vsi udje* politične skupnosti, čeprav v različnih stopnjah“ (MZ 55), in „da skupna blaginja zadeva *celega človeka*, to se pravi njegove gmotne kakor duhovne dobrine“ (MZ 56). Zakaj „skupna blaginja obsega vse razmere družbenega življenja, ki človeku omogočajo, da dosega *svojo popolnost v kar se da veliki meri in kar najlažje*“ (MZ 57).

„Po današnjih nazorih,“ nadaljuje papež, „obstoji splošna blaginja predvsem v spoštovanju pravic in dolžnosti človeške osebe“ (MZ 59). Zato je, kot je dejal Pij XII., „bistveno poslanstvo vsake politične oblasti, da varuje nedotakljivost pravic človeškega bitja in si prizadeva, da vsakdo čim lažje opravi svojo posebno nalogo“ (MZ 59). „Oblasti je odkazana prva naloga, da prizna in spoštuje pravice in dolžnosti občanov, da zagotovi medsebojno soglasje, obrambo in razvoj“ (MZ 76).

V luči tega nauka vidimo, kako dvoumno je načelo, da je splošna korist nad zasebno; saj bi nas lahko vodilo do sklepa, da je dovoljeno uporabiti kot sredstvo enega za službo mnogih.

„Kakor skupne blaginje kake posamezne politične skupnosti ni mogoče opredeliti brez ozira na človeško osebo, tako brez tega tudi ne moremo opredeliti splošne skupne blaginje. Prav zato si tudi javne oblasti svetovne skupnosti morajo postaviti za osnovni namen priznanje, spoštovanje, obrambo in razvoj pravic, ki gredo človeški osebi“ (MZ 137).

Ta nauk o skupni blaginji je prevzel tudi koncil, hkrati pa storil še drug važen korak naprej. Takole pravi: „Skupna blaginja, to se pravi vsota vseh tistih razmer družbenega življenja, ki *tako skupnostim kakor posameznim članom* omogočajo, da v večji meri in lažje dosegaajo svojo popolnost“ (CS 26, 1; gl. 9, 1).

Koncil je vključil v pojem skupne blaginje poleg človeške osebe in njene popolnosti tudi razna svobodna združenja in ustanove. Vsebinsko to ne predstavlja nobene bistvene novosti, ker je že Janez XXIII. pravico do zbiranja in združevanja vključil med osnovne človeške pravice (gl. MZ 22-23). Kljub temu je nova formulacija zanimiva in važna zlasti zato, ker izrečno pove, da *ni mogoče doseči človeške osebne popolnosti brez pomoči različnih združenj in ustanov* javnega in zasebnega prava, ki izvirajo iz njegove svobodne volje (gl. CS 25, 2). To nam veleva, da jasno razlikujemo med individualno in osebno popolnostjo, ker osebna popolnost bistveno zahteva družbeno razširjenost.

Večja skupnost mora torej služiti manjšim skupnostim in pred vsakim vsaki posamezni človeški osebi. To pa je možno le, če posamezniki in manjše skupnosti upoštevajo potrebe večje skupnosti.

Zato koncil nadaljuje: „Vsaka skupnost se mora ozirati na potrebe in upravičene težnje drugih skupnosti ter celo na skupno blaginjo človeške družine“ (CS 26, 1). S tem koncil izključuje tudi skupinski individualizem (geto).

6. Skupna blaginja in pravice osebe

Takoj za tem, ko koncil pokaže na službo v prid velike skupnosti, spet poudari dostojanstvo človeške osebe: „Istčasno raste tudi zavest *vzvišenega dostojanstva, ki pripada človeški osebi*, ker je odličnejša od vseh reči in so *njeni pravice in dolžnosti povsod in vselej veljavne ter nedotakljive*“ (CS 26, 2).

Človeška oseba torej ni le odličnejša kot stvarni svet, temveč je tudi odličnejša kot družba. Tudi družba se mora postaviti v službo človekove osebe. Zato ne sme človekove osebe vsrkati vase, temveč mora vedeti, da skupnost živi le po razvoju človeške osebe. Družba ni noben prisilen družben kolektiv, v katerem bi bili ljudje stvarni deli neke celote; je marveč svobodno potrjena življenjska skupnost oseb, ki vzajemno skrbе za telesni in duhovni blagor njenih članov.

Vzvišeno dostojanstvo človeške osebe je neločljivo združeno s priznanjem njenih pravic in dolžnosti. Zato koncil nadaljuje: „Treba je torej napraviti človeku *dosegljivo vse tisto, česar potrebuje za takšno življenje, ki je res človeško*; k temu spada živež, obleka, stanovanje, pravica do svobodne izbire življenjskega stanu in do ustanovitve družine, pravica do vzgoje, do dela, do dobrega imena, do spoštovanja, do primerne obveščenosti; dalje pravica, da ravna tako, kakor mu narekuje njegova pravilno oblikovana vest, pravica do zaščite zasebnega življenja in do pravične svobode tudi v verskih rečeh“ (CS 26, 2).

Ker okrožnica Janeza XXIII. Mir na zemlji (9-37) bolj obširno govori o teh osnovnih človekovih pravicah, zato jih koncil le kratko našteva. Vendar ima koncilski tekst nekaj svojskih značilnosti. Tako govori o „*pravici do zaščite zasebnega življenja*“, medtem ko okrožnica tega izraza nima med naštevanjem človekovih pravic. Bolj kot posebna pravica je to posledica priznanja drugih pravic (kot je npr. pravica do tajnosti), ki so neposredno naravnane na ustvaritev nekega *zasebnega, avtonomnega področja*, v katerem se poedinec giblje brez vsake motnje od strani oblasti in drugih javnih dejavnikov. Napadi na osebno intimnost so vedno večji; vedno številnejši so gostje, ki z dovoljenjem ali brez njega vstopajo v intimnost doma, in vedno več je oči, ki nadzorujejo in opazujejo gibanje vsakega posameznika. Zato je koncilsko besedilo od sile sodobno.

7. Red reči in red oseb

Priznanje pravic in dolžnosti človeške osebe je edino, kar more družbi dati osebni in človeški značaj. Družba ne deluje dobro že zato, ker se v njej ohranja javni red in ker njena organizacija ne trpi nasilnih sprememb. Delovanje državnega stroja in stroja raznih ustanov more ostati nespremenjeno in vendar more človeška oseba kljub temu trpeti nasilje. V tem primeru bi se dajala prednost redu reči pred redom oseb, ko bi v resnici moralo biti prav obratno, kakor uči koncil:

„Družbeni red in njegov napredek se morata neprestano usmerjati v blagor oseb, kajti urejanje reči je treba podrežati redu oseb in ne narobe. To nakazuje Gospod sam, ko pravi, da je sobota ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote“ (CS 26, 3).

Družbeni red torej ni sam sebi namen, temveč mora biti usmerjen v blagor človeške osebe. Čeprav poedina oseba ne sme odreči svoje službe v prid skupnosti, ostane vendar osnovno pravilo, da je družbeni red zaradi oseb in ne obratno. Tudi služba, ki jo oseba opravlja v dobro družbenega reda, v resnici koristi njenemu lastnemu napredku. Pa to ne le zato, ker bo vzajemno zgrajen družbeni red koristil vsakemu posameznemu članu družbe, temveč še vse bolj zato, ker prav nesebična služba posameznika v prid družbenemu redu pomore, da sam osebno napreduje in raste v lastnem dostojanstvu.

8. Dinamični značaj skupne blaginje

Slednjič pa je treba pripomniti, da ima skupna blaginja *dinamični značaj*. „Res je,“ pravi koncil, „da je splošna blaginja po svoji prvobitni naravi podrejena večnemu zakonu, a v tem, kar zahteva v določenih okoliščinah, je zaradi zgodovinskega razvoja podvržena nenehnim spremembam“ (CS 78, 1). Zato je družbeni „red treba stalno razvijati, ga utemeljevati v resnici, graditi ga je treba na pravičnosti, oživljati z ljubeznijo; v svobodi mora najti vedno bolj človeško ravnovesje. Za uresničenje tega pa je skupaj s prenovitvijo mišljenja treba uvesti tudi obsežne družbene spremembe“ (CS 26, 3).

Ker mora družbeni red služiti človeku, ki je nepopoln in se mora razvijati, je torej razumljivo, da se mora z njim razvijati tudi družbeni red. Vsaka utrditev določenega reda je torej krivična, kolikor ne pripravlja nove stopnje razvoja, ki je potrebna za resnični blagor človeka. Zato so družbene spremembe neogibne.

Dinamizem družbe je pa vključen tudi v božje načrte: „*Duh Boga* ki v čudoviti previdnosti vodi tok časov in prenavlja obličje zemlje, *je pri tem razvoju navzoč. Evangeljski kvas* pa je v človekovem srcu zbudil in *zbuja neudržljivo zahtevo po dostojanstvu*“ (CS 26, 4).

To nam daje poročstvo, da upravičeno lahko z *optimizmom* gledamo na bodoči razvoj. Bog sam je zbudil v človeku neudržljivo zahtevo po dostojanstvu. Zato mora on sam pomagati, da bo bodoči razvoj služil človeku, ker pač ni nobene zemske stvari razen človeka, ki bi jo Bog ljubil zaradi nje same in bi lahko postala imanenten cilj razvoja. Bog sam mora pomagati, da pride do harmonije med družbo, ki mora od posameznika zahtevati nesebičnost, in med razvojem osebe, ki bi se tako rada zaprla vase.

Božja navzočnost pri prenavljanju družbenega reda pa je tudi nujen opomin vernikom, da je *upor družbenemu razvoju in napredku*, četudi ga je treba izvesti na podlagi globokih sprememb, *istočasno upor božjemu Duhu*.

Vse to pa nam hkrati znova pokaže veliko in *važno vlogo*, ki naj jo *Cerkev igra v tej navidezno svetni resničnosti*, kot je razvoj družbenega reda.

9. Naravnost človeške dejavnosti na človeka

Na lestvici zemeljskih vrednot človek stoji najvišje. Zato je sredi celotnega vesoljstva prav on postavljen za osnovno, vseobsegajoče vodilo, po katerem se mora urejati njegov razvoj:

„Kakor človeška dejavnost izhaja iz človeka, tako je naravnana na človeka. Ko človek dela, ne samo spreminja stvari in družbo, ampak tudi sebe dovršuje. Mnogih stvari se nauči, svoje zmožnosti razvija in raste ven iz sebe in nad sebe. Če to rast razumemo prav, je bolj dragocena kakor zunanje bogastvo, ki ga je mogoče nakopičiti. Več je človek vreden po tem, kar je, kakor pa po tem, kar ima. Prav tako je vse tisto, kar ljudje store za dosego večje pravičnosti, obsežnejšega bratstva in bolj človeškega reda v družbenih odnosih, več vredno kakor tehnični napredek. Ta napredek more namreč pripraviti, da tako rečemo, gradivo za povzdigo človeka, ne more pa je sam po sebi na noben način uresničiti.

Zato je vodilo vse človeške dejavnosti to, da v skladu z božjim načrtom in božjo voljo ustreza resnični blaginji človeškega rodu in da omogoča človeku kot posamezniku ali kot članu družbe neokrnjeno gojitev in spolnitev njegove poklicanosti“ (CS 35, 1-2).

Te koncilske misli o človekovi dejavnosti povsem odgovarjajo konciskemu nauku o skupni blaginji. Ustvarjanje bogastva, oblast nad veseljstvom in sama organizacija družbenega življenja niso drugo kot vmesni in podrejeni cilji. Zadnji cilj, v naravnem redu, je izpopolnitev človeka v njegovih osebnih zmožnostih kakor tudi v družbenih odnosih. Na žalost pa se ta red vrednot pogosto prevrača in *se zamešava zlo z dobrim* (gl. CS 37, 1), ker človekovo dejavnost „vsak dan ogražata napuh in neurejena ljubezen do samega sebe“ (CS 37, 4), ki ju mnogi zamenjujejo s človekovo osebno izpopolnitvijo. Zato koncil znova pribije Kristusov nauk, „da je temeljni nauk človeške popolnosti in zato tudi preobrazbe sveta nova zapoved ljubezni“ (CS 38, 1).

Takšen je torej nauk Cerkve o človeški osebi in njerem odnosu do skupnosti in do veseljstva. Zato koncil upravičeno lahko vzklika s sv. Pavlom: „Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji“ (1 Kot 3, 22-23; CS 37, 4).

10. Sklepni posnetek cerkvenega nauka

Po vsem tem je docela jasno, katero je osnovno vodilo za življenje in delovanje v katerikoli skupnosti: človek, ki je središče in višek vsega zemeljskega (12, 1), ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same (24, 3), je prav zato tudi počelo, nosivec in cilj vseh družbenih ustanov (25, 1), ki mu morajo služiti kot sredstvo za utrjevanje in razvoj njegove osebnosti in za zaščito njegovih pravic (25, 2). Ker pa človek po svoji naravi potrebuje družbeno življenje, zato v občevanju z drugimi raste (25, 1) in more v polnosti najti sam sebe le z odkritosrčno daritvijo samega sebe (24, 3) v ljubezni (38, 1; 24, 2).

Dosledno temu pa bi korenina vsega zla v družbi bila, če bi to osnovno vodilo prevrnili in bi človeka ponižali na stopnjo sredstva za doseg družbenih, gospodarskih, političnih, narodnih, kulturnih ali kakršnih koli drugih ciljev. Družbeni nered je bistveno v tem, da družba ne služi človeku, temveč se ga na viden ali prikrit način poslužuje kot sredstvo. Ker je človek počelo in nosivec družbe, ima tudi družbeni nered svoje globlje korenine v človeški sebičnosti in napuhu (25, 3; 37, 4), ki skuša bližnjega izrabljati kot sredstvo, namesto da bi v ljubezni daroval samega sebe.

Vse to pa seveda velja v polni meri tudi za našo politično emigracijo. A preden poskusimo v luči teh načel preučiti naš položaj, si moramo biti na jasnem, kaj sploh je politična emigracija ali, kar je isto, kaj je politična emigrantska skupnost.

1. Kdo je politični izseljenec

Ker „počelo, nosivec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba“ (CS 25, 1), se tudi značaj politične emigracije določa po osebah, ki jo sestavljajo. Drugače povedano: Politična emigrantska skupnost je skupnost političnih emigrantov. Zato gornje vprašanje dobiva tole preprostejšo in jasnejšo obliko. Kdo je politični emigrant?

Janez XXIII. nam definira politične begunce kot „*tiste, ki so bili iz političnih razlogov pregnani iz domovine*“ (MZ 102). Potem pa takoj razloži, kaj si predstavlja pod političnimi razlogi: „Nekatere vlade preveč zožujejo meje upravičene prostosti, v kateri si sme vsak občan urediti človeka vredno življenje; v takih političnih skupnostih včasih pravici do prostosti nasprotujejo ali pa jo sploh taje. Koder se to zgodi, se pravi družbeni red docela podre; zakaj javna oblast je po naravi postavljena zato, da varuje skupno blaginjo, in je torej njena glavna dolžnost, da prizna poštene meje prostosti in varuje njene pravice“ (MZ 103).

Potemtakem so politični begunci tisti, ki so morali zapustiti svojo domovino zato, ker v njej vladajo take razmere, v katerih ni zadostne ali pa sploh nobene svobode, da bi si lahko uredili človeka vredno življenje. Problem svobode je torej bistveni in odločilni problem političnega izseljenca.

Do istega zaključka pridemo, če odpremo Navodilo za dušno pastirstvo izseljencev, s katerim je 1969 kongregacija za škofo prilagodila apostolsko konstitucijo *Exul familia* koncilskemu nauku in sodobnim potrebam.

To navodilo velja za vsakršne izseljence, ki se „iz različnih razlogov vedno laže in pogostejše selijo iz kraja v kraj“ (NDPI 1). Vendar posebej omenja dva najpogostejša razloga, ko pravi, da „nekatere ljudje odhajajo v tujino iz *političnih ali gospodarskih razlogov*“ (n.m.). Kaj pa so ti razlogi, po katerih se izseljenci delijo v politične in gospodarske izseljence, nam natančneje pove, ko utemeljuje pravico do izselitve:

„Pravijo, da je naravna človekova pravica okoriščati se z materialnimi in duhovnimi dobrinami, s katerimi dosegaš ‚v večji meri in lažje svojo popolnost‘. Kadar pa neka država zaradi pomanjkanja sredstev ali velikega števila državljanov ne more dati na razpolago takih dobrin, ali pa so v njej razmere, v katerih človek ne uživa dolžnega spoštovanja, se sme ta izseliti, si izbrati v tujini nov dom

in si poiskati razmere, primerne človeka vrednemu življenju“ (ND PI 7).

Iz povedanega sledi, da je *gospodarski* izseljenec tisti, ki je zapustil domovino zato, ker mu je v njej primanjkovalo sredstev za njegovo osebno izpopolnitev. *Politični* izseljenec pa je, kdor je bil prisiljen zapustiti domovino, ker so v njej razmere, v katerih človek ne uživa dolžnega spoštovanja“.

Med gospodarskimi in političnimi razlogi, po katerih se določa narava izseljenca, se tedaj ne jemlje v poštev njegova zaposlenost v izseljenstvu. Če se gospodarski izseljenec v novi domovini začne ukvarjati s politiko, ker mu tako kaže, se zato še ne bo spremenil v političnega izseljenca. Prav tako se pa tudi politični izseljenec ne bo spremenil v gospodarskega, če v novi domovini pusti politiko ob stran in se ukvarja s trgovino, da se preživlja. Zato *preneha biti* politični izseljenec le, kdor se spet za stalno naseli v kraje, iz katerih je odšel zaradi nevzdržnih političnih razmer.

Če pa nam cerkveni dokument glede političnega delovanja tudi političnih izseljencev kaj pove, je kvečjemu to, da nam posredno naznači, kako bodo vsi, tudi politični problemi izgubljene domovine vsaj za večino izseljencev stopili v ozadje prav zato, ker so domovino zapustili in se s tem oddaljili od njenih problemov. In ker so si tudi politični izseljenci v tujini izbrali nov dom in se pridružili novi politični skupnosti, s tem zanje stopijo v ospredje vsi, tudi politični problemi nove dežele. Saj prav v tem obstoji pravica do izselitve in do vselitve, ki spada med osnovne in neodtujljive človekove pravice. Res pa je, da se prav politični izseljenci „težje prilagodijo novi skupnosti“ (NDPI 10) in težje vživijo v ta novi položaj.

2. Mi smo politični izseljenci

Po razloženem cerkvenem nauku je povsem jasno, da smo slovenski izseljenci, ki smo bili leta 1945 prisiljeni zapustiti domovino, res *politični izseljenci*. Nismo šli zdoma iz gospodarskih razlogov, zato nismo gospodarski izseljenci. V tujino smo šli, ker so bile v Sloveniji takšne politične razmere, da niti za življenje nismo bili varni, kaj šele da bi imeli toliko svobode, da bi si lahko uredili človeka vredno življenje.

Res je komunistična diktatura, ki je bila kriva nevzdržnih političnih razmer, osnovana na marksistični ideologiji, ki je strupeno protiverska in v premem nasprotju s krščansko ideologijo. Zato je tudi naša krščanska vera in na njej zgrajena miselnost tesno

povezana z našim izseljenstvom. To dejstvo nas večkrat zavede, da govorimo o naši verski ali pa idejni emigraciji. Vendar to velja le v nepravem, širšem pomenu.

Formalni razlog za naš odhod ni bil naš verski ali ideološki odpor proti komunizmu. Proti komunizmu smo bili že pred revolucijo in med revolucijo, pa vendar nismo zapustili domovine kljub prisotnosti komunizma na naših tleh. (Trenutno govorimo o razmerah, kolikor je nanje vplivala prisotnost komunizma, ne pa tudi prisotnost nacizma in fašizma, kar je poglavje zase.) In če bi po letu 1945, ko je prevzela vlado v Sloveniji komunistična stranka, še naprej vladale takšne razmere kot med vojno, bi zgolj zaradi svojega odpora proti komunizmu ne šli v begunstvo. Več! Prav zaradi svojega odpora do komunizma bi še bolj zanesljivo ostali doma, če bi le lahko nadaljevali svoj idejni in politični boj proti komunizmu. Saj bi bil naš boj v tem primeru tudi veliko bolj stvaren in učinkovit, kot pa so vsi naši napor v izseljenstvu. (Primerjajmo le trenutni položaj v Čilu.)

Pravi formalni razlog našega odhoda v tujino so torej bile nevzdržne politične razmere v domovini. Zato smo mi pravi politični izseljenci in taki ostanemo vse dotlej, dokler se spet za stalno domov ne povrnemo. Samo začasen obisk domovine pa na tem dejstvu nič ne spremeni. Prav tako tudi začasen obisk in celo stalna povrnitev v domovino, ki ji še gospoduje komunistični režim, ne pomeni kakega idejnega ali političnega premika in popuščanja protikomunistične usmerjenosti, da se le vse to opravi pod človeka vrednimi pogoji; sicer bi vsi v domovini nujno morali biti komunisti ali vsaj njihovi somišljeniki. In če so zdaj vsaj začasno takšni obiski možni, ko včasih niso bili, je to pač znamenje za delni poraz komunistične diktature, ker pa seveda ni isto kot delno spreobrnjenje. Človek bi mislil, da se bo prava modrost politike proti komunizmu izkazala prav v tem, kako bo to dejstvo znala izrabit, da tak delni poraz komunizma še poveča, ne pa da seje razdor med svoje somišljenike in s tem slabi svojo lastno odporno moč.

III. KAJ POLITIČNA EMIGRACIJA NI IN NE SME BITI

1. Nepravilno gledanje na svojski značaj političnega izseljenca

Nobene skrivnosti ne bom izdal, če rečem, da je med nami udomačeno pojmovanje politične emigracije precej drugačno od pravkar opisanega. Navajeni smo, da se narava političnega izseljenca določa

po osebnih političnih ciljih. Potemtakem bi bila politična emigracija skupnost tistih izseljencev, ki se posvečajo reševanju politike svoje izgubljene domovine. Konkretno v našem primeru bi bili tisti, ki skušajo „pomagati domovini pri rušenju komunistične tiranije“ in jim je to „res prvi namen slovenske komunistične emigracije“ (gl. Vestnik 1970, str. 149). Dosledno bi to seveda bil tudi vrhovni zakon, po katerem bi se moralo uravnavati vse naše življenje in dogajanje v naši skupnosti.

Takšno pojmovanje prav gotovo razodeva veliko ljubezen do izgubljene domovine in pa odločno protikomunistično razpoloženje, kar je vse hvale vredno. Hkrati pa vključuje nepravilno gledanje na svojski značaj političnega izseljenca, kar ima za našo emigracijo lahko silno nevarne posledice.

