



Vsebina.

I. Razprave:

- O cerkveni avtoriteti. Dopolnila in ponazorila. —
Dr. Aleš Ušeničnik 345
Delavski pokret in krščanska reforma
družbe. — Dr. A. Gosar 357

II. Pregledi:

- Socialne misli. — Dr. A. Ušeničnik 379
Iz moderne filozofije. — Dr. Aleš Ušeničnik . . . 387

III. Slovstvo:

- Brecelj, Čuda in tajne življenja (A. Piskernik) 394

IV. Iz revij 395

O CERKVENI AVKTORITETI.

Dopolnila in ponazorila.¹

Dr. Aleš Ušeničnik.

I.

Vest veleva, da se moramo avktoriteti pokoriti. Seveda ne vedno in ne vedno enako. Kakor smo že opomnili s svetim Tomažem Akvinskim, je pokorščina najprej lahko trojna: dolžna, svobodna, grešna.² Nepremišljena in grešna bi bila pokorščina, če bi kdo ukazal kaj nedovoljenega. Proti vesti človek nikdar ne sme ravnati. (Pravzaprav pa za kaj nedovoljenega nihče nima avktoritete.) Dolžna je pokorščina, če ukazuje, kdor ima pravico ukazovati, in ukazuje, kar ima pravico ukazovati. Taka oblast je, kakor pravi sv. Pavel, »od Boga«, »božja služabnica tebi v dobro«, ki se ji moramo »radi vesti« pokoriti (Rim 13, 1—5). Če pa ukazuje, kdor ima oblast, a ukazuje, glede česar nima oblasti, tedaj je pokorščina dovoljena, če se le ukaz ne razteza na kaj, kar bi bilo nedovoljeno, a ni dolžna in obvezna, temveč svobodna. Če je radi Boga, je izraz posebne kreposti. Sv. Tomaž jo imenuje »popolno« pokorščino.

Brez dolžne pokorščine človek ni kreposten, s popolno je bolj kreposten. Nikdar pa ni, da bi morala biti pokorščina v pravem zmislu »slepa«. Pokorščina, pravi sv. Tomaž, mora izhajati vedno iz premiselka.³ Popolna pokorščina ima le to posebnost, da nič ne premišlja o tem, ali ima predstojnik pravico to ukazovati, nič o razlogih, nič o primernosti; misli samo na to, da predstojnik ukazuje, in da to, kar ukazuje, ni greh; s tem premiselkom se »radi Boga« takoj in popolnoma pokori.

¹ K članku »Avktoriteta« na str. 201—210.

² Summa theol. 2 II, 104, 5, 3.

³ Summa theol. 2 II, 104, 1, 1: Sicut ad alia facienda debet (homo) procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc, quod obediat suis superioribus.

Ta načela veljajo tudi za cerkveno avktoriteto, ko daje zapovedi, zakone, naredbe, navodila. Večja ali manjša obveznost je odvisna od narave zapovedi ali zakona, od tega, kaj hoče, v kakšnih okoliščinah, kaj namerava avktoriteta, ki ukazuje. Vrhovna oblast v Cerkvi, kadar daje z vso svojo avktoriteto zakone za vesoljno Cerkev, ne more ukazati česa, kar bi bilo nedovoljeno. Ne da bi moral biti zakon najboljši, a nenraven ne more biti. Zakaj v tem primeru bi Cerkev ne bila, kar bistveno je, voditeljica k Bogu. Mogla bi pa tudi najvišja oblast, ne od vesoljne Cerkve, a od posameznikov v posameznem primeru kdaj kaj zahtevati, kar bi segalo preko mej nje oblasti. Še mnogo laglje se more to primeriti pri podrejenih oblasteh. Tudi tu se more torej kdaj — če je evidentno — uveljaviti razlika med dolžno in svobodno pokorščino. Kakor je tako globokoumno razložil Leon XIII. zlasti v okrožnicah »Immortale Dei« (1. nov. 1885) in »Sapientiae christianae« (10. jan. 1890), sta na zemlji dve oblasti, vsaka v svojem področju najvišja, Cerkev in država. »Kar je v človeških rečeh kakorkoli svetega ali po svoji naravi ali po odnosih, to je vse pod oblastjo Cerkve, drugo, svetno in politično, je pod oblastjo svetne oblasti... Če gre za zgolj politična vprašanja, n. pr. za najboljšo ustavo, za takšno ali takšno uredbo države, o tem morejo biti razne misli« (Immortale Dei). Če bi torej cerkvena oblast s svojimi ukazi posegla v takšna vprašanja, bi segla preko mej svoje avktoritete in nje ukazi ex hoc titulo ne bi bili v vesti obvezni. Seveda stoji v kakršnemkoli dvomu pravo za avktoriteto, in sicer tem določneje, čim višja je oblast.

Pokorščina nasproti učeči cerkveni avktoriteti ima pa zopet lahko še dvojen značaj: kdaj mora biti pokorščina božje in katoliške vere, ki je absolutna, brezpogojna, kdaj se zahteva sicer religiozna pokorščina, a nižje vrste.

Z božjo in katoliško vero moramo verovati vse, kar uči Cerkev kot božjo resnico. Zakaj Kristus je vprav zato ustanovil Cerkev, da bi nam bila nezmotljiva učiteljica božje resnice in bi nas z božjo resnico in božjo močjo ter z življenjem po resnici vodila k Bogu. To učiteljstvo vrši Cerkev neprestano, po vsem svetu. Duh resnice ni z njo samo tedaj, ko se zbero škofje s papežem na vesoljne cerkvene zборе, da slovesno proglase kako versko resnico, ali ko papež sam kot najvišji pastir vsega krščanstva končno veljavno odloči o kakem

verskem nauku, temveč vedno in povsod, seveda z njo, vesoljno Cerkvijo in nje vesoljnim učiteljstvom. Saj bi samo po sebi niti ne bilo nemogoče, da bi ne bilo nobenega cerkvenega zbora, in tudi definicije »ex cathedra« niso tako pogostne, in vendar Cerkev od veka do veka, od rodu do rodu brez prestopka nezmotljivo oznanja nezmotljivi Kristusov nauk. V nobenem momentu se vesoljna Cerkev v verskih in nravnih rečeh ne moti. To nje učiteljstvo se imenuje »redno in vesoljno« (magisterium ordinarium et universale), da se loči od izrednega, ko Cerkev slovesno proglasi kako versko resnico. Vatikanski zbor je izrecno izjavil, da je to vesoljno učiteljstvo prav tako norma naše vere kakor slovesne definicije papežev in cerkvenih zborov.⁴

To vesoljno cerkveno učiteljstvo vrše po božjem pravu papež in škofje. Škofje torej avktoritativno uče tudi božjo resnico in vera, ki moramo z njo verovati te resnice, je božja vera. Seveda je ta vera le formalno vedno nezmotljiva; mi verujemo, ker nas po škofih uči Cerkev, nezmotljiva učiteljica resnice, in verujemo vse, kar nas Cerkev uči. Materialno bi mogla biti v tem, kar sprejmemo, kdaj kaka zmeta. Škof sam zase ni nezmotljiv, ampak je nezmotljiv le, kolikor je faktično v svojem nauku v edinstvu s Cerkvijo. Takšna materialna zmeta bi ne imela z nezmotljivostjo naše božje vere nobenega opravka, saj z božjo vero faktično verujemo le to, kar nas Cerkev uči. Zmeta bi bila torej tuj element, ki bi bil le dejansko z razodetimi resnicami skupaj v našem umu, a bi ga krila le zmotna človeška vera. Kajpada je tudi to možno le kot izjema, saj od kraja do kraja sega splošni nauk vesoljne Cerkve.

Ker se pa more zgoditi, da je nauk rednega vesoljnega učiteljstva za posebne časovne razmere premalo določen (spomnimo se na to, da se vrši v zgodovini nekakšen razvoj dogem), zato so potrebne kdaj slovesne razsodbe. Te lahko izreče papež sam kot prvoučitelj vesoljne Cerkve (definitio ex cathedra), posebno slovesnost pa zadobe takšne definicije, ako zbere papež okrog sebe škofe vesoljnega sveta in se na vesoljnem

⁴ Sess. III, constit. de fide, c. 3: Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur. (Enchir.¹⁰, 1792.) Povzel je to tudi Codex iur. can. 1323 § 1.

cerkvenem zboru določi pravi verski nauk. Kadar nastanejo razna mnenja, vprašanja, nesoglasja, tedaj navadno teh nesoglasij s samim naukom rednega vesoljnega učiteljstva niti ni mogoče končno veljavno rešiti, saj nastajajo radi razvoja dogem takšna vprašanja in nesoglasja ob vesoljnem učenju in kljub njemu.⁵ Tedaj mora Cerkev rešiti takšna vprašanja ali s končno veljavno definicijo (bodisi vesoljnega cerkvenega zbora ali papeža samega) ali bolj navadno, avtoritativno sicer, toda brez jamstva nezmotljivosti po papeških alokucijah, z okrožnicami, z odloki rimskih kongregacij, s škofovskimi pastirskimi listi itd. Tudi v kaki okrožnici more papež kdaj kako vprašanje končno odločiti, vendar navadno okrožnice nimajo takšnega značaja. Kakor določa tudi cerkveno pravo, mora biti vselej povsem jasno, da ima kak izrek značaj definicije.⁶

Pomniti je pa, kakor smo že nakratko omenili, da se nezmotljivost Cerkve po nekakem refleksu razteza tudi na dejstva in resnice, ki so z razodetimi resnicami tako v zvezi, da bi Cerkev brez teh tudi onih ne mogla braniti (»dogmatična dejstva«). Tako n. pr. bi bile prazne definicije vesoljnih cerkvenih zborov, če Cerkev ne bi mogla refleksno z nezmotljivo avtoriteto ugotoviti njih legitimnosti. Prav tako ne bi mogla preprečiti razširjevanje kake zmote, če ne bi mogla avtoritativno in nezmotljivo ugotoviti, da se nahaja takšna zmeta v tem in tem delu. Tudi more Cerkev z nezmotljivo avtoriteto obsoditi zmote, ki sicer niso naravnost proti razodetim resnicam, a bi vendar moral končno logično zanikati tudi kake verske resnice, kdor bi branil tiste zmote. V vseh teh primerih dolžna pokorščina nima značaja božje in katoliške vere (saj ne gre direktno za razodete resnice), temveč značaj verne pokorščine nezmotljivi avtoriteti Cerkve (nekateri teologi imenujejo to »fides ecclesiastica«).⁷

⁵ Radi tega, kakor sem že omenil v »Slovenču« (št. 93, 22. aprila t. l., str. 9), ob tem vprašanju v »Času« na str. 207 redno vesoljno učiteljstvo sploh ni omenjeno. Vendar naj bi se tudi tam radi popolnosti in nedvoumnja dodal v oklepajih stavek: (Ta nezmotljivost najvišje avtoritete faktično pristoji tudi rednemu vesoljnemu učiteljstvu Cerkve.)

⁶ Can. 1323, § 3: Declarata seu definita dogmatice res nulla intellectur, nisi id manifeste constiterit.

⁷ Omenili smo že, da splošni cerkveni zakoni ne morejo biti proti naravnosti, prav tako seveda ne tudi proti veri. V tem zmislu jim tudi pristoji nezmotljivost. Sem spada tudi kanonizacija svetnikov in

Navadno, v največ primerih, kakor smo dejali, pa Cerkev ne odločuje z najvišjo in nezmotljivo avtoriteto, temveč pač avtoritativno, a brez absolutnega jamstva nezmotljivosti. Tudi v teh primerih so katoličani dolžni pokorščino, le da je ta pokorščina drugačnega značaja in tudi ni absolutna. O tej smo zadosti razpravljali v zadnjem članku v »Času«.⁸

II.

1. Zelo lepo ponazorilo glede nezmotljivih odlokov katoliške Cerkve nam podaja zgodovina janzenizma. Jansenius (1585—1638) je zapustil delo »Augustinus«, ki so bile v njem glavne zmote janzenizma. Papež Inocenc X. je s konstitucijo »Cum occasione« (31. maja 1653) te zmote obsodil kot herezične. Nekateri janzenisti so tajili, da bi bili ti nauki herezični, drugi so to priznali, a zanikavali, da bi Jansenius v svojem delu te zmote učil. Premetení Arnauld je v njih imenu izjavil, da treba ločiti dvoje: *quaestio iuris* in *quaestio facti*. Brez dvoma je Cerkev glede dogem nezmotljiva, zato tudi nezmotljiva, če presoja kake zmote same na sebi (*quaestio iuris*). Drugo vprašanje pa je, ali so takšne zmote faktično obsežene v kakem delu. Glede tega, je dejal, Cerkev ni nezmotljiva. Papež Aleksander VII. je v novi konstituciji »*Ad sanctam b. Petri sedem*« (16. okt. 1656) to razliko zavržel, češ, Cerkev ni nezmotljiva le abstraktno glede naukov, temveč more tudi ugotoviti, da se take zmote dejansko nahajajo v kakem delu. Arnauld je nato ločil pokorščino vere in religiozno pokorščino molka: da so tisti nauki herezični, to, je dejal, moramo verovati; ali jih je pa Jansenius res učil, glede tega zadostuje molk (*silentium obsequiosum*). Ko je Aleksander VII. l. 1664. določil posebno formulo, ki naj bi jo podpisal vsak, kdor bi bil sumнів janzenizma, so jo janzenisti podpisavali z miselnim pridržkom, da so od Rima obsojene zmote res zmote, a da to ni Janzenijev nauk in da Janzenijev nauk ni zmoten. Klemen XI. je v konstituciji »*Vineam Domini*« (16. jul. 1705) izjavil, da tak pridržek ni dopusten, pokorščina Cerkvi tudi glede dejstva, da je

aprobacija cerkvenih redov. Cerkev ne more s slovesno proglasitvijo dati vesoljnemu krščanstvu za vzor svetosti človeka, ki ne bi bil svet, niti ne slovesno izjaviti, da je lahko norma popolnega življenja red, ki v resnici po svojih pravilih ne bi bil takšen.

⁸ Str. 207—209.

Jansenius res to učil, kar Cerkev obsoja, mora biti notranja, ne le v besedah. Ko je Klemen XI. s konstitucijo »Unigenitus« (8. sept. 1713) janzenizem še enkrat slovesno obsodil, so janzenisti »apelirali« na občen cerkveni zbor. Tako so se janzenisti zarili v herezijo in shizmo ter prizadeli verskemu življenju neizmerno škodo, ker niso takoj poslušali Cerkve ter priznali nje nezmotljivosti tudi glede tako zvanih »dogmatičnih dejstev«.

2. Kako resno pojmuje Cerkev pokorščino katoličanov tudi v vprašanih, ki imajo politično plat, a niso zgolj politična, dokazuje zadeva organizacije »Action Française«.⁹

A. F. ima izrazito politično tendenco: obnoviti hoče monarhično Francijo, češ, da je monarhija edina rešitev francoske domovine. In vendar je Cerkev katoličanom to organizacijo prepovedala. Zakaj? Ali ne prepušča Cerkev v zgolj političnih vprašanih vsem popolne svobode? Ali ni dejal Leon XIII., da Cerkev glede teh vprašanj niti nima nobene oblasti? Zakaj je torej A. F. prepovedala? Tako so se vpraševali tudi francoski katoličani in mnogi med njimi so odrekli pokorščino. Dejali so: Non possumus, v tej stvari ne moremo za papežem. Naša organizacija ni verska, ampak politična, zato ne spada pod oblast Cerkve. Tu ne gre za vero in moralo, temveč le za politiko. Gre pa za politično vprašanje, ki je po našem prepričanju za Francijo življensko vprašanje. Zato bi grešili zoper domovino, če bi se pokorili. V političnih rečeh se tudi papež lahko moti (pri tem so se sklicevali na priznano znanstveno teološko razpravo v Dictionnaire Apologétique); očitno so vmes spletke in so papeža napačno poučili. Toda, dasi je v vsej zadevi velika tragika, ne more biti dvoma, da so francoski katoličani dolžni pokorščino. To tudi mnogi vedno bolj uvidevajo. Cerkev je organizacijo prepovedala ne radi nje političnih ciljev, ampak radi protinavnih in protiverskih načel, ki so jih nje voditelji dejansko vezali s to politiko. Pravi voditelj A. F. je Ch. Maurras. Ta mož je pa agnostik, ki ne priznava nobenih dogem, ki mu ni morala nič, temveč vse le moč in sila, mož, ki sicer spoštuje in vpoštevava Cerkev, a le kot mogočno varihinjo socialnega reda, z eno besedo, mož, ki ima o nacionalizmu popolnoma poganske nazore. Resnično je sicer, da je mogoče kdaj iti tudi z verskim nasprotnikom za skupnimi

⁹ Prim. historiat v »Času« XXI, 1926/7, str. 217—226, 282—289 (dr. J. Fabijan, Action Française).

političnimi cilji, toda tu ne gre zgolj za kakšno kooperacijo. Ch. Maurras je duševni voditelj organizacije, on zlasti francosko mladino vzgaja za svoje ideale. Ali je mogoče, da bi tak duševni voditelj popolnoma ločil svoj politični ideal od drugih svojih nazorov, ki so v njegovem duhu z njim spojeni? da bi prikrival svoje nazore o morali in moralnih sredstvih za dosego političnih ciljev, o naciji in nacionalizmu, o pomenu in nepomenu religije za veličino naroda? To je psihološko nemogoče. Če k temu še dodamo, da je Maurras mož silne sugestivnosti, ki mladino očaruje, tedaj je jasno, da pomeni takšna organizacija veliko nevarnost za versko in нравno bodočnost francoskega naroda. Vsekako zadeva ni zgolj politična, temveč obenem pedagoška, нравna in religiozna, in nikakor ni mogoče odrekati Cerkvi pravice, da o njej sodi in razsoja. Cerkev je zadosti jasno in določno razsodila, zato so pravi katoličani v vesti dolžni pokoriti se. A domovina? Odgovor na to vprašanje, se zdi, da ni težak: Pogani krščanske Francije ne bodo rešili! Sicer je pa dal že Leon XIII. v okrožnici »*Au milieu des sollicitudes*« (16. febr. 1892) najboljši svet, naj se francoski katoličani ne lovijo za utopijami, temveč naj se postavijo na realna republikanska tla in naj na teh tleh izvojujejo narodu in Cerkvi svobodo! Kako bi že lahko bilo v Franciji vse drugače, če bi ga bili tedaj vsi poslušali!

