

FRANCE VODNIK

## ZBLIŽANJE DUHOV

**Z**e za časa Izidorja Cankarja je naše katoliško pisateljstvo započelo boj zoper oklep resnice. Danes se ta boj v stopnjevani obliki obnavlja. Članek »Ideja in kvaliteta«, ki ga je v prvem zvezku letošnjega »Doma in sveta« objavil Francè Vodnik, je glede tega pomemben... iz njega (je) mimo drugih stremljenj razbrati močan odpor zoper krščansko resnico kot sistem. To je odločen in pravilen korak. Nič zato, če je Fr. Vodnik sodobni svobodoumnosti krivičen, ker jo vzporeja z Aškerčevo; njegova gesta kaže smer proti pravemu odnosu do »resnice« v kulturnem življenju, k odnosu, ki je v tem članku opisan kot bistvo prave svobodoumnosti.« (LZ 1930, 260). Te besede je napisal Josip Vidmar, ko me je prvokrat in menda doslej edinokrat pravilno razumel. Za tiste, ki mojega članka ne poznajo, naj dodam, da si je treba pod »krščansko resnico« misliti pač logični pojem ali načelo (n. pr. pojem Boga), ne pa onostranske resničnosti (n. pr. osebnega Boga). To se mi zdi potrebno poudariti, sicer bi utegnil kdo zmotno misliti, da sem se boril zoper krščansko resnico v stvarno-bitnem pomenu besede. A to je vendar moja vera in zato je bilo prav krščanstvo — kolikor je šlo poleg drugih prizadevanj za vprašanje metafizične usmerjenosti — cilj vsega mojega dokazovanja.

V resnici je za »naše katoliško pisateljstvo« pomembno, da se je v zadnjih dveh desetletjih oddaljilo od dogmatizma (racionalizma) tako v vprašanju kulture kakor religije; s tem je bil v našem kulturnem ustvarjanju dejansko izvršen prodor resnične (osebne) religioznosti, za kar nedvomno priča na primer razvoj naše literarne umetnosti v tem obdobju. Da ne bo nepotrebne nesorazumljenja, naj povem, da je naš svetovnonazorski problem treba razumeti v Avguštinovem smislu »osebne«, »nedogmatske« resnice. Morda res nihče ni znal prav točno povedati, v čem je bistvo tega s v o b o d n e g a iskanja resnice. Po mojem mnenju je podoba problema doslej najtočneje pokazal France Veber v »Sv. Avguštinu« (str. 47): »... Avguštin sploh ne išče spoznanja samih... splošno veljavnih načel (sistema, op. p.), pač pa... išče in to izhodno in končno le spoznanje r e s n i c e

v ožjem, rekel bi stvarno-bitnem pomenu besede, pri čemer mu je vprav ta stvarno-bitna resnica tako rekoč vzorno dana le z resnico dejanskega lastnega življenja na eni strani in z resnico enako dejanske bitnosti božjega bistva na drugi. N. pr. že v svojih »Samogovorih« pravi takole: »Boga in dušo hočem spoznati. Res nič več? Prav nič več!« Mislím, da je tako že Avguštin prejasno označil nepremakljivo razliko, ki je med resnico, kakor se javlja v goli veljavnosti vseh tako imenovanih splošnih načel, in pa med resnico, ki ji je neposredna podlaga istinitost lastnega življenja (kakor tudi vsega ostalega stvarstva) ter istinitost Boga.«

Prav tako pa je za »naše nekatoliške pisateljstvo« značilno, da se že od nastopa moderne premnogi izmed njih odklanjajo od »svobodomiselstva« ali liberalizma (humanizma, naturalizma) in da ne vidijo svobode več v zanikanju, razvezanosti in »osvobojevanju« od metafizičnih, nravnih in religioznih norm, torej v absolutni človečnosti, marveč nasprotno v etični pokorščini notranjemu imperativu. Naj omenim samo Ketteja, Iv. Cankarja in Sr. Kosovela, ki so se vsi, čeprav izven konfesije, borili kot anti-liberalci za »višjo resničnost«. Morda pa je le bistveneje, nego si navadno mislimo, da so vsi trije sklenili svoje življenje kot katoličani? Nekje sem že poudaril misel, da je »prehodništvo« najznačilnejša oznaka za duhovni položaj sodobnega človeštva. Konfesionalni človek danes poudarja pravico osebnosti in vesti, akonfesionalni znova išče — v nasprotju s humanizmom — metafizičnih osnov.