Na prvi pogled je jasno, da se takšno pojmovanje *ne sklada s cerkvenim* gledanjem, ki smo ga prej razložili.

Takšno pojmovanje pa se tudi *ne sklada z juridičnim* gledanjem na političnega izseljenca, ki od njega večkrat izrecno zahteva, da se odpove vsakemu političnemu delovanju. Takšen je primer, ko se političnemu beguncu prizna pravica azila, a s pogojem, da prekine z vsako politiko. A zato tak posameznik še ne neha biti politični izseljenec, saj je prav kot tak priznan in zaščite deležen.

Takšno pojmovanje pa je tudi *tuje zdravemu čutu*. Če se svojsko bistvo političnega izseljenca določa po cilju, potem je vsak politični izseljenec nujno tudi politični delavec. Tedaj tudi ni več mogoče razlikovati med političnim izseljencem in izseljencem politikom. Dosledno tudi ne bi bilo mogoče razlikovati med politično emigracijo in med političnim delovanjem ter politično stranko v emigraciji. In vendar nam zdrav čut pove, da je med obojim velika razlika.

Pri političnem izseljencu sicer upravičeno predpostavljamo, da odklanja politične razmere, ki so bile krive njegovega odhoda v tujino. To v našem primeru pomeni, da odklanjamo komunistično tiranijo. Ni pa nujno, da se je vsak politični izseljenec ukvarjal s politiko v zapuščeni domovini pred svojim odhodom, ali da bi se ukvarjal z njo v izseljenstvu. Še manj moremo zahtevati, da bi politika bila njegova prva in najvažnejša dolžnost, po kateri bi moral usmerjati svoje delo in življenje.

Slednjič pa je takšno pojmovanje tudi silno nevarno. Če naravo političnega izseljenca določamo po cilju, potem je politična emigracija *že po svoji opredelitvi obsojana na razkroj* in pospešen propad. Ta razkroj, ki se mu tudi mi nismo znali povsem ogniti, se logično razvija v dveh smereh.

2. Prva smer razkroja

Prva smer razkroja je tale:

Če političnega izseljenca opredelimo po njegovem političnem cilju, potem politična emigracija ne zajame celotnega človeka, temveč le njegovo politično razsežnost in tudi to le delno, samo v odnosu do zapuščene domovine, ne pa v odnosu do nove domovine. Potem že po opredelitvi ne sodi v politično emigracijo nič drugega kot političen boj za rušenje komunistične tiranije v Jugoslaviji, pa morda še politično prizadevanje za samostojno slovensko državo. Ta težnja je med nami precej močna. Zato nekateri tako skrbno pazijo, kdo od nas je še politični emigrant in kdo se je že spremenil v ekonomskega. A ne pozabimo, da je tedaj po isti logiki iz politične emigracije treba izločiti tudi družbeno, kulturno, idejno in še prav posebej versko področje (prim. CS 42, 2; Raz. nar. 13).

Tako nujno izpadejo iz politične emigracije tudi vse naše gospodarske, družbene, kulturne, idejne in verske ustanove. Politična emigracija naj bi se torej istovetila s političnimi ustanovami v emigraciji.

Po takšnem gledanju sploh ne bi mogli govoriti o eni sami emigraciji, tudi če gre le za izseljence iz leta 1945. Govoriti bi morali o naših emigracijah, namreč o politični, gospodarski, kulturni, idejni in verski emigraciji. S tem se enotnost naše emigracije že v temelju razbije. To vsi bolj ali manj zavestno čutimo, pa si tega ne upamo priznati. Radi bi vse spravili na skupen imenovalec, pa ne vemo kako. Zato še po petindvajsetih letih svojega izseljenstva razpravljamo o tem, kakšni izseljenci smo...

Te različne emigracije pa je dejansko nemogoče spraviti v harmonično enoto, ker takšno pojmovanje politične emigracije zanaša med nas tudi pravo *diskriminacijo*. Le pomislimo, kaj pomeni govorjenje o tem, koliko nas je še ostalo „zvestih“ in koliko nas bo ostalo „zvestih“ še naprej. Takšno aporično govorjenje predpostavlja, a ne dokaže, da imamo vsi izseljenci dolžnost pripadati tako pojmovani politični emigraciji, če naj ostanemo zvesti sebi in vzorom, za katere smo živeli pred odhodom iz domovine. Tako se naša emigracija tudi po *moralni oznaki* nujno razdeli v dve skupini: v eno bi spadali „zvesti“, ki bi ustvarjali pravo jedro naše emigracije in naj bi prav zato imeli nekak prednostni položaj; v drugo pa bi spadali vsi, ki niso več „zvesti“ in so zato nekako manjvredni. Takšna miselnost ustvarja med nami naravnost odlično naravnost za medsebojno izobčevanje, zaničuje in prepire. In ker nimamo nobene avtoritete, ki bi lahko obvezno za vse določala, kdo je politično zvest in kdo ne, pa ker ta delitev tudi ni osnovana

na objektivnih vrednotah, nas to vodi v popoln subjektivizem: tudi oni, ki hočejo biti „zvesti“, nikoli ne vedo, če so zares „zadosti zvesti“. Ko najmanj pričakujejo, bodo lahko brali v kaki tiskovini, na katero so naročeni prav zaradi svoje zvestobe, da v resnici niso več „zvesti“.

Če politično emigracijo določamo po političnem cilju, potem ostane utesnjena le na prav majhen sektor, ki sam v sebi nosi kal razkroja. To stanje je pa še toliko bolj usodno, ker moramo potem iz politične emigracije *odšteti vso mladino rojeno v Argentini*; saj ne po pameti ne po vesti ne moremo pričakovati, da bi naši mladi imeli za svojo prvo in najvažnejšo nalogo reševanje političnih problemov, ki z njimi nimajo neposredno nobenega opravka in za katere nimajo dejansko nobene stvarne možnosti. Zato si s takšnim pojmovanjem politična emigracija sama podpiše svojo lastno obsodbo na razmeroma kratek rok.

3. Druga smer razkroja

Druga, še bolj nevarna smer, po kateri nas takšno pojmovanje vodi v razkroj, pa je tale: Če politično emigracijo določamo po cilju, pa vendar k njej prištevamo tudi gospodarsko, družbeno, kulturno, idejno in versko področje z odgovarjajočimi ustanovami, tedaj vsa ta področja izgube svojo avtonomijo in vse ustanove postanejo sredstvo, orodje za politične cilje. Takšno je dejansko naziranje vseh političnih diktatur na desnici in na levi, ki so v premem nasprotju s krščanskim gledanjem.

Skušnjava, da tudi mi na to pot zaidemo, je bila velika in se ji dejansko nismo znali upirati. Če bi politična emigracija ostala omejena le na politične ustanove, tedaj bi številčno osirotela in tudi njeno delovno področje bi bilo zelo skrčeno zaradi pomanjkanja dejanskih možnosti. Zato je razumljivo, čeprav ne opravičljivo, da se skuša raztegniti na druga področja in si podrediti vse ostale ustanove. Da navedemo samo nekaj pojavov, v katerih se ta namen javlja:

Gospodarske ustanove naj bi podpirale v prvi vrsti politično delo, če njihovi gospodarji nočejo biti prišteti med ekonomske emigrante.

Kulturno delovanje se skuša vrednotiti predvsem po političnih vidikih, po njegovem prispevku k političnemu boju: zato se politično delo razglša za kulturno delo št. 1; zato se kulturne publikacije spreminjajo v politične; zato se govori, da je pravzaprav vse politika, če se le stvari dobro premislijo in se jim pride do dna; zato se kulturni uspehi kažejo kot politični dosežki; zato se mora

tudi vzgoja mladine prilagoditi predvsem političnim potrebam in zahtevam.

Ideološko področje se pa sploh istoveti s političnim: zato se ideološki boj zamenjuje s političnim; zato se vsako neskladje s politično taktiko šteje za ideološko popuščanje; zato pravega političnega dela skoraj ni; zato imajo politični gorečnejši sami sebe za varuhe in razsodnike ideološke pravovernosti, tudi če gre za krščansko ideologijo, in v primeri z njimi celo papež igra le drugotno vlogo.

Cerkev in njeno dušnopastirsko delovanje se prav tako skuša ocenjevati predvsem po tem, koliko je v prid naši politični zamisli, pa naj že gre za sam 2. vaticanum, ali za obisk Adžubeja pri Janezu XIII., za beograjski protokol ali za preprečeno udeležbo msgr. Kunstlja pri seji nadškofijskega odbora za dušno oskrbovanje izseljencev, za obisk msgr. Casarolija v Sovjetski zvezi ali pa obisk Tita pri Pavlu VI., ali kar koli drugega.

Slednjič naj bi tudi *družbena* ureditev naše skupnosti bila takšna, da bi čim bolj koristila političnemu boju in bi zato bila pod odločilnim vplivom, če že ne pod formalnim vodstvom političnih dejavnikov.

Če so pa vsa nepolitična področja v izseljenstvu podrejena politiki in ji služijo za sredstvo, se tudi *oseba izseljenca nujno spremeni v sredstvo političnih ciljev. S tem pa se podre edini trdni temelj našega skupnega življenja*. Tedaj vsi družbeni odnosi izgube osebni značaj in se postavijo na glavo. Namesto da bi politika služila posameznim področjem in ustanovam in tako zagotovila sredstva za vedno večjo osebno izpolnitev političnega izseljenca, ga poniža v svoje sredstvo. Človek, ki je in mora biti počelo, nosivec in cilj tudi politične emigrantske skupnosti, se spremeni v njeno sredstvo. V tem bistveno obstoji ves družbeni nered.

4. Usodne posledice

To nas vodi v usodne posledice. Da omenimo le nekatere:

To nas vodi v *apriornost*: če je človek le sredstvo za nek cilj zunaj sebe, se mu njegove dolžnosti določajo ne glede na njegove osebne potrebe in razmere. Ker je človek podvržen razvojnosti, zato je posledica apriornosti *statičnost*, ki je neživljenjska zlasti v naši dobi globokih in hitrih sprememb.

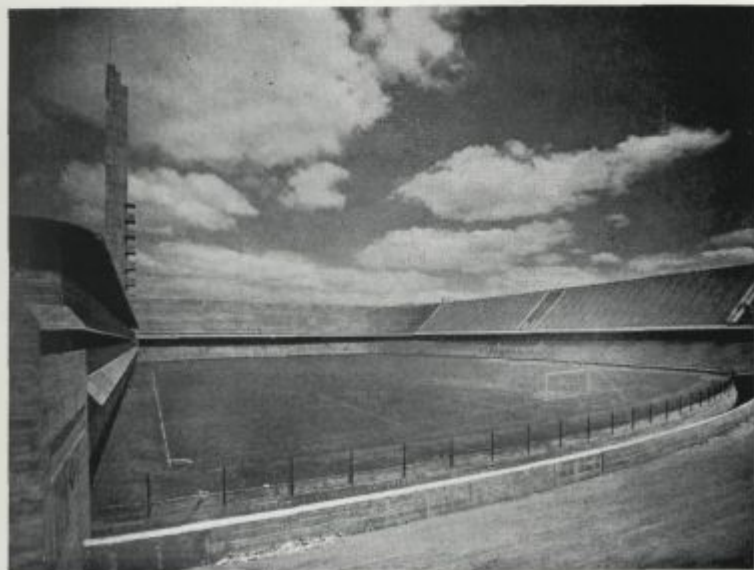
To nas vodi v *hromitev in osirotelost osebnosti*: če je človek vržen s svojega prestola kot krona stvarstva, mu je veliko težje ali celo nemogoče izpolniti in obogatiti svojo osebnost.

STADION ŠPORTNEGA KLUBA
BOCA JUNIORS, BUENOS AIRES
LETA 1937 DO 1941.



BETONSKA KONSTRUKCIJA Z
IGRIŠČEM ZA KOŠARKO

POGLED NA TRIBUNE



TRŽNICA "MERCADO VELEZ SARSFIELD",
BUENOS AIRES, LETA 1929.



PROČELJE



NOTRANJŠČINA

To nas vodi v *uniformiranje*: vse hočemo spraviti v isti kalup in vse soditi po istem kopitu, naj gre za politika ali nekoga, ki se politiki ne posveča; naj gre za laika ali duhovnika, za izseljenca ali pa njegovega potomca.

To nas vodi v *fanatizem* in *nestrpní dogmatizem* onih, ki se imajo za edine pravoverne tolmače politíčne zvestobe.

To nas vodi v *nepravo načelnost*, ki osebo podreja načelom in v imenu načel napada in žali osebo.

To nas vodi v *počrdenje* skupnosti, v nekaj *kolektivizem*, za katerega je značilno pomanjkanje „zares osebnih odnosov“ (NDPI 3); preziranje človekovega dostojanstva in zapostavljanje njegovih osnovnih pravic kot osebe (gl. n. m.). S tem pa se podre tudi trdni temelj, na katerem je zgrajen ves *pravni položaj izseljencev*. Saj ima človek pravico da izselitve in do vselitve prav zato, ker je oseba in mu je to človeško dostojanstvo treba priznati vedno in povsod in ga nikoli ponižati na stopnjo sredstva (gl. MZ 24; 104-105; NDPI 7; 3; 57).

To nas vodi v *utesnjevanje osebne svobode*, zaradi katere smo največ zapustili domovino; v *pomanjkanje dialoga*, ki je možen le ob medsebojnem spoštovanju osebnega dostojantva: v neupravičeno *podreditev* delovnih področij *politiki*; v *nepravilno pojmovanje politike*, ki hoče biti cilj, namesto da bi bila sredstvo, ki „zunaniim“ problemom daje prednost pred „notranjimi“, vodi v politično diktaturo in v *politično jalovost*.

To nas vodi v *ozkosrčnost* naših odnosov do izgubljene domovine in nam dela težave pri iskanju pravilnega razmerja do nove domovine.

To nas vodi v pravo *odtujitev* (alienacijo), tako osebno, ker človek izgubi svoje lastno dostojanstvo, če se spremeni v sredstvo, kot tudi skupinsko odtujitev, ker zapostavljamo probleme svoje lastne skupnosti problemom zapuščene domovine, ki so bolj umetno za-nešeni med nas (npr. Truhlarjeva „afera“).

To nas vodi v *napake pri vzgoji naše mladine*, ki ni in ne sme biti sredstvo za naše politíčne cilje ali za podaljševanje narodnostnega življa v tujini, temveč mora biti prednostni cilj naše skupnosti, kateremu mora tako politíčno kot narodnovzgojno delo služiti kot sredstvo svojega osebnega izpopolnjevanja.

To nas vodi v *razdor in cepljenje*: kajti zdrava človeška narava se nujno prej ali slej upre vsem poskusom, da bi jo ponižali na stopnjo sredstva.

To nas vodi v *umiranje skupnosti*, tako bistveno, kot številčno. Če ima človek pravico, da se izseli iz domovine, kadar so „v njej raz-

mere, v katerih ne uživa dolžnega spoštovanja' (NDPI 7), ima to pravico, da se oddalji od izseljenske skupnosti, če vladajo v njej podobne razmere. To je še posebej usodno v primeru naše mladine.

To nas vodi v vedno večjo *zagrenjenost in malodušje* („le malo nas je zvestih“!). Istočasno utrjuje v nas *sebičnost in napuh*, ki sta najgloblji korenini osebne in družbene pokvarjenosti in sta prav zato glavna krivca družbenih motenj, ki človeka še bolj odvrčajo od dobrega in ga zavajajo v zlo (prim. CS 25, 3).

In da je ironija usode še večja, nas to *bitno približa komunizmu*, čeprav bi se vse to počenjalo v imenu najbolj trdega in premega proti-komunizma. Saj komunizem človeku ne prizna dostojanstva osebe, temveč gleda v njem le sredstvo za gradnjo komunistične družbe. In ker naši nasilno vrnjeni domobranci niso bili primerno sredstvo za ta komunistični načrt, so jih komunisti po svoji komunistični logiki mirne duše pogнали v strahoten pokol.

Dokler bomo na tej postavki gradili skupnost, tudi če bi to delali v dobri veri, zastonj zdiujemo po izboljšanju razmer med nami. Bilo bi isto, kot če bi pričakovali, da kvadrat postane krog in krog kvadrat.

Za olajšanje v naš prid naj dodam, da mi v tem nismo nikakršna izjema. Ves svet se zvija v bolečih krčih, ki imajo svoje leglo prav v tem, da se človek iz tega ali drugačnega razloga na različne načine hoče izrabljati kot sredstvo: ne le komunizem, ki vidi v njem sredstvo za gradnjo socialistične družbe; tudi kapitalizem, ki vidi v človeku sredstvo proizvodnje; tudi fašizem, nacizem, sionizem, pretirani nacionalizem in sploh totalitarizmi vseh vrst, ki vidijo v človeku sredstvo za uresničenje svojih načrtov. Ker živimo v pokvarjenem vzdušju, ni čudno, da smo se okužili, toliko bolj, ker je izseljenstvo kot tako „zmeraj zvezano z duševnimi motnjami in s težavami novega povezovanja z družbo in vživljanja v novo okolje“ (MZ 101).

A kljub temu nismo povsem opravičljivi. Cerkev je dovolj glasno povzdignila glas, posebej na koncilu je jasno povedala, da človek ni in ne sme biti sredstvo, marveč počelo, nosivec in cilj družbenih ustanov. Zato je tudi za nas edina možna rešitev v tem, da v *luči tega načela preučimo naše razmere* in našo politično emigracijo zavestno skušamo postaviti v službo osebe političnega izseljenca. Zato naj slednjič podamo samo nekaj namigov v tej smeri.

IV. KAJ POLITIČNA EMIGRACIJA MORA BITI

1. Služba političnemu izseljencu

Politična emigracija ali skupnost političnih emigrantov mora omogočati političnemu emigrantu „kot posamezniku ali kot članu družbe neokrnjeno gojitev in spolnitev njegove poklicanosti“ (CS 35, 2); zakaj počelo, nosivec in cilj politične emigracije je in mora biti politični emigrant, ki po svoj naravi nujno potrebuje družbenega življenja.

Politični emigrant pa je konkreten človek, ki je oseba, družbeno in zgodovinsko bitje. Politični emigrant torej ni nekakšna abstrakcija, ki bi se ji pravice in dolžnosti in zato tudi potrebe določale a priori, temveč je človek v vsej svoji konkretni bitnosti z določenim imenom, starostjo, poklicem, izobrazbo, družbenim položajem, imetjem in z vsemi drugimi stvarnimi okoliščinami. Poleg tega je postavljen v tok zgodovine, v tok menjave, ki je tudi sestavni del njegove konkretne osebnosti. Zato mora tudi poslanstvo politične emigracije označevati pristen realizem in pogumna dinamika.

Ena bistvenih prvin te stvarnosti in te dinamike v našem primeru je dejstvo, da smo *izseljenci*; zato se je tako zelo spremenil način našega življenja (gl. CS 6, 4). Zato odgovorov, ki smo jih pred izselitvijo dajali na različna vprašanja, ne smemo mehanično prenašati na sedanje naše razmere. Zato tudi po rešitve naših problemov ne hodimo ne v Ljubljano, ne v Trst ali Celovec. Mi sami si moramo poiskati pravo pot. Zato tudi mi potrebujemo *izvirnih in globokih mislecev*, ki znajo dojeti novo izseljensko stvarnost in njej primerno poiskati novih odgovorov v luči onih resnic, ki so bile veljavne doma in so veljavne tudi sedaj v tujini.

Konkretni politični izseljenec, ki mu mora naša skupnost služiti, ima poleg (enostransko pojmovanih) političnih potreb še druge, važnejše potrebe. Čim številnejšim človekovim potrebam bo politična emigracija skušala zadostiti in čim bolje jim bo služila, toliko več bo koristila političnim izseljencem in toliko bolj bo okrepila samo sebe. Kolikor manjšemu številu potreb (če bi se npr. omejila le na politični odnos do zapuščene domovine) in *kolikor slabše* jim bo zadostila, toliko bolj bo poedinec prisiljen, da zunaj naše skupnosti išče svoje spopolnitve.

Vsem potrebam naša politična emigracija seveda nikoli ne bo mogla zadostiti, ker ni popolna družba (država). Prav gotovo pa *nobeni zakoniti potrebi ne sme nasprotovati in človeka v njej ovirati, če noče tudi sama sebe uničiti*. Če ima človek celo pravico, da domovino zapusti, kadar v njej ne uživa dolžnega spoštovanja,

ima toliko večjo pravico, da se oddalji od izseljenske skupnosti ali pa jo celo zapusti, če ga le-ta ovira ali mu celo onemogoča „neokrnjeno gojitev in spolnitev njegove poklicnosti“ (CS 35, 2). Saj je skupnost zaradi človeka in ne človek zaradi skupnosti. Če hočemo torej, da bo politični izseljenec ostal zvest politični emigraciji in da bomo to zvestobo od njega lahko zahtevali, *mora najprej politična emigracija biti zvesta, političnemu izseljencu* in mu omogočati kot posamezniku ali kot članu družbe večjo in lažje dosegljivo svojo osebno popolnost (gl. CS 26, 1). Poslanstvo politične emigracije je torej tako široko, kot so široke pravice in dolžnosti političnih izseljencev, in *problematika* politične emigracije je tako pestra, kot so pestre naše osebne in skupne potrebe. Naj mimogrede omenimo samo nekatere.

2. Problematika politične emigracije

Človek ima pravico do *moralnih in kulturnih vrednot*. Tudi vsak politični izseljenec „ima že po naravnem pravu pravico do spoštovanja svoje osebe, do dobrega imena, do prostosti v iskanju resnice, do izražanja in širjenja misli, do umetniškega ustvarjanja v mejah npravnega reda in splošne koristi, pa tudi pravico do objektivne poučenosti“ (MZ 12). Zato v našo problematiko spada skrb za te vrednote, ki jih mora skupnost *ščititi* in na noben način ne omejevali ali ovirati. To zlasti velja za *svobodo*, ki je glavni razlog našega izseljenstva. Svoboda pa seveda ne obstoji samo v tem, da jo človek zahteva zase, kar delajo tudi najsilnejši diktatorji; marveč je predvsem v tem, da tudi drugim priznamo pravico, da ravnajo po svojem spoznanju in prosti volji, ne pa pod vplivom strahu ali zunanjega pritiska (gl. MZ 33).