3. Da pa ima tudi cerkvena oblast določene meje, to naj nam pojasni primer iz politične zgodovine nemškega centra. Leta 1887. je Bismarck močno pritiskal na Leona XIII., naj bi le-ta vplival na centrum, da bi centrum glasoval za septenat (za mirovni stalež nemške armade in potrebni kredit za sedem let). Leon je res sporočil Windthorstu, voditelju centra, to nujno željo. A Windthorst je odgovoril, da je vprašanje septenata zgolj politično, da zato ne more sprejeti glede tega od cerkvene oblasti nobene direktive, temveč bo centrum ravnal po svojem političnem preudarku. Za sv. stolico položaj gotovo ni bil prijeten. Sporočila je sicer, da so jo nagnili k temu posredovanju religiozni interesi (češ, ako ustreže Bismarcku v tej reči, bo ustregel Bismarck njej v drugih rečeh), vendar se ni sklicavala na dolžno pokorščino. Tudi ni centrumu tega ravnanja nikoli ni najmanj oponašala, temveč vedno pohvalno omenjala njegovo verno zvestobo. Saj res zveza med septenatom in verskimi interesi ni bila notranja, ampak zgolj vnjanja,

zato je bilo vprašanje septenata le politično, kakor ga je presojal Windthorst, v zgolj političnih vprašanjih so pa katoličani, bodisi posamič, bodisi združeni v strankah, od cerkvene oblasti popolnoma neodvisni. Saj je za časa kulturnega boja, ko se je centrum obrnil v Rim po smernice za obrambo cerkvenih pravic, Rim sam dal centru poleg drugih še to smernico: »V zgolj političnih vprašanjih je centrum popolnoma svoboden in od sv. stolice neodvisen.« Ko je l. 1906. apostolski delegat kardinal Vanutelli na katoliškem shodu v Essenu hvalil nemške katoličane in baje dejal, da se v vseh stvareh, v religioznih, političnih in socialnih zadevah ravna po navodilih sv. stolice in škofov, je takoj izšel uraden popravek, da ni tako govoril. Ko so nasprotniki kljub temu izrabljali te besede, je papež Pij X. pisal pismo kardinalu Fischerju, kjer hvali nemške katoličane radi njih poslušnosti v »verskih stvareh«. »Ta pokorščina, je dostavil, pa pušča popolno in neomejeno svobodo v vseh stvareh, ki se ne tičejo religije.«¹⁰

4. Dobro ponazorilo za dolžno pokorščino nasproti odlokom rimskih kongregacij je Wittigov slučaj.¹¹

Wittig je v svojih spisih izražal religiozne nauke, ki so ali dvoumni ali pa naravnost zmotni, obojni pa zdravemu verskemu življenju nevarni. Zato je kongregacija S. Officii, ki je nje naloga »čuvati vero in nravi« (can. 247), te knjige prepovedala. Ker je bil W. radi svojih nazorov sumen modernizma, je kongregacija zahtevala, naj poda tudi veroizpoved proti modernistom, Wittig je odrekel pokorščino, češ da je prepoved njegovih del »docela neosnovana«, veroizpovedi pa da po vesti ne more več ponoviti, ker jo je že enkrat podal. Dvoje je tu pripomniti. Prvo je, da Cerkev sodi samo o objektivnem zmislu kakih trditev, ne pa o subjektivnem. To se pravi: Cerkev ne presoja tega, kaj je kdo mislil, ko je pisal, temveč kaj je izrazil, kakšen je naravni zmisel tega, kar je povedal.¹² Moglo bi se

¹⁰ Prim. Theol. prakt. Quartalschrift 1928, 241—242 (L. Kopler, Religion und Politik).

¹¹ Prim. o vsej zadevi Čas, XXI, 1926/7, 23—41 (A. Ušeničnik, Wittig in Cerkev).

¹² Le-ta, o objektivni zmisel se poimenuje v cerkvenih odlokih tudi »sensus ab auctore intentus«, ker se navadno objektivni zmisel krije s subjektivnim in se smatra, da je pisatelj tudi hotel izraziti, kar je izrazil, četudi kdaj dejansko ni tako in pisatelj objektivno nekaj drugega izrazi, kakor je pa subjektivno nameraval.

kdaj primeriti, da bi kdo prav mislil, a napak izrazil. Kaj je torej W. zase mislil, to je njegova stvar in stvar božje sodbe, Cerkev je sodila samo o tem, kar je položil v svoja dela, kar je v svojih delih izrazil. Saj le to je tudi, kar deluje na čitatelja, kar torej utegne delati kvar. Tega pa W. vendar ne more trditi, da bi teologi ne mogli dognati objektivnega zmisla njegovih spisov, da bi tisoči in tisoči njegove spise prav umevali, vsi teologi pa da bi se motili. Drugi teologi tudi laglje presodijo, kaj je v svojih spisih dejansko izrazil, kakor pa on sam, ki je prizadet in »iudex in propria causa«. Če je torej kongregacija po dolgi presoji njegovih spisov prišla do sklepa, da so v njih objektivno izražene zmote, bi mu ne moglo biti tako neizrečeno težko reči: »Obžalujem; dobro sem mislil, a kakor vidim, slabo povedal!« In če ne z veseljem, bi bil vsaj ponižno izpovedal vero. Kaj za to, če jo je že enkrat! Saj po kanonih naj bi jo itak najbolje večkrat izpovedali! Nikakor ga ni torej mogoče objektivno opravičiti. Če je res po vesti drugače sodil, je bila ta vest usodno zmotna. Motil bi se bil torej on, ne Cerkev. Če bi Cerkev v takšnih primerih ne mogla izreči sodbe in ukazati pokorščine, bi bila sploh vsa oblast brez pomena, ker bi se vsak skliceval na svojo vest. Posledica bi bila verski kaos, in vprav tega preprečevati je tudi en nameñ cerkvene oblasti. Da je bila v Wittigu vest zelo zmotna, je dokazal iznova še sam, ko je začel z judom in protestantom izdajati religiozno revijo, a še posebej, ko se je proti prepovedi cerkvenih zakonov (can. 132 in 2388) oženil, oz. započel konkubinat.

5. Avktoriteto škofov je poudarjal zlasti Leon XIII. v svojih okrožnicah. Duhovnikom je klical: »Sancta sit apud sacerdotes Antistitum suorum auctoritas! Sveta bodi duhovnikom avktoriteta škofov!« Prav tako je dolžnost pokorščine naglašal za lajike. »Ta pokorščina, je dejal, se nikakor ne omejuje na dogme, temveč obsega vse, kar spada pod škofovsko oblast. Škofje so učitelji vere, a so tudi voditelji ljudstva k zveličanju... Kakor morajo biti škofje združeni s papežem, tako morajo biti duhovniki in lajiki v življenju in ravnanju združeni s škofi.« Leon se je seveda zavedal, da more biti kdaj tudi v ravnanju in mišljenju škofov kaj, kar ni prav. A za sodnika škofov niso postavljeni privatniki, temveč papež. V skrajnem primeru, če gre za važno in resno zadevo,

je dejal, naj se vsa stvar mirno in objektivno sporoči v Rim!¹³ V nekaterih zadevah itak že splošni cerkveni zakoni dovoljujejo formalen priziv na sv. stolico, tako n. pr. če škof prepove kako delo in pisatelj meni, da se mu je zgodila krivica (can. 1395 § 2), zoper cerkvene kazni (can. 2243, 2287), zoper obsodbe (can. 1879 in sl.) itd.

Prigoditi se torej more, da posamezni škofje tudi v važnih rečeh izgreše pravo smer. Zgodovina nam podaja dosti zgledov. A ista zgodovina nam tudi priča, da se to tem redkeje dogaja, čim bolj živo je edinstvo škofov s papežem. Vedno pa bedi prvi čuvar vere in nravi, da zavrne zmote in obrani resnico ter pravico. Značilne primere nam nudi zopet zgodovina janzenizma in jožefinizma.

Tedaj se je širilo po katoliških deželah dvojno gibanje, eno zlo, drugo dobro. In bili so škofje, ki so drugo ovirali, a prvo pospeševali. Najbolj je med njimi proslul pistojski škof Scipio Ricci.

Prvo gibanje je bilo vprav širjenje janzenizma in jožefinizma, drugo pa širjenje pobožnosti do Srca Jezusovega. Kakor slana sta morila janzenizem in jožefinizem versko življenje tedanje dobe. Z mrkim rigorizmom je odvrčal janzenizem ljudi od zakramentov, z racionalističnimi reformami je ubijal jožefinizem v ljudeh veselje do cerkve in službe božje, z raznoterimi zmotami sta delala zmedo v dušah. Naravnost providencialno se je zoper to mrzlo, mračno in dušecho herezijo vprav tedaj začela širiti topla, svetla in poživljajoča pobožnost do Jezusovega Srca. Scipio Ricci se pa je z vso vnemo zavzel za janzenizem in jožefinizem, z vso vnemo pa tudi zoper to pobožnost. Sklical je sinodo svojih duhovnikov v Pistojo (1786), kjer je v sinodalnih določilih ponovil celo vrsto janzenističnih zmot in skušal z njimi uvesti prav tako celo vrsto jožefinskih reform. Obenem se je pa mrzko obračal zoper pobožnost do Srca Jezusovega. Gotovo je bilo težko vsem dobrim duhovnikom in vernikom. A prišla je pomoč. L. 1794. je papež Pij VI. s konstitucijo »Auctorem fidei« razpršil dvoumja, mnogotere zmote pistojske sinode slovesno obsodil in podal tudi dogmatično obrambo pobožnosti do presv. Srca. Tako je avtorita-

¹³ Prim. okrožnice »Nobilissima Gallorum gens« (8. febr. 1884); pismo »De observantia Episcopis a laicis debita« (17. dec. 1888), zlasti pa okrožnico »Sapientiae christianae« (10. an. 1890).

tivno razrešil nasprotje, ki je bilo v vernih dušah med dolžno pokorščino in zdravim katoliškim čutom.

Tudi v naši škofiji so tedaj mnogi zelo trpeli radi takšnega duševnega konflikta. Ljubljanski škof Karel Herberstein (1772 do 1787) se je z vso silo zavzemal za janzenistični rigorizem in racionalistični jožefinizem. Mrzil je dušnopastirsko ljubezen in milobo, mrzil ljudske pobožnosti, klical vlado na pomoč zoper pobožnost in praznik Srca Jezusovega, preganjal duhovnike in redovnike, ki po vesti niso mogli z njim, pretiraval je državno oblast, a zmanjševal papeško avktoriteto.¹⁴ Ljudstvo je bolešno občutilo to hladno in mrzko sapo, ki je zapihala po cerkvenem polju (pristaše nove struje je imenovalo »luterjane in modrijane«), a v konfliktu med dolžno pokorščino in notranjim odporom si ni moglo pomagati. Pač je napisal frančiškan P. Weibl dvoje spisov proti škofovemu pastirskemu listu, ki je (l. 1781.) škof v njem razložil svoje nazore in jih naložil duhovščini, a iz spoštovanja do avktoritete se je le bolj boril proti škofovemu »koncipistu« kakor pa proti škofu samemu. Tudi tu je pa posegel vmes Pij VI., ki je 16. maja 1787 napisal ljubljanskemu škofu breve (a malone v obsegu cele knjige) in odločno zavrnil škofovo početje. Tako so vsi dobri dobili pogum ali vsaj mir v vesti, če so se odvrčali od navodil škofa in njegovih pomočnikov. Žal, da je bila moč janzenistov še prevelika. Saj so še l. 1828. preganjali radi pobožnosti do Matere božje in Srca Jezusovega vzornega in plemenitega Barağa, dokler se jim ni umaknil v Ameriko, kjer je lahko svobodno udejstvoval svojo ljubezen do Kristusa, Cerkve in nesmrtnih duš. Hvala Bogu, da so ti časi za nami! Dandanes je edinstvo škofov s papežem in Cerkvijo tako živo, da takšne krize skoraj niso mogoče. Možni so pa kajpada še konflikti, bodisi da jih zagreše verniki ali pa kdaj tudi škofje.

*

Motrili smo cerkveno avktoriteto in dolžno ji pokorščino nekako filozofsko, kakor da bi bila Cerkev družba poleg družb

¹⁴ Prim. čas X (1916) 121—137 (Gruden, Pričetki našega janzenizma); Bogoslovni Vestnik III (1923) 1—49 (F. Ušeničnik, Rigorizem naših janzenistov); P. Regalat Čebulj, Janzenizem na Slovenskem in frančiškani. Ljubljana 1922. Poleg tega: Hirtenbrief von dem Bischofe zu Laibach (okrajšan natisk iz l. 1782.) in pismo Pija VI. »Acceptis pridem« (16. maja 1787), oboje v ljubljanskem škofijem arhivu.

in nje avktoriteta kakor vsaka druga socialna avktoriteta. To pa Cerkev ni. Je družba, a družba čisto svoje vrste. Po pravici se v zadnji dobi zopet bolj naglaša, da je Cerkev »mistično telo Kristusovo«. S tem se odločno zavračajo tri usodne moderne zmote o Cerkvi: naturalizem, juridizem in papizem. Naturalizmu je Cerkev družba kakor vsaka druga družba, naravna tvorba naravnih, dasi religioznih socialnih sil. Tako motri Cerkev moderni protestantizem, tako modernizem, tako liberalizem. Dejansko je pa Cerkev ne le Kristusova ustanova, temveč ima tudi v sebi nadnaravni značaj. Beseda, da je Cerkev mistično telo Kristusovo, pod tem prvim vidikom pomeni, da delujejo v cerkvenem organizmu nadnaravne sile in polje nadnaravno življenje. Nadnaraven je smoter Cerkve, nadnaravna nje sredstva, nadnaravne nje moči, nadnaravno nje svojsko življenje.

Juridizem vidi v Cerkvi le pravno organizacijo z vsem pravnim formalizmom, s hladnimi paragrafi, istancami in kompetencami. Dejansko je Cerkev tudi pravna organizacija, a je mnogo več, je občestvo v najglobljem zmislu besede. Cerkev je mistično telo Kristusovo, to se pravi, med člani te organizacije je življensko edinstvo, edinstvo, katerega najvišji zakon je ljubezen, najgloblji vir evharistija, najpopolnejši izraz življenje v Kristusu: »živim, toda ne jaz, živi pa v meni Kristus« (Gal 2, 20).

Njim, ki vidijo v Cerkvi papizem, je papež nekakšen uzurpator, ki je izrinil Kristusa iz Cerkve in si prisvojil njegovo oblast. V resnici je pa Cerkev mistično telo Kristusovo. Kristus vedno živi v svoji Cerkvi, Kristus jo nevidno vlada. Papež je le Kristusov vidni namestnik, njegova oblast je vsa iz polnosti Kristusove oblasti: »tu es Petrus«, papež je kot človek slaboten kakor mi, a Bog je z njim, ko vodi Cerkev.¹⁵

¹⁵ S sv. Tomažem Akvinskim je pa pripomniti, da se taki izrazi ne smejo preveč stiskati. »In metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia, sic enim non esset similitudo, sed rei veritas.« (Summa III, q. 8, a. 1: Utrum Christus sit caput Ecclesiae; ad 2.). Ta izraz, da je Cerkev mistično telo Kristusovo, je povzet po primeri s fizičnim organizmom, zato niti ne more izraziti vse resničnosti, ki je v Cerkvi, niti se ne sme pretiravati, ker izraz, povzet po čutni resničnosti, ne more adekvatno izraziti duhovne resničnosti. Zato je že sv. Pavel rabil tudi druge primere, da je Cerkev »nevesta Kristusova«, da je »naša mati« itd. Prim. Grivec, Cerkev, str. 93 in sl.

Kdor se tega zaveda, njemu cerkvena avtoriteta ni mrzla in mrzka institucija zapovedovanja in prepovedovanja, temveč milostno vodstvo, ki naj bi bili po njem bolj in bolj deležni božjega življenja po Kristusu in v Kristusu. Zato mu pa tudi pokorščina ni mrzka, saj se prav z njo bolj in bolj udeležuje božjega življenja.

Kdor se tega zaveda, ta tudi nima tistih vednih človeških pomislekov, da so končno vendarle ljudje, ki zapovedujejo. So ljudje, a pod vodstvom božje previdnosti, ki more tudi človeške slabosti in zmote naravnati na dobro. Gotovo te človeške slabosti časih delajo težave in povzročajo duševne boje, toda zavedati se moramo, da je Kristus sam prevzel človeški element v organizem svoje Cerkve, zato more Cerkev še bolj po pravici ponavljati o sebi njegove besede: »Blagor mu, kdor se nad menoj ne spotakne!« (Mt 11, 6).

DELAVSKI POKRET IN KRŠČANSKA REFORMA DRUŽBE.

Dr. A. Gosar.

I.

Pod naslovom »Razredni boj in krščanski socializem« je g. Terseglav priobčil v IV. številki »Časa« svoje »misli k našemu odnosu do socializma sploh«. Terseglovova študija dobro razkriva nelogičnost razrednega marksizma v borbi proti prav tako razrednemu kapitalizmu ter lepo pokazuje potrebo poduhovljenja delavskega pokreta in sploh vse borbe proti kapitalističnemu družabnemu redu.

Kljub vsej zanimivosti in nekaterim dobrim opozoritvam, kako naj bi se moderni delavski pokret napolnil s krščanskim duhom, pa ostaja tudi po Terseglovovi razpravi nerešeno vprav glavno vprašanje, ki je: Zakaj se nahaja iniciativa in vodstvo delavskega gibanja redno v rokah marksizma in njegovih privrženecv ter ne more niti v krščanskih deželah prevladati v delavskem gibanju pravi krščanski duh?