»Zagovor«, ki ga je v šesti številki »Sodobnosti« priobčil Josip Vidmar, je glede tega pomemben. Iz njega je mogoče razbrati močan odpor zoper »svobodomiselstvo« v proticerkvenem in protireligioznem smislu. Nič zato, če je J. Vidmar katoliški Cerkev v svoji zmoti glede njenega bistva krivičen, ko ji odreka duhovno svobodo in jo istoveti z zgolj »pojmovnim krščanstvom« in »dogmatsko vezanostjo«. Njegova izpoved kaže — da ponovim njegove besede — smer proti pravemu odnosu človeka do »resnice« v kulturnem in duhovnem življenju, k odnosu, ki je v njegovem zagovoru opisan kot bistvo prave svobodomnosti. Zato moremo danes na tej osnovi govoriti o zblízanju duhov, a ne samo o kulturnem zblízanju, marveč — to poudarjam — o zblízanju v smislu svetovnega naziranja. Kakor je bila nedavna ločitev enega dela naših nekatolikov od političnega liberalizma pomembna z narodnega vidika, tako je duhovna ločitev, ki je našla izraza v Vidmarjevem »Zagovoru«, pomembna z idejnega vidika.

## I

**S** tem seveda nočem niti najmanj zanikati razlik, ki so še vedno med nami in ki nas morda celo nepremostljivo ločijo. Toda iz »Zagovora« sem se prepričal, da je veliko teh razlik, zaradi katerih smo si bili »nasprotniki«, samo navideznih, ker so izvirale iz usodnega

nesporazumljenja, iz zmotnih predpostavk ali iz neadekvatne rabe terminologije. Predvsem velja to za vprašanje umetnosti (kulture) in svetovnega nazora (s tem v zvezi za alternativo »ali kristjan ali umetnik«) ter za vprašanje duhovne svobode. Ker gre samo za resnico, se bom zaradi preglednosti v nadaljnjem omejil le na osrednja vprašanja, pri čemer bom moral nekaj pojasniti, marsikaj pa ovreči. Vendarle pa moram najprej odbiti dvoje očitkov zoper mojo »obtožbo«. Vidmarjev »Zagovor« je namreč nastal na osnovi mojega članka »Narodnost in svetovni nazor« (DS 1933, št. 3). To je tudi vzrok, da začnem s postranskim vprašanjem.

Josip Vidmar mi v predzadnjem odstavku svojega zagovora očita, da ne razlikujem oziroma »grobno zamenjujem« človeško vrednost in kulturno pomembnost. Toda to je napačno. Kdo je v zadnjih letih pri nas bolj in večkrat poudarjal, da sta svetovni nazor (duhovna usmerjenost, »ideja«) in kultura (kvaliteta) dvoje? Sklicevati se moram na članke Ideja in kvaliteta, Pot v tempelj (DS, 1930), Vprašanje »naše« kulture (»Slovenec« 1932, št. 200), zlasti pa na Sodobni umetnostni nazor (DS 1933, 1—2), kjer sem med drugim pisal, da »tudi najpopolnejši človek, podoba najčistejše človečnosti, ne more biti nadomestilo za umetnika in umetništvo« (str. 12). To seveda velja za vsako, ne samo umetniško ustvarjanje.

Ta stvar je s tem pojasnjena. Ako sem očital Vidmarju individualizem in sem, kakor pravi, »plediral za najpreprostejše kmetiške in delavske matere«, sem hotel s tem povedati nekaj drugega, namreč misel, da je obseg kulture širši, ž i v l j e n j s k o - c e l o t e n in da zato ne obsega samo jezika ali literature in umetnosti, marveč vsa življenjska območja od političnega, gospodarskega do n a j v i š j i h. Če tako pojmujeemo kulturo, ne moremo pritrditi Vidmarju, češ, da se »v plasteh naroda kultura ne tvori«. To napako preveč enostranskega pojmovanja »kulturnega problema« so Vidmarju pred menoj očitali že drugi, n. pr. Lojze Udè.