„Po naravi gre človeku tudi pravica, da ima pristop do kulturnih dobrin“ (MZ 13; gl. CS 53, 1), med katere spadajo tudi *narodnostne vrednote* (CS 53, 3). Zato imamo tudi izseljenci naravno pravico do kulturnega stika in kulturne izmenjave z izgubljeno domovino, ki je zibelka naše narodne kulture, da si tako lažje ohranimo svojo duhovno dediščino, katero smo prinesli s seboj. Cerkev sama nam naroča, naj to dediščino tudi zunaj domovine zelo cenimo (NDPI 11). Istočasno pa tudi priznava, da smo izseljenci v večji nevarnosti, da izgubimo to „človeško in kulturno dediščino, s katero je navadno tesno povezana vera izseljencev“ (NDPI 4). Politična emigracija ima torej važno nalogo, da nas te nevarnosti obvaruje, da pospešuje kulturno ustvarjanje v izseljenstvu in omogoča stalen dotok kulturnega bogastva iz samega vira slovenstva.

Med osnovne človekove pravice spada tudi pravica do *prostega gibanja* in pravica do *izselitve in vselitve*. Kot pravi Janez XXIII., „pripadnost taki ali drugačni politični skupnosti ne sme nikoli nikogar ovirati v tem, da je ud človeške družine in občan iste vesoljne skupnosti, ki smo vanjo povezani vsi ljudje“ (MZ 24; gl. 105). Cerkveni nauk torej jasno obsoja vse bambusove in vse železne zaveše, pa naj jih grade z vzhodne strani ali pa naj razpoke v njih maše z zapadne strani. Zato mora tudi politična emigracija na tej osnovi (gl. MZ 104) presojudati ne le obiske v domovini ali stalno povrnitev domov, temveč sploh ves izseljenčev odnos tako do izgubljene domovine kot do kraja vselitve.

Dalje „Človeku gre popolna pravica, da si *ustanovi družino*“ (MZ 15). „Prav posebno pa imajo starši pravico, da *otroke redijo in vzgajajo*“ (MZ 17). Zato je umevno, da v našo politično emigracijo spadajo družine političnih izseljencev z vsemi v izseljenstvu rojenimi otroki. Važen del poslanstva politične emigracije je tedaj, da na vso moč skrbi za družine in jih podpira zlasti pri vzgoji otrok. Ker pa so tudi otroci osebe, so tudi oni počelo, nosivec in cilj skupnosti, ne pa njeno sredstvo. Zato se mora tudi vzgoja mladine ravnati po njenih potrebah in upoštevati njeno *drugačnost*; kajti med našimi starši in njihovimi otroki so poleg osebnih in generacijskih razlik še druge važne razlike: starši so izseljenci, njihovi potomci ne; starši imajo tu svojo drugo domovino, njihovi otroci pa svojo prvo domovino; starši imajo jasno zgrajeno svojo slovensko narodnost, v slovensko narodnost njihovih otrok se pa vedno bolj vrivajo neslovenske sestavine; starši so rasli v podeželski ali malomeščanski družbi, njihovi otroci so takoj po rojstvu vrženi v vele mestno okolje; starši so preživeli strahote vojne in revolucije, otroci pa jim rastejo v liberalni kapitalistični družbi. Vse to stavlja naši politični emigraciji težko nalogo, da te razlike ne le teoretično priznava, temveč tudi praktično upošteva.

Ker je človek družbeno bitje, ima pravico do *zbiranja in združevanja*, brez katerega ne more priti do osebne popolnosti (MZ 22-23). Po tej pravici smo si tudi mi ustvarili vrsto različnih svobodnih združenj in ustanov, ki predstavljajo organizirano plat naše emigracije. Zato je silno važen del naše problematike vse, kar je v zvezi s tem organiziranim življenjem, ki se mora postaviti „v službo človeškega dostojanstva in njegovega cilja“ (CS 29, 4), da zagotavlja „dostojanstvo in prostost človeške osebe“ (MZ 23). V tej luči je treba presojati ustroj in delovanje naših organizacij, njihovo medsebojno razmerje in njihovo večjo ali manjšo pomembnost. Sem sodi tudi vprašanje *integracije posameznikov in manjših skupin v organizirano skupnost naše emigracije* (gl. CS 30, 1), kakor

tudi vprašanje, da pri tako razvitem organizacijskem življenju ne bo trpela „pravica do zaščite zasebnega življenja“ (CS 26, 3).

Kakor ima vsak posameznik pravico „do potrebnih sredstev za spodobno življenje“ (MZ 11), imajo isto pravico tudi različna združenja in ustanove, ki so tako koristne „za utrjevanje in razvoj kvalitet človeške osebe in za zaščito njihovih pravic“ (CS 25, 2). Zato tudi naša politična emigracija stoji pred važno nalogo, da si zagotovi potrebna gmotna sredstva za svoje delovanje. To je posebej važno za področja, ki sama po sebi niso bogsigavedi kako donosna, so pa za obstoj naše skupnosti toliko važnejša; to je npr. obstoj slovenske šole in sploh vse kulturne dejavnosti, pa naj že gre za publikacije Slovenske kulturne akcije ali za Zbornik Svobodne Slovenije, ali pa kar je še temu podobnega. Hkrati pa se mora poskrbeti, da se denarna pomoč ne bo sprevrgla v bolj ali manj prikrito plutokracijo. Saj tudi za skupnost velja isto kot za posameznika, da je namreč „več vreden po tem, kar je, kakor pa po tem, kar ima“ (CS 35, 1).

Naša politična emigracija, pa tudi vsak njen član more uspevati le s pomočjo politične skupnosti (gl. CS 25, 2), med katero smo se naselili, ki je po nauku Pija XII. s tem postala za nas „domovina v pravem pomenu besede“ (govor ob 50-letnici Rerum novarum, 1. junija 1941; BAC, Pacem in terris, str. 364). Zato je bistveni del naše problematike vprašanje medsebojnega odnosa do te nove skupnosti, pri čemer pa velja načelo: „Vsaka skupnost se mora czirati na potrebe in upravičene težnje drugih skupnosti“ (CS 26, 1). Zato se moramo ogniti nevarnosti *geta* z naše strani in nevarnosti *diskriminacije* in *asimilacije* z druge. Cerkev vidi rešitev v *integraciji*, ki izseljencu daje možnost, da lahko v svojem novem življenjskem okolju opravlja vse dejavnosti: telesne, umske, npravne in duhovne, ne da bi zato moral zanikati sam sebe in ne da bi se moral zdeti kot tuje telo. To vključuje integracijo etnične skupnosti kot take in ne le integracijo posameznikov, kar bi bila asimilacija (prim. NDPI 10-12). Zato nam problem integracije za naprej ne sme več biti tabu, temveč predmet resnega študija in prizadevanja.

Z dostojanstvom človeške osebe je povezana pravica in hkrati dolžnost do *državljanjskih dejavnosti* (MZ 25; CS 75). Razume se, da gre pri tem predvsem za politično dejavnost v državi, h kateri kdo dejansko pripada. Zato ima politična emigracija tudi to poslanstvo, da svoje člane navaja k aktivni udeležbi v tukajšnjem javnem življenju in k osebnemu sodelovanju pri uresničenju skupne blaginje. Semkaj pa sodi tudi vprašanje, koliko more in mora naša politična emigracija pomagati pri reševanju političnih problemov domovine, ki smo jo bili prisiljeni zapustiti. Zato so del naše problematike tudi

tradicionalne, v izseljenstvo vnešene politične stranke, ki imajo svoje skupno vrhovno zastopstvo v Narodnem odboru za Slovenijo. Isto velja za vso ostalo politično dejavnost, ki v Narodnem odboru ni zastopana, ki pa ima z njim skupno to, da se posveča naši, da tako rečemo, „zunanji“ politiki in ne „notranji“; saj to delovanje nima namena reševati problemov emigracije, temveč probleme Jugoslavije in Slovenije. To je bistveno, kar moramo upoštevati pri določanju odnosa politične emigracije do vse tovrstne politične dejavnosti.

Slednjič „vsakdo ima pravico častiti Boga po vodilu prave vesti in izpovedovati vero v zasebnem in javnem življenju“ (MZ, 14). Zato v našo politično emigracijo spada tudi naše *slovensko dušno pastirstvo* z vso svojo pestro problematiko. Lasten namen dušnega pastirstva v Cerkvi je brez dvoma „človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo“ (NDPI 5). In „glavna naloga službe Cerkve je v korist dušam: v vseh resničnih potrebah izseljencem primerno pomagati in zanje skrbeti“ (NDPI 12). Ker pa je vera izseljencev navadno povezana z njihovo človeško in kulturno dediščino (gl. NDPI 4) in ker mora biti „kakor kvas in tako rekoč duša človeške družbe, ki naj bo v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino“ (CS 40, 2), zato je toliko bolj važno, da svetni, necerkveni del naše politične emigracije ohrani in pogloblja pravilen odnos do slovenskega dušnega pastirja in do Cerkve sploh. Ta odnos pa prav gotovo ni v tem, da si poedine skupine skušajo na svojo stran zadobiti kakega posameznega duhovnika, čigar navzočnost med njimi naj miri osebno vest, javnosti pa dokazuje, da se vse dogaja „na krščanski podlagi“. To bi bila le gola inštrumentacija duhovnikov. Vsi se moramo zavedati, kakor pravi koncil, da je „pospeševanje edinosti v soglasju z najbolj notranjim poslanstvom Cerkve“ (CS 42, 3). Zato je „toliko bolj potrebno, da duhovniki z združeno zavzetostjo in prizadevanjem pod vodstvom škofov in papeža odstranjajo vsakršen vzrok za razdor, da bi bil ves človeški rod priveden v enoto božje družine“ (CS 43, 5).

3. Sklep

Kot smo videli, Cerkev tudi nam izseljencem „nudi to, kar je njena posebnost: celostno gledanje na človeka in človeštvo“ (Razvoj narodov 13) in nam s tem pomaga reševati našo celotno problematiko.

To nam omogoča, da svoje življenje gradimo na stvarnosti in upoštevamo njegovo dinamično razvojnost. To nas vodi v rast in obogatitev osebnosti, v pestrost in širokost.

To nam odpira pot v pravo načelnost, ki spoštuje osebe in načela; nam omogoča odprtost za resnico in strpnost za mnenje drugih; nam daje pripravljenost za dialog in krepi enotnost v pestrosti.

To nam pomaga graditi res pravo skupnost, ki je skupnost oseb, „ki zahteva medsebojno spoštovanje do celotnega njihovega duhovnega dostojanstva“ (CS 23, 1).

To nam omogoča upravičeno avtonomijo naše dejavnosti na vseh področjih, ne le na političnem; krepi nam svobodo in demokracijo; vodi nas v pravilno pomovanje politike in ustvarja pogoje za res učinkovito politično akcijo.

To nam omogoča pravilno notranjo ureditev naših ustanov in njihovo medsebojno razmerje, utemeljeno na svobodi, pravici, resnici in ljubezni.

To nam omogoča „velikodušno in zvesto ljubezen do domovine, vendar brez ozkosrčnosti“ (CS 75, 4) in pravo razmerje do tukajšnje dežele.

To nam omogoča pravilno vzgojo naše mladine, nas rešuje alienacije, pospešuje kakovostno in številčno rast skupnosti in nam daje podlago za stvaren optimizem.

To nam krepi ljubezen, ki je temeljni zakon osebne popolnosti in zato tudi preobrazbe sveta (CS 38, 1).

To nam končno omogoča res pristni, eksistencialni (bitni) protikomunizem. Če ima protikomunistična politična emigracija dolžnost, da naši mladini in vsemu svetu z besedo izpriča, kako nečloveška je komunistična družba, ima še toliko večjo dolžnost pokazati z življenjem, kako lepo je, če bratje skupaj prebivajo v družbi, ki je zgrajena na krščanskih, komunizmu nasprotnih načelih. Le tako bomo lahko dokazali, da je naš protikomunizem zares pristen in iskren. Le tako bomo tudi lahko izpolnili upanje Cerkve, ki v nas izseljencih gleda „graditelja novega boljšega življenja“ (NDPI 57).

VIRI

Okrožnica Janeza XXIII. Mir na zemlji, iz leta 1963 (MZ)

Pastoralna konstitucija 2. vaticanuma o Cerkvi v sedanjem svetu – Veselje in upanje, iz leta 1965 (CS)

Navodilo za dušno pastirstvo izseljencev, s katerim je leta 1969 Kongregacija za škofo prilagodila apostolsko konstitucijo Exul familia koncilskemu nauku in modernim potrebam. (NDPI)

LUČ V NAS

VINKO BELIČIČ

Oskar Vidrih je spovedniku šepetaje povedal svoje ne posebno številne pa tudi nič kaj izredne grehe od zadnje spovedi, izrekel sklepne besede „Več se ne spominjam“ in čakal na spodbudni pouk. Kapucinski pater v temi za leseno mrežo je približal glavo v profilu in vprašal o nečem, kar je Vidriha nekoliko zmedlo:

„Kaj pa petki? Kako je s petki?“

„Petki... tako... kakor drugi dnevi,“ je odgovoril v zadregi. „Brez vzdržka od mesa... saj po koncilu so post tako olajšali... tako omilili, da...“

Obmolknil je in neprijetno se je počutil.

„Posta res ni več, kot je bil včasih, ob petkih smemo jesti meso, moramo pa zato opraviti kako dobro delo... obiskati kakega bolnika... bližnjemu izkazati pozornost... potrebnemu s čim pomagati. Niste vedeli tega?“

Oskar Vidrih je šepnil: „Žal mi je, pozabil sem.“

„Vsi moramo skrbeti, da luč v nas in med nami vsaj brli; da ne ugasne za zmeraj. Nebesa bi nam tedaj postala nedosežna, in kakšen smisel bi še imelo to naše življenje?“

Po patrovih besedah je zbraneje kot ponavadi odmolil kesanje, počakal na križ odveze in vstal, da takoj zmoli pokoro.

Ta spoved na predbožično nedeljo je Oskarju Vidrihu pomenila začetek dejavne ljubezni do bližnjega – začetek življenja, ki se ne izčrpava v izbranih besedah in uglajenem vedenju, marveč v sočutju z vsemi trpečimi; ne v iskanju srečnih in nasmejanih, marveč v srečavanju z zaznamovanimi in odrinjenimi.

A kje so ti zaznamovani in odrinjeni? Mar v hišah sredi vrtov, onkraj železnih, na vrhu ošiljenih ograj, ki varujejo pred cesto, ločujejo od ljudi, da se še pes na begu nima kam zateči. V hišah s telefonom in citofonom, s centralno kurjavo, ko samo skozi okno vidiš, da je zima, s televizijsko anteno? Tam, kjer se na smrekicah od prvega mraka pa dokler se ne zdani enakomerno prižigajo in ugašajo raznobarvne okrogle žarnice, razglašajoč vsem naokrog: „Tudi mi praznujemo božič, dobro se imamo, nič nam ne manjka!“?

Oskar Vidrih je ženi, ki se je pripravljala na mešenje, izbral orehe in jih zmlel. Nato je začel izbirati rozine, del sempatja kakšno v usta in rekel:

„Čuj, ti hodiš veliko med ljudi: ali je v našem kraju kaj revežev? Kaj takih, ki posebno težko živijo? Ki so pozabljeni?“

Ni mogla verjeti, da prav sliši; samo gledala ga je napeto.

„Kaj takih, ki bi bili potrebni pomoči?“ je nadaljeval mož. „Ki ne bi bili užaljeni, če...“

„Oh, kje pa živiš, Oskar!“ je vzkliknila. „Že Kristus je napovedal: Reveže boste imeli vedno med sabo.“

„In vendar –“

A takoj ga je ustavila. „Skrivajo se, ker jih je sram. Zato jih ne vidiš. Sram jih je, ker so se vsi drugi tako povzpeli nadnje.“

Oskar Vidrih je rekel:

„Ta božič ne sme miniti, ne da bi midva kaj storila zanje. Otroci nama so odrasli, hvala Bogu. Ozreti se morava končno navzven.“

Ko je vse dišalo po kvasu in moki, je z dotlej nepoznanim veseljem brodil po mlačni vodi in pral rozine.

Sneg jima je hrustljal pod nogami, ko sta stopala proti kraju vasi, kjer je že gospodovala gmajna z naraščajočo večerno burjo in je sopenje borov spominjalo na večnost. Steza je bila nevidna, morala sta paziti na smer. Obrisi zapuščenih barak in narušenih zidov so tonili v temo in praznino.

Oskar Vidrih je stal s polno mrežo ob vratih, na katera je žena vedno glasneje potrkavala in klicala: „Karmela, slišite?“

Vrata so se za spoznanje odprla, svit petrolejke je šinil skozi režo na sneg. Ženička je mežikala prestrašena, rdeče oči so utripale iz samih gub.

„Karmela... ne bojte se... saj me poznate, ne? In to je moj mož. Za sveti večer sva vam nekaj prinesla.“

„O, gospa Vidrih, vi ste!“ se je drobčno smehljala. „Jaz sem pa mislila, da burja ropota z vrati, ko je vse tako razškatlano. Stopite noter... oh, vse je tako umazano pri meni... pečko kurim, a gorkota sproti uhaja ven.“

Pol potice, steklenica marsale, čaj, sladkor, limone, jabolka...

Karmela je stala pred njima, in ker ji je petrolejka svetila za hrbtom, ni bilo videti solz, ki so ji zalivale oči. Tudi Vidrihova sta stala in ji v toplih dlaneh ogrevala vsak eno roko.

Tudi ko sta se vračala in je na pobeljeni, grapasti gmajni bilo treba paziti na vsako stopinjo, sta molčala – kot v pričakovanju, da se zdaj zdaj začuje iz daljave čisti, zvesti zvon svete noči.

Na božično jutro se je zemlja zbudila v vati molka in čistini gorskega zraka: vse belo, vse nedotaknjeno. Ko sta Vidrihova šla k maši, sta milo presenečena ostrmela nad dvema kalinoma, samcem in samico, ki sta žametno popivkavala po negibnih, z deviško belino naphanih grmih. Vse leto ju ni bilo na spregled, a božični

sneg ju je vselej priklical sam Bog ve od kod. Živočrnih glav in karminasto rdečih prsi sta se spreletavala z vejice na vejico in se pogovarjala.

„Čeleste je tudi že vstal,“ je ugotovil Oskar Vidrih.

Izmed hiš jima je od daleč stopical naproti fant s prekiano spodnjo ustnico, kjer se mu je nenehno pocejala slina, s kalnimi očmi, ki niso nikdar gledale v kaj določnega in so vendar vse obvladovale, da je bilo človeku mučno ob njih. Revno oblečen, zaripel od premraženosti je Vidrihovima vzbujal sočutje. Ali ker je že večkrat zamrmral za njima kako neumljivo, brez dvoma nič kaj laskavo in razsodno besedo, ga nista jemala zares.

Tokrat pa je obstal, nekaj se mu je raznežilo v obrazu in začel je desnico vleči iz žepa. Ves v zadregi je izmomljal voščilo.

„Vesel božič tudi tebi, Čeleste!“ je srečen vzkliknil Oskar Vidrih in mu stiskal mrzlo, koščeno, nemočno roko. Tudi ta led je prebit! je občutil. Potisnil mu je v dlan nekaj večjih kovancev.

„Na, Čeleste, da se s čim pogreješ – ali da danes kaj boljšega pokadiš.“

Čeleste je stal in gledal kovance v svoji dlani. Obliče mu je zažarelo v svetlobi, kakršne bi Vidrihova nikdar ne bila pričakovala na tistem izmaličenem obrazu.

„Vidiš, Oskar, kako malo je kdaj treba, da človeka osrečiš! Da si ga pridobiš za prijatelja,“ je rekla, ko sta ga pustila za sabo.

Čeleste je še vedno stal na istem mestu, upiral oči v svetli denar in ni mogel verjeti.

Medtem ko je tramvaj hitel rahlo navzdol po belem pobočju in je Oskar Vidrih gledal temno gladino morja pod sabo, je žena ob njem pretrgala molk.

„Kakšno bova našla Cintijo?“

„Žalostno. Kar vidim jo.“ In pogladil je sinji zavitek na kolenih.

Ko sta šla počasi po zatohlem hodniku in se ozirala po bolniških, so jima od sočutja trepetale ustnice.

„Da pridem še tako zdrav sem noter, prej ko v tednu dni bi zbolel!“ se je zgrozil Oskar Vidrih. „Ljudje bi morali večkrat zaiti v te prostore.“

Cintija je ležala na boku: suhljata roka je k belemu obrazu na beli blazini tiščala majčken tranzistor. V hipu so njene od skritih solz omrtvele oči oživele in naglo se je usedla.

„Kako je, Cintija? Malce dolčas, ne? A zmerom bliže je dan, ko se vrneš v šolo, med prijatelje.“

Deklica se je otožno nasmehnila in se zagledala v sinji, z rdečim trakom prevezani štirioglati zavitek.

„Glej, našli smo zate veselo knjigo, in debelo, in s slikami.

Smejala se boš od srca. Samo žalostna ne smeš biti, Cintija! In pomaranče jej, in čokolado – na!“

„Te babica pogosto obišče?“ je vprašala gospa Vidrihova kar se da prisrčno, saj je vedela, da sta se papá in mama razšla in je deklica padla na babičine rame.

„Kadar le more. Pa tudi sošolci so prišli včeraj. Tranzistor so mi podarili.“

„Drži se, Cintija!“ jo je pogumil Oskar Vidrih. Ni smel pokazati, kako se mu smilj. „Jaz že kar vidim tvoja rdeča lica, vse bo spet dobro, boš videla. Si že kdaj čula o planinski rožici, ki se ji pravi *soldanella nivea*? Takšna volja do življenja je v nji, veš takšno hrepenenje po svetlobi, da z razgreto glavico počasi predre ledeno skorjo, nakar se v soncu razcvete. Si predstavljaš, kako lepo je to videti?“

Pogovarjali so se, dokler ni potekla ura. Ob slovesu je bila Cintija vsa prezračena. Gledala je za njima in čutila, kako ji skrb in ljubezen vliva moč v povešene perutke.

Oskar Vidrih je videl vedno več nereda in trpljenja okoli sebe in začel ga je obhajati občutek nemoči.

Tedaj je naletel na veliki, poglobitni greh: napuh.

Mislej in Kolombin, ki sta hodila v isto cerkev, se že dolgo nista srečavala ne v nji ne pred njo. Mislej se je izogibal Kolombina in ni mu odpustil, da je moral nekoč iz njegovih ust slišati neprijetno resnico.

(„Jasno, Mislej, zdaj ko si se trdno usedel v svoji službi, ti sindikat ne služi več. Izstopil si, da ti ne bi delal kakih nevšečnosti. Samo nase misliš. Ne veš, da mora biti sindikat močan, če naj za svoje člane kaj doseže? In da nas je veliko, ki se bojujemo za svojo pravico?“)

O želji po spravi, ki jo je Kolombin večkrat pokazal, ni maral niti slišati. Če na cesti nista mogla eden mimo drugega, se je Mislej ali zagledal v izložbo ali krenil na drugo stran ali pa se je nenadno spomnil, da je nekaj važnega pozabil, in odhitel nazaj.