Pravilno je, da treba delavski pokret poduhoviti ali morda bolje pokristjaniti. Materialistično naziranje jemlje ljudem sleherni zmisel za idejne in zlasti še za transcen-

dentalne vrednote ter ruši na ta način osnovo vsake pravične družabne reforme. Zato ni dvoma, da gre materializmu med vzroki, ki je vsled njih prevladovala ter prevladuje še danes v delavskem pokretu krščanskih dežela razredna, krščanskemu duhu nasprotna smer, jako važna vloga.

Gotovo je tudi, da so v tem pogledu mnogo zakriville razne bolj ali manj slučajne, ponajveč zunanje okolnosti (n. pr. navidezna interesna skupnost ali vsaj interesna sorodnost Cerkve in kapitalističnih krogov, nepoznavanje delavskega vprašanja v krščanskih vrstah in vsled tega pomanjkanje zanimanja zanj itd.).

Ali to dvoje še nikakor ne odločuje.

Kar se tiče materializma, je namreč treba upoštevati, da je to splošen pojav, ne pa kaka posebnost delavskega gibanja. Materialistično mišljenje in materialističnega duha srečujemo prav pri vseh stanovih moderne dobe in na vseh področjih človeškega dejstvovanja. Ako ga je morda v delavskih vrstah ponekod več kot pri drugih stanovih, so tega pač krive predvsem posebne razmere, ki delavstvo v njih živi. Seveda je tudi marksistična vzgoja, ki prav to stran delavskega duha posebno goji, k temu marsikje veliko pripomogla. Vendar se zgolj z materialističnim naziranjem nikakor ne da razložiti, zakaj se tisoči in tisoči sicer vernege in krščanskega delavstva oklepajo Marxovega materialističnega socializma in komunizma?

Materialistično naziranje je danes tudi že v veliki meri premagano. Celo marksisti sami se odvrtaajo od njega ter poskušajo postaviti delavski pokret na etično podlago.

Prav tako ginejo vsak dan bolj tudi razne zunanje okolnosti, ki so še nedavno tega resnično močno ovirale krščansko-socialni delavski pokret. Krščanski in posebe še katoliški lajični in cerkveni krogi posvečajo delavskemu vprašanju vedno več pažnje, očitek interesne skupnosti med Cerkvijo in kapitalističnimi krogi pa postaja tudi vsak dan bolj očitvidno neutemeljen. Zato tudi z raznimi zunanjimi okolnostmi nikakor ni mogoče dovolj razložiti, zakaj ostaja delavsko gibanje v krščanskih deželah še vedno nasprotno krščanstvu in Cerkvi kot njegovi predstavnici. Vzrok za to mora tičati končno vendar-le nekje globlje. V naslednjem bomo videli, da sta v

tem pogledu odločilni predvsem dve dejstvi: eno teoretično-ekonomskega in drugo sociološkega značaja.

II.

Socialno ali v tem primeru bolje delavsko vprašanje je pretežno gospodarsko vprašanje. Zato je vse govorjenje o tem, kako rešiti to vprašanje potom duhovnega preropenja ljudi, prazno in praktično brezpomembno, dokler sinismo na jasnem, kako bi bilo mogoče ekonomsko stran tega problema zadovoljivo rešiti.

Kaj pomaga vse grmenje proti kapitalizmu in njegovemu duhu, dokler ne poznamo drugega, socialnejšega produkcijskega sistema, ki bi nudil ljudem vsaj ono mero najrazličnejših življenjskih potrebščin, ki jih danes kljub vsej mizeriji in krivičnosti resnično le uživajo! Ta problem namreč ni lahek. Treba je samo pomisliti, koliko ljudi se vendarle preživlja, četudi še tako slabo, ob današnjem kapitalističnem načinu produkcije.

Za primer naj navedem tu samo, da se je prebivalstvo dveh najbolj industrijskih in vsled tega najbolj izrazito kapitalističnih držav v Evropi, to je Anglije (brez Irske) in Nemčije v teku poslednjih sto let skoro početvorilo oziroma potrojilo. Ogromna večina teh ljudi živi danes ob kapitalistični produkciji — pa naj si bo to življenje še tako bedno in slabo. Zato mora vsakdo, ki se bavi z mislijo, da treba kapitalizem »kot produkcijski sistem«
zatreti in uničiti, pač dobro premisliti, s čim ga bo nadomestil. Zakaj, brez pravega nadomestila bi propast kapitalistične produkcije pomenila neizogibno propast milijonov in milijonov, če ne dveh tretjin, pa gotovo več od polovice vsega evropskega prebivalstva!

Jasno je torej: Jedro modernega socialnega in zlasti še jedro današnjega delavskega vprašanja tiči na gospodarskem področju in rešitev njegova zavisi predvsem od gospodarske osnove, ki hočemo na nji zgraditi nov družabni red.

V tem pogledu pa moramo žal reči, da sloni ves krščansko-socialni pokret od svojega za-

četka, pa do najnovejših dni bistveno na isti ekonomski osnovi, ki je Marx na nji zgradil svoj nauk. Še več: Vprav najradikalnejši, delavstvu najsimpatičnejši glasniki krščanske družabne reforme naslanjajo svoj nauk in svoje zahteve redno še prav posebno izrazito na iste ekonomske nauke, ki so služili Marxu kot osnova.

Marx je, kakor znano, zasnoval svoj nauk na tedaj vladajoči klasični ekonomski teoriji Smitha in še prav posebno Ricardo-a. Že Smith je učil, da se je »naravna« cena dobrin prvotno, to je dokler se ni razvila zasebna lastnina, zlasti na zemljišču in dokler se ni za produkcijo potrebnih kapital namnožil, določala edino po delu. Šele od takrat vsebuje »tržna« cena dobrin poleg plače za delo še tako zvano zemljiško in kapitalno rento.

Ricardo je ta Smithov nauk izpopolnil in popravil. Po njem se »menjalna« vrednost dobrin, ki se dajo proizvajati v poljubni množini, ob svobodni konkurenci ravna izključno po delu, ki je potrebno za njihovo produkcijo. (Zemljiška renta je po njegovem mnenju samo posledica in ne vzrok menjalne vrednosti oziroma cene dobrin.) Kapital, ki je za produkcijo potreben, ni po Ricardovem mnenju nič drugega nego že prej izvršeno, »kondenzirano« (zgoščeno) delo.

Delo spada po Ricardovem mnenju v vrsto dobrin, ki se dajo poljubno proizvajati. Zato se tudi njegova naravna cena ali mezda ravna po troških njegove produkcije. Ona torej znaša toliko, kolikor znašajo troški za živila in druge dobrine, ki jih delavec za svoje življenje nujno potrebuje. Mimogrede naj še dodamo, da tvorita mezda in podjetnikov pridobitek po Ricardovem mnenju vedno neko konstantno količino. Zato se more mezda povečati le na škodo podjetnikovega pridobitka in narobe.

Marx je Ricardov nauk le še bolj dosledno, odnosno enostransko razvil, potem pa je izvedel iz njega najskrajnejše posledice. Njemu je delo, namreč tisto povprečno delo, ki je v družbi potrebno za produkcijo dobrin (*gesellschaftlich notwendige Arbeit*), edini in izključni vir njihove vrednosti. To velja tudi glede delovne moči same. Tudi ona ima samo toliko vrednosti, kolikor dela je treba za njeno reprodukcijo, to je za vzrejo oziroma vzgojo ter vzdrževanje delavcev. Toliko plača podjetnik v najboljšem

slučaju delavcu za njegovo delo. Zahteva pa kajpakda od njega, da mu dela dalj časa, da mu z eno besedo več proizvaja, nego bi bilo potrebno za reprodukcijo njegove delovne moči. Na ta način nastaja tako zvana n a d v r e d n o s t (Mehrwert), ki se je kapitalist polasti, da lahko potem z njeno pomočjo delavstvo še v večjem obsegu izkorišča. Tako se kapital na račun delavstva neprestano množi in narašča.

V nauku o nadvrednosti tiči zaprav jedro vse Marxove teorije. Tako, vsaj v bistvu tako pojmujejo ekonomsko stran delavskega vprašanja tudi vsi krščanski sociologi.

To je tudi naravno in razumljivo. Ricardova ekonomska teorija pomeni namreč višek sistematične zaokroženosti in popolnosti, ki se je do nje gospodarska veda vobče kdaj povspela. Zato vidimo, da stoji vsa gospodarska znanost prav do najnovejšega časa kljub najrazličnejšim svojim smerem v bistvu na tleh klasične ekonomske šole. Njena osnova in njeni pogledi na najvažnejše pojave gospodarskega življenja prevladujejo še danes v vseh najrazličnejših ekonomskih šolah, in vsi njeni važnejši pojmi in predstave so tekom sto let prešle tako v duševno last vsakega izmed nas, da se jih največkrat povsem nezavedno in nekritično poslužujemo.

Zato tudi ni nikak očitek, ako trdim, da stoje še danes vsi krščanski sociologi ekonomsko na povsem istih tleh z Marxom, da gledajo na vse najvažnejše pojave gospodarskega življenja popolnoma z njegovimi ali vsaj z enakimi očmi kakor on. Drugače namreč danes skoro biti ne bi moglo, vsaj pri tistih ne, ki se niso z ekonomskimi problemi prav posebno samostojno in sistematično bavili. Zato pa smemo brez pretiravanja reči, da je ves krščansko-socialni pokret drugod in pri nas po svoji ekonomski strani v teoriji in večinoma tudi v praksi marksističen.¹

¹ Pri nas smo sicer takoj po vojni začrtali obrise novega krščanskega socializma, zgrajenega brez marksističnih zmot na novem, sodobnem družabnem življenju in njegovim potrebam ustrezajočem pojmovanju gospodarjenja in njegovih pojavov. Zasnovali smo našemu delavskemu pokretu tudi nov, današnjemu gospodarskemu življenju prilagoden in zato povsem realen, pa hkrati vse količkaj upravičene zahteve delavstva uvažujoč radikalni program, ki lahko v praktičnih vprašanjih tekmuje na vsej črti tudi z najradikalnejšim marksizmom. Toda kljub temu, ali morda bolje prav zato (ker se namreč večina idejnih voditeljev krščanskega de-

Vprašanje je tedaj, ali je krščansko-socialni pokret na tej ekonomski osnovi vobče zmožen uspešno tekmovati z marksizmom? Izkušnja kaže, da ne, v naslednjem pa bomo videli, da je to tudi resnično nemogoče.

Vsa vladajoča gospodarska teorija od njenega začetnika Smitha pa do najnovejše dobe je namreč v svojem bistvu zgrešena. Na tem mestu tega sicer ne morem podrobneje razkladati, opozoriti pa hočem čisto kratko na tiste najvažnejše zmote, ki prihajajo za naš namen posebe v poštev.²

Običajna gospodarska veda motri pojave gospodarskega življenja večinoma z nekega fiktivnega narodno-gospodarskega vidika.³ Ona vobče ne govori skoraj nič o gospodarjenju in njegovih pojavih, marveč razpravlja predvsem le o produkciji, kroženju in porazdeljevanju tvarnih dobrin. Konsum ali poraba, kjer za pravi tiči izvor in osnova vse produkcije in vsega gospodarjenja, za njo tako rekoč vobče ne obstoji. Ona posveča vso pažnjo produkcijskim činiteljem (zemlja, kapital in delo) ter si beli glavo, kako pravilno porazdeliti med nje vsakokratni donos produkcije. Za vprašanje pridobitka, ki dejansko obvladuje vse gospodarsko življenje, in dohodkov, ki od njih zavisi skoro ves konsum, pa se skoroda ne meni. (Kjer govori o dohodkih, razumeva pod tem izrazom količino dobrin, ne pa množino denarja). Ker prišteva med produkcijske činitelje tudi kapital, je za njo najtežji problem, koliki del gospodarskega (pravilno produkcijskega) donosa pripada njemu. D o h o d k o v o d k a -

lavskega pokreta pri nas ne more ali pa noče vživeti v novo, zares sodobno pojmovanje družabnega življenja in zlasti njegovih socialno-ekonomskih problemov) pada tudi naš krščanski delavski pokret zopet in zopet nazaj v marksizem in s tem stvarno v reakcijo.

² Tiste, ki bi se hoteli o zmotah vladajoče gospodarske vede nekoliko natančneje poučiti, opozarjam na zadevno poglavje v svoji »Socialni ekonomiji«. Seveda je za popolno umevanje vseh zmot nujno potrebno, da se prej popolnoma uživiš v pravilno pojmovanje gospodarskega življenja in njegovih pojavov.

³ S tem pa nikakor ne trdim, da bi bilo vobče napačno govoriti o gospodarskem življenju in njegovih pojavih s posebnega, narodnogospodarskega vidika. Nasprotno, prav velikokrat je to popolnoma pravilno in potrebno, ali za razlago osnovnih gospodarskih pojavov — in zato gre v našem primeru — je to zgrešeno ter ne vodi do nikakega uspeha.

pitala sploh ne more razložiti oziroma utemeljiti in opravičiti. (Problem obresti!) Mesto o cenah, ki ž njimi v življenju neprestano računimo, govori o vrednosti dobrin in vprašanje denarja, njegovega bistva in njegove vloge v gospodarskem življenju je za njo zopet vprav nerešljiva uganka.

Napačno, zgolj materialistično pojmovanje gospodarjenja in njegovo zamenjavanje s produkcijo (kakor da bi dobro proizvajati značilo tudi že dobro gospodariti in ne bi gospodarski uspeh produkcije zavisel od stroškov proizvodnje in pa od cen proizvodov) je tako rodilo celo vrsto namišljenih problemov (vprašanje vrednosti dobrin, porazdeljevanje dobrin, prisojanje donosa produkcijskim činiteljem, obresti itd.), ki jih vladajoča gospodarska veda ni mogla niti približno zadovoljivo rešiti.

Marx se je težav, ki so pri reševanju delavskega, oziroma vobče socialnega vprašanja na osnovi vladajoče gospodarske vede neizogibne, lepo izognil. Iz teorije o vrednosti dobrin je, kot smo videli, prikrojil svoj znameniti nauk o nadvrednosti produktov, ki jo kapitalistični delodajalec odteguje delavcem. Ta nauk je dal vsej njegovi teoriji silno privlačno moč, hkrati pa mu je služil kot osnova za daljnje konstrukcije o koncentraciji kapitala in končnem, neizogibnem polomu kapitalizma. S polomom kapitalističnega družabnega reda in odpravo zasebne lastnine (vsaj glede produkcijskih sredstev) pa odpadejo sami po sebi vsi drugi sicer nerešljivi socialno-gospodarski problemi. Mezdne razmerja ni več. Zato tudi ni in ne more biti vprašanja pravične plače, obresti in brezdelnih dohodkov vobče. Kratko, vsi problemi produkcije in še prav posebno problemi porazdeljevanja dobrin odpadejo oziroma se rešijo brez ozira na kakršnekoli zasebne interese enostavno po nalogu in pod vodstvom socialistične, oziroma komunistične države.

S to preprosto in za preprostega človeka očitvidno pravilno rešitvijo modernega socialnega problema ne more zlepa kaka druga družabna reforma uspešno tekmovati. Nasproti temu je tudi najostrejša obsodba kapitalizma brez moči. Dokler se praktično borimo proti kapitalizmu le s tem, da zahtevamo za delavce tako zvano *familiarno mezdo* (mezdo, ki zadošča delavcu za preživljanje nele njega samega, marveč tudi njegove družine), da načelno obsojamo sleherne *obresti*, da

naglašamo delavčevo pravico do dela itd., čuti namreč vsakdo tako rekoč instinktivno, da so to le besede. Tu se ti nehote vsiljuje misel, da je uspešna borba proti kapitalizmu samo ena, namreč ona, ki jo uči Marx, to je brezobziren boj do popolne odprave zasebne lasti nad produkcijskimi sredstvi in s tem do popolne zmage nad kapitalisti.

Zato vidimo, da se krščansko delavstvo, pa tudi delavstvu prijazni krščanski sociologi stalno nagibljejo k marksizmu ter se v svojih socialno-gospodarskih naukih nanj opirajo. In čimbolj odločno se kdo izmed njih postavlja na delavsko stališče, tembolj sledi gospodarskim naukom Marxa, tembolj ga posnema.

Kajpakda se pri tem nihče izmed njih ne more izogniti težav, ki nujno izvirajo iz notranjega nasprotja med marksizmom in krščanstvom. Marksizmu je namreč velika socialna revolucija nujno potreben in neizogiben cilj. Hkrati pa mu je to tisti najvažnejši zgodovinski trenutek, ki se mora zanj svetovni proletarijat smotreno in vztrajno pripravljati. Očividno pa je, da se to s krščanskimi nauki ne da prav spraviti v sklad.

Že iz tega kratkega pregleda sledi, da se da moderno socialno, zlasti pa delavsko vprašanje na osnovi vladajoče gospodarske teorije rešiti samo na način, kot ga rešuje Marx. Vse drugo so samo želje, ki se nikdar ne izpolnijo, ali pa fraze, ki ž njimi delavstva ni mogoče uspešno pridobivati. Tu sta samo dve poti: Ali se oklenemo Marxovega socialno-gospodarskega programa in njegovih zahtev brez pridržka, ali pa zasnujemo svoj krščansko-socialni program na novem, sodobnem gospodarskem življenju zares ustrezajočem pojmovanju ekonomskih pojavov.

In res! Če si sodobno gospodarsko življenje in njegove pojave predočimo pravilno, kakor jih v vsakdanjem življenju navadno tudi gledamo, se pojavijo vsi važnejši socialno-ekonomski problemi pred nami v čisto novi luči.

Naj pričnem s kapitalizmom! Ta toliko zlorabljeni pojem se pri tem takoj razlušči v dvoje. Eno je kapitalizem v socialnem zmislu in drugo je kapitalizem kot strogo ekonomski pojav.