## II

Važnejši je očitek »slabega« oziroma »netočnega razlikovanja«, ki se razodeva v »vzporejanju katolištva in svobodumnosti kot dveh svetovnih nazorov«. V resnici mi Vidmar očita s tem nekaj, kar je zagrešil edinole sam. To mi bo lahko dokazati. Zakaj na primer govori v uvodoma citiranem članku in tudi drugod o s o d o b n i svobodumnosti, če pa duhovna svoboda ni svetovni nazor, marveč svojstvo ali lastnost duha, kakor sedaj v svojem zagovoru pravilno poudarja in pojasnjuje? Ali ni to posledica nejasnosti in slabega razlikovanja, ki ga očita meni, čeprav sem jaz napisal »svobodumnost ali h u m a n i z e m« in sem s tem čisto točno izrazil, da mislim s tem nazivom svetovni nazor (liberalizem). Tega nisem storil, kakor meni Vidmar, zato, ker bi bil »slutil slabo zvezo« med tako zvanim »svobodomisel-

nim« nazorom ter med duhovno svobodo, nego ker mi je bila ta bistvena razlika popolnoma jasna in sem jo bil kot svobodoumnik izpovedal in poudaril že zdavnaj pred njegovim zagovorom. V uvodu k antologiji »Slovenska religiozna lirika« (1928) sem namreč napisal tudi naslednji stavek: »Zdi se mi potrebno poudariti, da svoboda vesti in misli more biti le nujni atribut svetovnega nazora, a to vsakega brez izjeme, če se resnično neposredno in ustvarjajoče izživlja, nikdar pa ne more biti s tem izražena njega substanca, ki sovпада edinole s predstavo odgovarjajočih istinitosti.« Priznam, da pričujoči stavek sam zase ne more biti vsakomur popolnoma jasen; toda če si pod »svetovnim nazorom« mislimo duhovni svet osebnosti (in gledamo svetovni nazor v smislu sistema le kot odsev tega sveta na človekovi logični ravnini) in če dalje pomeni »atribut« svojstvo resnico iščočega človeka, njegovo metodo, bolj etični odnos oziroma izhodišče, a »substanca« ne tega »kako« (svoboda) svetovnega nazora, marveč njegov »kaj« (resnica) — se smisel mojih besed popolnoma ujema s sedanjim Vidmarjevim pojasnilom: »Svobodoumnost ni svetovni nazor, ... kajti nazor je produkt duha, svoboda pa njegova lastnost.« Vzrok, zakaj me Vidmar pred petimi leti ni razumel (LZ 1928, 557) in zakaj mi je tudi v letošnjem zagovoru krivičen, ko me predstavlja za nekaj, kar nisem in nočem biti, namreč za nasprotnika svobodnega duha, vzrok za to je v njegovem zmotnem pojmovanju oziroma nepoznanju katolištva. Preden pa preidem k temu osrednjemu vprašanju, za katero mi predvsem gre, moram še natančneje pokazati, na čigavi strani je bila nejasnost.

Josip Vidmar sedaj, ko pojasnjuje, češ, da je pod svobodoumnostjo treba razumeti svobodo duha, sam priznava, da je le-to ime noval »z nekoliko varljivim in zgodovinsko obremenjenim imenom« (svobodomiselstvo!). Toda samo to ime me pač ne bi bilo smelo zapeljati do tega, da bi Vidmarja imel za liberalca (humanista), ako ni. Ako se je to kljub temu moglo zgoditi, je to zakrivil sam, kar naj pokažejo naslednji zgledi.

Ne enkrat je namreč Vidmar pisal o svobodoumnosti kot svetovnem nazoru. (N. pr. Svobodomiselstvo in kar je še drugih svetovnih nazorov, Kritika II, 49; antiteza: svobodomiselstvo — dogmatična ortodoksnost (kar mu pomeni katolicizem), LZ 1928, 557; enaka antiteza: svobodoumnost — pravovernost, LZ 1930, 258; »véliki pagan« in svobodoumnik (nekristjan) Goethe, LZ 1929, 183; Prešernov (svobodomiselni) svetovni nazor, LZ 1929, 315; svobodomiselstvo [osnova svobodomiselstva je individualna svobodoumnost], če ga namreč motrimo... kot idejno smer, kakor... katolištvo in marksizem, LZ 1932, 540; **svobodoumne akademске starešine**, med katere se šteje tudi pisec (Vidmar), LZ 1932, 1). Prav tako mu je v uvodu h knjigi »Kulturni problem slovenstva« (TZ 1932) svobodoumnost svetovni nazor, saj trdi, da »svobodoumnike« deli od »slovensko-katoliškega tabora« svetovni nazor, medtem ko jih od »protisloven-