Oskar Vidrih je bil obema enako blizu in je poskusil temu stanju napraviti konec. Ko je Misleju izrekel novoletno voščilo, je pogovor napeljal na Kolombina.

„Oprosti, Marko, se ti zdi prav, da sta si s Kolombinom že toliko časa tako mrzla? Verjetno je vsega kriv nesporazum. Končno vendar v isti cerkvi molimo isti očenaš...“

„Kar pusti ti to!“ je zagorel Mislej. „Napadel me je, da so drugi slišali, egoizem mi je očital, nevoščljivost ga razganja... a jaz že vem, kaj delam, Kolombin mi pač ne bo solil pameti!“

Oskar Vidrih je poraženo povetil glavo. Sklenil je, da se bo ob petkih spet postil, dokler ne bo Mislejeve mržnje na Kolombina

konec. Mogoče se to dolgo ne bo zgodilo, ali luč v njem bo ta čas imela čemu svetiti: skrbi, da bi se človeški napuh obnesel.

Tedaj se mu je pozornost obrnila za spremembo malce proč od ljudi.

Kadar na planoti po sneženju pritisne mraz in zareže burja, pomolijo po zbrisih iz snega suhe bilke. Iz za zidov se kadi v viharjih belih vrtincih, kakor bi se po zavetnih kotih neukrotljivo pasel neviden ogenj. Takrat se vse poskrije na varno, le psi so prepuščeni sami sebi.

Psi raznih pasem: suhi in sestradani, prezeblji in preplašeni, vedno na beg pripravljeni nenehno tekajo po cestah in stezah z gobcem pri tleh – psi brez gospodarja, ki nimajo imen in si ne upajo zalajati.

In še drugi: ne dosti bolj siti, toda privezani ali vsaj za ograjo, ubogljivi, koprneče gledajoči zdaj tu zdaj tam v prostost – njih lajež na neznance je rezek, oni so v službi! Pluto, Vil, Ringo, Rolf, Dobby – vsak s svojim imenom, s svojim značajem, s svojimi očmi.

Dobby, največji med njimi, najponosnejši, vselej pripravljen na pogovor z Oskarjem Vidrihom. Prednje noge upre v cement, napne prsi, vzravna glavo in pomoli gobec med železnima palicama v ograji, dá se ščegetati po vratu, rad posluša občudovanje, da je lep in močan kakor konj – vse njegovo vedenje pravi: Saj si tudi prizadevam, da bi bil! Kaj je v njegovih očeh? Kaj govori njih globoki molk?

Oskar Vidrih nenadoma ne prenese več, da bi šel kak ostanek iz kuhinje ali z mize v smeti. V mesnici se mu čudijo: saj vendar nima psa, pa vedno vohlja, kje bi zapazil kaj odvečnega. On molči in se smehlja. In tako vsak večer obiskuje svoje nove prijatelje. Malega Ringa vrh zida najprej stisne za beli gobček, in ko zasliši ponižno cviljenje, se zasmeje in mu strese, kar je prinesel v papirju.

Rolf preskoči ograjo, mu do določene razdalje pridrvi naproti, pohlasta, kar dobi, do skrajnosti poliže papir, a ga kljub temu popade in z njim ko z ljubim spominom oddirja spet na stražo. Dobby jemlje izmed prstov košček za koščkom tako obzirno in umerjeno, kakor da v toplem gobcu sploh ne bi imel zob.

Gospa Vidrihova možu pomaga zbirati živež in se smeje: „Oh, ti pa tvoji psi!“

Ali on jo pomiri: „Misliš, da mi bo škodilo, če mi sveti Frančišek tam gori zapiše kdaj kakšen križec?“

Ko na smrekicah po vrtovih že davno več ne utripljejo raznobarvne božične lučke, psi Oskarja Vidriha laglje rinejo skozi ledene dneve. In vedno bliže so gorkemu času, ko bodo ob jutranjem prebujanju stresali s sebe drobceno bezgovo cvetje.

PROBLEMI

JUGOSLOVANSKI ŠTUDENSKI UPOR^v Poskus interpretacije pojave

LEV DETELA

Leto 1968 je bilo razburljivo leto. Ne le zaradi dogodkov na Češkoslovaškem, v Biafri ali Vietnamu, temveč prav zaradi študentskih demonstracij in nemirov od Amerike do Francije in Nemčije, ki so segli tudi čez „železno zaveso“, med drugim celo v Jugoslavijo.

Ta povezanost demonstracij in upora prav s študenti, torej mlado generacijo inteligence, ki sega čez ves svet, more povzročiti nagel sklep, da so vzroki in namen upora v vseh deželah isti, kot so tudi upirajoči se študentje, ta „nova levica“, isti. Toda to bi bil nagel, posplošujoč sklep, ki ni upošteval različnosti dežel, njihovega posebnega zgodovinskega razvoja, njihove sedanje politične strukture in mentalitete njihovih ljudi.

Tu bomo govorili o študentskem gibanju¹ zadnjih let v Jugoslaviji. Videli bomo, kako se ta upirajoča se mladina loči od zastopnikov svoje generacije drugod po svetu kljub določenim podobnostim, ki jih s temi ima. Toda po drugi strani prav jugoslovansko študentsko gibanje ni nekaj monolitnega in enotnega, saj se že v samem Beogradu, ki je z intenziteto svojega študentskega upora najbolj stopil v ospredje, diferencira različne skupine. Na Hrvaškem, v Makedoniji in Sloveniji, v republikah in pri narodih torej, katerih lokalna uprava se v določenih črtah loči od srbske in metropolitanske v Beogradu, je mentaliteta študentskega upora večkrat nekoliko drugačna. Že v sami Sloveniji je struktura študentskega gibanja drugačna v Ljubljani, glavnem mestu republike, in v mestu na severu, v Mariboru. Ljubljanski študentski upor je po tem, kot se zrcali v časopisu ljubljanskih študentov *Tribuna*, bolj prozapađen, anarhistično liberalen in svetovljanski, v Mariboru pa, kot da se čuti bližina severne meje, veje bolj nacionalen duh. V glasilu mariborskih študentov *Katedra*² je čutiti večjo zavzetost za slovenska nacionalna vprašanja, za probleme Slovencev v Avstriji, Italiji in na Madžarskem. Tu se čuti delno tudi večji odpor do srbohrvaških sosedov. Tako se vidi, da lahko že študentsko gibanje v eni sami republiki rodi različne tokove, od radikalnejših liberalnih do večasih že purističnih in ozko šovinističnih. Ker komunikacijske zveze med različnimi študentskimi centri niso vedno najboljše in ker

velikokrat manjkajo točne in objektivne informacije, so razlike med študentskimi gibanji v različnih delih jugoslovanske države gotovo očitne.

Nekaj pa seveda vso to mlado intelektualno generacijo povezuje. To je uporniški kritični duh, ki se noče več zadovoljevati z recepti in strukturami, ki jih nudi starejša generacija. Mlada generacija ve za neprebujeno zavest tistih, ki o sebi pravijo, da so prerodili zgodovino, ker so delali zgodovino. Mladim se zdi fatalna drža uradnih funkcionarjev, ki je, kot da je slepa za vse anomalije in deformacije jugoslovanske družbe. Kot se zdi, se je vrsta kritičnih študentskih gibanj na Zahodu rodila zaradi omejenih možnosti zaprtih konservativnih institucij, ki jih aktivistična igra sicer site, a vsekakor mobilne industrijske družbe presega, in kot so se ta zahodna mladinska gibanja nato premikala od sporov v institucijah vedno bolj proti politični areni in so začela večkrat rezati korenine prav temelju industrijske družbe s projekcijami v Utopijo, k novi romantiki s „plemenitimi junaki“ „Che“ Guevaro, Castrom ali Maocetungom, ki pa jih niso več zaznali v njihovem realnem kontekstu, temveč v fantastični obsesiji, tako je značilnost študentskega gibanja na Vzhodu, in predvsem v Jugoslaviji, prav v konkretnosti, v njegovi kritični praksi sredi novega tipa družbe, ki naj bi bila socialistična, demokratična in samoupravijska, a je pokazala toliko deformacij.

Omenili smo pojem *praksa*. To je za naše razmišljanje o študentskem gibanju v Jugoslaviji nadvse važen pojem, to je sploh odskočna deska k razkrivanju specifične sedanje jugoslovanske intelektualne situacije. Zagrebški filozofski časopis *Praxis*³ je s svojo jugoslovansko varianto filozofiranja postavil temelj intelektualnim kritičnim gibanjem v Jugoslaviji. V središču filozofiranja Milana Kangrga (roj. 1923) stoji ideja *prakse*; ta praksa doživi pri Kangrgi prav ontološko kategorijo. Praksa ni le delo, temveč je v primarnem pomenu predvsem *ustvarjanje*, zgodovinsko *dejanje*, revolucionarna *emancipacija*. Praksa omogoča svobodo, *praksa je svoboda*. Človekova človečnost se uresničuje v mediju zgodovinske prakse. To je revolucionarna praksa.

Značilnost filozofiranja drugega protagonista iz revije *Praxis*, Rudija Supeka (roj. 1913), se kaže v sociološki konkretnosti. Njegova knjiga *Sociologija in socializem* spada med tiste redke poskuse, ki z marksističnega stališča kritizirajo pojav stalinizma. Na drugi strani tičijo prav v tej knjigi filozofske predpostavke o teoriji samoupravljanja, ki igra prav v Jugoslaviji, kot je znano, tako važno vlogo. Za Supeka tvorijo individuum, skupnost in delovni kolektiv konkretno družbeno totaliteto. Nobeden od teh treh elementov pa se ne da po Supeku na račun drugega reducirati. Vsi trije so namreč v dialektični povezani enega z drugim in tretjim. Tudi za Supeka je najvažnejša kategorija razumevanja družbe prav človekova *praksa*, ki se izraža v dveh elementarnih formah: v *delu* in *akciji*. Tema dvema pojavoma *prakse* pa odgovarjata po Supeku zopet dve formi zavesti: takoiimenovana analitično-instrumentalna zavest in simbolična zavest. Prva označuje tiste duhovne funkcije, s katerimi človek premaga zunanje življenjske pogoje (znanost, tehnika), druga pa je tista dimenzija človeškega duha, ki odgovarja na vprašanja izvora, smisla in cilja življenja in se nasla-

nja na vrednote in na simbole. Tema dvema formama prakse in zavesti odgovarjata zopet dva pojma o človeški svobodi: svoboda kot premaganje zunanjih ovir + svoboda kot ustvarjalno dejanje v kolektivni biti (das Sein), kot individualni izraz univerzalne človekove narave. Supekova socialna filozofija pa korenini v viziji avtentične človečnosti: ta etičnost družbe in posameznikov v družbi tvori po Supeku tretjo fazo revolucije, takojmenovano romantično fazo revolucije, ki sledi prometejski in imperialni.

Estet revije *Praxis* je Danko Grlić (roj. 1923), ki je napisal pomembne eseje o Krleži, Nietzscheju in Schopenhauerju. Za Grlića je umetnost „zadnji zaščitni zid humanosti“. Ni „lepi okrasek za na sebi (an sich) grde predmete“, temveč „humanizacija sveta“. Grlić pravi, da tako pojmovana, prehaja umetnost že v politiko. Grlić nasprotuje idejam o končnem stadiju človeštva, o zadnji fazi človeške družbe, o zlati Utopiji. Je tudi proti načinom, ki v imenu Visokega cilja svetle bodočnosti zahtevajo od posameznikov skromnost in askezo. „Kakšen cilj naj bi to bil, če smo za njegovo uresničitev uporabili popolnoma nasprotna sredstva? Kakšen komunizem bo to, če divjajo v socializmu nasprotni in nemogoči birokrati?“, Preko razmišljanja o cilju pride Grlić do sklepa, da prav delovanje vsebuje v sebi že cilj, da je že cilj. Mišljenje, da se mora delujoči orientirati po nekem cilju, ki leži zunaj njegovega konkretnega delovanja, ponižuje delujočega v golo sredstvo, ker ni po Grliču človeško človeka nič drugega kot delovanje. S tem „l'action pour l'action“ se Grlić zavzema za tiste skupine med „novo levico“, ki se vehementno branijo, da bi izdelale jasne programe in alternative.

Ti trije filozofi so le izsek iz sodobnega jugoslovanskega filozofiranja. V našem kratkem referatu se moramo omejiti na bolj shematično poročilo o njihovem sporočilu. Važni so zato, ker vidijo bistvo kritičnega delovanja in kritični praksi, kot vrsta mlade študentske jugoslovanske generacije. Po drugi strani pa zrcalijo sedanjo filozofsko nastavbo jugoslovanske situacije. Kangrga predstavlja v tem okviru jugoslovansko ontologijo, Supek jugoslovansko etiko in Grlić jugoslovansko estetiko. Kangrga se upira fatalistični stalinistično-dogmatični državni metafiziki, Supek se zavzema za novo pojmovano humanitas in Grlić je za novo pojmovanje estetike.

Temu kritičnejšemu pristopu v filozofiji se pridružujejo uporne diferenciacije tudi v drugih plasteh duhovnega življenja, od humanističnih znanosti prav do literature,⁴ slikarstva ali filma. Če je jugoslovansko kulturno življenje izgledalo še v prvih petdesetih letih kar se da monolitno in so bili pojavi kot Djilas ali Dedijer tedaj res prave prve lastovke, pa so bile te lastovke vendar lastovke – znanilke pomladi drugačnega duha, ki se ne bo več zadovoljeval z uradnimi optimističnimi vizijami o družbi in o razvoju te družbe. Kljub težavam, ki so jih umetniški in intelektualni krogi kritičnega tipa večkrat bili s predstavniki oblasti, so se kritične analize jugoslovanske družbe, pa naj še tako rahlo začrtane ali pa projicirane v simbolistično piramido, vendarle vedno znova pojavljale. Mihajlov na Hrvaškem, Pučnik⁵ v Sloveniji, to sta recimo primera kritičnih intelektualcev iz mlajše generacije, ki stojita za toliko drugih neimenovanih, da sta že kar kritični figuri mladega upora v šestdesetih letih.

Elementi jugoslovnskega tipa socializma, ki si ga vodilni ideologi jugoslovanskega komunizma z Edvardom Kardeljem⁶ na čelu, tudi zamišljajo predvsem kot samoupravljanje, toda v nasprotju s kritično inteligenco in kritično mladino kljub vsem lepim besedam o nasprotnem kot *dirigirano samoupravljanje*, ki ga kontrolira *družbena elita* (to je Zveza komunistov Jugoslavije)), ti elementi so začeli v začetku šestdesetih let vedno bolj osveščati inteligenco in študirajočo mladino, ki je samoupravljanje vedno bolj občutila kot kompleks zase, kot osnovo nove jugoslovanske družbe, toda v nasprotju od komunistov kot samoupravljanje *iz samega sebe*, kot nekaj enkratnega, avtohtonega in svobodnega, nekaj, kar naj raste iz samih samoupravnih enot brez posegov „višjih sil“ v to človeško avtonomijo delovanja, prakse. Komunistični voditelji so hoteli samoupravljanje vedno omejiti na ekonomsko plat, na plat produkcije. Samoupravljajo si naj torej tisti, ki producirajo. Tak način mišljenja pa ni videl pomena samoupravljanja v njegovem višjem, duhovnem bistvu. Producenti duha, ki pa se ne da meriti na vatlje in prodajati v istem smislu na trgu kot motorna kolesa in žebli, so se kmalu začutili odrinjene. Prav oni bi lahko uresničili samoupravljanje v nekem višjem smislu, kot sodelovanje in prepletanje različnih tvornih na isti stvari zainteresiranih mnenj, toda tako sodelovanje bi zahtevalo sodelovanje na pluralistični in demokratični bazi, to bi bilo sodelovanje, ki bi kmalu rodilo zahtevo po svobodnem, neredigiranim začetovanju tiska in sploh kulture, ki bi nenadoma udarilo iz ekonomije in iz nižjih sfer kar naenkrat navzgor, v družbeno nadstavbo in bi postavilo podobne kritične zahteve kot češkoslovaška inteligenca v letu 1968. Prav to pa hočejo jugoslovanski voditelji preprečiti, ker se boje samouprave v višjem, duhovnem smislu, ker se boje kulturnih sil, ki bi vedno bolj predstavljale kritiko in kontrolo prav njihovi državni kontroli. Tu se vedno bolj vidi konflikt med duhom in oblastjo, konflikt, ki očitno narašča, kot narašča v Jugoslaviji nova, drugačna generacija, ki že iz bioloških, če ne drugih razlogov, vedno bolj spreminja obraz večnarodne države, čeprav se ta drugačna notranja struktura še ne kaže na zunaj v vsej novi jasnosti. ker prav uradna oblast preprečuje, da bi ta nova struktura v državi res zažarela.

Polom češkoslovaškega eksperimenta iz leta 1968 je tudi jugoslovanski inteligenci v marsičem odprl oči. Po eni strani je sedaj jasneje spoznala, da bi se morala zavestneje boriti za svobodo demokratičnih mnenj, za priznanje različnih duhovnih tokov, za možnost različnih sicer socializem respektirajočih političnih alternativ. Po drugi strani pa je češki polom v določenih krogih vzbudil tudi strah in preplah. Eni so se sedaj zavestneje zatekli v nacionalizem in tudi krščanstvo, ki ima sedaj več možnosti gibanja, drugi pa v centralizem ali celo zagovarjanje trde roke v politiki in kulturi, v dogmatizem torej, ali celo neostalinizem.

Vsi ti pojavi vsak dan udarjajo na študentsko generacijo doma; diferenciacije v jugoslovanski družbi nasploh diferencirajo tudi samo študirajočo mladino. Kritični del te študirajoče mladine pa ostaja kritičen, le da se cepi na različne tokove, od katerih tvorijo nekateri že prava anarhistična podzemlja v Ljubljani, Zagrebu in Beogradu, podzemlja,

ki žive v svoji subkultur, ki pa je velikokrat apatična do vsakega aktivizma, ki živi svojo „umetnost življenja“, ki ne trpi nikakršnega vmešavanja v svoj svet, ki s svojim pasivizmom, nihilizmom in šokantno drugačnostjo že sama po sebi tvori neko državo v državi in tako kaže drugačnost in upor. Drugi deli študirajoče mladine kritičnega tipa (pozabiti namreč ne smemo, da poleg tega eksistirajo velike plasti mladine, ki ne želi ničesar drugega, kot da se čimprej asimilira v družbi in da v tej ekonomsko dobro prosperira) pa se zaradi težavnega gospodarskega stanja, zaradi brezposelnosti in izseljevanja delovne sile v tujino, zaradi avtoritativnega sistema na univerzi in v državi, gibljejo vedno bolj proti ogorčenemu odporu, proti jasni in glasni javni kritiki, proti aktivnemu spreminjanju razmer.

Vrh dosedanjega študentskega kritičnega duha se je do sedaj najočitneje in najostreje manifestiral v junijskih dogodkih v Beogradu, a tudi drugih univerzitetnih središčih.⁷ Tedaj so študentje beograjske univerze krstili svojo Alma mater za „Rdečo univerzo Karla Marxa“. Na fasadi univerze so se zablesčali napisi „Socializem za vse!“ in „Dol z zlagano partijsko buržoazijo!“. Partija pa je potrdila očitke svojih kritikov: reagirala je z represivno silo. V marsičem so v tedanjih in naslednjih dogodkih v Beogradu študentje posnemali že znani berlinski primer. Tudi beograjski študentje so zasedli fakultete. Socialni in politični protest beograjskih študentov se je takoj razvil v parole, ki so ogrozile obstoj državne oblasti.

Študentje so namreč zahtevali:

- ukinitve vseh privilegijev in socialnih razlik;
- demokratizacijo Zveze komunistov Jugoslavije;
- demokratizacijo sindikatov;
- demokratizacijo v tisku in kulturi;
- svobodo zborovanja in svobodo demonstriranja.

Največjo nevarnost za državno oblast niso predstavljale te ideje same na sebi, temveč te ideje kot zažigalna iskra, ki bi skočila od kritičnih študentov prav v delavske in kmečke vrste, da bi zagorele kot bencin. Zato je taktika državne oblasti tudi vedno ista: študentsko gibanje je treba osamiti. To je taktika, ki jo uporabijo tudi v boju proti drugim oblikam kritičnega duha: v boju proti piščim intelektualcem (recimo Djilasu, Mihajlovu ali Pučniku) ali pisateljem, ali celim revijam.⁸

Čeprav je oblastem uspelo upor beograjskih študentov, ki se je v šibkejši obliki pojavil tudi po nekaterih drugih jugoslovanskih univerzitetnih središčih, recimo v Zagrebu, Splitu, Ljubljani in Skopju, oslabiti in usmeriti v mirnejše vode, tli upor mlajših inzobraženskih generacij še naprej.

Prav struktura jugoslovanskega državnega sistema je taka, da drugače tudi biti ne more.

Filozofsko osnovo za svojo predpostavko o državi so jugoslovanski voditelji in ideologi izpeljali iz Marxove filozofije. Pri tem se ne morejo dobro sprijazniti, da je to filozofiranje, kateremu ni mogoče odreči ostrine razmišljanja in ostrine kritičnega duha, vendarle razmišljanje prejšnjega stoletja, razmišljanje na drugačnih socialnih, ekonomskih

ir političnih pozicijah. Predvsem pa ni v Marxovi filozofiji dovolj jasno načrtanega razmišljanja o problemu oblasti, o tem, kako zatiranje ne nastane samo iz težkih ekonomskih nepravilnosti in razlik, temveč prav zaradi zlorabe oblasti. To je tako važna predpostavka, da brez nje ni mogoče načrtati nečesa novega.⁹

Ta *zloraba oblasti* je dialektično povezana s predpostavko o nujnosti *kontrolnega mehanizma te oblasti*, o nujnosti etične in humane opozicije v vsaki družbi, o nujnosti opozicije, ki ni nečloveško zlo, temveč nasprotno, pozitivno kolo, ki potiska razvoj družbe in njeno osveščenje naprej.

Če ni tega kontrolnega mehanizma oblasti, ki bi se v Jugoslaviji mogel razviti prav iz osnov neregiriranega samoupravljanja, potem more oblast kaj hitro zaiti v deformacijo, saj ne zna več sama razsojati o tem, kaj sodi v njeno kompetenco, ne zna več razločevati med dolžnostmi in zlorabo oblasti. Celo tisti posamezniki, ki so kazali večje mere osveščenosti, postanejo kaj hitro sužnji te lastne oblasti, prav zaradi napačne osnove, na kateri ta oblast sloni.