Kapitalizem v socialnem zmislu pomeni družabni red, ki sloni na izkoriščanju neposedujočih slojev po kapitalu. Da je tak družabni red nemoralen, je očitno. Prav tako očitno je, da ga moramo zrušiti ter nadomestiti z drugimi, pravičnejšim družabnim redom. V tem pogledu ni nobenih meja, nobenih ozirov, izvzemši tega, da ne smemo krivice vračati s krivico ter jo ž njo nadomeščati.

Kapitalizem v gospodarskem zmislu (kapitalizem kot »produkcijski sistem«) je povsem nekaj drugega. On pomeni predvsem le tak način proizvodnje, kjer se vsa produkcijska sredstva (tovarne, stroji, surovine, delovne sile itd.) preračunavajo v denarju (kapital). Namen tega preračunavanja je, da se lahko na tej osnovi zanesljivo izračuna rentabilnost produkcije oziroma podjetij. To je namreč za smotreno, zares gospodarsko vodstvo podjetij in njihovo konkurenčnost neobhodno potrebno. Kapitalizem v gospodarskem zmislu pomeni torej v prvi vrsti le gospodarsko-tehnično izpopolnitev, le racionalizacijo produkcije.

Kapitalizem v tem zmislu ni v svojem bistvu nikako zlo. (S tem seveda ne trdim, da bi ž njim danes resnično ne bili združeni mnogi škodljivi pojavi, ki pa nikakor niso neizogibni.) Nasprotno, gospodarski kapitalizem je danes neobhodno potreben. Kajti samo tak, gospodarsko in tehnično dovršen način produkcije more danes zadoščati našim potrebam. (Zato je v tem gospodarsko-tehničnem pogledu tudi boljševiska produkcija v glavnem kapitalistična.) Uničiti gospodarski kapitalizem bi se reklo zatreti ves gospodarski napredek ter pahniti današnjo družbo nazaj v srednji vek, ko je prevladovalo še preprosto naturalno gospodarstvo.

Podobno kot kapitalizem v celoti se na osnovi pravilnega pojmovanja modernega gospodarskega življenja tudi vsa podrobna aktualna socialno-ekonomska vprašanja pokažejo v čisto novi luči. Njihova rešitev, ki se je prej zdela vprav nemogoča, postane možna in razmeroma lahko izvedljiva.

Vprašanje pravične plače, ki vidimo v njej samo še ceno izvršenega dela, se reši s tem, da priznamo delavstvu pravico do udeležbe na dobičku in zato tudi do primerne sodelovanja v vodstvu in upravi podjetja. Taka rešitev ni nikaka fantazija, marveč se da lepo

spraviti v sklad z mehanizmom modernega gospodarskega življenja. Ona pa tudi zadovoljuje delavstvo, ki postane na ta način sopodjetnik in s tem vsaj do neke mere samo svoj delodajalec.

Vprašanje obresti se izgubi v širšem in važnejšem vprašanju brezdelnih dohodkov vobče. To pa se praktično reši na ta način, da se pravica poedincev oziroma poedinih gospodarskih subjektov do dohodkov te vrste primerno omeji in zlasti še, da se omeji svobodno razpolaganje s takimi dohodki. Nekaj drugega je namreč, če se brezdelni dohodki porabijo v produktivne svrhe, in nekaj drugega, če služijo za to, da se poedini ljudje brez dela vtapljajo v razkošju, dočim morajo drugi ob najtežjem delu trpeti največje pomanjkanje. To velja prepričati, če ne drugače s tem, da se naraščanju zasebnega bogastva določijo primerne meje. Iz istega razloga treba uzakoniti načelo splošne delovne dolžnosti, da ne bo mogel nihče živeti na račun tujega dela in tujih žuljev. Ker se proizvodnja ravna končno le po povpraševanju, je največjega pomena, da se smotreno uredi konsum ali poraba dobrin.

V poslednjih dveh točkah, to je v načelu splošne delovne dolžnosti in v smotreni ureditvi konsuma leži za prav jedro modernemu gospodarskemu življenju ustrezajoče družabne reforme. Družabnega zla, ki izhaja iz modernega kapitalizma, ni namreč kriva v prvi vrsti kapitalistična produkcija. Mnogo bolj so krivi oni, ki porabljajo več najrazličnejših dobrin, nego bi jih ob pravični porazdelitvi odpadlo na nje po njihovem delu. Če nudi moderni kapitalizem ljudem »aeroplane namesto kruha«, tedaj so krivi tega predvsem tisti, ki take stvari razmeroma drago plačujejo in to takrat, ko drugi nimajo potrebnih sredstev niti za najnujnejše življenske potrebščine.

Iz teh kratkih pripomb vidimo, da se odpirajo tu stremljenju po reformi moderne družbe povsem novi vidiki. Zahteve, ki sem jih tu naznačil, so utemeljene v modernem gospodarskem in vobče družabnem življenju. One se sicer lahko zde zelo radikalne, so pa hkrati vendar le povsem realne. One imajo prav radi tega tudi prepričevalno moč, ki brez nje ne bi bilo mogoče tekmovati z marksizmom. Zakaj

moč marksizma ne tiči, vsaj danes prav gotovo ne več, v njegovih zgrešenih teoretičnih konstrukcijah. Njen izvor moramo iskati v izrazitem naglašanju, da se delavstvu godi strašna krivica in v prav tako izrazitem poudarjanju, da se mora današnja družba zameniti z novim, popolnejšim in pravičnejšim družabnim redom. Pozitivno in ustvarjajočo silo (in samo to smemo gojiti) pa more dati temu poudarjanju edino le pravkar opisano pojmovanje gospodarskega življenja in njegovih reform.

III.

Drugo dejstvo, ki vsled njega v delavskem gibanju krščanskih dežela ne more prevladati pozitivna, krščanstvu prijazna smer, je pa sledeče:

Doba, ki jo preživljamo, je zlasti v socialno-ekonomskem pogledu prehodna. Struktura današnje družbe ni ustaljena. Vsak dan se pojavljajo nova, sporna vprašanja, ki terjajo nujno rešitev. Razumljivo je zaradi tega, da se marksistična ideja razrednega boja kljub svoji osnovni zgrešenosti in surovi enostavnosti zdi aktualna, dočim se običajni solidaristični nauk krščanskih sociologov kljub temu, da je v bistvu popolnoma pravilen, zdi vendar le teorija brez praktične vrednosti.

Moderno družabno življenje je vedno bolj zamotano in zapleteno. Cele gospodarske panoge zavisijo vsak dan bolj od družabnih razmer, se z eno besedo vedno bolj podružabljajo. Zlasti industrijska, pa tudi poljedelska produkcija je odvisna vedno bolj od gospodarske politike ne le domače, marveč tudi tujih držav. Uspeh in neuspeh poedinih pridobitnih podjetij se ne ravna nič več samo po njihovi tehnični dovršenosti in trgovski sposobnosti. Zanje je prav pogosto odločilna predvsem le domača in tuja carinska politika.

Usoda delavstva, ki je zaposleno v takih podjetjih, ne leži več izključno ali pretežno v rokah njihovih delodajalcev. Ona zavisí v vedno večji meri od domačih in tujih gospodarsko-političnih okoliščin. Delavsko vprašanje ni nič več zgolj ali pretežno mezdnó vprašanje, marveč dobiva vedno bolj izrazito gospodarsko- in socialno-političen značaj.

V preprostih naturalno-gospodarskih razmerah je bil podjetnik-delodajalec zares gospodar svojega podjetja. Zato je tudi lahko nosil odgovornost za dobrobit ljudi, ki so njemu služili. V modernem kapitalističnem gospodarstvu pa je podjetnik povezan s tisočnimi vezmi s celokupnim narodnim in celo svetovnim gospodarstvom. Od njihovega stanja in njihovih razmer zavisi blagostanje in propast njegova in njegovega delavstva. Kriza narodnega ali svetovnega gospodarstva povzroča — kot opazamo baš ta leta — neizogibno krizo in propast mnogobrojnih podjetij in s tem bedo in siromaštvo tisočev in milijonov delavstva.

Jasno je, da je v takih razmerah silno težko reševati aktualna gospodarska in socialno-politična vprašanja. Največkrat je tu vobče težko, ako ne vprav nemogoče reči, kaj treba storiti, katera pot vodi resnično do zaželenega cilja. Baš najaktualnejša vprašanja, vprašanja, ki zahtevajo nujno rešitev, so največkrat tako zamotana, da je enostaven in nesporen odgovor na nje izključen.

Največkrat nam za kaj takega nedostaja že potrebnega poznanja obstoječih razmer. Podatki, ki so za sleherno, vsaj kolikor toliko stvarno sodbo v takih vprašanjih neobhodno potrebni, so največkrat mnogo preveč enostranski. Poleg tega pa so okoliščine, ki bi jih morali vpoštovati, navadno tako mnogovrstne, da jih skoraj ni mogoče prav pregledati in objektivno presoditi. V tem baš tiči vsa težava modernega gospodarskega življenja, da terja vedno več smotrenega družabnega vodstva, ki postaja prav vsled vedno večje zamotanosti in vsestranske medsebojne odvisnosti gospodarskih pojavov vsak dan težje, da skoro neizvedljivo.

V takih razmerah je očitvidno nemogoče nesporno in za daljšo dobo določiti cilj in pravec družabnih reform. Kakor je v pojedinih čisto konkretnih primerih (n. pr. ob mezdnih sporih) medsebojna borba nasprotujočih si interesov neizogibna, prav tako je neizogibna tudi borba za bolj ali manj splošne gospodarsko- in socialno-politične reforme.

Zakaj, že pravilno spoznanje resničnega stanja se more največkrat uveljaviti edino le v borbi. Kapitalistični de-

lodajalci navadno niti prav ne poznajo delavskih težav ter ne razumejo delavskih pritožb. Na drugi strani pa se tudi delavstvo ne more vživeti v skrbi in težave svojih delodajalcev. Pravo spoznanje istinskih razmer je navadno šele plod enostranskih pogledov, ki se le polagoma pravilno usmerijo ter izpopolnijo potom medsebojnega prepričevanja in v medsebojni borbi.

Še težje pa je odkriti resnično pravi izhod iz vsakokratnega položaja, ki kliče po reformi. Če je težko ugotoviti zlo in njegove korenine, tedaj je še mnogo težje najti pravo zdravilo proti njemu. Zato se more pravilna reforma današnjega družabnega reda le polagoma izkristalizirati iz dolgotrajne teoretične in praktične borbe, iz enostranskih zahtev in odpora protinjim. Zlasti pa je za to potrebna tudi dolgotrajna izkušnja. Samo po tej poti in samo na ta način se bo dal obstoječi družabni red polagoma nadomestiti z novim, popolnim in pravičnejšim.

Posebno je očitvidno, da se more v teh tako zamotanih razmerah pravica izkoriščanih in zatiranih slojev današnje družbe uveljaviti edino le potom borbe. Če je pravo spoznanje zla in njegovih vzrokov v moderni družbi možno samo potom medsebojnega prepričevanja in medsebojne borbe, če nam more samo izkušnja in borba razkriti pravo socialno reformo, ki po nji stremimo, potem velja še toliko bolj, da se more v moderni družbi socialna pravica uveljaviti nasproti socialni krivici edino le v borbi.

Jasno je torej, da v moderni družbi ni mogoče tudi na osnovi krščanskih načel ne, začrtati enotnega aktualnega programa, ki bi vseboval resnično in pravično družabno reformo ter bi stvarno rešaval vsa važnejša aktualna socialna vprašanja. Jasna in nesporna so pač načela, ki moramo nanje opirati svoje zahteve in svoje načrte, tisto pa, za kar v posrednih konkretnih primerih resnično gre, je največkrat dvomljivo, če ne pa vsaj sporno.

Zato bi zaman iskali človeka, ki bi mogel zamisliti tak, vsem pravičen in vse vsaj kolikor toliko zadovoljujoč program. Še bolj zaman pa bi iskali človeka, ki bi bil dovolj objektiven, da bi mogel v takem programu zares pravično odmeriti vsakemu, kar mu gre. Tega ne zmore, zlasti za daljšo dobo ne,

tudi nobena, še tako popolna, vse stanove in sloje obsegajoča organizacija.

V moderni družbi, zlasti v modernem družabnogospodarskem življenju, gre vedno najprvo za to, da v posameznem primeru posebe doženemo, kaj je prav in kaj ni prav, potem pa, da na osnovi tega spoznanja pomoremo pravici do veljave. Zato je in mora biti v moderni družbi (tudi krščanski) prva programna točka vseh dobro mislečih in dobro hotečih borba za pravilno in pravično družabno reformo. Šele na tej osnovi in samo na nji more zmagati pravica onih, ki jih današnji kapitalistični družabni red izkorišča.

V resnici se ta borba tudi neprestano bije. In prav tu leži glavna sila marksizma, ki vedno poudarja boj, neizprosni boj izkoriščevalcem delavskega stanu, krvosesom delavskih žuljev. Marx je sicer s tem, ko je moderno družbo razčlenil samo v dva razreda, enega kapitalističnega in drugega proletarskega, predstavilo o borbi, ki se v današnji družbi resnično bije, surovo poenostavil. V resnici je namreč medsebojna borba sodobnih stanov in slojev za njihove interese mnogo bolj zamotana, ter se bije hkrati na različnih frontah.

Tudi je danes vsakemu jasno, da načelni razredni boj nikakor ne more služiti za osnovo bodočemu pravičnemu družabnemu redu. Ali kljub tej zgrešenosti je imel in ima nauk o razrednem boju še danes za delavstvo silno privlačno moč. Zakaj v tem geslu je izražena tista osnovna in danes očitno pravilna misel, da si bo delavstvo edino le v boju izvojevalo svoje pravice, da vodi edinole vztrajna in požrtvovalna borba za lastne pravice do boljše bodočnosti.

To uči teorija in to potrjuje življenska izkušnja, to čutijo delavske množice tako rekoč instinktivno. Zato pa se tega gesla tesno oklepajo. Poudarjanje načela stanovske vzajemnosti ali solidarizma (čigar upravičenosti danes itak skoro nihče več ne spori) pa se jim zdi le teorija brez praktične vrednosti. Največkrat vzbuja ta nauk celo sumnjo, da tisti, ki ga uče, ne stojijo odkrito na strani zatiranih in izkoriščanih, marveč jih vleče bolj v nasprotni, kapitalistični tabor. Samo govorjenje proti razrednemu boju in izrazito poudarjanje načela stanovske vzajemnosti jemlje vsled tega krščanskemu delavskemu

pokretu privlačno moč ter mu onemogoča tekmovati uspešno z marksizmom.

Solidaristično pojmovanje človeške družbe in odločno poudarjanje načela stanovske vzajemnosti je bilo svojčas kajpak tudi »moderno« ter je imelo praktičen pomen. Toda čas, ko je bilo treba zmoto načelnega razrednega boja šele razkrivati ter posebe poudarjati, da morajo vzajemno sodelovati vsi produktivni in koristni stanovi človeške družbe, je minul. O tem po mojem mnenju danes pač nihče več ne dvomi, vsaj v vrstah onega delavstva ne, ki stoji še kolikor toliko blizu krščanstva.

Zato se moramo povzpeti od starega, preprostega pojmovanja družbe in družabnega življenja na višino, ki odgovarja resničnim razmeram. Zakaj, samo načelo solidarnosti vseh stanov nam danes ne pomaga rešiti nobenega a k t u a l n e g a družabnega problema. V takih vprašanjih — in le za nje gre, ne za nesporne in zato neaktualne zadeve — vodi do pravičnega spoznanja in do vsaj kolikor toliko pravične rešitve edino le borba prizadetih stanov in slojev za njihove pravice.

Seveda se mora ta borba vršiti na solidaristični osnovi. To se pravi, da mora v nji prevladovati želja, spoznati resnico tudi, če je bližja nasprotniku nego nam, in trdna volja, priznati pravico tudi, če je na strani nasprotnika in ne pri nas. V tem baš se mora naša borba za družabne pravice in reforme ločiti od marksitičnega načelnega razrednega boja. Ali borba ostane in samo v borbi je zmagala.

Tako gledanje na moderno družabno življenje in njegove pojave vodi do novih praktičnih zaključkov in posledic. Ono pušča krščanskemu delavskemu pokretu svobodo, ki je neobhodno potrebna ne samo za uspešno tekmovanje z marksističnim socializmom in komunizmom, marveč tudi za uspešno uveljavljanje pravičnih delavskih zahtev. Na drugi strani pa vodi vprav vsled svojega izrazito praktičnega značaja nazaj k isti osnovni stanovski vzajemnosti in vobče družabni skupnosti, ki je pogoj in osnova slehernega trajnega družabnega reda. V tem baš tiči prednost krščanskega socializma, da munitreba iskati zaščite in obrambe delavskih pravic v diktaturi, ki se prej ali slej zruši ter izzove reakcijo, marveč navaja delavstvo, da se v borbi jači in krepí za trajno obrambo svojih pravic.

IV.

Mislím, da mora biti za vsakogar, ki se v naznačene probleme zares poglobi ter jih vsestransko premotri, izključen vsak dvom, da izvira navidezno nasprotje med krščanstvom in modernim delavskim pokretom resnično predvsem iz navedenih dejstev. Kajpada se ta vprašanja — zlasti prvo — ne dajo na par straneh tako razložiti, da bi mogel že vsak lajik na tem polju vse to zares uvideti. Za to tičimo še mnogo pregloboko v napačnem motrenju in napačnem pojmovanju družabnega življenja in njegovih pojavov.

Prav radi tega pa je ena prvih in glavnih dolžnosti krščanskih sociologov in krščanskih delavskih voditeljev, da skušajo vsaj oni prodreti v teh vprašanjih do popolne jasnosti. Dokler te ni, toliko časa bo ostal vsak poizkus, dati delavskemu gibanju v krščanskih deželah izrazito krščanski značaj, brezuspešen in brezupen.