sko-svobodomiselnega tabora« deli (potemtakem le) narodni nazor! In — da človek nazadnje zares ne ve, ali naj njegovemu zagovoru véruje ali ne — prav ta njegov »Zagovor« izzveni znova v antitezi: svobodno = nekatoliško; katoliško = nesvobodno. Dasi pravilno poudarja, da je »očitna logična napaka« svobodo duha »prienáčevati takemu ali drugačnemu nazoru« (in prav tako seveda odrekati mu jo!!), pa dejansko tako ravna v odnosu do katolicizma, čeprav ga za to zadene lastna sodba, da se »to pravi na isti ravnini obravnavati dva pojava različnih svetov«.

Toda jaz vseeno hočem vérovati njegovemu prej navedenemu pojasnilu. A zakaj — upravičeno lahko vprašam — nisem bil vreden vere, da bom po tem pojasnilu pač še vedno vztrajal pri svoji »obtožbi« liberalizma (zaradi njene nedvomne pravilnosti), da pa bom poslej izvzel njega, ki glede »svobodomiselstva« prav tako kakor glede »svobodoumja« trdi prav za prav isto kakor jaz? Pokazati bom skušal, da je močno grešil, ko me je zaradi mojega svetovnega nazora prištel v vrsto njih, ki zagovarjajo duha nesvobode. Slejkoprej sem priznaval in branil normo, da sta svoboda vesti in uma vsaki zreli etični osebnosti brez pogojni imperativ in nujno izhodišče pri iskanju resnice in ostvarjanju svetovnega nazora. Tudi sedaj moram poudariti nasproti Vidmarju in nasproti vsakomur, da je zvestoba vésti najdražje prepričanje »Franceta Vodnika in njegovih«, tudi če bi zaradi te etične norme moral zanikati katolicizem, ki ga tudi po nauku Cerkve more človek sprejeti samo svobodno (po vesti) ali pa sploh ne. Ker sem svobodoumen, sem katoličan!

### III

V resnici »je lahko tako, da pride človek k nazoru in si ga prisvoji ali izbere, lahko pa pride tudi nazor k človeku in si vzame njegovo dušo. Ali pa je treba šele dokazovati, da je umstvena svoboda eno izmed najdragocenejših in največjih človeških svojstev? In če to je, ali ni jasno, da je ne sme nedostajati v kulturi, ki naj bo globoko samobitna? In ali ni torej tako, da človečnosti, v katerih ta sijajna moč ni živa in ne dejavna, niso zrele ali ne prav usposobljene za najvažnejše naloge, ki se pojavljajo pri ustvarjanju kulture?«

Kako točno je postavil Josip Vidmar to vprašanje! Na to ni mogoče odgovoriti drugače nego pritrdilno. Ali tudi katoličanu? Nedvomno. Priznati moramo, da se je Vidmar prav s tem vprašanjem ne samo približal najbolj gorečemu prizadevanju mladega katoliškega rodu, marveč je s tem nevede potrdil osnovno subjektivno katoliško normo: svobodo osebnosti. Takoj naj poudarim, da »svobode« ne smemo razumeti v liberalno-sofističnem smislu absolutne človečnosti (»človek je merilo vseh stvari«), torej v smislu duhovne razvezanosti in razpuščenosti, marveč v faustovsko-etičnem,

sokratično-demoničnem ali krščansko-vestnem (avguštinskem) smislu pokorščine notranje-metafizičnemu imperativu. »Ni svoboden človek, ki ničesar ne priznava nad seboj, ampak ki spoštuje, kar je nad njim.« (Eckermann, Gespräche mit Goethe, I. 219; prim. »Čas« 1928/29, 343). Vest je namreč božji zakon, ne človekova samovolja.