Zaradi pomanjkljivosti v osnovi strukture državnega vladanja prihaja do stalnih napetosti in kriz na različnih toriščih družbenega življenja in v različnih socialnih plasteh. To so seveda neke vrste kratki stiki, ki jih nato vedno znova zakrpajo. Toda občasno prehajajo ti permanentni kratki stiki (stavka-prekinitev dela; razburjeno ugovarjanje - protest; kritično zborovanje-demonstracija) do večjih eksplozij.

Naloga upravnih organov v državi je v tej situaciji, da te kratke stike hitro in odločno popravi, da nevarnosti odstranjuje, izolira in nevtralizira. Ker pa pri tem pozablja odstraniti osnovne in odločilne vzroke konfliktnih situacij, prihaja v začaranem krogu do vedno novih kratkih stikov in do vedno novih eksplozij.

Žrtve take situacije so tako voditelji države kot upirajoči se kritični akterji. Prvi so dovolj močni, da kratke stike začasno popravijo, drugi so prešibki, da privedejo do tako močnih eksplozij, da bi se v sistemu v kratkem nekaj odločilno spremenilo. Ker ob kratkih stikih ne pride do povezave različnih napetostnih elementov (študentje, inteligenca, umetniki, delavci in kmetje), temveč samo do različnih revoltirajočih krožkov in skupin, se začarani krog nadaljuje.

Zato Zveza komunistov stalno govori o demokraciji samoupravljanja in o novih reformah. Sama se zaveda kritičnega položaja, kot je sama ujeta v zanke oblasti.

Tu, v tej konfliktni megli, se drami skozi vsa zadnja leta vedno intenzivneje mladi duh kritičnega dela študirajoče mladine.

Zanimivo je opazovati, kako narašča v sredini šestdesetih let v jugoslovanskih študentskih glasilih kritični duh, z njim pa tudi zahteva po popolnejši in objektivnejši informaciji. Če na primer listamo po ljubljanskem študentskem časopisu *Tribuna* iz leta 1964, vidimo, kako je tu še vse neaktualno, potišano, nekritično in kar nekam malomeščansko, čeprav se začena že v tej dobi tihotapiti v časopis nekaj kritičnih osti in nekaj miselnih preobratov, ki se nekaj let pozneje tako jasno

zrcalijo v svoji polni razvitosti. Predvsem ob slovenski „revialni krizi“, to je ob ukinitvi kritične revije *Perspektiva*, ki oblastem s svojim pisanjem ni bila po godu, in ob izmenjavi uredniškega odbora osrednje slovenske kulturne revije *Sodobnost*, pa se v *Tribuni* že pojavljajo kritični zapisi, ki jih ni mogoče prezreti. *Tribuna* iz leta 1964 kaže še tudi nekaj drugih, ne manj važnih odtenkov. Predvsem vdor nove, drugačne, nič več tradicionalne literature, literature, ki je v nasprotju z dotedajno slovensko bistveno tradicionalno literarno situacijo, literature, ki začne sedaj nastajati v kritičnih literarnih krogih na univerzi in ki narašča zaradi svoje šokantne, provocirajoče vsebine in forme prav v politikum.

Leta 1967, posebno pa že leta 1968, je situacija v *Tribuni* bistveno jasnejša. Ne le, da na literarnih straneh časopisa narašča nekonvencionalna, provocirajoča literatura, ne, množijo se tudi drugačni (tudi sociološki) kritični zapisi, v časopis pa vdirajo tudi informacije iz mednarodnega sveta.

Tu je važno najprej omeniti nekaj traktatov „nove levice“, na katere se začne opirati tudi uredništvo *Tribune*. V začetku leta 1968 najdemo na straneh tega časopisa članek Hansa Magnusa Enzensbergerja „Zakaj zapuščam Ameriko“, razpravo Herberta Marcuseja „Individuum v visoki družbi“, prevod iz knjige anarhista Petra Kropotkina „Morala in anarhizem“, esej Američana Karla Shapira „O oživitvi anarhizma“, razpravo Daniela Guerina „Anarhizem v španski revoluciji“, esej že omenjenega Kropotkina „Zakon kot podpora zločina“, odlomek iz knjige Bertranda Russella „Zakaj nisem kristjan“. Toda to ni vse. Naj omenim samo še prevode iz del Martina Lutherja Kinga (Meč, ki otopeva), Rudija Dutschkeja (Demokracija, univerza in družba), ali Alfreda Schmidta (Narava, spoznanje in zgodovinska praksa). Že bežen pogled na te prevode kaže, kako vdira v študentske vrste prav anarhistična ideologija. Po drugi strani pa *Tribuna* tudi vedno bolj razpravlja o „novi literaturi“. Priobčuje razprave raznih svetovnih strukturalistov, med drugim celo najnovejše izsledke iz znanosti o literaturi (razprave Phillipa Sollersa). Med prevodi iz literature se v *Tribuni* v letu 1968 pojavi celo prevod iz Marquisa de Sada (Nezgode kreposti).

Po študentskem upor v Beogradu leta 1968 in po dogodkih na češkoslovaškem v istem letu se pojavi v *Tribuni* mnogo člankov češkoslovaških avtorjev. Pojavi pa se v časopisu tudi pričevanje Anatolija Marčenka „Taborišča po Hruščovu“. V časopis prodira vedno več filozofskih in literarno-teoretičnih (strukturalizem) avtorjev iz tujih dežel, pojavljajo se pa tudi novi eksperimenti na literarnih straneh, ki jih pišejo z radikalno zavzetostjo in kritično ostrino mladi avtorji. Pesnitev Ive Svetina „Slovenska apokalipsa“ iz 2. številke *Tribune* (23. oktobra 1968) povzroči celo pravo politično krizo, ki se nato vleče skozi vse leto 1969. 4. junija 1969 lahko beremo v *Tribuni* izjave članov uredniškega odbora, da „*Tribuna* po starem ne ustreza več“. Odbor izjavlja, da odstopa, da prepušča uredništvo novim, drugačnim močem. Odbor tu tudi prizadeto omenja, da družbeno-kritična ostrina prejšnjih letnikov *Tribune*, ki so kritizirali določena družbena vprašanja (krizo v elektrarni Velenje, materialni odnos družbe do univerze

in študentov, krize v kmetijstvu, buržoaziranje družbe itd.) vedno bolj drsi nekam v neprizadetost do teh pojavov, nekam v anarhistično, za ves svet v resnici neprizadeto sub-kulturo.

Toda, ali je struktura časopisa *Tribuna* v prvem delu leta 1969 res tako za vse družbeno neprizadeta? Kar je zdaj jasno razvidno, je drugačna, mogoče bolj ezoterična linija razpravljanja, linija, ki se giblje v drugačnih, manj konkretnih sferah.

To so filozofske in sploh teoretične sfere, ki širšim plastem niso tako dostopne. Toda ta filozofska platforma *Tribune* v prvi polovici leta 1969 je vendar platforma nove, kritične filozofije in teoretične znanosti. Saj prav tu prodirajo med mlado inteligenco novi načini mišljenja, ki že začenjajo prevrednotiti slovensko filozofsko misel, slovensko znanost o literaturi in slovensko literarno situacijo samo. Vplivajo pa tudi na območja v drugih jugoslovanskih republikah, saj se informacije o *Tribuni* pojavijo celo v glasilu beograjskih študentov *Student*.

Vidimo torej, da ta navidezni odmik od konkretne kritične žurnalistike, ni še odmik od novih načinov razmišljanja o svetu in strukturah v tem svetu. Uvajanje določenih elementov iz Nietzschejeve filozofije in Camusove filozofije upora dokazuje sedaj prav to našo trditev. Predvsem pomeni to novo filozofiranje v *Tribuni* odmik od uradnih, že kar državnih oblik marksističnega filozofiranja. Pojem *igre*¹⁰ kot enega osnovnih temeljev v strukturah sveta kaže na nove načine razmišljanja, ki jim mnogo več kot zacementirana forma pomeni gibanje, sproščenost, improvizacija, nedogmatičnost, nevezanost, nedokončnost in neizdelanost. Toda tudi literatura teh najnovejših letnikov *Tribune* ne more biti tako grozotno oddaljena od konkretnih jugoslovanskih problemov. Če se spet spomnimo na že omenjeno pesnitev Ive Svetine, ki je izzvala toliko ogorčenja v uradnih krogih, potem moramo videti tudi v marksiterem prispevku literarnega značaja v *Tribuni* kritično ost.

Komunisti očitajo Ivo Svetini, da v pesnitvi „Slovenska apokalipsa“ žali jugoslovansko partizansko bojevanje, da smeši pridobitve socializma in žali partizanske borbe.

In res so partizani v marsičem prikazani kot razbojniki. Toda tu je uporabljena posebna perspektiva prikazovanja, v ironijo in sarkazem razvita groteska, ki lomi normalno podajanje snovi v grozljivo spako kot v ukrivljenem zrcalu. Ti določeni razbojniški predstavniki partizanstva so tu možni tudi kot deformirani individui partizanstva, kot določeni slabi sopotniki, v katerih se kaže medvojno prelivanje krvi med različnimi ideološkimi skupinami kot prava apokalipsa. Slovenska državljanska vojna med levico in desnico je tu prikazana kot provincialna morija in orgija.

Seveda pa je mogoče deformirane partizanske bojavnike tolmačiti tudi kot tipične predstavnike partizanskega boja nasploh. Tedaj pomeni Svetinova pesem ostrejši politikum. Potem je to zelo pogumna kritika dosedanjega jugoslovanskega sistema nasploh, sistema, ki vidi prav v partizanstvu pravo mitično avreolo.

Tako pravi Ivo Svetina v svoji pesmi:

*Mžek Figa
divji Arabec
Anton Svetina
in tolovaj Mataj jezdi
na Krimu smo se sestali
od hudirja smo se poslovili
po Sloveniji smo se napotili
malo smo po smrti smrdeli
konji so čez grabne drveli
ustavili smo se v gradu...*

In nato, neusmiljeno:

*Hej brigade hitite
smrti vse pokosite
žensko mi ulovite
potem naju sama pustite
F. S.
SVOBODA NARODU*

Slede jasni namigi: Anton Svetina se obnaša kot zverina; Tolovaj Mataj čaka na prvi maj; kmalu smo s partizanko zanosili itd. Vedno na novo se pojavi vseslovenska perspektiva:

*Po Sloveniji smo hodili
delavce smo vzljubili
kužne žene smo jim storili
postelje smo jim izlakotili...*

Drugi del pesnitve se godi petindvajset let kasneje, v novi stvarnosti. Toda v tej novi stvarnosti so ti partizanski borci-funkcionarji že pravi skrahirani degeneriranci.

*V župnišču so razjahali
s polnimi žepi in hlačami
so si odklikovanja podeljevali.*

Spominjajo se slavnih dogodkov, ko so

*v Beli Krajini
kmetice okradli
češnje zobali
in jo čez Savo užgali
čez goreče vasi
in poine postelje
skozi kopalnice
in nato na sever...*

Pesnitev je pomembna zaradi svoje kritične in politične izpovedi, ki mestoma prehaja že v pamflet. Zanimiva je tudi kot dejstvo, da se tu in tam izmuznejo na strani časopisov tako kritične stvari, ki takoj nato izzovejo resne posledice.

Tudi v različnih prozah iz zadnjih števil *Tribune* je več namigov na tajno policijo, preiskave in policijsko nadzorstvo in sploh – na strah, ki se polasti razmišljujočega posameznika v sedanji jugoslovanski situaciji.

V noveli Mateja Dolenca „En dan življenja Filipa Piliha“,¹¹ ki hoče biti – to se vidi že iz naslova – anarhistično-modernističen pendant Solženicinovi svetovnoznani uporniški noveli, tudi v tej prozi se iz vse grotesknosti, seksualne manije, zameglenega strahu in upora riše mučna situacija:

Tedaj je zazvonilo pri vhodnih vratih, trikrat, zelo prodirno in dolgo, nestrpno. Najprej se je pognalo v dir srce, potem so impulzi polagoma prihajali na površino in me dvignili s sedeža. Vstajal sem, ne da bi premaknil pogled od dekleta. Potem sem šel po prstih skozi sobe do vrat in odmaknil pokrovček z opazovalne linice. Takoj sem ga zaprl; peterokraka zvezda se mi je zazrla naravnost v oko. Dva sta bila. Še enkrat sem odmaknil pokrovček, komaj za spoznanje, da ne bi mogla videti mojega očesa. Prestopala sta se pred vrati in eden je odkimal. Drugi je še enkrat pozvonil, nesramno dolgo je držal prst na zvoncu. Slednjič sta se obrnila in odšla.

Takoj sem zavrtel Majzejevo številko. Dolgo se ni nihče oglasil. Tik preden sem odložil slušalko, je v njej kleknilo. „Hej, tukaj so bili,“ sem rekel, „iščejo me! Kaj naj storim!“ „Kdo kliče?“ je reklo v telefonu. „Jaz vendar, Filip Pilih. Policaji so bili tu.“ „Najbrž ste se zmotili,“ je rekla slušalka z ženskim glasom. „Tukaj Mimi Žontarjeva.“ „Kako?“ „Pomota,“ je rekla gospa Žontarjeva. – – –

... Obul sem se in oblekel plašč. Pogledal sem skozi sobe v zadnji prostor, kjer je ležal pisalni stroj. Beli listi so bili raztreseni po tleh. Potem sem odprl vrata, se splazil čez hodnik in si nisem upal z dvigalom, ker sem se bal, da je spodaj zaseda... Pred glavnimi vrati je stal patroljni avtomobil. Potlačil sem glavo med ramena in se oddaljil po ulici, dokler niso bili tako daleč, da me ne bi mogli spoznati... Da bi poslali na lov za menoj civilno policijo, ni bilo mogoče, saj je šlo le za prometno nezgodo. Saj nisem bil niti kriv!... Kaj sem sploh naredil?...

V kavarni, kamor se preganjani zateče, se odvija zgodba tako dalje:

... „Poglej, kdo gre!“ Obrnem glavo; dva uniformiranca gresta. Vstanem in z glavo med rameni odidem med mizami do zadnje stene kavarne in od tam ob nasprotni steni proti

nasprotnemu koncu kavarne, tako, da me ves čas zakrivajo omizja in stebri. Na drugi strani sedem za mizo in gledam, kako se moža ustavita pri malem, ga ogovarjata, gledam, kako mali vrže kozarec po tleh,, kako ga zgrabita za roke, kako natakara nekaj razlaga, kako ga odvedeta iz kavarne, kako se zavesa zagrne za njimi...

To je torej sodobna jugoslovanska stvarnost v noveli mladega Slovenca Mateja Dolenca, to je torej varianta jugoslovanskega životarjenja brez perspektiv skozi en dan, na koncu katerega končaš v postelji z „neznosno zoprnim prašnim okusom v ustih“.

Marsikakšna asociacija se porodi v bralcu ob branju take novele. Neka zoprnost, neki sartrovski eksistencialni gnus do deformiranega socializma v Jugoslaviji veje iz te literature. Čuti se strah in negotovost, a tudi upornišvo, ki se začenja rojevati v mladem človeku, ki je spregledal življenje v praznem dnevu.

Ta kritična, uporniška literatura narašča v določenih skupinah že v pravi politični manifest. Ta se manifestira tudi v 361. številki sedaj ukinjenega literarnega časopisa *Književne novine* (Beograd, 30. avgusta 1969) v objavljeni antologiji „poezije kot protesta“. Tam so priobčene pesmi različnih srbohrvaških avtorjev, ki nastopajo proti militarizmu, dogmatizmu in avtoritarnemu načinu vodenja države.

Taka je pesem Dragiše Draškovića „švedska gimnastika“:

*Jedan dva jedan dva
Broj po broj
Kao da brojite tamnice i tamničare
Sukud i kljast – i taj bez svoga lica
Broji vas moj glas
Vi brojite one iz tamnica*

*Jedan dva jedan dva
Savi glavu dole savi glavu dole
Nek ti bišta teme
Nek te traži seme
Savi glavu dole*

V primeri s temi moralno ogorčenimi pesmimi v Srbiji prehajajo nekateri mladi pesniki iz študentskih vrst v Sloveniji v pravi anarhistični absurd, v zmerjanje in posmehovanje vsakemu in vsemu, v životarjenje na robu sveta brez idealov. Eden vodilnih pesnikov „anarhistične smeri“ Bard lucundus piše v pesmi „In ne navsezadnje“ (Tribuna št. 11, 1969):

*imam rad te stvari
ram imam tepce bebe
idiote po rodu vse
zakomite bedake
rad imam strahopezdljivce
hinavce korenjake*

čevkave pijandure
bahače mične
drekokobrce gizdaline... itd.

Ni naš namen, na tem mestu razpravljati o estetski potenci ali ne-potenci teh pesmi. Za nas so tu važne kot politični, sociološki in ideološki dokument, ki zgovorno kaže rastoče nezadovoljstvo v vrstah kritičnega študentskega gibanja v Jugoslaviji.

Drugo vprašanje je seveda, če v teh pesmih ni zaradi političnega protesta, zaradi osnovnega tona vznemirjenosti, zanemarjen estetski del te poezije. Prav sestav te poezije, njena funkcionalnost, oboje večkrat trpi zaradi agitatorskega tona. Zato pa je zgradba te poezije večkrat nekaj fragmentarnega, bežnega, često celo nerodnega; toda kljub temu je važen dokument časa.

Podobno kot v ljubljanski *Tribuni* se tudi v listu beograjskih študentov *Student* množijo kritični članki in kritična literatura. Toda v primeri z ljubljanskim glasilom se zdi, da je kritična naravnost in konsekvencen znatno močnejša od one v Ljubljani. Ta list je etično bolj osveščen, bolj revolucionarno, lahko rečemo, romantično zagnan. Že samo stanje, iz katerega *Student* po beograjskih študentskih demonstracijah v letu 1968 raste, je tako, da kar rojeva dinamično nepomirljivost in kritično akcijo.

List *Student* objavlja prav tako kot ljubljanska *Tribuna* prevode esejev kritičnih zahodnih in vzhodnih avtorjev, delno črpa celo snov iz *Tribune*. Poleg tega pa priobčuje temeljne kritične eseje prav srbskih in sploh mladih jugoslovanskih izobražencev. Če opazimo v ljubljanski *Tribuni* močno naraščanje teorije in literature, pa temelji koncept *Studenta* v sami dinamični praksi.

V eseju Milana Vojnovića „Nasilje i sloboda“ (*Student*, št. 12, 22. april 1969) lahko beremo: „Upravo temeljna karakteristika studentskog pokreta je u permanentnom protestu protiv svih vidova nasilja savremenog represivnog društva. Studentski pokret nije primenjivao brutalno, ofanzivno nasilje koje je usmereno ka uništavanju drugoga...“ In nekofiko dalje: „Temeljna perspektiva ukidanja svih vidova nasilja otvara se u nastajanju slobodarskog socijalizma, ostvarivanju samoupravljanja. U komunitarnom socijalizmu, društvo se samo orgnizuje odozdo ka vrhu, a ne odozgo ka bazi, putem autoritarnih institucija. U solidarnoj ljudskoj zajednici nestaje i potreba za integrativnom funkcijom nasilja koju ona ima u političkom društvu. A svi oblici dominacije nestaju tamo gde je poštovanje slobode svakoga osnovni ton ljudskog ponašanja.“

V 13-14 številki *Studenta* (28. aprila 1969) jasno in določno stoji, da se je „*Student* opredelilo za svet prakse; za angažovanje na njegovom menjanju.“

Visci *Studenta* dobro vidijo, da se ni mogoče boriti samo za ukinitvev socialnih in političnih krivic, temveč tudi za demokratizacijo v kulturi. Značilen je tu esej Rade Bojanovića „Džavo i gospod Bog“ (*Student*, št. 4, 25. februarja 1969). Tu je govor o političnih obsodbah izobražencev

v vzhodnih državah. Pisec išče psihološke motive za kritiziranje in gonjo proti izobražencem. Tako pravi: "... birokracija socijalističkih zemalja najčešće pripisuje naučnim i javnim radnicima sve one deformacije za koje bi sama morala snositi odgovornost." In: „Psiholozi često primenjuju mehanizam projekcije u objašnjavanju političkog ponašanja. U mnogim osudama koje ne prati adekvatna argumentacija i kontekst u kome se rešava neki problem, često se vidi projekcija nemirne savesti onoga što olako donosi maligne sudove. I zaista, skoro je nemoguće za birokratu koji u kritičarima birokracije vidi birokrate ne reći da se projektuje. Nemoguće je ne videti tendenciju ka projektovanju kod profesionalca koga sasvim dobro definiše težnja za vlašću, kada on kod naučnika humanista primećuje da oni pre svega žele vlast ili kot birokratije čiji su interesi sasvim odvojeni od interesa radnog čoveka, čiji se društveni položaj, materijalno stanje i način gledanja na sve bitne stvari razlikuje od onoga kod radnika kada on u kritičarima postojećeg stanja vidi ljude čiji su interesi protivni interesima radničke klase.“ *Student* 1969, št. 5 (v nadaljevanju istega eseja): „Džavo i anđeo dolaze iz istog izvora, iz sumnji u vlastite stavove, iz konflikata što razdiru ličnost i vode neadekvatnom sudenju. Videti boga u sebi i džavola u drugima jedno je isto. To bežanje od istih misli, od istih stavova. Ali, ukoliko se više idealizuje vlastita ličnost, utoliko se dolazi u veći raskorak sa realnošću. Utoliko se i sve neprihvatljivo u samome sebi čini strašnijim i teže je boriti se protiv njega. Istovremeno, odnos prema drugima postaje manje adekvatan i manje human. Kolikogod je gonjenje veštica droga koja ima varljivo i kratkotrajno dejstvo, toliko je i idealizovanje samoga sebe droga koja se najviše sveti onome ko je uzima.“

Ni čudno, da take ideje vznemirjajo ali celo razburjajo vodstvo jugoslovanske države. Zato so represalije manjšega ali večjega obsega zadnji čas kar na dnevnem redu.

V *Studentu* se pojavljajo celo eseji že omenjenega filozofa Danka Grlića iz kroga pri reviji *Praxis*. Tu bi omenil esej *Ne „liberalno“ već „demokratski“* v 12-13. št. *Studenta* leta 1969. Tu Grlić jasno pokaže, da se ne more liberalizirati to, čemur je svoboda nekaj zunaj njega, tujega, ne-normalnega. Grlić vidi resnično alternativo destruktiji stalinizma in dogmatizma samo v demokraciji. Zanj je resnično, demokratsko samoupravljanje osnovna alternativa vsakemu totalitarizmu.