Vobče smemo reči, da škoduje krščanskemu delavskemu gibanju največ baš nejasnost v teh vprašanjih. Zaradi nje se tolikrat zadovoljujemo s praznimi željami, ki se nikdar ne izpolnijo in za to tudi ne morejo delavstva zadovoljiti. Zaradi nje hodimo na posodo k socialistom in komunistom, jih posnemamo v njihovih geslih in zahtevah ter tako nehote in nevede zavajamo krščansko delavstvo v marksistični tabor. Zgledov za to imamo povsod in vsak čas dovolj.

Teh težav se krščansko delavsko gibanje seveda ne bo moglo nikdar popolnoma izogniti. Ljudje so pač vedno bolj dovzetni za krepkdoneče fraze in radikalna gesla kot pa za stvarne zahteve in vztrajno delo za njihovo uresničenje. Zato bo revolucionarno-radikalni marksistični socializem in komunizem delavskim množicam tudi v bodoče mnogokrat simpatičnejši od pravega krščanskega socializma, ki ne leži njegova moč toliko v krepkih, revolucionarnih geslih kot pa v resnično radikalni reformi današnjega družabnega reda.

Toda to nas ne bi smelo plašiti. Zakaj, množice, nahujskane s pretiranimi radikalnimi gesli, so pač potrebne in dobre za revolucijo, niso pa potrebne in še manj sposobne za smotreno izvedbo kakršnekoli družabne reforme. Zanjó treba čim

več razumnih, vztrajnih in discipliniranih privrženecv, idejno dobro utemeljenega in taktično modro vodenege pokreta. Samo ljudje, ki se dajo za tak pokret pridobiti ter so pripravljeni zanj se žrtvovati, bodo v resnici izvojevali potrebno reformo današnje družbe. Zakaj samo v smotrenem delu, samo v smotrenem trpljenju in v smotrenih žrtvah je rešitev socialnega vprašanja.

Krščanski delavski pokret se radi tega ne more in ne sme naslanjati na sanjače in fantaste, ki se pač hitro vnamejo za vsako radikalno geslo, so pa v resnici nesposobni za praktično sodelovanje pri kakršnikoli družabni reformi. Za to treba resnih, solidnih delavcev, ki vedo, kaj hočejo in kako bodo svoj namen najlažje dosegli, za to treba ljudi, ki se zavedajo velike odgovornosti, ki je z javnim delovanjem in zlasti še z vodstvom družabnih pokretov nujno združena.⁴

⁴ V delavskem gibanju je ta odgovornost še posebno velika. Delavske množice so namreč že vsled težkega družabnega položaja, ki se delavstvo v njem nahaja, posebno dovzetne za demagoška gesla ter se dajo zelo lahko zavesti na napačno pot, ki ne vodi do zaželjenega cilja, marveč le še v večjo bedo in nesrečo. Ni pa zlepa večjega zločina, kot lahkomiselnost, samo radi večje popularnosti širiti med delavstvom sicer radikalne, pa stvarno prazne in utopične nauke in gesla, ne meneč se za to, ali bo imelo od tega v resnici kaj koristi ali ne. Voditelji in ideologi delavskega pokreta imajo tu težjo nalogo od drugih ljudskih voditeljev in javnih delavcev. Oni so prav posebno dolžni, tudi za ceno svoje popularnosti kazati delavstvu pravo pot, in to ne morda v navadnih preprostih življenjskih zadevah, marveč v najbolj zamotanih in najtežjih družabnih problemih. In gorje delavstvu, ki so ga nesposobni ali pa brezvestni ideologi in voditelji zavedli na krivo pot! — Ako bi se vsi, ki se jih to tiče, zavedali tega, bi bilo tudi v našem krščanskem delavskem gibanju marsikaj drugače, nego je v resnici. Radikalizem je v delavskem gibanju dovoljen, on je celo nujno potreben, ali vedno in povsod mora biti hkrati tudi povsem realen in ne demagoški. Demagoški radikalizem je le zatočišče onih, ki ne umejo socialnega vprašanja stvarno reševati, bodisi da jim nedostaja potrebne jasnosti v teh problemih, bodisi da se plašijo naporenega dela in z njim združene odgovornosti. Ali v nobenem primeru ne more demagogija roditi dobrega sadu — vsaj za trajno ne — v nobenem primeru ne more voditi do rešitve socialnega vprašanja. Kdor bi o tem le količkaj dvomil, kdor bi le količkaj menil, da se da z ekstremnim, nerealnim radikalizmom v vsakdanjem praktičnem življenju tu in tam vendarle več doseči, kot pa s smotrenim in vztrajnim delom, bi s tem le dokazoval, da v resnici ne veruje, pa naj bo sicer še tako dober kristjan, da vladajo svet in življenje v njem zares božji zakoni.

Zaradi tega krščanski delavski pokret ne more in ne sme hoditi po potih marksizma, ki je, kot smo videli, z ekonomskega in socialnega vidika vprav v osnovi zgrešen. Kajti marksizem, namreč pravi, zares dosledni marksizem vobče ne more biti realen, konstruktiven in reformatoričen, marveč je lahko le ekstremističen, negativen in revolucionaren. V tem tiči njegova moč in privlačnost.⁵

To je tudi glavni vzrok, ki je zaradi njega popolnoma nesmiseln vsak poskus, poduhoviti marksizem, ozir. kakršenkoli drug delavski pokret, ki sloni na marksistični ekonomski socialni osnovi. To bi namreč pomenilo vzeti mu baš ono, v čemer leži njegova jakost. Marksizem ima *raison d'être*, samo tak, kot ga je Marx zamislil in učil. Marx je namreč, kljub znanemu nesoglasju med prvo in tretjo knjigo njegovega »Kapitala«, le dobro vedel, kaj in kako je hotel. V tem je bil velik, da ga vsi tisti, ki danes krpajo njegov nauk ter ga »poduhovljajo«, v tem pogledu niti z daleka ne dosežajo. Poduhovljeni marksizem s svojim naukom o nadvrednosti in razrednem boju je sanjarija, je prava čista romantka; marksizem brez razrednega boja, brez razlastitve kapitalistov in brez diktature proletariata pa bi bil — če se smem vulgarno izraziti — limonada.

⁵ S tem kajpak nočem tajiti, da so marksistične delavske organizacije praktično mnogo storile za zboljšanje delavskega položaja v današnji družbi, da so pomagale delavstvu izvojevati nasproti kapitalističnim delodajalcem in kapitalistični družbi vobče marsikatero važno pridobitev. V tem pogledu je bilo življenje s svojimi resničnimi potrebami pač močnejše od revolucionarne marksistične teorije, prav kakor so tudi krščanske delavske organizacije posegale v vsakdanjo borbo za delavske pravice povsem praktično, brez ozira na razne nerealne teorije krščanskih sociologov. Ali vprav v najtežjih in odločilnih trenutkih delavskega gibanja se je nepremostljivo nesoglasje med marksistično teorijo in realnim praktičnim delom za delavske pravice vselej jasno pokazalo. Posebno očito pa se je to videlo ob koncu svetovne vojne, ko je srednjeevropski, predvsem pa nemški kapitalizem ležal strt na tleh in so imele vprav marksistične organizacije vso moč v svojih rokah. V tem, za uresničenje marksističnega družabnega ideala tako ugodnem trenutku so baš najradikalnejši in najdoslednejši marksisti, nesposobni za pozitivno, zares ustvarjajoče delo razbili delavske vrste ter s tem omogočili buržoaziji, da je polagoma zopet prevladala. Z istimi težkočami se ima boriti tudi boljševizem v Rusiji in le posebnim ruskim razmeram je treba pripisovati, da se ni tudi tamkaj že kaj podobnega zgodilo.

V tem pogledu tiči v delavskem gibanju in njegovem boju proti kapitalističnemu sovražniku nekaj tragičnega. Kapitalizem izkorišča delavske množice, poslužujoč se vztrajno in brezobzirno najpopolnejših sredstev in metod moderne tehnike. Delavske množice pa odgovarjajo proti temu z radikalnimi gesli, ki so pač dobra, da navdušijo množice za socialno revolucijo, ne morejo pa delavstva obvarovati težkih izgub v vsakdanji družabni borbi ter ne odtehtajo niti enega izmed preizkušenih borbenih sredstev kapitalizma. Tega bi tudi nikako poduhovljenje delavskega pokreta samo ne predrugačilo. Tudi najbolj poduhovljena borba proti nadvrednosti in modernemu kapitalizmu vobče in najbolj poduhovljeni razredni boj bi namreč v resnici prepuščal množice delavskega proletariata, ki si sam ne ve in ne more pomagati, na milost in nemilost kapitalističnemu izkoriščevalcu. Tu more voditi do zaželjenega cilja edinole strumno organiziran delavski pokret z jasnim, resničnemu gospodarskemu in vobče družabnemu življenju prilagodnim programom in modro taktiko.

Zato je nezmislno, graditi na ekonomski in socialni osnovi marksizma novi, poduhovljeni, krščanskim načelom ustrezajoči družabni red. Nasprotno, naše geslo bi moralo biti, očistiti krščanski delavski pokret vseh marksističnih primesi ter ga postaviti popolnoma na tla modernega gospodarskega in vobče družabnega življenja. Le tako bi mogel postati zares realen in zato tudi zares učinkovit in uspešen, le tako bi mogel družbo resnično reformirati v krščanskem duhu.

To in edino to je pot, ki vodi do pravega krščanskega socializma in njegove zmage.⁹

V.

S tem, ko tako naglašam gospodarsko in socialno plat krščanskega delavskega gibanja, pa nikakor ne podcenjujem njegove duhovne strani. Slednja ni zame nič manj važna od prvih dveh. Še več, zame je jasno in vedno mi je bilo jasno

⁹ Idejno ogrodje in glavne programatične zahteve tako pojmovanega krščanskega socializma sem očrtal predvsem v knjižici »Za krščanski socializem«, še prej pa v razpravi »Programatične misli« v »Nar. gospodarju« l. 1919/20.

in nesporno, da je resnično krščansko delavsko gibanje in resnično krščanska reforma družbe možna samo tam, kjer prevladuje ne le v teoriji, marveč tudi v življenju zares krščanski duh. (Glej moje »Odlomke socialnega vprašanja« III.)

Vprašanje je samo, česa našemu krščanskemu delavskemu pokretu trenutno bolj nedostaja, ali pravega, zares krščanskega duha, ali jasnega pogleda v probleme modernega gospodarskega in vobče družabnega življenja? Na to vprašanje po moji sodbi ni težko prav odgovoriti. Tam, kjer znaten del delavstva, organiziranega v marksističnih delavskih organizacijah, še veruje v Boga, še hodi v cerkev ter opravlja svoje verske dolžnosti — in takih ljudi je pri nas veliko —, pač ne more biti toliko govora o pomanjkanju pravega duha kot o silni zablodi, pač pa o nedostajanju sleherne jasnosti v pogledu aktualnih ekonomskih in socialnih problemov naše dobe.

Kolikor pa gre za ostale, nedelavske, predvsem delodajalske ali, če hočemo, kapitalistične kroge, treba vedeti, da prihaja v tem pogledu kaj malo v poštev, tudi če bi bili resnično vsi tako do mozga pokvarjeni in nekrščanski, kot se to navadno trdi. Nasprotno, baš v tem slučaju bi bilo še bolj brezupno reševati delavsko vprašanje predvsem s poduhovljenjem modernega družabnega življenja, marveč bi bila tem bolj potrebna zares smotrena, strumno organizirana ter sodobnemu gospodarskemu in vobče družabnemu življenju vsestransko prilagodena borba za pravice delavstva.

Sicer pa je za pravega duha v družabnem življenju nujno treba tudi pravega spoznanja. To spoznanje je lahko strogo razumsko, to se pravi logično, lahko pa je tudi bolj intuitivno, lahko je bolj prepričanje in vera nego resnično spoznanje, ali pravo spoznanje, prava vera mora to biti. Brez tega ni in ne more biti pravega duha.

Le pogledjmo ter premislimo! Koga danes še peče vest, ko naloži svoj denar baš v ono hranilnico, kjer mu dajo zanj največ obresti? Kdo se meni za znano cerkveno prepoved, jemati obresti, ki jo krščanski sociologi povečini še danes smatrajo kot veljaven cerkven nauk, ko pa vsakdo ve, da se niti oni, ki tako uče, sami tega nauka ne drže, pa kljub

temu hočejo veljati ter resnično veljajo kot pošteni ljudje. (Edino, kar bi jim lahko očital je, da drugače govore kot pa delajo.) Kateri katoliški podjetnik si kaj očita, ker ne plača svojim delavcem tako zvane družinske mezde, ko pa tega tolikrat ne more in ko tudi tedaj, ko bi morda le mogel to storiti, tako lahko najde tisoč priznanih opravičujočih razlogov za svoje ravnanje! Kdo se boji greha, če v brezdelju razkošno ali vsaj udobno živi, ako le vse, kar rabi in porabi, tudi pošteno plača? Saj po običajnih naukih to ni greh in mnogi krščanski sociologi se celo branijo priznati strogo dolžnost dela za vse, ki so tega sposobni, boječ se, da bi s tem utegnili delati komu krivico! (N. pr. tistemu, ki bi našel na svojem nekje skrit velik zaklad ter bi potem od tega brez dela dobro živel. Kakor da bi tak človek resnično jedel od zaklada, se vanj oblačil itd. ter ne bi za vse to potreboval hrane, obleke in drugih potrebščin, katerih tisočem in milijonom bednih ljudi kljub težkemu delu tako bridko nedostaje.) Kdo si vobče danes še kaj očita, če n. pr. potrosi na mesetri, pet ali deset in še večkrat toliko, kolikor bi mu bilo za primerno življenje zares potrebno, ako le tega, kar potrosi, ne ukrade, prigoljufa ali na kak drug tak nepošten način ne pridobi. In vendar so danes nasplošno prav za toliko, kolikor eden preveč potroši, prikrajšani drugi in to glede najvažnejših in najnujnejših življenskih potrebščin! (Primerjaj v moji »Soc. ekonomiji« na raznih mestih stavek, ki po njem zavisijo druga od druge cene vseh vrst blaga in dohodki vseh ljudi. Vulgarno se to pravi: Kolikor več izdamo za produkcijo avtomobilov, toliko manj ostane sredstev za produkcijo kruha in drugih nujnih potrebščin; kolikor več dohodkov ima eden, toliko manj jih morejo imeti drugi.) Kateri podjetnik naj si danes kakorkoli obtežuje svojo vest, ko proizvaja z lepim dobičkom razne nepotrebne proizvode ter odteguje na ta način morda na tisoče delovnih moči od drugega, koristnejšega dela — ko pa ga odjemalci, ki nudijo denar za take proizvode, tako rekoč silijo k temu in jih zato nihče ne obsoja? In vendar so nasplošno odjemalci, ki določajo produkcijo, ne pa narobe!

Kako drugače bi n. pr. bilo, ako bi mesto na kapitalistične podjetnike kazali s prstom na vse tiste (kapitalistične ali nekapitalistične) konsumente, ki brez resnične potrebe na debelo

trošijo in razsipajo najraznovrstnejše dobrine in dragoceno človeško delo! Kako drugače bi bilo, če bi gojili zavest, da je sleherna potrata, da je sleherno nepotrebno razkošje greh nasproti družbi, greh zlasti nasproti siromakom, ki nimajo kljub napornemu delu niti tega, kar bi za človeško življenje nujno potrebovali! Kako lahko bi bilo vzbuditi na ta način zares pravega duha, posebno še, ker preprosti ljudje z zdravim in nepokvarjenim razumom tudi še danes tako sodijo. Drugače mislijo samo po marksističnih teorijah zmešane glave in ljudje, ki stoje popolnoma pod vplivom moderne civilizacije, ki ceni in goji predvsem uživanje vseh najrazličnejših vrst. Samo taki menijo, da bolj ustreza poduhovljenju življenja, ako vodijo najostrejšo borbo proti kapitalističnim podjetnikom, ki proizvajajo, kar moderni svet zahteva in plača, molče pa k vsem posledicam neurejenega konsuma ter so slepi za grehe glavnih škodljivcev današnje družbe.

Ali ni tu očitno, da je za pravega duha resnično potrebno najprej pravo spoznanje? Postavimo te aktualne družabne probleme najprej v pravo luč, pokažimo zlo in greh tam, kjer se resnično godita, obsodimo najprej tiste, ki so prvi in najbolj krivi družabnega zla, pa bomo kmalu vzbudili v ljudeh tudi pravega duha!

Dokler pa tavamo v teh vprašanjih globoko v zmotah, toliko časa je prazno vse govorjenje o poduhovljenju družabnega življenja. Zakaj resnično je — kakor pravi Terseglav — teorija eno, življenje pa drugo — samo, da velja to le o napačni teoriji! In gospodarska in v prav veliki meri vobče družabna teorija, ki danes pri nas in drugod na nji gradijo poduhovljenje družabnega življenja, je resnično napačna! Zato tudi toliko truda in napora, odkar obstoji krščansko delavsko gibanje, pa razmeroma tako malo uspeha — izvzemši, kjer je to gibanje stremelo brez ozira na teoretične nauke predvsem le za čisto konkretnimi praktičnimi cilji (mezdna gibanja, socialnopolitična zakonodaja itd.).

Po tem moramo presojati tudi najnovejše, k nam iz Nemčije zanešeno in zlasti med delavsko mladino razširjeno gibanje za poduhovljenje delavskega pokreta in vobče vsega družabnega življenja.

Kolikor je v tem gibanju bogoiskanja, je to pojav, kakršni se z novimi generacijami človeškega rodu vedno ponavljajo. Da je to gibanje, če ne v vseh podrobnostih, pa vsaj v jedru dobro in plodovito, tega ni treba posebe naglašati.

Mimogrede naj pripomnim samo to, da je kljub temu napačno, ako se delavske strokovne in politične organizacije s takimi gibanji istovetijo ali pa se pretesno nanje navezujejo. Te organizacije imajo namreč čisto določen praktičen cilj; one naj bi služile vsakdanjim gospodarsko- in socialno-političnim potrebam delavstva. Za to pa jim je treba jasnosti, kaj in kako hočejo, treba jim vztrajnosti in kontinuitete. Vsega tega pa jim ne morejo dati pokreti in ljudje, ki še sami v sebi niso uravnovešeni.