S tem smo se približali osrednjemu vprašanju, za katero gre. Meni je bilo od vsega začetka jasno, da ni bilo postavljeno samo vprašanje tako zvane »umetniške« (kulturne) svobode, živosti ali elementarnosti ustvarjanja, marveč tudi vprašanje svobodnega iskanja (in priznanja) resnice, torej vprašanje svobode na ravnini svetovnega naziranja. Tega se je nedvomno zavedal tudi Josip Vidmar, kar se razvidi deloma iz tega, da govori o »nadarjenosti in svobodi«, še bolj pa iz dejstva, da govori o »drugi religiji«. Zato je prav temu vprašanju potrebno pogledati iz oči v oči, pojasniti nespোরazumljenje ter odstraniti predsodke oziroma nevednost, kolikor je mogoče. Vidmarjeva zmeta namreč ni samo in morda tudi ne toliko v nazorih, nego v dejstvu, da jih poudarja v nasprotju s katolištvom, čeprav nič, kar je pravilno (subjektivno-etično celo nič, kar je v dobri veri zmotno) ne more biti v nasprotju s katolištvom (nasprotujejo lahko samo katoliki ali tako zvana »empirična« cerkev). Kakor mnogim nasprotnikom Cerkve je tudi Vidmarju neznan njeno bistvo, ki ga zmotno gleda samo v sistemu in vnanji organizaciji (kar je tembolj napačno, če ju motriš naturalistično, namesto v smislu razodetja); a očitno mu je neznan tudi katoliški nazor o vesti in prav tako nazor o univerzalni, nevidni Cerkvi.

Zdi se mi nadvse pomembno, da smo prišli do teh vprašanj o zadnjih, božjih, v resnici »najvišjih rečeh« na osnovi debate o literaturi in umetnosti. To dejstvo govori močneje nego vsako dokazovanje, da je tako zvani kulturni »larpurlartizem« zmeta in da so vsa življenjska območja organsko zvezana z osrednjim metafizičnim vprašanjem: ali absolutni Bog (religija) ali absolutni človek (humanizem) in ali morata biti življenje in kultura sredotežna ali sredobežna.

Le tako je mogla na primer nastati zloglasna Vidmarjeva alternativa »ali kristjan ali umetnik«. Meni je sedaj postalo jasno, da je bila ta alternativa prav tako zmeta (po svojem objektivnem pomenu), kakor resnica (po subjektivni misli, ki je v njej). Zagovarjajoč svojo tezo je namreč Vidmar napadal isto, proti čemur smo se borili tisti, ki smo njegovo tezo zavračali. V resnici smo trdili, če gre namreč le za osrednji smisel alternative, isto. Kako to? Bilo je nespোরazumljenje, izvirajoče iz različne rabe terminologije in različnega pojmovanja krščanstva. Josip Vidmar je rabil izraz »svetovni nazor« v smislu sistema ali logične resnice; ker pa priznava le osebno ali doživeto resnico, dosledno in pravilno izključuje osebnost in »svetovni nazor« (v kolikor tudi le-ta ni »doživeta resnica«; zakaj zanikati

bodisi možnost bodisi potrebnost ali smiselnost umskih formulacij ni mogoče, sicer bi morali zanikati razum, s čimer bi v borbi zoper racionalizem zapadli nasprotni skrajnosti senzualizma oziroma iracionalizma; slejkoprej pa se moramo zavedati, da je »resnica« sistema vedno le sekundarna oziroma samo načelna ali veljavna in da je primarno vselej življenje, »osebna resnica« oziroma resnica v realno-bitnem pomenu besede). Meni je nasprotno »svetovni nazor« pomenil »dejansko osebnost« oziroma doživeto resnico, ki sem jo zato poudaril zoper »transvitalni logični princip« sistema. Zato sem tudi dosledno in pravilno zagovarjal zvezo svetovnega nazora (osebnosti) in kulturnega ustvarjanja, oziroma — na ravnini svetovnega nazora, »ideje« ali metafizike — potrebo in nujnost osebne (svobodne) religioznosti. Tako je bila nedvomno mišljena tudi alternativa »ali kristjan ali umetnik« in v tem smislu je vsekakor pravilna; a prav tako je iz istega razloga pravilna alternativa »ali humanist (homo areligiosus) ali umetnik«. Vendarle pa je zaradi tega smisla formulacija nedvomno napačna. Prav bi bilo edinole »logični (bolje aprioristični) kristjan (humanist) ali umetnik«. Vzrok te napačne formulacije pa je globlji; izvira namreč iz Vidmarjevega zmotnega naziranja, da je tako zvani krščanski sistem ali »pojmovno krščanstvo« zares pravo krščanstvo. (Toda če upoštevamo, da je ta zmeta Vidmarjevo prepričanje, potem njegov boj zoper »krščanstvo« ni samo razumljiv, marveč tudi dosleden in — seveda le subjektivno — pravilen.)