Na take prispevke morajo po pravilih logike o represiji odgovoriti s svarili politiki. V 13-14 številki *Studenta* iz leta 1969 (28. aprila 1969) je natisnjen „Odgovor Orsana Nevzatija na četiri pitanja redakcije Studenta“. Prav tisti članki iz *Studenta*, ki kažejo težke socialne razlike in krivice v Jugoslaviji, ki se bore za izboljšanje in demokratizacijo stanja, vzbujajo političkovo jezo (ti članki so: Besposličar; št. 24-68; Park kod Kalenić pijace, 22-68; Studentska pečalba, 28-68; Radnici se žale, 29, 30-68; Teško se živi u Studentskom gradu, 29, 30-68. Seljaci teško žive – Teško nama među vama, 3-69; Radnici se žale – Život u barakama, 3-69; Zovem se Boro Vujošević, podnaslov: Ispovest jednog otpuštenog Navipovog radnika, 4-69 itd.). Politik zameri re-

dakciji *Studenta* tudi to, da kritizira jugoslovansko zunanjo politiko, ki ni velikokrat v skladu s socialistično etiko (recimo izboljšanje odnošajev s špansko diktaturo, št. 4-69: Trgovinski interes i moralno gluvilo). Naravnost neverjetni pa se mu zde članki Milivoja Majstorovića in citira odlomke iz njegovega članka „Kako narod da predže u vlast“ (št. 1, 1969): „Ima malo pravila za narod kome je, i posle svega ostalo da predže u vlast... Za onaj narod koji je uporan u cvome, poslednji put se preporučuje da čuti i gleda svoja posla. Inače će da zine i takav da ostane celog života... Narod mora da dodže na vlast s puškom. Najsigurniji način da narod nikada ne predže u vlast jeste poziv vlasti da narod predže u vlast. To se dešava svake četvrte godine... Čim narod krene ka vlasti, momentalno se naziva masom. Napokon, masa je najbolji narod.“ Politik se zaletava tudi v literarni del lista in celo v njegovo likovno ureditev.

Ukinitev beogradskega kulturnega lista *Književne Novine* (zadnja številka je izšla 13. sept. 1969) in obsodba njegovega urednika Zorana Gluščevića na zaporno kazen, povezana z drugimi represalijami proti kulturnim delavcem, je vzbudila posebno v Beogradu v kritičnih vrstah protest in nelagodnost. Tudi *Student* zapiše in razčlenja te dogodke, citira zborovanje Filozofskega društva Srbije v Beogradu in zavzema stališče proti „pritiskom v kulturi“. Toda tudi sam list doživlja na lastni koži represalije.

V eni zadnjih dosedanjih števil (23. decembra 1969) omenja *Student* v članku „Gdje smo sada?“, da je gospodarska reforma v državi zdrknila na dno. *Student* nadaljuje s svojimi kritičnimi članki, Pavle Kovačević pa v svojih literarnih satirah in puščicah pod naslovom „Do sarkazma i napred“ daje že take zaključke: Dolazi nam svetla budućnost! Ide u suprotnom pravcu od našeg. — Što puniji zatvori to bliža sloboda... Itd.

Tudi v zagrebškem študentskem glasilu *Razlog*¹² je očiten kritični duh, posebno še, ker je ta publikacija blizu zagrebški reviji *Praxis* in ker izdaja tudi serijo knjižnih izdaj z leposlovnega in esejističnega področja, ki s svojimi novimi pogledi vzbujajo zanimanje po vsem hrvaško-srbskem svetu.

V *Razlogu* citira npr. Milan Milić na začetku svojega esejja „Rezervirati za riječ i akciju“ Sartrove besede: „Ali ko bi mogao da nam zamjeri i kad bismo ceo život utrošili na k r i t i k u?“ Po Miliću živi „inteligencija, ukoliko se nije prihvatila položaju nijemog promatrača, dakle ukoliko se nije odrekla svog osnovnog obilježja i socijalnog opravdanja kao inteligencije, u čvrsto zatvorenom rezervatu. Rezervat su časopisi u kojima piše, rezervat su njezine knjige, radni i manifestovani skupovi, zavodi i ustanove u kojima se okuplja, dakle rezervat je sve ono što bi po svojoj pravoj prirodi trebalo da je neprestano upravljeno na rušenje svake ograde i pobunjeno pred najmanjom mogućnošću konformiranja iznutra ili pak zatvaranja koje dolazi kao rezultat institucionalnog pritiska izvana.“ In nekoliko dalje, ko razvija misli o tem, na kateri sloj se naj jugoslovanska inteligenca nasloni in naslanja, omeni kot edino možnost delavstvo, ki pa je za Milića v *Razlogu* v takšnem položaju: „Najniža tačka hijerarhijske ljestvice za naše društvo još

je uvijek radništvo. Od njega, jedino od njega kao klasa, moguće je očekivati akciju za stvarno promjenu lica društva. No u sadašnjem času ta mogućnost je mogućnost in abstracto. Ma koliko na prvi pogled bilo paradoksalno, radničko samoupravljanje, kakvo danas poznajemo kao postojeću akcionu strukturnost radništva, nije ništa drugo nego rezervat u kojem radništvo kao nekadašnja klasa prebiva u iluziji da, upravljajući sobom kao dojelom, upravlja sudbinom društva kao cjelinom. Današnje samoupravljanje nije upravljanje radničke klase cijelim društvom, već samoupravljanje radništva unutar radništva samo.“ Zaradi tega, ker delavstvo v rezervatu ne more zbrati interesov delavstva v vsedržavni interes, ker je razdrobljeno v majhne partikularistične-točke tovarne brez povezave, se širijo pojavi, znani iz kapitalizma, kot nezaposlenost, vedno večje naraščanje družbenih razlik, kar je vse povezano z načini delavskega boja, kot je nastal v kapitalizmu, npr. stavka. Milić se v *Razlogu* zavzema za globalno samoupravljanje. Na koncu svojega eseja pravi Milan Milić v *Razlogu*: „Parafrazirajući Emmanuela Muniera mogli bismo zaključiti: ekonomska revolucija mora biti u isto vreme i duhovna, ili je kao revolucije uopće neće ni biti. Dogodi li se ovo poslednje, inteligenciji ostaje beznadni patos rečenice što smo je ispisali kao moto ovih bilježaka (glej Sartrov izrek), ali radnicima ni njega neće biti.“

Kako je torej z revolucijo v Jugoslaviji? Se je ta revolucija že sploh izvršila? Je to bila *duhovna revolucija*?

Jugoslovanska študirajoča mladina se čuti v sedanji jugoslovanski strukturi velikokrat odrinjena na rob, zdi se ji, da je zašla v brezizgleden položaj. Zato se z vsemi močmi v svojem kritičnem delu trudi, da da bi stagnirajoče stanje premostila. Na eni strani se zlasti v beograjskem intelektualnem središču drzno spopada z negativnimi pojavi v družbi. Ta beograjski študentski kritični upor predstavlja jedro današnje jugoslovanske študentske osveščenosti. Je pa to tudi upor, ki ga spremljajo paralelni pojavi v širših plaseh beograjskega izobraženstva; tu bi mogli omeniti posebno krizo kritičnih *Književnih Novin* in prekinitev izhajanja tega lista, ki je vzbudila vrsto drugih protestnih reakcij, med katerimi so posebno važni protesti srbskega Filozofskega društva. Namesto da bi jugoslovanski voditelji posnemali zgled češko-slovaške demokratizacije iz leta 1968, ki je jasno poudarila svobodo kulture in svobodo tiska, pa ne preveč jasnovidno na vse načine, od malih do večjih intrig, od groženj do političnega pritiska, ovirajo delo novega kritičnega duha. V prilogi enega vodilnih jugoslovanskih dnevnikov, beograjske *Borbe*, 14. junija 1969 (*Borba Reflektor*) lahko tako bremo o obračunu komunistov z upornimi študenti v Beogradu ob prvi obletnici beograjskih junijskih dogodkov. Tam stoji, da predstavljajo kritični študentje samo neznatno manjšino, da so ustvarili „pamflet proti sistemu“ (namreč s svojim kritičnim programom), da so nepravilno ugotovili, da se univerzitetna reforma prepočasi odvija, da je zaposlevanje in pravica do dela zagotovljena v jugoslovanski ustavi, a je ni v življenju, da po letu 1968 niso storili prav nič (kljub besedam), da bi likvidirali neprimerno visoke dohodke političnih funkcionarjev, pravo samoupravljanje kot demokratični instrument pa se še

sploh ni realiziralo, da se prav nič ne upira korupciji, špekulaciji s stanovanji, upropaščanju in propadanju državnega premoženja, da se kljub študentskemu juniju 1968 ni prav nič naredilo, da bi se preprečila nezaposlenost, da ni nikjer nobene garancije, ki bi omogočila zaposlitev mladih strokovnjakov. V zahtevah protestirajočih študentov ob obletnici študentskega gibanja stoji tudi: „Sudeči po indolentnosti i nebrzižljivosti s kojom se najodgovornije ličnosti i institucije našeg društva odnose prema kulturi, sudeči po minimalnim ulaganjima i angažovanjima u ovoj oblasti i po stihiji koja u njoj vlada... dobija se utisak da je kod nas definitivno prevladalo gledište da se novo socijalističko društvo može ostvariti i bez... nove kulture masa.“ Mladi kritiki so tudi nezadovoljni s politiko na sploh, s politiko „za zaprtimi vrati“, s političnim življenjem, o katerem prodre tako malo objektivnih informacij v javnost. Sploh pa je ostala „demokratizacija sredstava informisanja na početnom štadijumu i štampa i radio-televizija ne ostvaruju principe koje propagiraju kroz pisanu ili živu reč“. Funkcionarji so po tem „programskem beograjskem načrtu“ ob prvi obletnici junijskih demonstracij izdali odlok, da se iniciatorji programa pokličejo na politično odgovornost. Komunisti niso znali s stvarnimi dokazi ovreči „neresnice beograjskega študentskega programa“, pač pa so ogorčeno dekretirali (po Borbi Reflektorju), da gre za opozicionalno politično delovanje, ki hoče ustvariti razmerje napetosti v jugoslovanski družbi.

Na začetku našega razmišljanja o novem jugoslovanskem študentskem gibanju smo omenili, da to gibanje ni enotno, temveč je zelo diferencirano po različnih študentskih središčih in po različnih pokrajinah.¹⁵ A tudi v samih središčih, kot na primer v Beogradu, Zagrebu in v Ljubljani, so ta gibanja razcepljena na različne skupine. Tudi mladi niso kot generacijska celota kar naenkrat totalno kritični duh, saj je tudi v njihovih vrstah mnogo konservativnih elementov in skupin.

Seveda pa to ne pomeni, da moramo zmanjševati osveščevalno moč prav tistih skupin, ki predstavljajo kritične alternative sedanji jugoslovanski politični, ekonomski, ideološki in kulturni situaciji.

Na eni strani je tu beograjska skupina okoli časopisa *Student*, ki s svojimi kritičnimi analizami, polemikami in programi predstavlja nadaljevanje tistega kritičnega vrenja, ki se je pred leti že sproščevalo in zgoščevalo v Ljubljani pri reviji *Perspektive*, a je ob ukinitvi revije v letu 1964 nato hitro zamrlo v smislu konkretnih kritičnih analiz. To kritično vrenje v Beogradu spremljajo nekateri pojavi v drugih območjih kulture in tudi pri drugih generacijah, tako v filmu (črni film), v gledališču in literaturi, a tudi filozofski misli. To beograjsko gibanje je blizu gibanju „nove leve“, zdi se, da je v nekem smislu celo kitajsko, maoistično (kot takega bi ga radi ožigosali nekateri jugoslovanski dogmatiki), toda na drugi strani prav to gibanje zahteva demokratičnijo, svobodo tiska in kulture, svobodo zborovanj, dvig kulture. To so končno zahteve, ki jih ni kar tako pavšalno mogoče izenačiti z anti-intelektualnim kitajskim gibanjem. Zakaj bistvo beograjskega študentskega gibanja in upora je ravno njegov intelektualni značaj. Tu gre za kritično angažiranje osveščene inteligence, za njeno prizadetost do

vseh pojavov socialne neenakosti v državi, za njeno nasprotovanje uradnemu izenačevanju vsega in vsakogar, gre pa tudi za upor proti vsakemu pojavu spanja in lagodnosti v kulturi. To je upor moralnega ogorčenja, upor v satrovskem smislu angažiranja, a tudi upor v smislu filozofske *Prakse*.

V nasprotju s tem uporom v Beogradu poudarja prav ljubljansko študentsko središče in njeno glasilo *Tribuna* nemoč kritične inteligence v tem sedanjem stanju, njeno nemoč, če je izolirana od drugih slojev prebivalstva. Ta ljubljanska skupina okoli *Tribune* pretresa predvsem z drznimi eksperimenti na področju kulture, zavzema se za širšo integracijo v mednarodni svet, za nadnarodno odprtost, za pluralizem idej v območju duha, a že tudi na drugih področjih. Seveda ni s tem še rečeno, da se ne zavzema za odpravo določenih mednacionalnih napetosti v državi, za večje upoštevanje tudi manjših jugoslovanskih narodov (kot je, recimo, slovenski) in za ustvaritev vseslovenskega duhovnega prostora, ki mora rasti čez vse države, v katerih se slovenski narod danes nahaja (Jugoslavija, Italija, Avstrija in Madžarska).

Poleg teh dejstev pa je po drugi strani očitno, da je prav mlada študentska generacija, pa naj je to v Beogradu, Zagrebu, Ljubljani ali drugod, bolj kot katerakoli druga plast v Jugoslaviji nadnacionalno in duhovno odprta, strpna do drugih narodov in kultur.

Seveda so tudi tu možne izjeme, a vendar, gledano kot celota, lahko hitro odkrijemo ta nadnacionalni študentsko vzajemni duh.

S tem pa ni rečeno, da študentska generacija v sedANJI Jugoslaviji zanemarljivo nacionalne vidike večnacionalne jugoslovanske države. Skušaj jih samo integrirati v nekaj novega, v internacionalno projekcijo nacionalnega sodelovanja.

Ob vsem tem je treba poudariti še drug zelo važen vidik študentskega gibanja v Jugoslaviji. Glede na to, da je Jugoslavija mlada država in njeni narodi mladi narodi, ki so pravo narodno afirmacijo v pravem pomenu besede doživeli komaj v prejšnjem stoletju, pa glede na to, da so to narodi brez kakšne posebne močne plasti aristokracije, narodi, ki so se začeli pozno industrializirati, pač ni čudno, da je pomen izobraženstva in pomen študentskega gibanja, kot kovačnice novega izobraženstva, še posebej važen.

Saj je tudi komunistično gibanje v Jugoslaviji pred vojno bilo predvsem študentsko gibanje. Delavcev je bilo v Jugoslaviji pred vojno malo, a tudi izobražencev v širšem smislu malo. Večina predvojne jugoslovanske študentske mladine je bila depolitizirana; toda aktivistični del študentov v Beogradu med leti 1934 in 1941 je vendar bil komunistično usmerjen. V primeri s tem položajem v Beogradu je poleg dobro organiziranih študentov-komunistov v Zagrebu in Ljubljani predstavljala večino študentov v teh dveh središčih bolj desničarska, včasih že kar reakcionarna mladina, študentje – fanatični nacionalisti, ustaši idr.

To pa je spet strukturalna vzporednica temu, kar se ta trenutek vidi v Jugoslaviji. Na eni strani beograjski socialni angažma in borbena

družbena kritika, na drugi pa večja pasivnost v Zagrebu in tudi v Ljubljani. Jasno je, da stojita Srbija in Črna gora bolj na levi (to bi veljalo tudi za Bosno in celo za Makedonijo, le da je makedonski „komunizem“ študentov bolj nacionalen in manj socialen), Hrvaška in Slovenija pa imata konservativnejše študentsko gibanje in konservativnejšega duha na sploh.

Pomembnost študentskih jugoslovanskih gibanj pa je vidna tudi iz globlje zgodovine. Pomislimo samo na ilirsko gibanje, na liberalno gibanje v Srbiji in Vojvodini, na socialiste iz leta 1870, na Mlado Bosno, na hrvaške nacionalistične atentatorje na Hrvaškem in v Bosni na začetku dvajsetega stoletja id.

Eno takih pomembnih študentskih gibanj so v zadnjih letih predvojne Jugoslavije komunisti, ki se kritično upro nacionalistični, socialni in gospodarski zmešnjavi stare Jugoslavije in skušajo začrtati nov, kritičen program, s katerim nastopijo v boju proti Nemcem in drugim okupatorjem, a tudi drugačnim silam v Jugoslaviji. Tu pa pride kaj kmalu do komunistične nivelizacije, ki zmeče v isti koš reakcionarje in okupatorjeve kolaboratorje, pa tudi prave demokrate in celo socialiste.

Upravni aparat povojne komunistične oblasti, ki se je razvila prav iz mladine, je bil v začetni jugoslovanski fazi v rokah vojakov-kmetov in polkmetov-lumpenproletarcev, ki so izšli iz partizanskih vrst, na drugi strani pa se je ta aparat rekrutiral iz vrst študentov in bivših študenov iz partizanskih vrst ali predvojnih študentov-protestnikov. Tako je po letu 1945 ta mladina vzela v roke državni in partijski aparat, policije in različnih ustanov. Tudi naslednje mlade generacije so aktivno sodelovale pri izgradnji države in režima.

Toda prav leto 1948 je v marsičem prelomnica. Prav sedaj, ko se mladina tako tvorno vključuje v novo državo, prekine obračun s stalinisti, rusofili in sploh informbirojevci, obračun, ki zahteva ogromne žrtve, ki so čisto na liniji zloglasnih Stalinovih čistk: ta prelom s Sovjetsko zvezo prekine vključevanje mladine v tvorno delo za državo, prekine delovanje mladine kot temelja režima in partije. V tem času tudi stari borci prenehajo biti dejavniki prvega reda. Režim si v nasprotju s temi silami zgradi svojo lastno inteligenco, svoj lastni birokratski in politični aparat, svoje aparake. Tu pa se mladina vedno bolj oddaljuje od države in partije, vedno bolj stoji na slepem tiru, kot postanejo tak privesek na drugi strani nekdanji partizanski borci.

V nadaljnjem obstoju jugoslovanske države pa univerze rode nove generacije izobražencev. Vstajajo kritično usmerjeni profesorji in kritično usmerjeni študentje. Mnogi od teh, ki se upirajo, so zunaj državnega aparata, zunaj partije, zunaj ekonomije.

Ta nova kritična generacija je skeptična do stvarnosti v Jugoslaviji, je pa tudi skeptična do vzhodnih in zahodnih propagandnih aparatov najrazličnejše vrste. Propaganda velikih vzhodnih središč, dnevnikov in publikacij nima na ta novi rod izobražencev več tistega vpliva, kot pa ga je imela v petdesetih letih.

Je pa to tudi rod, ki se hoče docela osloniti na ustavo SRFJ; ta je v marsičem, vsaj po črki, zelo demokratična in liberalna, a jo režim zlo-

rablja za svoj tendenciozni pritisk.¹⁴ Novi rod hoče v veliki večini začrtati osnovo svojega delovanja in sploh osnovo jugoslovanske strukture na samoupravljanju. Hoče pa široko in globalno pojmovano samoupravljanje, hoče totalno, ne pa lokalno, delno in dirigirano samoupravljanje brez nadzorstva, samoupravljanje v vseh plasteh jugoslovanskega družbenega življenja. Poleg tega osnovnega temelja, ki ga pripisuje demokratičnemu samoupravljanju, želi nova študentska in sploh kritično intelektualna generacija demokratične svoboščine za vsakega posameznega državljana, svoboščine, ki so zajamčene v jugoslovanski ustavi, pa jih vodstvo države tolikokrat bojkotira. Poleg tega žele širšo demokratizacijo v vseh smereh družbenega življenja; demokratizacijo, ki jo mora spremljati nadzorstvo od spodaj navzgor, ne pa kot zdaj, od zgoraj navzdol, od aparata, proti nezaščitenim posameznikom. Novi kritični rod skuša tudi demitologizirati in demistificirati režimsko propagando, ne toliko v smislu boja proti marksizmu, kot boja proti idealizaciji sedanjega stanja, mitologizaciji partizanstva in zgodovine komunistične partije in proti perspektivi totalne Utopije v bodočnosti. Že trenutno jugoslovansko stanje z visoko brezposelnostjo (pol milijona), z naraščanjem nacionalizma z različnimi spori med jugoslovanskimi narodi, dezintegracijo vsedržavne strukture, neuspešno zunanjo politiko in naraščanjem prav razrednih razlik in družbenih neenakosti v trenutku, ko jugoslovanska oblast vsiljuje mit o delavsko-socialistični demokraciji, vpliva na ta novi rod; saj so to takšna očitna dejstva, da težko ostanejo prikrita, pa četudi slepomišijo z obveščanjem ali pa jih celo prikrivajo.

Tudi upor določenih kritičnih posameznikov, Djilasa, Mihajlova, Pučnika, ustvarja določen vpliv na naraščanje osebne revolte v Jugoslaviji. Čuti se pač odpor do strukture v državi, ki sicer govori o sovjetski nevarnosti in o deliktu Aleksandra Rankovića kot vodje politične policije v Jugoslaviji, po drugi strani pa javno preganja prav one, ki so se uprli temu, kar je trenutek prej še rekla oblast sama. Ravno to pa so pokazali celo dogodki okrog beograjskega lista *Književne Novine* ob koncu leta 1969. A takih primerov je veliko.

To nejasno stanje v državi, ki hromi zdravi razvoj družbe, ta konformistični semintja v začaranem krogu, a ne naprej, ta nemorala aparata, ki se sicer sklicuje prav na ustavo republike, a jo kroji po svoji subjektivni koristi in je ne spoštuje kot objektivne resničnosti za vse, to večno sklicevanje na potrebo po nadzorstvu družbenega življenja v državi, ki naj ga izvaja elita delavskega razreda, ki pa že davno ni več drugo kot aparat, in ne nazadnje pojavi utrujenosti v sami partiji, sedaj po četrto stoletja vladanja, vse to vpliva na mladi kritični rod. Ta v svojih osnovah ni proti ustavi sedanje Jugoslavije, ni v tem trenutku v svoji glavni večini niti proti sistemu kot takemu, je pa proti vsem oblikam deformacije v tem sistemu, ki so pač očitne.

Študentsko gibanje je v svetu in v Jugoslaviji šele na začetku. Tudi jugoslovansko študentsko gibanje korenini v določenem smislu v svetovnem gibanju mladih proti avtoritativnosti starih generacij in konservativnosti institucij in aparatov. Raste pa iz specifičnih, avtohtonih

jugoslovanskih razmer, ki imajo svoje posebno jugoslovansko ozadje in svojo posebno politično in socialno perspektivo. Danes ni mogoče napovedati, kako se bo to jugoslovansko gibanje, razvito na več tokov po vsej državi, od družbeno-kritičnega in aktivističnega beograjskega do anarhistično-liberalnega z zahtevo po duhovnem pluralizmu in odprtju vseh informacij v Ljubljani, razvijalo naprej. Lahko pa rečemo, da bo s svojim novim kritičnim duhom prineslo mnogo več k demokratizaciji stanja v Jugoslaviji, kot pa neizpolnjene napovedi partije in vlade.