Kolikor pa ima ta pokret socialnoreformatoričen značaj, kolikor je specifično delavsko gibanje, moramo na osnovi prednjega reči o njem; Dokler bo ta pokret opiral svojo reformo današnje družbe na zmotne marksistične gospodarske in družabne nauke, toliko časa bo njegov končni uspeh nujno le negativen. Zaželjenega poduhovljenja delavskega pokreta in vobče vsega družabnega življenja ne bomo dosegli, razočarane delavske množice pa bodo prehajale od nas v marksistični tabor. Tu je samo en izhod in ta je: Zavrzimo dosledno ves marksizem ter postavimo na njegovo mesto pravi, resnični, to se pravi: sodobnemu gospodarskemu in vobče družabnemu življenju prilagodeni krščanski socializem!

PREGLEDI.

SOCIALNE MISLI.

Dr. Aleš Ušeničnik.

»Religiozni socializem«.

Po svetovni vojski so se pojavili na Nemškem »religiozni socialisti« (die religiösen Sozialisten). Njih simbol je črn križ na rdečem polju, ali kakor se izražajo sami, »rdeča zastava proletarske revolucije s črnim križem Jezusa Kristusa«. Sedaj jih je že

zlasti po protestantovskih krajih povsod dosti in tvorijo »zvezo religiozних socialistov«. Izdajajo tednik »Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes« (1928 X. letnik) in brošure v rdečem ovitku s črnim križem.¹

Kaj hočejo torej religiozni socialisti? Socializem, osnovan na religiozних temeljih, zato pa najprej novo cerkev! »Religiozni socialisti,« pravijo v programu (brošura št. 1), »se bore v cerkvah proti cerkvam za novo cerkev, ki bo iz Kristusovega duha pripravila, utrdila in posvetila življenje posameznikov in življenje družbe za prihajajoči socialistični red.« Glavni očitki religiozних socialistov zoper »sedanje krščanske cerkve« so: 1. Krščanske cerkve ne služijo, ampak hočejo gospodovati. — 2. Sedanjim cerkvam se zde mrtve forme in formule prošle pobožnosti važnejše kakor pa razodetja in pričevanja žive sedanjostne pobožnosti, važnejše kakor pa želje proletariata po izpolnitvi in vsebini življenja. — 3. Krščanskim cerkvam so zadnja in odločilna vprašanja duševnega življenja stvar cerkveno-uradnega aparata. — 4. Krščanske cerkve projicirajo božje kraljestvo v nadčutni svet in tolažijo trpečo maso tolikokrat z onostranskim svetom. — 5. Krščanske cerkve trpe protikrščanski kapitalizem, ki vodi v imperializem in nacionalizem, napadajo bojne organizacije proletariata, branijo posest in pomagajo tako reakcionarni buržoaziji. »Nobena dosedanjih form cerkveno-krščanskega življenja se ne sklada z bistvom resnične krščanske pobožnosti«, zato se bore religiozni socialisti za novo cerkev. Zaman so grožnje cerkva, zlasti katoliške, s časnimi in večnimi kaznimi, krivda cerkva, pravijo, je prevelika, da bi preslepila delavstvo. Do 99 % vseh socialistov je še v cerkvah, a treba je te cerkve »zrevolucionirati« in dokazati, da je človek lahko živ kristjan in prepričan razredni socialist in komunist. Zelo značilna za religiozne socialiste je naslednja izjava: Biti kristjan ne pomeni, da se kdo sklada z dosedanjimi nauki in bogočastnimi oblikami cerkva, saj so te oblike in ti nauki nastali v dolgem razvoju; tudi ne pomeni, da ima kdo takšno in takšno mnenje o bistvu krščanstva ali o pomenu dogem za pravo pobožnost, temveč pomeni le to, da kdo veruje v duha in moč Jezusa Kristusa in da je združen z neko zadnjo, vesoljstvu smoter določujočo oblastjo, glede vsega drugega je pa svoboden.

Za svoje nasprotnike smatrajo religiozni socialisti zlasti zastopnike »krščanskega socializma« ali »solidarizma« z zadružno mislijo, z zahtevo tarifnih pogodb, obratnih svetov, gospodarskih odborov itd., kakor so Ketteler, Hitze, Pesch, Steinbüchel, Lechtape in dr. S takšnim socializmom nočejo imeti religiozni socialisti nič skupnega. Njih nasprotniki so tudi katoliška in evangeljska delavska društva,

¹ Schriften der religiösen Sozialisten; doslej: Nr. 1. Was wollen die religiösen Sozialisten. — Nr. 2. Wie es zum Bund der religiösen Sozialisten kam. — Nr. 3. »Das heilige Eigentum« und die Arbeiter-Encyclica des Papstes Leo XIII. — Nr. 4. Predigten sozialistischer Geistlicher Deutschlands. — Nr. 5. »Die Seele des Proletariats«. — Nr. 6. Wilhelm Hohoff und der Bund katholischer Sozialisten.

ki hočejo »uveljaviti krščanska načela v zakonodavstvu in uradih, izvojevati socialno enakopravnost vseh stanov, izvesti socialno reformo in socialno izravnavo«. To so škodljivci, ker zadržujejo razredni boj in hočejo vzgojiti, dostikrat pod protekcijo krščanskih podjetnikov, »dobre delavce«.

Poglavitni ugovori zoper religiozni socializem so: 1. Od evangelija ni poti h komunističnemu socializmu, ki oznanja razredni boj. Odgovor religioznih socialistov: Razredni boj je historično dejstvo, gre le za to, ali smo na strani kapitalistov ali proletarcev. 2. Ugovor: Komunistični socializem oznanja historični materializem, ki je ateističen. Odgovor: Historični materializem ni nikak svetovni nazor, temveč le delovna metoda. 3. Ugovor: V komunističnem socializmu so tudi svobodomiselci, monisti in ateisti. Odgovor: Komunistični socialistični svobodomiselci, monisti in ateisti so nam ljubši kakor pomeščanjeni cerkveni kristjani in siti samopravični pobožnjaki.

»Religiozni socialisti« vabijo tudi katoličane, da bi se jim pridružili, češ, da ni nobenega nasprotja med krščanstvom in komunizmom. Jasnó je pa, da je takšen »religiozni socializem« za katoličane nesprejemljiv. Katoličani ne morejo prevzeti protestantovsko-modernističnega pojmovanja cerkve in religije, kakor ga programatično zastopajo »religiozni socialisti«. Morejo in morajo se pa katoličani še veliko bolj zavzeti za delavce in njih upravičene težnje, da bodo delavci, ki proizvajajo vsej družbi potrebne tvarne dobrine, tudi organizirani in enakopraven del te družbe. Morejo in morajo katoličani bolj in bolj tudi z življenjem in v življenju dokazati, da je krščanstvo res religija ljubezni in pravice, pravice za vse in ljubezni do vseh, najprej pa za tiste in do tistih, ki se jim v današnji družbi ljubezen in pravica najbolj krati, in to so delavci. Takšen religiozni socializem mora res postati skupna last vseh. Prim. III. del Terseglavovega članka v predzadnjem zvezku »Časa«! Samo temu po mojem mnenju ni mogoče pritrđiti, da bi v nravnem obsojanju kapitalizma katoličan, zlasti pred množico, nikoli ne mogel grešiti »per excessum«. Nasprotno, zdi se mi, da zlasti pred množico lahko greši. Množica težko loči sistem in osebe, in če kdo kar počez in z najhujšimi izrazi obsoja kapitalizem in vse, kar je dejansko z njim v zvezi, množica le prerada zakipi v sovraštvo in prenese to sovraštvo na osebe, na »kapitaliste«, češ, da so sami oderuhi, pijavke, krvosesi itd. Tako se pa neti ne le razredni boj, temveč tudi najhujše razredno sovraštvo. In vendar bo treba v tem pritegniti Marxu, da niso (vsaj ne vsi) posamezniki odgovorni za razmere, ki jih niso sami ustvarili in ki jih tudi kljub najboljšemu hotenju sami ne morejo premeniti (prim. Kapital I., v predgovoru k 1. izd.). Res je, da množicam ni mogoče podajati znanstvenih distinkcij, vendar morajo biti tudi taki govori osnovani na znanstveni resnici in pravici, tem bolj, ker se množice nagibljejo k ekstremom in je vprav pri teh silnih vprašanih tudi odgovornost silno velika.

Pravda o »obrestih«.

Zadnji čas se je med katoliškimi sociologi zopet obnovila pravda o nravni dopustnosti obrestovanja. Povod je dalo novo cerkveno pravo, ki v can. 1543 obsoja vsake obresti iz pósode kot take, obenem pa pravi, da pa ni samo po sebi nedovoljeno ob pósodi se dogovoriti za zmeren zakonit dobiček.

P. Biederlack S. J. je napisal za *Schönere Zukunft* (III. 1927/28, 170—173, 190—192, 212—214) daljšo razpravo, ki v njej razlaga ta kánon v zmyslu svoje znane teorije: Pósoða je »contractus gratuitus«, ki torej po svojem bistvu izključuje vsako iskanje dobička. Zato obresti iz pósode same niso bile dovoljene ne nekðaj in niso sedaj. So pa sedaj dejansko takšne gospodarske razmere, da razlogi izven pósode upravičujejo splošno zahtevo zmernega dobička. Takih razmer nekðaj ni bilo ali vsaj niso bile tako splošne. Zato dandanes tudi država radi socialne blaginje lahko določi neke zakonite obresti (titulus legalis). Obrestovanje je torej dandanes radi teh razlogov splošno dovoljeno, »licitum est«, ni mogoče reči, da se samo »tolerira«. Seveda so možne zlorabe, a zlorabe niso dokaz, da raba ni dovoljena. Nekako rezko zagovarja obresti iz kapitala (Kapitalzins) dr. Fr. Keller v *Theologie u. Glaube* (XIX., 1927, 780—794) proti G. Briefsu. Dobiček ni vedno »grd« (turpe lucrum). Ločiti je treba obresti iz pósode in obresti od kapitala (Kapitalzins); naivno in diletantsko je, če kdo to dvoje zamenjava. Želja po dobičku ni še nemoralna, je marveč »podjetnikova poklicna funkcija«. Le primitivno-infantilno pojmovanje je imelo nekðaj vsak dobiček iz gospodarstva za oderuštvo (usura). Res se pa dandanes ob silno razvitem gospodarstvu obresti iz pósode juridično enako obravnavajo kakor dobiček iz gospodarstva.

Proti Biederlacku je nastopila v »*Schönere Zukunft*« vrsta sociologov. Viktor Pfluger (III, 335—336) priznava, da se je Vogelsang motil, ko je mislil, da nobene obresti niso dovoljene. So dovoljene, a le zmerne in pa iz pravičnih razlogov. A prav ti razlogi nikakor niso tako splošni, kakor misli B. Nekateri razlogi so splošno le veljavni, če se že sponira, da je obrestovanje dovoljeno (n. pr. titulus »damnum emergens«). Splošen je le »titulus legalis«, a ta ni človeški družbi v prid. Posledica je namreč ogromna množina dohodkov brez dela. Ni obsojati vseh dohodkov brez dela, saj so tudi darila in dediščine taki dohodki. A le malo bi jih smelo biti. Dandanes pa je vprav splošno obrestovanje krivo tiste krivične porazdelitve, da se nekaterim kopiči bogastvo, a delavstvo da bedo trpi. Z obrestovanjem je torej kakor n. pr. z vojsko. Vojnja je časih dovoljena, a prida nikoli ni, zato moramo težiti za stanjem brez vojske. Tako je tudi obrestovanje dandanes dovoljeno, a vprav to je dokaz, da je današnje socialno stanje zelo nepopolno in je nujno potrebno reforme. Kapitalizem, je dejal Ruhland, bo izginil le, če bo izginilo obrestovanje. Ključa za rešitev še nimamo. So pa že razni poskusi, kako vprašanje rešiti. Prim. Silvio Gesell, *Die natürliche Wirtschafts-*

ordnung durch Freiland und Freigeld; H. Klotz, Der Kampf gegen den Kapitalismus; O. Dickel, Der Schlüssel zum Kerkertor. Die Aufstehung des Abendlandes; V. Pfluger, Die drei grossen F, eine kritische Studie über Gesell's Lehre.

Nekoliko drugače je zastavil dr. K. grof D'Avernas (III, 337—338). Obresti niso dovoljene. V tem se ujemata Ketteler in Vogelsang z Aristotelom, Tomažem Akvinskim in celo vrsto slovečih papežev. Ločiti je pa dvojno pogodbo; prva je vprav pósoda in ta je brezobrestna; druga je pogodba o dobičku; tu gre za tiste »pravne naslove«; ne torej za obresti, ampak le za dobiček, ki je pravzaprav odškodnina. B. je vso stvar zmedel. Bog kaznuje danes krščansko ljudstvo radi obrestovanja s tem, da ga prepušča v suženjstvo judom.

Zopet drugače problem pojmuje opat dr. Wiesinger (359—362). Kanon obresti ni »kanoniziral«, ampak jih le »tolerira«. Osnova vsemu gospodarskemu življenju mora biti načelo ekvivalence: dajatev za dajatev; kjer ni dajatve, tudi ni pravega naslova za prejemanje. Iz tega načela slede te zahteve: 1. delavcu ves delež njegovega dela; dovoljeno je delo za druge, a ne tako, da drugi jemlje del delavčevega deleža; 2. dohodki brez dela bi se morali prepovedati; »kdor ne dela, naj tudi ne je«; 3. začasno je treba v sili obrestovanje še »tolerirati«, a obenem delati za nov gospodarski red.

Na koncu (376—374) se je oglasil še izdajatelj revije sam, F. Eberle. Eberle meni: Da bi denar nikdar ne bil produktiven, ampak le delo, to se ne da vzdržati. Toda če ima kapital pomen, ima brez dvoma več pomena delo, zato pristoji delu večji delež. Dejansko pa nosijo akcije po 10 %, kmetijstvo je pa pasivno. Zato mora biti postulat: čim več deleža delu, a čim manj denarju in sami posest!

Zdi se nam, da je Eberlov postulat edino praktičen zaključek te debate. Naj si bo s teoretično upravičenostjo obresti kakorkoli, dejstvo je, da žene ta institucija delovne stanove in ne samo teh, tudi države same vse bolj v suženjstvo internacionalni, predvsem židovski plutokraciji.

Teoretično je pa tisto vprašanje o »obrestih od kapitala« skoraj nerešljivo. Tu tiči neka prečudna antinomija: obe protislovji se zdita resnični. Stari so takole modrovali: Denar nič ne rodi (pecunia non parit pecuniam). Od denarja torej ne moremo zahtevati obresti. A denar je enaček (ekivalent) vseh reči. Torej tudi od nobene druge reči, ki jo kdo za izposojeni denar kupi, ne smemo zahtevati obresti. Če katera rodi, rodi lastniku (res fructificat domino), če katera nosi radi dela, nosi tistemu, ki dela (debitur eius industriae, Tomaž Akv.). Potemtakem je oderuštvo, če banke zahtevajo za izposojeni denar od podjetij obresti (če ni slučajno kakega vnanjega naslova za odškodnino). Moderni pa od druge plati tako modrujejo: Za izposojeni denar vse dobiš (denar je ekivalent vseh reči). Če z izposojenim denarjem napraviš tovarno s stroji, boš ob istem delu neprimerno več izdelal kakor na roko. Torej je le prav, če daješ od tistega velikega poviška (plusa) neki delež meni, ki sem ti s pósodo takšno to-

varniško podjetje omogočil. Pravtako modruje moderni podjetnik delavcem: Saj ni resnično, da so vsi produkti sad vašega dela. Poskusite izdelovati vse le na roko, pa se bo takoj videlo, da gre velik delež sedanjih produktov na račun strojev in njih delovne sile. Zakaj torej govorite, da jemljem vaše, ko jemljem svoje?

Ko je tu teorija brez dvoma zelo zamotana, je pa povsem jasno, da je človek več kot mrtvi stroj. Torej pošten zaslužek podjetniku za njegovo skrb in delo, pošten zaslužek delavcem; za stroje pa lastniku enaček za izrabo, a nobenih obresti! Zopet je pa resnično, da te preproste razdelitve v dejanskih razmerah še ni mogoče izvršiti. Kapital bi se namreč takoj umaknil, a brez kapitala bi podjetja, kakor so sedaj organizirana, morala propasti. V tem zmislu vrši kapital še neko — za sedaj — socialno potrebno funkcijo, ki zanjo zahteva neki delež iz gospodarstva v obliki obresti. Obresti so torej res, kakor sem dejal v Socialni ekonomiji (str. 78), kakor nekakšen davek, ki ga mora plačevati družba, dokler se gospodarstvo ne preuredi. A ta preuredba je že zato nujna socialna zahteva, ker je ta davek dejansko tako nesocialen, da ob njem nekateri bogate, velika množica pa se brez upa bori za vsaj zmerno blagostanje. Tako je od konca do kraja edini praktični postulat: delu prvenstvo!

O kapitalizmu.

Tudi o bistvu kapitalizma ni še soglasja. Fr. Keller (Theologie u. Glaube XIX, 1927, 780—794) pravi, da je treba ločiti v kapitalizmu duha in obliko. Oblika, pravi, je nravno indiferentna, nrvnost je iz tega, kako je volja naravnana na gospodarstvo.