V resnici pa krščanstvo nikakor ni svet logične resnice, marveč kozmos individualnega sveta, človeškega in božjega, in pomeni neposredni in živi, resnični in dejanski objem človeštva in Boga. Krščanska resnica kot sistem — ki je nastal iz smiselne potrebe človekove tudi umske narave in prav tako razumljivo iz sociološko-objektivne naloge Cerkve v zgodovini človeštva — je zgolj načelna, ne stvarno bitna resnica krščanstva. Zato nam mora ostati bistvo Cerkve tuje, če v evangeliju ne vidimo resničnega Razodetja, česar pa ni mogoče brez vere v božanstvo Jezusa Kristusa. Kdor vidi v njem samo »učitelja« in »ustanovitelja« religije, ne pa tudi Odrešenika, ki je prišel od Boga Stvarnika, tisti nujno ne vidi njega transcendentalne osnove in bistva in mu je krščanstvo samo ena izmed svetovnih konfesij. Toda takšno naturalistično pojmovanje krščanstva je zmotno. Krščanstvo pojmuje prav samo tisti, kdor vidi v njem razodetje istega Boga, ki je ustvaril svet in človeka. Le tako je krščanstvo lahko Cerkev, ki je po svojem bistvu univerzalna v smislu bogočloveškega občestva.

Brez priznanja univerzalne Cerkve (kraljestvo božje) lahko zapade človek enostranosti, ozkosrčnosti in zmoti konfesionalne ali akonfesionalne ekskluzivnosti. Zaradi tega je tudi pojem »druga religija«, ki jo Vidmar stavlja v nasprotje z »ustoličeno religijo«, kontradiktornega pomena. Zakaj religija je tako po objektivni resnici onostranske (božje) resničnosti kakor po subjektivni resnici

človekove religioznosti možna edinole na centralni, božji ravnini ali pa je sploh ni. Bog je en sam, absolutno Bitje; če bi ne bilo tako, bi morali reči, da ga v resnici ni. »Moj« Bog je nujno isti kakor »tvoj« Bog, čeprav sva ga spoznala osebno, vsak po svoji vesti. Po veri v univerzalno Cerkev tudi ni popolnoma pravilno, govoriti o čem »specifično katoliškem«; zakaj če so katoliška vidna znamenja Cerkve, je tembolj katoliška stvarno-bitna združitve narave in nadnarave, človeka in milosti. Moremo celo reči: Vse, kar je, je katoliško! »Vse, kar je« moramo seveda razumeti v smislu Spinoze, ki so ga po krivici proglasili za (logičnega) panteista. Vse, kar je, namreč ne pomeni vse, kar eksistira, marveč vse, kar je na ravnini onostranske resničnosti, *veritatis aeternae*, v resnici, v milosti, v Bogu. Toda ali je mogoče biti v Bogu — izven katoliške konfesije? Katoliški nazor o vesti in o univerzalni Cerkvi nam na to vprašanje odločno odgovarja: da!

Ali potemtakem Cerkev ni edinozveličavna? Jasno je, da naša vera v razodetje izključuje sleherni verski relativizem, ki trdi, da so vse religije (po svoji resnici) »prave«. Toda znani Cyprianov izrek »*Salus extra Ecclesiam non est*« (izven Cerkve ni zveličanja) — s tem prehajamo k vprašanju osebne religioznosti oziroma duhovne svobode — je treba po pameti in po nauku Cerkve pravilno razumeti tako, da ni zveličanja izven Cerkve v smislu božjega kraljestva, ki ne sovпада z vidnimi mejami konfesije. Po nauku Cerkve more duhovno biti njen član nekdo, ki je v dobri veri (*bona fide*) nasprotnik vidne Kristusove Cerkve, na primer pravoslaven, protestant ali »pogan«. (Prim. M. Pribilla S. J. »*Die Kirche von Anbeginn*«, *Stimmen der Zeit*, Juli 1929.) Zato je stališče katoliške pravovernosti (ne pa vedno tudi stališče katoličanov ali empiričnega katolicizma) širše in svobodnejše nego stališče akonfesionalne ekskluzivnosti in »svobodoumne« intolerance.