Danes je osnovni moto novega gibanja občutek izoliranosti in brezperspektivnosti, ki ga spremlja moralna prizadetost in ogorčenje. Sedaj vse to še kipi, vre in se razvija kot mlado vino, ali kot pravi pesnik Ranko Jovović v *Studentu* (št. 5, 4. marca 1969),

*O, strašno vatreneje pomučenog svijeta.
Moj bol postaje bolna tačka svega.
Sve je ovo odmazda, osveta,
Sve je ovo gore od gorega.*

UNTERSIEBENBRUNN, Avstrija, marca 1970.

Angleška oblika gornjega eseja je izšla leta 1970 v 9. številke londonske revije *REVIEW* (62 Offley Road, London, S. W. g. 9)

OPOMBE

¹ Izraz „študentsko gibanje“ bomo v tem članku tu in tam razširjali na razsežnejše področje istega pojava. Tako bomo včasih govorili o „kritični mladini“, „mladi kritični inteligenci“, „uporniški mladi generaciji“. Vsi ti izrazi niso inačice, obkrožajo pa isto tematsko območje, namreč manifestacijo kritičnega duha, ki se je pojavila zlasti pri mladi generaciji. To je kritični duh razumnikov, „duhovnih delavcev“, inteligence, ki se rojeva prav na univerzah med študirajočo mladino v novem študentskem gibanju. Tako je „študentsko gibanje“ v našem času upoštevano in tolmačeno ravno kot kovačnica novega duha, novega upora proti konformizmu in konservativnosti; temu „kritičnemu študentskemu gibanju“ pa se konec koncev pridružijo drugi pojavi duhovnega, političnega in ekonomskega značaja, ki so mu blizu, ki so z njim dialektično povezani, čeprav niso strogo identični z omenjenim pojavom. To je problem nove generacije na sploh, to je problem kritične inteligence predvsem mlajših let, to je problem uporniške mladine kot take.

² Primerjaj posebno izdajo študentskega lista *Katedra* (Maribor), ob krizi gradnje slovenskih cest z dne 9. avgusta 1969 s člankom Križev pot podatkov (preveliko finančno breme manjših republik, npr. Slovenije, nasproti jugoslovanski federaciji) in Kaj pa investicije? (Gospodarska zapostavljenost Slovenije).

³ Primerjaj internacionalne izdaje časopisa *Praxis*. Letno štirje zvezki z angleškimi, francoskimi in nemškimi prispevki. Izhaja v Zagrebu. — Primerjaj tudi knjigo Gaja Petrovića (urednik) *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*. Freiburg im Breisgau: Verlag Rombach 1969 (z uvodom "Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift Praxis") in s prispevki glavnih sodelavcev revije *Praxis*. Za razumevanje novega

jugoslovanskega filozofiranja je pomemben kot povzetek članek Gerda-Klause Kaltenbrunnerja *Jugoslawisches Philosophieren der Gegenwart* (dnevnik *Die Tat*, Nr. 32, Zürich, 7. februar 1970).

- ⁴ V *REVIEW* so izšli tile članki o problemih v sodobnih jugoslovanskih literaturah: *REVIEW* No. 3 (1965): Dragoljub R. Ačimović, *Serbian Literature Since the Second World War*. — Ante Kadić, *Present-day Croatian Literature*. — V *REVIEW* No. 4: Lev Detela, *Slovene Literature Since the Second World War*.
- ⁵ Primerjaj vrsto člankov o teh problemih v zadnjih številkah *REVIEW* (Štev. 4, 5, 6, 7 in 8).
- ⁶ Za razumevanje problema je važna knjiga Edvarda Kardelja, ki je izšla tudi v svetovnih jezikih: Edvard Kardelj, *Vermeidbarkeit oder Unvermeidbarkeit des Krieges* (nemška izdaja). *Die jugoslawische und die chinesische These*. Izšlo pri založbi Rowohlt, Reinbek.
- ⁷ Primerjaj poročila o teh dogodkih v jugoslovanskem in svetovnem tisku, med drugim v nemškem magazinu *DER SPIEGEL*, št. 24, 10. junij 1968.
- ⁸ Za razumevanje tega vprašanja, za taktiko komunistične partije, je važen stenografski zapis o napakah revije *PERSPEKTIVE*, objavljen v zadnji številki potem ukinjene revije. Razgovora so se udeležili tedanji predsednik Ideološke komisije CK ZKS Stane Kavčič (sedanji predsednik slovenskega zveznega izvršnega sveta) in Rudi Čačinović na eni strani, na drugi pa s strani *PERSPEKTIV* pisatelj in kritiki Vital Klabus, Janko Kos, Primož Kozak, Lado Kralj, Veljko Rus, Rudi Šeligo in Taras Kermauner. (Glej *PERSPEKTIVE*, št. 36-27- Ljubljana 1964).
- ⁹ Primerjaj razgovor z nemškim dramatikom Rolfom Hochhuthom, objavljen v časopisu *DIE WELTWOCH*e, Zürich, 27. februarja 1970, *Modell einer Revolution*. — O problemih deformacije v socializmu so pisali tudi mnogi češki in poljski filozofi (Kosík, Šviták, Kolakowski).
- ¹⁰ Primerjaj filozofske traktate v *TRIBUNI*: A. Ž., *Brod: Igra-bivanje-Med Ničem in Vsem* (Tribuna, 14-15, 1969); Eugen Fink: *Igra kot simbol sveta (Igra kot filozofski problem)* (Tribuna 10, 1969). — Andrej Medved, *Fragmentarni uvod v „Mišljenje igre“* (Tribuna 2, 1968). *Itd.*
- ¹¹ *Tribuna* 13, 14-15, 1969.
- ¹² Zanimivo je vedeti, da se je že tudi list *RAZLOG* znašel pred sodiščem. Okrožno sodišče v Zagrebu je leta 1968 začasno prepovedalo njegovo izhajanje. In to (po beograjski Borbi, 7. julija 1968) zaradi „zlomarnih in neresničnih trditvev, da je Zveza komunistov nehala biti pri nas avantgardna in progresivna politična sila“.
- ¹³ Zahodni komunistični časopisi poudarjajo mnogokrat ob primeru študentskega gibanja v Jugoslaviji, da bo pogumna in drzna partija v Jugoslaviji zagotovo pritegnila mladino nase. Jugoslovanska partija pa da je „odprta partija“, zato se ji bo to gotovo posrečilo. V tem smislu se izraža leta 1969 v avstrijskem komunističnem glasilu *DIE VOLKSSTIMME* tudi Ernst Epler v svoji reportaži „Jugoslawien 1969“ (4. del: *Studenten sind die Unruhe*).
- ¹⁴ Do marsikoterega paralelnega zaključka prihaja tudi ena zadnjih strukturalnih analiz duhovnega odpora v Sovjetski zvezi. To je knjiga Andreja Amalrika „Ali more Sovjetska zveza doživeti leto 1984?“, ki je že izšla v več svetovnih jezikih.

Spor med jugoslovanskimi študenti in oblastjo se je nadaljeval tudi v letu 1970 in 1971. O tem priča proces proti voditelju beograjskih študentov Mijanoviću in težave beograjskega lista STUDENT. Zagrebški list RAZLOG je tudi po pisanju tujega tiska sploh prenehal izhajati. Ljubljansko glasilo TRIBUNA je v zadnjem času dobilo novo uredništvo, novo likovno podobo in nov koncept (družbene iniciative, boj za slovensko nacionalnost, kritika krivic v svetu, šokantna literatura). Po krizi in obsodbi nekdanjega urednika Gluščevića izhajajo KNJIŽNE NOVINE, beograjska centralna jugoslovanska kulturna revija v časopisni obliki, po večmesečnem molku od 25. aprila 1970 pod novim, konformističnim in birokratskim uredniškim odborom Dragana M. Jeremića.

NEKAJ O MODERNIH ZMOTAH V CERKVI

ALOJZIJ KUKOVICA

Pavel VI. pogosto opozarja svet na nekatere nevarne, druge pa naravnost zmotne nauke na verskem področju, ki se danes v svetu javljajo; tudi na nekatere v Cerkvi sami. Nevarnost teh nauk se še poveča, ker jim mnogokdaj botruje kak teolog z besedo in v jeziku, ki je tudi teološko neizobraženemu z lahkoto dostopen. Kdor ima stik z izobraženci, lahko pri mnogih zazna nekakšno zmedo, dvom o marsikaterih verskih vprašanjih – posledica vpliva omenjenih teologov. Še celo med duhovniki se sem pa tja dobé, ki o nekaterih važnih religioznih vprašanjih nimajo več jasnih pogledov; zapadli so na vid veljavnim dokazovanjem, s katerimi te moderne teorije hočejo prepričati. Posebno dovzetni za te nevarne novotarije so se izkazali študentje teologije. Morda je razlog iskati v tem, da brez zadostne priprave in bogoslovne podlage požirajo spise teh modernih reformatorjev – sodobna teološka moda namreč terja od človeka, da je na tekočem tudi glede teh avtorjev. Nekateri pa se k vsemu še bojijo vzdevka tradicionalist, saj bi jim ustvaril nekakšen čut manjvrednosti.

Menda ne bo brez koristi, če na kratko označimo nekatere teh modernih zmot, zlasti one, pred katerimi Pavel VI. najpogostejše opozarja. Iz povedanega je tudi umljivo, da sem pri pisanju tega razpravljanja kot važen vir uporabljal prav papeževe izjave ob prerazličnih priložnostih. Ne bom navajal njegovih besed, čeprav nekajkrat uporabim njegovo formulacijo, kadar se mi le-ta zdi posebej značilna.

KONSTITUCIONALNA CERKEV IN KARIZMATIKI

Že nekaj let sem se nenehno govori o modernizaciji in reformi Cerkve. Ni težko ugotoviti, da se je v Cerkvi marsikaj res že reformiralo. Seveda je še veliko tega, kar bi se dalo in moralo prilagoditi novim časom. Upamo, da se bo to tudi zgodilo. Veliko v tem pogledu pričakujejo od novega cerkvenega zakonika, ki se pripravlja. Daj Bog, da bi nas ne razočaral.

Čisto naravno je glavni uresničevalec reformnega gibanja v Cerkvi uradna, hierarhična Cerkev. Drugače biti ne more, saj je prav hierarhija poklicana, da vodi Cerkev in da njen ustroj prilagodi vsakemu času primerno, a vselej v polni zvestobi razodetemu božjemu nauku in temeljnim pravnim določilom, ki jih je prejela od Kristusa samega.

Po drugi strani pa spet ni čudno, če so mnoge pobude za reformo, morda celo gonilna sila zanje, prišle od spodaj, od poslušajoče Cerkve. Sveti Duh, ki kot duša Cerkve deluje v slehernem kristjanu, govori pogosto po navadnih vernikih uradni Cerkvi. Poleg tega so bile v

Cerkvi vedno tudi karizme, posebni darovi Sv. Duha, dani ne v blagor posamezniku, marveč Cerkvi. Ne mislimo pri tem na izredne darove, o katerih govori sv. Pavel, da so jih imeli verniki prvih cerkvenih občin; mislimo darove, ki jih sicer vsak vernik ne prejme, ki pa vendar nimajo nič izrednega, čudežnega na sebi.

Po koncilu so se v Cerkvi takšni karizmatiki pogosto pojavili. Bili so duhovniki ali pa tudi preprosti laiki. S konstruktivno kritiko, vedno v spoštljivi pokorščini in ljubezni do hierarhične Cerkve so tej veliko dobrega storili. Hierarhija jim je rada prisluhnila, ker se, kot rečeno, zaveda, da Sveti Duh govori tudi po poslušajoči Cerkvi. Z izvirno mislijo in predlogi, z zares osnovano kritiko, prežeto po ljubezni do Cerkve, so le-tej veliko pomagali in še pomagajo na poti k pravi reformi.

Poleg teh resničnih karizmatikov pa so v Cerkvi vstali tudi drugi, ki od nje zahtevajo, da jim prizna karizmatično moč in poklic, a niso na sebi veliko znakov, zaradi katerih jim Cerkev tega poslanstva ne more priznati. Navadno so odklonilno, včasih naravnost napadalno razpoloženi do hierarhije. Pri tem se povsem napak sklicujejo na versko svobodo, na avtonomijo vesti in na svojo krščansko zrelost. Značilno za te ljudi je, da se pretežno izživljajo v hudih kritikah cerkvenega učiteljstva in cerkvenih pravnih struktur. Njihova kritika je navadno dokaj površna, navadno brez temeljitega poznanja stvarnosti, zato seveda enostranska in krivična. Zdi se, kot bi bili poklicani za to, da bi odkrivali, razglašali in bičali manj svetle strani cerkvenega življenja. Njihova kritika skoraj izključno samo ruši. Rešitev ti kritiki ne predlagajo. Vse to pa ob grobem pomanjkanju dolžnega spoštovanja do Cerkve in njenih predstavnikov.

Nočejo imeti v Cerkvi kakšnega posebnega položaja. Največkrat se osredijo ob kakšni izstopajoči osebnosti ali pa jih družijo kakšna revija. V že obstoječe cerkvene ustanove se ne vključujejo. Če pa se je v kakšni organizaciji slučajno spočelo njihovo gibanje, navadno v takšnem društvu povzroče notranji razdor. Cerkveni predstojniki, s katerimi so redno v slabih odnosih, so jim navadno napoti. Do cerkvenega nauka niso ravno natančni. Od Cerkve terjajo, da svoj nauk prilagodi modernemu človeku (zlasti v moralnih vprašanjih) in da odstopi od nekaterih svojih postulatov na ljubo sporazuma z drugimi ideologijami. Zlasti pa odklanjajo pravno stran Cerkve. Cerkevno pravo jim je najbolj boleč trn v peti. Krivijo ga vseh nesreč v Cerkvi, češ da duha žrtvuje črki, človeka postavi.

Rajši kot s katoličani se družijo z ločenimi brati, le prevečkrat tudi z izrazitimi levičarji, z versko docela nebrižnimi ali celo veri nasprotnimi ljudmi. Vtis imaš, da se bolje čutijo med miselno tujimi, kot pa v družbi svojih.

V začetku ognjeviti propovedniki reforme svojo poklicno pot večkrat končajo z odpadom od vidne Cerkve. Če so duhovniki še s prelomom celibata. Skoraj potem o njih ni več slišati.

Glede karizmatične prvine v Cerkvi – mislimo tu na prave karizmatike – je treba poudariti, da Kristus življenje Cerkve in zveličanja ljudi ni postavil na karizme, ampak na konstitucionalno, hierarhično Cerkev z

njeno trojno službo: učiteljsko, duhovniško in vodstveno. Brez karizem je možna Cerkev; brez hierarhije ne. Poleg učiteljske službe je danes zlasti prisotnost Kristusovega duhovništva v našem, vsak dan bolj desakraliziranem svetu, silno pomembna in potrebna. (Mimogrede povedano se iz tega vidi, kako so tudi zunanji, vidni znaki sakralnega v profanem svetu danes in morda danes še posebej potrebni.) Zato je vsak poskus vzpostaviti nekakšno nasprotje med uradno in karizmatično Cerkvijo v kali pogrešen in je proti cerkveni edinosti, ki je zanjo bistvena. Tudi o karizmah slednjič sodi hierarhična Cerkev, če so pristne ali ne. To se pravi, da morajo biti v službi hierarhične Cerkve in njej podrejene.

O lažnih karizmatikih sodba ni potrebna. Ne moreš se ubraniti vtisu, da gre pri teh ljudeh za duševno neuravnovešene značaje, ki so hoteli svoji notranji razklanosti in zagrenjenosti dati duška s klicem po reformi Cerkve. A to je bila le projekcija potrebe po reformi samih sebe na reformo Cerkve. Veliki reformatorji vseh časov so začeli reformo najprej pri sebi, šele potem so se drznili odkriti madeže na Cerkvi. Vse to pa v globoki ljubezni do Cerkve. Prav te prvine pa pri teh modernih „reformatorjih“ pogrešamo.

ANTROPOCENTRIČNA RELIGIJA

Nekateri, zlasti racionalistični protestanti, so zašli v nekšen religiozni antropocentrizem. Mislijo pri tem na neko religijo, v kateri bi človeku šlo prvo in osrednje mesto. V enakem smislu govore tudi o horizontalni religiji, ki se vsa posveča človeku v nasprotju z vertikalno, katere osrednja točka je Bog kot prvo počelo in zadnji namen vseh stvari; od njega je odvisen človek in je odvisno vse drugo. Religiozni antropocentrizem hoče gojiti le še tiste kreposti, ki naj človeka usposobijo za delo za pravičnejšo ureditev človeške družbe. Krščanstvo naj bi se iz teocentrične religije spremenilo v neko filantropično družbo, ki bi ji bila praktična ljubezen do bližnjega edina skrb.

Papež je do takšnega naziranja večkrat zavzel svoje stališče. Ne taji, da mora Cerkev danes praktično posvetiti veliko svojega prizadevanja in skrbi človeku v njegovem stremljenju po boljšem življenju. Zadnje papeške okrožnice, pa tudi siceršnje stalno pozivanje Cerkve, da naj se verniki z vsemi silami trudijo za ustvaritev pravičnega reda na zemlji, Cerkev gotovo rešita očitka, da je brezbrizna za tuzemske potrebe. Krščanstvo neprestano poudarja, da ne ljubi Boga, kdor ne ljubi bližnjega.

Toda religija ni gola filantropija, v religiji je in ostane prvo Bog. Religija je v priznanju Boga kot najvišjega bitja in naše popolne odvisnosti od njega in zatorej v kultu češčenja in pokorščine temu Bogu. Religija je torej nujno teocentrična. Hoteti religiji vzeti ta značaj, se pravi hoteti jo uničiti.

Seveda bo pravilno umevano krščanstvo navajalo človeka k ljubezni do bližnjega. Praktično bo največkrat tako, da bo kristjan večino svojega časa posvetil bližnjemu, ne da bi istočasno pozabil, da je tudi

skrb in delo zase in za bližnjega le izraz njegove ljubezni do Boga. Vera ni nobena alienacija, noben beg pred dolžnostmi tega življenja, ampak ravno nasprotno: te imajo prav v veri svoj temelj in vir moči.

SEKULARIZEM IN LAICIZEM

Sekularizem hoče povedati, da človeštvo bolj in bolj izriva vse sakralno in Boga samega iz svojega življenja. Njegov pogled je obrnjen pretežno v snovnost, za metafizične in večnostne vrednote polagoma zgublja vsak smisel. Ne trudi se več, da bi teoretično dokazoval božjo neeksistenco – s tem bi vključno priznaval misli o božjem vendarle še neko pomembnost. Ne, o Bogu se preprosto več ne govori. Bog je v človekovem življenju odigral, zgodovina se prav lahko od njega odmisli. Tako imenovana radikalna teologija nekaterih protestantov je prišla s krilatico o smrti Boga. (Mimogrede: to krilatico je rabil že Nietzsche.) Imenuje se tudi kar „teologija smrti Boga“. S tem nočejo tajiti božjega bivanja; povedati hočejo le, da je Bog v življenju posameznika in v življenju človeštva izgubil vsako pomembnost. Za Boga na zemlji ni več prostora.

Kako je mogoče, da je človek prišel tako daleč? Ali ne bi moralo biti ravno nasprotno, da bi namreč moderni znanstveni in tehnični napredek moral človeka bolj približati Bogu? Ob vedno novih čudovitih odkritjih v makro in mikrokozmosu bi pričakovali, da bo človek laže prišel do spoznanja Boga. Pa tudi umsko je današnji človek nedvomno bolj razvit, kot je bil nekdaj; tedaj bolj usposobljen, da se dvigne do metafizičnih stvarnosti.

Vse to je res. A ne smemo pozabiti, da sta tehniški duh in tehniška miselnost obrnila človekov pogled izključno v stvarnost kot edino resnično vrednoto. Tehniški duh človeka onesposablja za iskanje nevidnih stvarnosti in mu ubija vsak smisel za religiozne vrednote. Odvrača njegovo pozornost od kakršne koli misli na Boga, dušo, posmrtnost in podobno.

Laicizem je sekularizmu podoben pojav. Moderni človek si zadošča sam sebi. Zato si hoče ustvariti lastni humanizem, v katerem seveda za Boga in za nadnaravne vrednote ne bo več prostora. Ta humanizem bo rešil vsa človekova vprašanja, ustvaril si bo lastno moralo, razložil bo zadovoljivo človekov izvor in njegov smoter. Za umevanje človeškega bitja ne bo treba več segati po nekem izvensvetovnem bitju, Bogu. Človek nosi razlago zase v samem sebi. Vsako škiljenje v transcendenco je alienacija, beg pred realnostjo, ki se zadostno razloži z imanenco. Da v tej teoriji ni več mesta za krščanstvo in Cerkev, je jasno. Ateizem je „religija“ modernega laiciziranega človeka. Kristjane je treba torej osvoboditi „tiste oblike nevroze, ki ji pravimo religija“ (Cox). Krščanstvo je treba laicizirati – to se pravi izločiti iz njega vsak božji in nadnaravni element. Svet ne more več sprejeti Kristusa kot božjega Sina in odrešenika od greha. Sprejel bi ga edinole kot velikega socialnega revolucionarja in idealno osebnost. Samo takšnemu Kristusu je še zagotovljeno neko mesto v življenju človeštva.

To je seveda laicizem najslabše vrste. A Cerkev se ne da prestrašiti.

Ni to prvi tovrstni poskus v vsej njeni dolgi zgodovini. S ponižno zavestjo svojega božjega izvora in odrešilnega poslanstva za vse človeštvo, tudi za človeštvo našega veka, ponavlja Kristusove besede: „Jaz sem luč sveta.“ Cerkev se zaveda, da je in ostane edina, ki človeku kaže smisel njegovega življenja in tako odgovarja na najgloblje vprašanje človeškega duha.

Sicer pa nekateri pojavi najnovejše zgodovine pričajo, da laicizem in zgolj naravni humanizem nista zadovoljila sodobnega človeka. Izgredi, nasilje in globalne kontestacije mlade generacije obtožujejo laicizirano civilizacijo, da najgloblje v njih ni mogla zadovoljiti. In te kontestacije ne prihajajo od onih, ki bi stali ravno na senčni strani življenja. Ali ni značilno, da narašča število samomorov v deželah z največjo blaginjo in da je prav v teh deželah tudi največ duševno bolnih in neuravnovešenih ljudi? Samo tvorna blaginja ne zadovolji človeka. Brez vere ni mogoče dolgo živeti, kot ni mogoče živeti brez sonca. Počasi začne življenje usihati. Boga ne moremo izriniti iz svojega zavestnega življenja, ker ne moremo živeti življenja brez smisla. Morda bo današnja kriza človeštva kmalu prišla do tja, kjer preprosto ne bo več mogoče tako naprej. Tedaj bo človek spet iskal luči, ki naj bi dala življenju smisel.