O. v. Nell-Breuning S. J. (Schönere Zukunft, III, 1927/8, 564—566) misli, da je govorjenje o kapitalističnem duhu problematično, jasno je pa, kaj je mamonizem in mamonistični duh. Zmotno je, pravi, da bi bil kak kapitalistični duh ustvaril gospodarski red kapitalizma. Gospodarski red določajo v prvi vrsti gospodarska dejanstva, potrebe življenja in napredek tehnike. Kapitalistični duh, ki je kapitalističnemu gospodarstvu potreben, je računarski duh, duh točnosti, zanesljivosti, centrale, in ta duh je nekaj racionalnega in dobrega. Seveda človeške slabosti delujejo tudi v gospodarstvu in povzročajo hibe. Možno je tudi, da je komu denar bog. Kot človeško delovanje je torej gospodarstvo pod normo nrvnosti, gospodarsko in tehnično ima pa svojo zakonitost in relativno samostojnost in je kot tako nekaj etično nevtralnega ter indiferentnega. Kdor gospodari, ne da bi kršil pravico ali ljubezen, izpolnjuje svojo krščansko dolžnost, ne vrši pa še kajpada formalne gospodarsvene kreposti. To pa vrši tedaj, če mu je zavesten zmisel gospodarstva, da ima namreč gospodarstvo družabno funkcijo, in če po tem zmislu gospodari, to je, če gospodari iz socialnega čuta in v službi socialne blaginje.

Zoper obojno pojmovanje je pa po našem mnenju po pravici nastopil zopet Eberle (Schönere Zukunft, III, 1927/28, 376—379,

611—613). Teoretično, pravi, bi mogel biti kapitalizem nravno indiferenten, če se pojmuje zgolj kot gospodarski sistem, čigar posebni znak je raba in množitev kapitala in glavni spoznavni znak spoštovanje pred zasebno lastnino. Vse drugače pa je, če motrimo konkretne metode kapitalizma ter glavne nositelje tega sistema in njih svetovni nazor. Ustvarili so kapitalistično gospodarstvo ljudje, ki so se ob reformaciji ločili od Cerkve, zašli izvečine v novo poganstvo z zgolj tostransko orientacijo, pa židje, zopet s tostranskim mesijanstvom in hlepenjem po profitu. Glavni znak tega gospodarstva je uprav hlepenje po profitu, brez ozira na potrebe, brez ozira na religiozno-kulturne vrednote. Nell-Breuning, pravi Eberle, se moti, če misli, da kapitalizem nima religiozno-socioloških korenin. Nasprotno, vprav v svetovnem nazoru, v socialni in psihološki naravnavi so kapitalizmu glavne korenine. Vera ali nevera, »Credo« določuje tudi način gospodarjenja. Nekateri ločijo duha in formo. Toda vsa tehnika, vsa organizacija je oblikovan duh. Današnja gospodarska organizacija je objektivacija na pol ali docela nekrščanskega duha, zato ne more biti primerno orodje krščanskega gospodarskega mišljenja. Današnji sistem akcijskih družb, ločitev dela in kapitala, splošno obrestovanje itd. se ne da združiti z zares krščanskim gospodarskim redom ali vsaj ne z idealom krščanskega gospodarskega reda.

Ta sodba se nam na splošno zdi prava. Vendar pa vprav zadnje besede dokazujejo, da Eberle nekoliko premalo loči, kaj je v modernem kapitalizmu nemoralno, a kaj je le manj idealno. Tudi glede »oblike in duha« kapitalizma se nam zdi, da treba še nekoliko bolj ločiti. Brez dvoma se moti Keller, ko pravi, da je oblika v kapitalizmu nravno indiferentna, a moti se tudi Eberle, ko kratkomalo pravi, da je izraz nekrščanskega duha. K obliki spada tehnika in spada socialna, gospodarska in pravna organizacija. V tehniki po našem mnenju ne moremo iskati protikrščanskega duha. S tehniko človek le izpolnjuje tisti božji ukaz človeku: gospoduj in si podvrzi zemljo! Drugače pa je z organizacijo: razmerje med delodajavcem in delavci, izraženo v delovni pogodbi, prav tako razmerje med podjetjem in bankami, izraženo v posojilnih pogodbah, nikakor ni nravno indiferentno. V splošnem obrestovanju, v izkoriščanju delavstva, v raznih dobičkaželjnih praktikah se je res utelesil protikrščanski duh mamonizma. Zato se kapitalizem v tem zmislu more po pravici imenovati protikrščanski gospodarski sistem.

Lastninska pravica.

Tudi o tem važnem vprašanju naj zabeležimo dvoje misli.

A. Schmitt S. J. je napisal v »Schönere Zukunft« (III, 1927/8, 537—539) članek o dolžnostih posesti. Čas je že, pravi, da se zlepa zmanjša silni prepad med bogatini in nemaniči, če ne, ga bo izravnala z elementarno silo revolucija. Ni zlo, da podjetje nekaj

nese, a zlo je, da delo ne daje zaslužka, ki bi ga po svojem naravnem namenu moralo dajati. V vsem je še mnogo preveč liberalizma in mnogo premalo zavesti o nravnih dolžnostih, ki so združene z lastnino. Te dolžnosti so pravne (dolžnosti pravičnosti), нравne (dolžnosti ljubezni in pravšnosti) in socialne. V gospodarstvu je navezan eden na drugega, podjetnik na delavce in delavci na podjetnika; še le socialna ločitev dela omogoča kulturo. Zato mora država z legalno pravičnostjo vse naravnovati na socialno blaginjo. Schmitt misli, da sme država, če zahteva socialna blaginja, ne le dolžnosti pravice, temveč tudi pravšnosti in ljubezni prevzeti v področje legalne pravičnosti in jih socialno uslužiti. Morda bi bilo bolj pravilno, če bi se dejalo, da država ne povzema nravnih kreposti v področje legalne pravičnosti, ampak le dejanja, ki bi jih sicer morale vršiti te kreposti, a jih dostikrat ne in nastane tako stanje, ki je v nasprotju s socialno blaginjo. Ker ima država skrb za socialno blaginjo, sme torej odrediti, kar ta blaginja zahteva. N. pr. ker ni dosti dejavne ljubezni med ljudmi, sme država naložiti davek za uboge, davek za socialno zavarovanje itd. O lastninski pravici in nje mejah je napisal tehtno razpravo Fr. Keller v *Theologie u. Glaube* (XX, 1928, 153—172). Lastnina je popolno in izključno gospostvo osebe nad rečjo. Toda izključnost ni neodvisnost ali absolutnost. Človek ni absolutno neodvisen, temveč socialno bitje, zato se sme tudi lastnina rabiti le z ozirom na občestvo. Pri pridobivanju lastnine je v veliki meri udeležena družba: družina, občina, država, s pravnim varstvom, vzgojo in poukom, s sožitjem (naseljevanjem), ki dviga vrednost. Torej ima tudi družba neke pravice. Poleg tega imajo vsi ljudje pravico do življenja. Torej zasebna lastnina ne sme biti s to pravico v nasprotju. Iz tega sledi, da je izključnost lastninske pravice privatnopravno proti drugim, a ne javnopravno proti družbi. Družba mora zasebno last štiti; zahtevati od nje, kar zahteva občna blaginja; nadzorovati jo, da ne prestopi mej, kjer bi prišla v nasprotje z življensko pravico drugih. Ako družba to dolžnost zanemari, izbruhne socialna revolucija, ki je niso krivi nemaniči, ampak uzurpatorji. Življenska pravica je pred lastninsko pravico. Pravica družbe, da zasebno lastnino omejuje, je korelat lastninske pravice. Iz tega sledi, da sme država izvesti agrarno reformo, razdeliti leno, le rente željno veliko posest in omogočiti z notranjo kolonizacijo življenje proletarcev, ki imajo tudi pravico do življenja; da ureja stanovanjske razmere, četudi se mora pri tem omejiti zasebna last; da nadzoruje mezde, ki imajo tudi javno-pravni značaj, in delovne pogodbe; zato upravičena zahteva obratnih svetov itd.; da nadzoruje in ravna cene. Družba ima te pravice: a) če so življenske pravice ljudstva v nevarnosti; b) če ni drugega pomočka (obdavčenje i. dr.); c) če ima družba moč in sredstva (previdnost in tehniko). Socialna oblast ima torej »pravno dolžnost, za blaginjo širokih mas zasebnopravno izključnost lastninske pravice omejevati in v imenu javnega prava posegati v zasebno lastnino in jo kolikor je potrebno in dopustno v določenih primerih razveljavljati«.

IZ MODERNE FILOZOFIJE.

Dr. Aleš Ušeničnik.

Vprašanje življenja je staro in zopet vedno novo vprašanje. Človeštvo vedno na novo doživlja globoko problematiko življenja. Zato se tudi miselci trudijo, da bi iz svojega doživetja dali, če ne nov, vsaj na novo doživljen odgovor. Takšen poizkus je tudi Häberlinovo delo o »Dobrem«.¹ Paul Häberlin dokazuje, da je izgrešena vsaka filozofija življenja, ki ne more obrazložiti, kako naj bo življenje dobro in srečno obenem. Z bistro kritiko zavrača enostranski evdajmonizem, a prav tako enostranski moralizem in išče rešitve, kjer bi bilo resnično, kar je učil Platon: »Gut und glücklich wird ein Sterblicher nur zugleich«.

Naše življenje — tako izvaja — nosi v svojem bistvu globoko problematiko, to je razprtje, ki sledi iz razmerja subjekta do objekta (subjekt se hoče uveljaviti, a v erotičnem doživljanju zopet preličiti v objekt) in iz hrepenenja po višji enoti, po enoti v celoti. To razprtje, to problematiko doživljamo z neugodjem kot problem. Problem je torej, kako premagati to notranje razprtje, ki je vir vse nesreče. Nekateri so hoteli zanikati problematiko samo, drugi so jo hoteli tako premagati, da bi je ne bilo. Oboje brezupno. Problematika je, in ker je našemu življenju imanentna, zato bi morali uničiti življenje, da bi je ne bilo. Häberlin vidi rešitev drugod. Problematika je le dotlej vzrok nesreče, dokler jo kot takšno doživljamo, dokler je torej problem. Ali ni mogoče pustiti problematiko in odpraviti problem? Je mogoče. Problematika je naša usoda. Če se mi tako uravnamo, da ne bomo v nasprotju s to usodo, nas problematika ne bo več bolela. Takšno življenje bo torej pravo in bo srečno. A kako to doseči? Vse naše življenje in hrepenenje kaže na to, da je nad nami absolutna, večna volja, ki je hotela to problematiko, ki je hotela, da smo, kar smo. Če se mi s svojo končno in prigodno voljo podredimo tej volji in afirmiramo, kar ona afirmira, afirmiramo torej tudi imanentno problematiko našega življenja, tedaj problem izgine in z njim bol in nesreča. Boli nas le, kar je v nasprotju z našo voljo. Če mi hočemo, da problematika bodi, ker tako hoče absolutna volja ali recimo, pravi Häberlin, odkrito Bog, tedaj ta problematika ne bo več v nasprotju z našo voljo, nas torej tudi ne bo več bolela in nam ne bo več vir nesreče. Takšno življenje bo pa obenem tudi pravo, dobro življenje, saj je edino dobro in pravo podrediti svojo voljo božji volji. Treba je torej le te afirmacije, ali kakor pravi Häberlin, treba je vere, vere v bivanje absolutne volje, v bivanje božje. Zato je vera osnovni etični princip in etika je le mogoča, če je religiozno fundirana. Iz te prvotne naravnave naše volje sledi vse drugo, naše razmerje do sveta in samih do sebe. Tako mora biti torej človek dober in srečen obenem, »gut und glücklich zugleich«.

¹ Häberlin P., Das Gute. Basel 1926. Kober C. F. Spittlers Nachfolger. Str. 375.

Priznati treba, da je to resen in vsega uvaževanja vreden poziv, kako rešiti problem življenja. Vendar se v nekaterih bistvenih točkah ne moremo popolnoma zložiti z njim. Najprej nas poglavje o problematiki ne zadovoljuje. Mnogo bolj preprosto bi bilo, če bi se naglasila metafizična resnica, da smo naravno nepopolni, zato hrepenimo po izpopolnjenju in nismo popolnoma srečni, dokler ne dosežemo, po čemer hrepenimo. Pravo razprtje je pa zanesel v našo notranjščino še le greh (izvirni greh). To razprtje pa premine, ko bo milost božja premagala greh z njegovimi posledicami in ustanovila prvotno harmonijo. Na zemlji seveda tega nikdar popolnoma ne bo, obeta se nam še le v drugem življenju v popolnem združenju z Bogom, s čimer bo utešeno najgloblje hrepenenje naše duše in obenem odpravljeno razprtje, povzročeno po grehu. Resnično pa je, da daje že v tem življenju največ miru in sreče in tudi največjo etično popolnost vdanost v božjo voljo. Tu je upravičen izrek genijalnega Avguščina: »Ama et fac quod vis.« Kdor Boga ljubi nad vse, sme vse, kar hoče, ker ničesar ne hoče, česar Bog noče. Zopet pa nam ne ugaja, da je Häberlinu vse vera. Tu se nam zdi, da plove pisatelj še popolnoma v protestantovskih vodah. Niti ni vera prvo, pred vero je umsko spoznanje, niti ne verujemo samo, da je Bog in da je njegova volja absolutna in sveta, to tudi umsko spoznamo in vemo, niti ni vera, kadar je že v nas, v nas vse: višji kot vera je ljubezen. Ko govori Häberlin o absolutni volji božji, govori tako, kakor da je vse od Boga, tudi greh. Tu je pa treba vendarle ločiti s katoliškimi teologi in filozofi božje hotenje in božje dopuščanje. Seveda bi greha ne bilo, če bi Bog hotel, da ga ne bodi, a iz tega še ne sledi, kakor da Bog hoče, da bodi. Že sv. Tomaž Akvinski je opozoril na ta sofizem, kakor da je dilema: ali hoče, da ne hodi, in tedaj bi ga ne bilo, ali hoče, da bodi; logično možno je še tretje: ali ne hoče, da bodi, s čimer je lahko združeno dopuščanje, da je.

Zelo pomembno pa je, da je Häberlin tako jasno obrazložil načelo o skladju npravne dobrote in sreče. Ni torej še evdajmonistična tista življenska filozofija, ki govori o sreči, kakor se n. pr. često očita krščanski etiki, ampak le tista, ki ne more združiti sreče z npravno dobroto in jo izvesti iz le-te. »Gut und glücklich wird ein Sterblicher nur zugleich.« Razume se, da velja to v popolnem zmislu le v dovršenju npravne dobrote in sreče.

Znanost, ki podaja podlago za pravo spoznanje življenja, je Häberlinu psihologija.²

Vse naše spoznanje se gradi na intuiciji (naziranju) in refleksiji (mišljenju). Intuicija podaja snov, refleksija presoja nje resničnost (intuicija ni vedno dojemanje čiste resničnosti) in nje pomembnost; nje resničnost — kot takšna se imenuje empirična znanost; nje pomembnost — kot takšna je znanost vrednot, filozofija. Psihologija je posebna empirična znanost, ki podaja refleksivno-kritično filozofiji

² Häberlin Paul, Der Beruf der Psychologie. Nach der Basler Antrittsrede vom 13. Nov. 1922. Basel 1923. Kober C. F. Spittlers Nachfolger.

posebno snov, namreč vprav pojave duševnega življenja, in sicer s tem praktičnim namenom, da filozofija na tej podlagi doume življenje, njega zmisel, pravost in nrvnost v individualnem in socialnem pogledu. Tako daje psihologija »spoznavno podlago za nrvno delovanje in občevanje med ljudmi«.

H. je nalogo psihologije vsaj v enem (praktično-nrvnem pogledu) dobro označil. Dvoje nam pa v tej analizi manj ugaja. Prvo je, da mu je kriterij (pravec) resnice skladnost pojavov s sistemom vesoljstva. Ker je ta sistem za nas vedno nedovršen (univerzalna sinteza v vseh posameznostih nam je nemožna), zato so vsi izreki refleksije in je vsa znanost le začasna in hipotetična. Tako se končuje za H. vsa filozofija v skepsi. Drugo, kar nam ne ugaja, je način, ki po njem loči fizični in psihični svet. Zanj je psihično, kar notranje umevno, fizično, kjer sploh ni umevanja ali je le vnanje. V tej ločitvi je nekaj resničnega (psihični pojavi so neposredno zaznatni in zavestni, fizični ne tako), vendar daje tu H. besedi »umevanje« pomen, ki ga po naši sodbi nima.

* * *

A življenje nudi tudi še mnogo ugank. Ena takšna uganka se skriva pod besedo »polarnost«, ki je ena najbolj priljubljenih besed v moderni filozofiji. Pri Przywaru n. pr. nešteto krat zadenemo nanjo, ko govori o polarnosti imanence in transcendece. Guardini si je zastavil to kot poseben problem³ in je našel, da je vsaj vse človeško življenje zajeto v to polarnost, ki jo pa on imenuje rajši »Gegensätzlichkeit«. Kaj je ta nasprotnost življenja? Pokaže se nam takoj, če motrimo v življenju dinamiko in statiko. Življenje je kakor nekakšen tok (dinamični moment), a tak, ki ima neko obliko in strukturo (statični moment). Je torej tu neko nasprotje, a ne v navadnem zmyslu. Navadno si mislimo nasprotje, kjer eno drugo zanikuje in izključuje, kakor belo črno in črno belo. Dinamični moment sicer ni statični in tudi biti ne more, vendar en moment v živem bitju drugega ne izključuje, marveč eden brez drugega niti biti ne more. Življenje ne more biti samo tok, tako bi se razlilo in razpustilo; a tudi ne more biti samo struktura, tako bi zamrlo; biti morata v njem oba nasprotujoča si momenta. Naše življenje je življenje vprav v tem nasprotju.