Zakaj tudi če se postavimo na stališče akonfesionalnega, toda religioznega človeka, moramo reči, da je Josip Vidmar katoličanom krivičen, ko jim odreka to, kar Cerkev priznava drugovercem (kljub poudarku dogmatičnega nasprotja): svobodo vesti in uma oziroma resnico osebne religioznosti. Tudi če namreč zanikamo neko religijo, moramo vendar v katoliškem nauku o vesti »spoznati moment spravljivosti, ki veže vse ljudi, ... naj so po dogmah in mnenjih še tako razdeljeni« (M. Pribilla) v enotno duhovno občestvo univerzalne, nevidne Cerkve. To, kar Josip Vidmar imenuje »drugo religijo«, je zaradi tega katolicizmu imanentno in celo prvenstveno, tembolj ker je evangelij po naši veri v resnici božje razodetje. Katoličan brez tega centralnega, najbolj osebnostnega hrepenenja po Večnem, Neskončnem in Svetem bi bil v resnici samo odreveneli verski formalist.

Katoliški nazor o vesti je nedvoumen in popolnoma jasen. Imperativ vesti je osnovna katoliška (in občečloveška) osebna etična



norma. »Vest je vodnica in sodnica v nrvnem svetu svobodnih človeških dejanj. Tudi če se vest kdaj moti, je človek dolžan ravnati se po njej (S. Thom. De ver. 17, 4). Ko bi vest komu jasno in nedvomno dejala — ta skrajnji zgled navaja sv. Tomaž Akvinski —, da je greh verovati v Kristusa, bi tak človek grešil, če bi veroval.« (Summa 1 II, 19, 5; A. Ušeničnik, Čas 1927/28, 205.) Po tej normi »je zavarovana človeku osebna svoboda mišljenja in dana možnost tudi drznega iskanja«. (J. Šolar, DS 1933, 289.) Kajpada je s tem dana možnost tudi najtežjih konfliktov; a spore med objektivnimi normami in osebnostjo rešuje etična osebnost na osnovi svoje vesti. »Proti vesti ne smem nikdar ravnati, je dejal zopet sv. Tomaž Akvinski, pa če bi me Cerkev tudi izobčila; rajši umreti v izobčenju, kakor ravnati proti vesti.« (4 Sent. 38, in fine; proti Petru Lombardu; o. c. 208.) Kako krivičen je bil zatorej očitek, češ, da katolicizem pomeni »vero v dolžnost (otrplega) verovanja in v greh svobodnega iskanja« (LZ 1928, 557)! Iskanje resnice za katoličana — in za nobenega človeka — ni greh, marveč pravica in dolžnost.

Katoliški nazor o vesti moramo zaradi tega smatrati za osnovo prave svobode duha ali vestne svobodoumnosti.

Sicer pa Josip Vidmar — povejmo resnici na ljubo — ne govori več o nepomirljivem nasprotju med katolištvom in »svobodoumnostjo« (duhovno svobodo). Priznava možnost resnično svobodnih katoliških osebnosti. Pravi le, da so taki primeri »redki«. Pri našem vprašanju vendarle ne gre za število. Če je en sam katoličan v resnici svoboden (n. pr. sv. Avguštin), je dokazano, da katolištvo svobodi ni nasprotno in da moramo pri vseh primerih nesvobode duha krivdo (ozirimo vzrok) iskati v ljudeh (vprašanje etično neprebujene ali manj prebujene »množice« pa nikakor ni samo katoliško vprašanje), prav tako pa tudi v — vzgoji, ki more biti seveda napačna. Jaz zase sploh zelo dvomim, da so tako redki katoličani, ki so neodvisno iskali in našli svojo resnico. Kdo bi le preštel vrsto onih, ki so svetli kakor Frančišek Asiški našli harmonično skladnost med osebnostjo in Cerkvijo? Prav tako pa je tudi nepregledna vrsta onih vernikov, ki lahko z Dostojevskijem reko: »Mislim, da ne verujem v Krista tako kot otrok, ampak da je skozi ognjeno peč dvomov šla moja hosana.« Pa tudi tragičnemu človeku-bogoiskatelju katolištvo ni vzelo zadnje tolažbe. Ali se ni Goethe-Faust (ki je odkritosrčno izpovedoval svoj kaos) najbolj približal katoliški resnici, namreč dogmi o božjem neskončnem usmiljenju, ko je »angelu višje atmosfere« dal govoriti besede: »Wer immer strebend sich bemüht, / den können wir erlösen.«