HISTORICIZEM IN RELATIVIZEM

Po historicizmu so za človekovo mišljenje značilni gibanje, razvoj, napredek, zgodovinski proces. Čas rodi in pokoplje resnice. Kronolatrija je značilnost moderne civilizacije: nič ne miruje, nič ni stalno, vse je v nenehnem teku. Zato tudi ni nič takšnega, kar bi mogli sprejeti za absolutno, nespremenljivo vrednoto življenja. Vse je relativno, nič ni absolutno veljavno. To, kar je bilo nekoč res, danes morda že ni več; to, kar je danes res, morda skoraj ne bo več.

Ta historicizem in relativizem se tudi pred religioznim nista ustavila. Zahteva se, da se tudi krščanske dogme reinterpreterirajo in, če treba, revidirajo. Kristusove besede nimajo večnostne veljave, njih avtoriteta ni objektivna. Če se tej reviziji krščanskega nauka upira trdna Cerkev, jo bodo pač morali opraviti „karizmatiki“. Treba je ustvariti novo krščanstvo, ustrezno današnjemu človeku. Takšno, kot je zdaj, ne služi več. Če hočemo krščanstvo rešiti, ga je treba skrčiti na nekaj osnovnih resnic, ki bi bile za vse sprejemljive, vse drugo naj se za vedno pokoplje. S tem bi bilo seveda pokopano krščanstvo samo.

Vse to so stari poskusi v novi obleki, z novimi imeni. V bistvu pa gre za pozitivizem, racionalizem, subjektivizem, z eno besedo neomodernizem, ki hoče krščanstvu vzeti vsak nadnaraven značaj, vsako božjo prvino. Na vse te poskuse velja odgovarjati s Kristusom: „Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede pa ne bodo prešle.“ Krščansko razodetje je možno sprejeti le v celoti. Kdor zavrže le eno razodeto resnico, je zavrgel božjo avtoriteto, ki jamči za vse razodetje – izgubil je vero.

Tudi za naše čase veljajo Pavlove besede iz pisma Timoteju: „Prišel bo čas, ko ljudje ne bodo več prenesli zdravega nauka, ampak si bodo

pod vplivom svojih nagnjenj poiskali kopico učiteljev, ki bodo prijali njihovim ušesom in se bodo odvrnili od resnice, da bi poslušali pravljice“ (2 Tim). Je pač tako, da bo vera v Križanega in zahteva po hoji za njim vedno mnogim, če ne večini, pohujšanje. Cerkev neizmerno hrepeni, da bi vsi ljudje sprejeli razodeto resnico, ker je le v njej zveličanje. A resnice same ne more ne spremeniti, ne zatajiti, saj bi s tem izdala lastno poslanstvo.

Če bi morda kdo iz gornjih vrstic sklepal, da je v svetu in v Cerkvi vse temno, bi me napak razumel. Tu sem pokazal le na nekaj temnih strani zunaj in znotraj Cerkve; tak je bil namen pisanja. Nisem pa hotel s tem reči, da bi v svetu in posebej še v Cerkvi ne bilo mnogo svetlega, kar budi upanje na skorajšnje boljše čase.

GLOSE

ARAUKANIJA

FRANCE PAPEŽ^v

Daleč sem se rodil,
bolj daleč, kot ti –
rodil sem se v daljni,
vlažni in rdeči Araukaniji...

Pablo Neruda

Poletje je vroče, a prijetno. V tej neznanski Ameriki, kjer mi teče čas uhajajočega zdomstva ni določenih mejá med pomladjo in poletjem, med poletjem in jesenjo – ni stroge ločitve časa; v tej stari indijanski Araukaniji, kjer je človek podoben našemu kmečkemu človeku in kmečkim ljudem vseh krajev, je čas skrivnost, kot sem jo doživljal samo doma. Čas in bogovi – dvoje prijemljivih senzibilnih esenc tega sveta.

Berem študijo ki jo je napisal poindijanjeni rojak Ivan Benigar. Poletni čas v Araukaniji žge zemljo in mene...

Indijanec, ki so ga fizično in duhovno oblikovali pampa, pragozd in andska kordiljera, je poln občutenja z organskim naraščanjem in upadanjem v naravi. Ta mu meri čas, za katerega ima besedo „then“ a je skoraj ne uporablja; Indijanec obide skristalizirano idejo časa – in vsako drugo idejo – ter ji poišče živo in konkretno ekvivalenco. Indijancu je čas utelešen v soncu, luni in zvezdah; bolj kot astronomska mera mu je mitično konkretna podoba. Če hočem reči, da nimam časa, pravim: nimam sonca. Npr. nimam več sonca, da bi šel v gmajno po konja. V Araukaniji se izražam osnovno stvarno – prehajam v bistvo prvih življenjskih osnov. Čas ni vseobdajajoča mera, ampak vitalna kozmična podoba, ritualno določilo nečesa globljega.

Enota za „dan“ je tudi noč. Indijanec potuje ponoči in počiva podnevi, zato šteje za dneve tudi noči npr. pred tremi nočmi smo odšli iz doline, v dveh nočeh se bomo vrnili domov. Svetloba dneva in tema noči sta najbližji znamenji skrivnostnega v teh brezmejnih krajih. Prav tako izraža Indijanec čas s pomočjo prostorno razsežnostnih določil – čas mu merijo kamni ob poti ali drevje ob vodi. Pravi: še tri drevesa

bomo prešli, preden bo padla noč; ali: petnajst kamnov je še do večera. Araukanski peoni si zaznamujejo dneve svojega dela na kolu ali pa si napravijo dvoje vrvic – na eni je toliko vozlov, kolikor dni so se pogodili za delo, na drugi pa si vozlaajo dneve storjenega dela toliko časa, da je na obeh vrvicah enako število vozlov. Benigar pripoveduje o starki, ki je pošiljala svojo hčer po oprasku in ji strogo naročala: „Pljunem na tem mestu in prej, ko se bo slina posušila, moraš biti doma!“ Manjše enote časa določa Araukanec s primitivnim opazovanjem narave; ure mu kaže dolžina sence predmetov in dreves, ali če teh ni, dolžina lastne sence.

Araukanec ima besedo „then“, pa mu ne pomeni časa kot takega; uporabljaja kot adverb z drugimi izrazi npr. o pravem času si prišel, dolgo časa sem iskal konja. Vendar pa je po drugi strani njegova uporaba pojma časa tako bogata, da loči araukanski jezik od indoevropskih jezikov v tem pogledu globok prepad. Araukanec npr. nenehno „nadeva“ svoj samostalnišnik s pojmom časovnosti – elastičnost njegovih zvez me „spravljaja“ v začudenje. Njegov samostalnišnik z neštevilnimi premakljivimi in gibljivimi členki je mnogo bogatejši od mojega – Indijaneš ne postavlja samo svojih dejanj v čas, ampak tudi svoje stvari. Konj mu je lahko konj, ki ga je imel, ali konj, ki ga ima. „Muleam“ je bivališče, ki ga bomo imeli, „mule peyem“ pomeni bivališče, ki ga imamo in „mule pervum“ tisto, ki smo ga imeli.

Poletje je vroče – sonce je v teh brezkončnih ravninah kot bog... ponednevi sonce, ponoči rumeno žareča luna, ki se dvigne iz daljnega nizkega obzorja. Čas in bogovi – v oboje veruje Araukanec in oboje je zanj čutno prisotno.

Araukanski Indijaneš veruje v navijše božanstvo – prizna in časti ga tako, da govori resnico – pa tudi v vrsto nižjih, dobrih in zlih bogov, ki jih čuti v svoji bližini. Navijše božanstvo je obenem binarno in kvaternarno, je dvojno moško in dvojno žensko:

Wenu rey fucha – stari kralj nébes; oče neba,
wenu rey kushe – stara kraljica nébes; mati neba,
wenu rey we che – mladi kralj nébes; sin neba,
wenu rey elcha – mlada kraljica nébes; hči neba.

Ta predkolumbovska ideja boga je izključna last ameriškega človeka. Dobremu božanstvu stoji nasproti hudobni, binarni in kvaternarni duh – ta je gospodar zlih bogov in ljudi, coprnikov in zaklinjevalcev. V meglenih in vlažnih nočeh se zla družčina shaja v skalnih votlinah in tam pleše ter naklepa zlo Araukancem.

Prvo za navijšjim božanstvom je sonce, se pravi, njegovo mesto je drugotno in sončni kult ni navijšji. Sonce je božji poslanec, ki ni vedno dober. Ko je gospod Nguenechen ustvaril svet, je naredil luč in nébes in belega Araukanca. Ker pa sonce Araukancu ni bilo prijazno, ga je začelo tako greti in pripekati, da je zgubil svojo belo barvo ter pordečil in potemnel. In ko bi ne bil gospod Nguenechen o pravem času posegel vmes, bi bilo po Araukancu. Rešil ga je s tem, da je naredil luno, ki mu je prijazna. Luna mu sveti brez vročine in mu pomaga, da lahko potuje ponoči ter da se ne izgubi na svojih poteh.

Te stvari o Indijancih v Araukaciji stare Amerike sem bral, premišljal in sam doživljal, ko sem hotel napisati nekaj v spomin slovenskemu pionirju v teh zemljah. Pred skoraj enaindvajsetimi leti, 14. januarja 1950 je umrl Ivan Benigar, slovensko argentinski znanstvenik, eden najbolj znanih amerikanistov, ki se je naselil na začetku tega stoletja med araukanskimi Indijanci v oddaljeni neuquenski provinci južnega ameriškega kontinenta. Benigar je bil že leta 1924 član Društva za ameriško zgodovino in numizmatiko; 27. septembra tistega leta ga je Félix San Martín predstavil društvu s sledečimi besedami: „Ko smo razpravljali o razlagi araukanskih besed, sem omenil predsedniku znanstvenika, ki že tri desetletja deluje tiho ob zgornjem río Colorado, sredi pušče, in s katerim sem duhovno tesno povezan. Pred nedavnim sem ga naprosil, da bi napisal nekaj razprav o svojih raziskovanjih, da bi ljudje, ki se pri nas zanimajo za to vrsto študija, spoznali življenje sodruga, čigar ime bo nekoč zapisano med najbolj slavnimi v znanosti. Don Juan Benigar – tako je ime samotarju iz Belin pečin – je ugodil moji prošnji in napisal trilogijo: *Pojem časa pri Araukancih; Pojem prostora pri Araukancih in Pojem vzročnosti pri Araukancih.*“

Odstavek iz Benigarjevega avtobiografskega pisma pa se glasi: „Po starših sem Slovenec, po rojstnem kraju in šolanju pa Hrvat. Rodil sem se v Zagrebu leta 1883. Tam sem hodil v šole do humanistične mature v letu 1902. Potem sem študiral gradbeno tehniko štiri leta v Grazu in eno leto v Pragi. Leta 1908 sem se naselil v tej deželi. Tu sem se leta 1910 oženil s pampsko Indijanko, odlično ženo Evfemijo Sheypukiñ Barraza, ki mi je podarila šest sinov in pet hčera. Umrla je leta 1932. Živel sem v Río Negro do leta 1925 in odtlej na čilski meji v Neuquenu.“ (Glej Meddobje III, 1-2). Za dvajsetletnico smrti se je spomnil Ivana Benigarja arh. Viktor Sulčič, ki je 20. decembra 1970 v obširnem predavanju v Jugoslovanskem domu na Dock Sudu podal oznako Benigarjeve osebnosti in njegovega dela. Arh. Viktor Sulčič je tudi napisal v španščini in izdal v Buenos Airesu 1970 knjigo o Benigarju z naslovom *Juan Benigar, el sabio que murió sentado* (Ivan Benigar, znanstvenik, ki je umrl sedé).

Kaj je vleklo Benigarja v to daljno Araukanijo? Sedim pod evkaliptom; sonce je pordečilo zemljo – je nekaj prvinskega v njej, nekaj skrivnostnega. In boleče čutim, kako tudi mene stara Amerika bolj in bolj priklepa nase.

ARHITEKT VIKTOR SULČIČ

K umetniški prilogi te številke

Je zelo poznana osebnost v vrstah predvojnih slovenskih naseljencev v Buenos Airesu. Rojen je bil leta 1895 v Sv. Križu pri Trstu, študiral je na umetniški akademiji v Firencah in Bologni, kjer je leta 1922 diplomiral kot arhitekt.

V Argentino je prišel leta 1924, vendar je že prej, s sodelovanjem arh. Harolda Bilinića napravil spremembo hiše kiparja Ivana Meštrovića v Mletački ulici v Zagrebu.

V arhitekturi je Viktor Sulčič dovolj viden predstavnik starejše medvojne generacije, ki je na prehodu iz novega klasicizma in ekspresionizma že uvajala prve sadove modernega strukturalizma.

V Argentini si je med drugimi arhitekti Sulčič pridobil ugled leta 1926, ko je s sodelovanjem dveh argentinskih inženirjev dosegel prvo nagrado za projekt Narodne hipotekarne banke v Buenos Airesu.

Med njegovimi velikimi stvaritvami je zamisel in zgradnja mestnega tržišča Mercado de abasto na aveniji Corrientes v Buenos Airesu, od leta 1929 do 1935; in projektiranje ter gradnja športnega stadiona Boca Júniors, med 1937 in 1941.

Moderna stvaritev je cerkev Srca Jezusovega v mestu San Justo, pri Buenos Airesu, ki jo je projektiral in pozidal med 1941 in 1942. Leta 1944 je pripravil načrt za gradnjo ekonomičnih stanovanjskih serijskih hiš z uporabo že prej pripravljenih elementov.

Viktor Sulčič je tudi slikar – razstavljal je med drugim v Punta Arenas (Čile) 1955, in v galeriji na Terazijah v Beogradu 1957. Isto leto razstavlja akvarele v galeriji Witcomb v Buenos Airesu. Zadnja razstava pa je bila leta 1967 v mestni občinski zbornici argentinske prestolnice. Izdal je tudi pesniško zbirko v španščini z naslovom *Luces y sombras* (Luči in sence), 1965, ter biografsko delo o slovensko-indijanskem znanstveniku Ivanu Benigarju, tudi v španščini, z naslovom *Juan Benigar, el sabio que murió sentado* (1970).

KRITIRE IN PRESOJE

LUDVIK PUŠ, KLASJE IZ VIHARJA

TINE DEBELJAK

Dr. Ludvik Puš, ki smo ga poznali v domovini kot prosvetnega in političnega delavca, kmetijskega strokovnjaka, celo filozofskega teoretika kmetijske problematike – kar sta pokazali njegovi teoretični razpravi Kmečki stan, psihološke in socialne korenine kmečkega stanovskega gibanja (1939) in O kmečki duši (1941) – potem kot vodjo pevskih zborov v Novem mestu, pri sv. Cirilu in Metodu v Ljubljani, pa tudi kot pevcu v Maroltovem Akademskem zboru ter organizatorja kmečkega gibanja, se je kot pisatelj začel uveljavljati šele v zadnjih letih kot sedemdesetletnik. Pri Mohorjevi družbi v Celovcu je izdal l. 1969 Zgodbe malega Ludveta (povest o Mandrškem Ludvetu), ki je v bistvu njegov lastni življenjepis do konca mladostnega šolanja. 1970 pa je v samozaložbi izdal povest Klasje v viharju (New York 1970, str. 300), razdeljeno v tri dele: I. Gospod prefekt; II. Bard dolensjske metropole; III. Budnik. Glavni junak je zdaj Ludve Zupan.

V prvem delu slika Puš Zupanovo mladost iz prve knjige Zgodbe malega Ludveta, kako je študiral v škofovih zavodih, bil pri vojaki med prvo svetovno vojno in končal filozofsko fakulteto v Ljubljani; prava vsebina pa je pedagoška aplikacija njegovih teoretičnih dognanj o kmečki duši kot prefekta na kmetijski šoli na Grmu pri Novem mestu. V II. delu popisuje istočasno Zupanovo prosvetno delo kot vodja pevskih zborov in kot soljst v Novem mestu v zvezi z gradnjo novega Doma. V trenutku največjega razmaha katoliško prosvetnega dela udari Aleksandrova diktatura s programskim „jugoslovenstvom“. Tedaj je izgubil službo in se umaknil v Ljubljano. Tu se začne tretji del Budnik. Ludve Zupan se posveča petju pri Akademskem zboru, kjer briljira s solospelom o Ribničanih. Pravo delo pa se mu odpre po l. 1935, ko postane v novem režimu celo referent za kmetijstvo na banski upravi, potuje po Evropi, da se seznani z moderno kmečko organizacijo, po Belgiji in Poljski, pripravlja organizacijo slovenskega kmečkega življenja na novih podlagah sodobne industrializacije podeželja. Bistvo tega vsekmečkega gibanja je Puš strnil v stavek: „Ustvariti se mora nov tip kmečkega človeka, ki se bo z navdušenjem in zavestno posluževal tehničnega napredka in vseh novih metod v kmetovanju in gospodarjenju, pa bo vendar zvesto ohranil mistično zvezo ne le z zemljo in

njenimi silami, ampak tudi s silami božje milosti in vzdrževal med obema ravnotežje. To je naloga nove generacije: ohranjati kmetstvo, se pravi, ohranjati slovenstvo." (Str. 288). Prvi nastopi tega gibanja so se kazali na Brezjah in v Slovenjgradcu; zahvalni sestanek v Polšniku l. 1940 je bil že izraz tega mističnega vzdrževanja ravnotežja med kmetstvom in Bogom. In v viziji novega vojnega spopada, ki se je bližal, se pisatelj vprašuje: „Kaj bo iz tega klasja iz viharja? Ali bo polomljeno in pohojeno na tleh?... Ali bodo tudi zrna iz polomljenega novega klasja nekoč rodila svoj sad?“ (Str. 297)

Iz teh besed je vzet tudi naslov. Klasje v viharju je v literarni obliki napisana zgodba Ludveta Zupana. Toda spričo vsega, kar smo povedali o pisatelju v začetku, je čisto jasno, da je to lastni življenjepis pisatelja samega v tretji osebi, ki v povesti nastopa s pol psevdonimom, kajti priimek Zupan je rodbinsko ime Pušove matere. Še bolj je to jasno, ker vse osebe, ki ob Zupanu - Pušu nastopajo, nosijo prava imena: Finc, Lavrič, Potokar; dogodki so v knjigi tudi dokumentarno faksimilirani z ilustracijami, ustanove so avtentične, vse prireditve stvarno popisane (Hladnikov večer, Sattnerjeva Tajda, brezjanski shodi). Vse je zgodovinska podoba stvarnega opisa lastnega življenja, podana v tretji osebi morda zato, da bi bilo bolj objektivno, brez lastnega hvalisanja.

Kadar govorim o literarnem oblikovanju avtobiografij, pomislim predvsem na Gorkega Detinstvo in Majcnovo Detinstvo. Obe imata celo isti naslov in obe sta pisani v prvi osebi. Ko ju berem, čutim, da berem povest; pozoren sem na psihološko dozorevanje osebe, živim z močnimi živimi postavami iz krvi in mesa, ki spremljajo rast pisatelja, kateremu ni toliko za dokumentarnost okolja, ampak za premik v sebi; in zdi se mi, da bi prav lahko zamenjal pisateljev jaz z nekim tretjim, pa bi se povest ne spremenila. Pri Pušovi avtobiografiji v tretji osebi, pa me nenehno prijemlje volja, da bi Zupana črtal in prebral namesto njega jaz, in se mi zdi, da bi vse, kar opisuje ob sebi, dobilo še močnejšo dokumentacijo in večjo ceno, ker bi ta jaz pričal za resničnost dogodka, ki ni izmišljen. Čutim, da je poudarek na dogodkih zunaj pisatelja, na dobi, na zajetju vsega kmetstva, na mogočni rasti nekega gibanja, ki se je spočelo v strokovni šoli na Grmu, prestopilo iz šole v ljudsko prosveto, od tam v koncertno dvorano, iz nje v retardirajoče prenehanje, da se požene v silovito podobo zmagujočega slovenstva v mistični zvezi z Bogom v sodobno prerodenje vsega sloja, predstavljaajočega narod, ki raste iz njega kot iz temelja, nakar se vzpon nasilno prelomi in sesuje. Da zgine? Ali da spet vstane?

Ta dramatična napetost biografije v treh dejanjih je nedvomno umetniško komponirana in podprta z dokazi. Ko odmislim Ludveta Zupana, mi ostane v spominu prav to, česar danes mladina ne v zdomstvu ne v domovini ne ve: kako močno in razgibano je bilo delo v temeljih za dvig kulture, gospodarstva in politične osamosvojitve naroda pred vojno, v razdobju med dvema vojnama, ki je danes doma namenoma pozabljano, v zdomstvu pa nujno nepoznano poglavje sodobne slovenske zgodovine. Puš je dal s tem živahno pisano in dokumentarno kulturno zgodovinsko podobo svoje dobe ob sebi. Delo čisto leposlovje ni, pa tudi ne čista zgodovina, pač pa je dramatična, nazorno podana in živahno pisana

podoba idealizma onih kulturnih, prosvetnih in političnih delavcev, ki so usodo bodočega slovenstva postavljali na modernizirano usočasnjeno samoslovljansko kmetstvo, v nasprotju z onimi, ki so ga zidali na internacionalistični proletariati. Zmagal je zadnji in ves napor tega idealističnega rodu je padel pod srpom, da zgine, kakor je resnično propadlo do tal naše kmetstvo v naslednjih letih in propada danes. Bo vstalo to klasje iz viharja?

V tem je smisel te zakrite avtobiografije, ki nam budi zanimivo primerjavo še z dvema avtobiografijama, ki sta izšli v teh letih: Jurččevimi kompendiji *Skozi luči in sence* (I-III); pa prof. Vojeslava Moleta *Listi iz spominov* (1971). So trije najnovejši spomini, katerih skupna oznaka je, da „se resnično beró kot roman“. Toda Mole je napisal znanstveno monografijo o sebi samem in svojem znanstvenem delu. Jurčec poseben tip goethejevske *Wahrheit und Dichtung*: ob mojstrski atmosferi časa bolj poetično literarno opisane dogodke kot resnične, ponajveč zaradi namišljene veličine pa tudi subjektivno poantirane sodbe iz sedaj in ne zgodovinskega razmerja do okolja. Pušova „povest“ pa je literarno pisana kronika podeželskega in malomeščanskega kulturno-političnega dogajanja, ki pa se razrase v vsenarodno pomembnost tik pred katastrofo leta 1941.