Tu se mi zdi sedaj potrebno, da na kratko pojasnim pojem svobode, ki je lahko zelo ohlapen. Tako na primer pravimo, da jetnik ni svoboden, dalje govorimo o gospodarski, politični, narodni svobodi itd. Jasno je, da pri našem vprašanju taki pojmi svobode niso rabni. Opirajoč se na Vidmarjevi »dve stvari«: nadarjenost in svobodo ter

na moj — mislim da identičen — dualizem: kultura in svetovni nazor (kvaliteta in ideja), bi postavil naslednjo podobo: je 1. svoboda v smislu nadarjenosti, elementarnosti, živosti ali vitalitete, ritma, lahko bi rekli tudi genijalnosti, torej svoboda ustvarjanja (Spontaneität). Jasno je, da le-ta ne pripada sferi svetovnega nazora, dana je lahko religioznemu kakor nereligioznemu človeku. To je tudi vzrok, da je kultura (ustvarjanje) »avtonomna«. Pa tudi pojem svobode na metafizični ravnini človekove »resnice« potrebuje pojasnila. Tukaj pa razlikujem trojni pomen: 1. svobodo v smislu duhovne razvezanosti (»absolutna« svoboda, Willkür, liberalizem); 2. svobodo vesti in uma ali iskanja resnice (etična svoboda, Freiheit); in 3. odrešitveno svobodo (Erlösung). Tako je sedaj menda pojasnjeno, da svetovno-nazorna »ločitev duhov« more biti pravilna ne v smislu nasprotja med konfesionalnostjo in akonfesionalnostjo, marveč le v smislu nasprotja med sredotežnostjo (teocentričnostjo) in sredobežnostjo, med religioznostjo in humanizmom. Pojasnjeno pa tudi, zakaj na primer jaz na ravnini religioznih duhov razlikujem bogoiskatelje in bogonajditelje. Etična svoboda (Freiheit) in odrešitvena svoboda (Erlösung)! Bojim se, da priznava Vidmar samo prvo; ali pa se ne razodeva v tem še vedno dediščina in duh areligioznega individualizma? A kakor namreč v svetu kulture velja, da »tudi največji genij ne bi prišel daleč, če bi hotel zajemati samo iz sebe« (Eckermann, Gespräche mit Goethe, III, 259), tako v svetu »svobodoumnosti« velja, da se osebno etično prizadevanje v iskanju resnice in svetosti — ako naj ne postane absolutni (tragični) eticizem — more in mora dopolnjevati — po milosti. (Prim. sv. Avguštin in — Faust!) To je izpoved največjih duhov človeštva, katoliških in nekatoliških.

Josip Vidmar mi je nekoč zaradi mojega »širokega« gledanja očital »kompromis« (Slovenska religiozna lirika, LZ 1928, 557), drugič »ideološko konstrukcijo« (Prešernov svetovni nazor, DS 1929, 7 pl.; K sporu za svobodno in katoliško literaturo, Jutro 1930, št. 301). Zdaj bo menda jasno, da moje svobodno stališče ni nikak »katoliški liberalizem«, ki ga odklanjam, marveč le nujen izraz tiste resnice, v skladu s katero katoličani ne verujemo samo v vidno, marveč prav tako tudi v nevidno Cerkev (kraljestvo božje). Duh namreč veje, koder hoče; ali bi se mu ne upiral, kdor bi mu stavil meje?

Gotovo bodo tudi poslej še med nami nasprotja zaradi različne podobe, pod katero bo ta ali oni našel resnico; a tudi še iz drugih vzrokov. Vendarle nam je na tej ravnini dana možnost strpnosti v smislu katoliškega univerzalizma, ki izključuje vsako človeško ekskluzivnost, nesvobodo duha ali duhovno nasilje in priznava resnico, lepoto in veličino povsod, kjerkoli jo najde. Ali pa niso nasprotno tudi nekatoličani dolžni biti enako strpni in ne odrekati svobode duha tistim, ki so zares svobodni in zvesti pozivom vesti iskali in našli resnico in svobodo v Kristusovi Cerkvi?