Guardini se je vglobil v ta problem in osnovna prav za prav enotna polarnost življenja se mu je pod raznimi vidiki razločila v več vrst nasprotij. Loči kategorialna in transcendentalna nasprotja in kategorialna zopet v intraempirična in transempirična. Ta analiza sicer ni še idealno dovršena, vendar mu daje priliko, da osnovni pojem z raznih strani bolj in bolj pojasnuje. Preučuje tudi medsebojno razmerje nasprotij, nato pojma mere in ritma, potem pa višje sestavljene enote nasprotij, kjer se mu odkriva polarnost življenja v socio-loškem oziru. Nazadnje obravnava še pomen tega problema za znanost. S tem problemom v zvezi se mu zdi, da je mogoče rešiti še drugo vprašanje: vprašanje o spoznanju živo-konkretnega. Znano je,

³ Guardini Romano, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. 1925. Der Werkkreis. Im Matthias Grünewald-Verlag. Mainz. Str. XVI, 263.

da je glede tega dvoje mnenj. Nekaterim je poedino kot takšno po svojem individualnem bistvu nespoznatno (individuum ineffabile), drugi trdijo, da ga spoznavamo po intuiciji. To dvoje mnenj se ima navadno za nasprotje v navadnem pomenu besede. G. sodi, da imamo tudi tu le primer polarnosti. Vsaka skrajnost zase da je zmotna: zmoten racionalizem in zmoten intuicionizem; akt spoznanja da mora vsebovati oboje; racionalno spoznavamo bitja po njih formalni plati in zato pojmovno, a snov za to da nam mora podajati nekakšna (ne zgolj čutna) intuicija. Vendar se nam zdi, da njegova razlaga te intuicije (deloma povzeta po Bergsonu) ni še dovoljna. Če je prava, jo bo moral pač še poglobiti in razbistriti. Ne verjamemo pa, da bo segel preko Tomaža Akvinskega.

. . .

Med moderne v najboljšem zmislu besede moramo prištevati še vedno tudi Solovjeva⁴. Saj njegov lik v novi zarji vstaja pred nami.

Znana Grünewaldova založba je izdala v lepi knjigi nemški prevod izbranih pesmi Vladimira Solovjeva. Obenem je napisal Kobilinski-Eltis za to knjigo tri razprave, ki v njih govori o liriki Solovjeva, pa o njegovih nazorih o lepoti in modrosti. Prevodi pesmi so lepi (o pesmih samih prim. Grivčev spis: *Pesnik Vladimir Solovjev*, Ljubljana 1926), vendar nas predvsem zanimajo razprave.

Kobilinski označuje Solovjeva kot lirika, ki združuje z lepim sveto, tako da je njegova poezija »ars sacra«. Pesmi Solovjeva so izraz mističnega doživljanja, ki se pa v njih vizije zakrivajo s simboli. Vse stvarstvo mu je prilika večne Modrosti, iz vseh pesmi diha hrepenenje po združenju z večnimi pravzori. Da se pa pesnik zabrani proti zasmehu profanega sveta, združuje s poezijo mističnega gledanja čiste večne lepote ironijo ob prostaški vsakdanjosti.

Lepota je Solovjevu bitno istovetna z resnico in dobroto. Večna resnica se razodeva in dejanju kot ljubezen, v harmoniji kot lepota. Idealno prabit, razodevajočo se v vsem bitju, hočemo kot najvišje dobro, mislimo kot resnico, občutimo kot lepoto. Seveda pa ideje ne moremo občutiti, če se ne utelesi v tvorni resničnosti. Zato se lepota loči od resnice in dobrote po estetični formi. To je popolnoma platonsko-avguštinsko-skolastično pojmovanje. Zanimivo pa je, kako Solovjev na osnovi tega pojmovanja umeva umetnikovo nalogo. Umetnost naj po lepoti služi resnici. A ne tako, da bi umetnik nameraval resnico. »Čisti umetnik ima samo lepoto pred očmi in nič drugega ne. Seveda je pa lepota po svojem bistvu in po svoji notranji naravi čutna oblika dobrote in resnice.« Tako je zadosti, če umetnik služi lepoti, da dejansko služi tudi resnici.

⁴ *Gedichte von Wladimir Solowjew. Ins Deutsche übertragen von Dr. L. Kobilinski-Eltis und Richard Knies. Mit einer Abhandlung über Solowjew als Lyriker, Solowjews Weisheits- und Schönheits-Lehre, Weisheit und Weltseele bei Solowjew von Dr. Kobilinski-Eltis. 1925. Im Matthias-Grünewald-Verlag in Mainz, Str. XIV, 111.*

Mistična filozofija Solovjeva je težko umevna. Morda najbolj zagonetan je pa v njej nauk modrosti, o »Sofiji«. Na prvi pogled bi človek mislil, da je Solovjev zastopnik teozofije. Toda Solovjev sam navadno teozofijo odločno odklanja. Zdi se mu »velika nevarnost«. Zlasti ga odvrča od nje prizadevanje, da bi nadomestila pozitivno religijo in se ustanovila kot nekakšna višja religija in absolutna resnica, dočim je za Solovjeva takšna absolutna resnica vprav krščanstvo. Preučeval je sicer s spoštovanjem aleksandrinsko teozofijo in staro-hermetško modrost, a pravega odgovora na vprašanja v svoji duši tu ni našel, kakor tudi pri Eckehardt, Paracelzu, Böhmeju in Baaderju ne. Celo pa je z gnevom zavračal poizkuse, ki zanašajo v mistični svet seksualnost. Res se nahaja tudi v njegovi filozofiji in poeziji omemba »večne ženstvenosti«, a le-ta nima nič skupnega z Goethejevim »das Ewig Weibliche«. Kakor Solovjev sam pravi v uvodu v pesmi, ponižuje seksualno oboževanje ženstva ljudi v »satanične globine«, vsekako pa je sramoten vir mehkužnosti in slabosti, njemu je »večnaja ženstvenost« le dovzetnost za vzprejemanje božje moči, resnice in lepote. Tudi Faustov vnebohod brez »katarze«, brez notranjega očiščenja in preroda je za Solovjeva nezmisel.

Kljub temu je filozofija Solovjeva nekakšna »krščanska teozofija«. Po njegovem mnenju se moramo »ali odpovedati resničnemu spoznanju ali pa prenesti središče našega mišljenja v tisto transcendentno sfero, kjer sije resnična Bit sama v svoji svetlobi«. Gotovo je to višek našega spoznanja in zaželjeni cilj našega hrepenenja po spoznanju, toda ne na zemlji, kakor se zdi, da misli Solovjev. Tu je neka nejasnost in ta nejasnost zavija vso poezijo in filozofijo Solovjeva v neko mistično temo.

Solovjev govori o nekakšnih vizijah. Trikrat se mu je prikazala neka podoba, prvokrat v cerkvi doma, drugič v londonskem muzeju, tretjič v egiptovski puščavi. To, pravi sam, ni bila nobena izmišljenina, ampak v vsem življenju najpomembnejši dogodek, tako da je pesem o tem trojnem srečanju »Kratka avtobiografija«. Kaj je bila ta podoba, polna nebeške lepote, smehljajoča se, s cvetico z nebeških vrtov, sama božja cvetica, žarek božje svetlobe? Solovjev jo imenuje »večno prijateljico«, deviško in čisto, nagovarja jo »ti«, a na koncu ostane vendar »neimenovana«. Nekateri mislijo, da je ta brezimna, večna tovarišica »sij čiste duše, mistična Sofija, odsev božanstva, vizija rajске lepote« (Grivec), drugi, da je Sofija in Sofija Brezmadežna, ki jo je Solovjev tako ljubil in častil. Kobilinski zavrača to mnenje, da bi bila tista večna prijateljica Sofija, češ, da nima v pesmi tistih simboličnih atributov, ki se vedno pridevajo Sofiji. Sam misli, da je ta tovarišica »prakozmos« (archaeum), simbol vseirske duše in zarje prvega dne stvarjenja, morda gledan po mediju ozarjene duše. To zadnje mnenje je vsekako dosti nejasno in sanjarsko. Nam bi se zdela najbolj verjetna misel, da je ta tovarišica res Sofija, kakor je Solovjev čital o njej v knjigi Modrosti: »Ona je namreč dih božje moči in čist iztok svetlosti večnega Boga, svetloba večne luči in

brezmadežno ogledalo božjega veličastva ... Njo sem ljubil in izvolil od svoje mladosti in sem si jo iskal vzeti za nevesto in sem bil ljube njene lepote« (Modr. 7, 25/26, 8, 2). To bi se lepo ujemalo z dejstvom, da se je Solovjev odpovedal ženski ljubezni, češ, »da ne pripada sebi, ampak stvari, kateri bo služil«, namreč vprav Sofiji (Grivec 19).

Toda kaj je Solovjevu Sofija? Zopet nova uganka. Kobilinski pravi, da je ločil Solovjev trojno Sofijo: nestvarjeno (Sapientia in-creata), ustvarjeno (Sapientia creata) in prvostvarjeno (Sapientia procreata). Prva je Logos, večna Ideja in Beseda, druga odsev božje Besede v vsem stvarstvu. A kaj je tretja? Iz knjige Modrosti je jasno, da je Sofija prvo in drugo, večna modrost in ta modrost, kakor odseva v stvarstvu in v nas in kakor je more biti človek deležen. Toda v grškem tekstu se v knjigi Pregovorov in v Sirahovi knjigi Modrost imenuje »ustvarjena v začetku«, »prej ko vse od vekomaj« (Preg. 8, 22; Sir. 1, 4). Pravi zmisel je ta, da je Modrost kot Logos, Beseda iz Boga, a od vekomaj (kot druga božja oseba), ki se je izrazila zlasti v večnem božjem »fiat!«, čigar časovni odraz je vsemir. Solovjev si je v svoji mistiki, kakor trdi Kobilinski, zamislil še tretjo Modrost med zgolj božjo in zgoj ustvarjeno bitjo, kot vez obeh, a »kot konkretno, živo in osebno onostransko bitje, doživljano v vseh oblikah in na vseh stopnjah bitja«. To je seveda zelo temno. Bolj umljivo bi bilo, če bi se umevalo idealno, da bi bila objektivna ideja, terminus večnega božjega motrenja, ki bo stvarstvo nje realizacija v času. Še bolj umljivo pa, če je ta objektivna ideja ideja človečnosti Kristusove, saj je Bog-človek kot človek ustvarjen in je, dasi časovno ne »prvoustvarjen«, vendar vsaj v nadnaravnem zmyslu idealno zamišljen kot vzor, ki je po njem vse ustvarjeno. Zdi se, da si je Solovjev res Sofijo nekako tako mislil, ko pravi govoreč o novgorodski Sofiji, da »to veliko, kraljevsko, žensko bitje ni ne Bog, ne večni božji Sin, ne kak angel, ne svet človek, ampak resnična, čista vsečlovečnost, najvišja, vseobsegajoča forma in živa duša narave, ki se v času združi z božanstvom in družijo z njim vse, kar je« (pri Kob. 77). Ni tu vse prav bistro, vendar je še najlažje umljivo o Kristusovi človečnosti. Drugje loči Solovjev, kakor poroča Kobilinski, »učlovečeno Sofijo«, ki je Kristus, ženstveno nje dopolnjenje, ki je sveta Devica, »carica nebesnaja«, in vesoljno nje razširjenje, ki je Cerkev.

Kobilinski govori še posebej o Sofiji — Devici — in pravi, da je Solovjev »jasno videl bistveno istovetnost vzhodne Hagije-Sofije z zapadnim češčenjem Madone«. (Za to mnenje navaja tudi drugega Rusa Pavla Florenskega.) Resnično je, da Solovjev kaže na to, kako je Cerkev od početka tekste iz Modrostnih knjig o sveti Modrosti (Hagiji-Sofiji) obračala v liturgiji na Marijo in da je dal Pij IX. temu najvišjo sankcijo z dogmatično definicijo brezmadežnega spočetja prečiste Device (prim. Kob. 95). Vendar pa vsaj ikone Hagije Sofije ni tolmačil v tem zmyslu. Saj pravi vprav v tekstu, ki ga navaja sam Kobilinski, da to žensko, kraljevsko bitje tudi ni svet človek in da »sprejema češčenje od dovršitelja stare zaveze (sv. Janeza Krstnika) in matere nove zaveze« (Device Marije). Kako naj bo Hagija-Sofija

Mati božja, če je Mati božja podoba ob nje desni, ki ji izkazuje češčenje? Če je pa novgorodska Hagija-Sofija res kopija nekdanje ikone v cariograjski Hagiji-Sofiji, tudi le-ta ni mogla biti Mati božja, ampak je bila le simbolična slika neustvarjene božje Modrosti, učlovečene v Kristusu; učlovečenje simbolizira doprsna podoba Kristusova nad njo. Tudi to ni noben dokaz, kar navaja Kobilinski iz lavretanskih litanij, kjer se imenuje Mati božja »Sedes Sapientiae«, sedež Modrosti božje. To je Mati božja res, nositeljica Hagije-Sofije, a to vendar ni isto, kar reči, da je Modrost božja ali Hagija-Sofija sama! Po pravici pa pravi Kobilinski, da Solovjev združuje češčenje Hagije-Sofije s češčenjem Device Marije, ki je nositeljica božje Modrosti. Zato jo imenuje tudi v nekem zmyslu nje dopolnjenje. Po vsem tem bo treba reči, da je tu pri Solovjevu neka nejasnost, ki se bržkone nikdar ne bo dala popolnoma osvetliti. Morda Solovjev v svojih mističnih vizijah niti sam ni dobro ločil, kaj je istinitost, a kaj le imaginarno odelo, kaj bitnost, a kaj simbol. Saj se sliši tuintam filozofija Solovjeva tudi panteistično, in vendar ni nobenega dvoma, da mu je bilo vsako panteistično pojmovanje vesoljstva »psevdooteozofija«, ki jo je treba najodločneje zavreči.

. . .

Se nekaj novosti.

Češki filozof Kratochvil je izdal pravkar prvi del svoje zgodovine filozofije.⁵

Kratochvila že poznamo. Zastopnik je novega idealizma, ki stremi za poduhovljenjem življenja. To je značajka vseh njegovih filozofskih del, to tudi tega dela. Naloga zgodovine filozofije mu je, razbirati iz filozofskih nazorov vseh dob odlomke resnice, družiti le-te v enotno, veliko sintezo in se tako bližati idealu resnice.

V tem delu podaja zgodovino filozofije starega veka, najprej orientarno (indsko in kitajsko), potem grško in rimsko (ki sta v mnogočem odvisni od one). Pri grško-rimski filozofiji razločuje štiri dobe: predsokratsko, atiško, dobo etičnih šol in dobo mysticizma v antični filozofiji. Povsod podaja najprvo kratko splošno karakteristiko, potem označuje glavne predstavnike in njih mišljenske sestave, na koncu pa dodaja izbrano literaturo. Naravno je, da so v središču Sokrates, Platon in Aristoteles. Samo o Aristotelu govori petina vse knjige (124—165). Način podajanja je jako prozoren, razlaga bistra, vsebina bogata. Težko bi bilo dobiti delo, ki bi v takšnem obsegu podalo toliko vpogleda v filozofsko mišljenje starega veka.

. . .

Podjetni beograjski knjigar Geza Kon je izdal srbski prevod Bergsonovega dela »La matière et la mémoire«⁶. Kar tiče delo

⁵ Dr. Jos. Kratochvil, *Meditace věků. Dějinný vývoj filozofického myšlení. Díl I. Filosofie starověká.* Brno 1927. Nákladem Barvič a Novotný. Str. 218. Kč. 30.

⁶ Bergson A., *Materija i memorija. Oglad o odnosu tela i duha.* Beograd 1927. Izdavačka knjižarnica Gece Kona. Str. 259. (Cir.)

samo, je znano, da je eno izmed najboljših del duhovitega francoškega filozofa, pisano dosti prozorno in logično. Bergson dokazuje v njem dualizem duha in telesa, vendar tako, da izkuša najti med idealizmom in realizmom še srednjo pot. Ako priznamo, da se mu je prvi dokaz posrečil, ne moremo tega reči o drugem. Ali je telo kaj fizično-realnega, ali je le predstava ali projekcija ali epifenomen psihe. V prvem primeru je upravičen realizem, v drugem idealizem. Bergson pravi, da je telo »skupek slik«, a da so te slike nekaj več kakor predstave, obenem pa nekaj manj kakor fizične stvari, in se sklicuje na ljudsko zavest, ki bi se neverno čudila, če bi ji dejal kdo, da so predmeti, ki jih gledamo in tipamo, samo v naši svesti, a prav tako, če bi kdo dejal, da so povsem različni od tega, kar gledamo in tipamo, da nimajo barve, ki jim jo daje oko, ne odporosti, ki jo roka nahaja na njih. Toda če je prvo res idealizem, drugega realizem ne zahteva. Realizem ne zahteva niti, da morajo biti predmeti prav takšni, kakršne zaznavamo, niti da morajo biti povsem različni, ampak da res bivajo neodvisno od naše zavesti, bodisi da jih vsestransko popolnoma zaznavamo ali ne. Ako Bergson to priznava, je realist, če bi tega ne priznaval, bi bil idealist. Kot dualist more biti le realist.

Prevod je dober, le preveč tujk ima, nekatere so tudi silno trde. Tisk je nerazločen. Zelo se pogrša kako kazalo.

SLOVSTVO.

Brecelj A., **Čuda in tajne življenja**. Splošno življenjeslovje ali biologija v obrisih. Izdala in založila Družba sv. Mohorja na Prevaljah, 1926.

Poljudnoznanstvenih, a obenem dobrih prirodoslovnih knjig, ki bi bile spisane na osnovi zadnjih znanstvenih dognanj in bi se metodično odlikovale po podajanju samo najvažnejšega ter tako odgovarjale zahtevi časa, imamo Slovenci vse premalo. Šolniki občutimo ta nedostatek tem bolj, ker so šolske knjige deloma pošle, deloma pa zastarele tako po vsebini kakor tudi po načinu obravnavanja snovi.

S posebno radostjo pa moramo pozdraviti zlasti še biologijo, knjigo o življenju, ki je pri Slovencih prva te vrste. Saj ni mogoče, da bi današnji človek, katerega so neverjetno smeli tehnični, medicinski in drugi znanstveni uspehi naravnost siloma zbudili k razmišljanju o kulturnem napredku in pomenu, ne vprašal tudi po vzrokih in smotrih onega minuciozno natančnega in doslednega vršenja, ki ga vsepovsod opaža, na rastlini, živali in sebi in ki ga venomer doživlja. Kako so sestavljene živi, kaj pomeni cvetje in kaj naгон, kaj je zdravje, odkod bolezen, kaj so kužne bolezni, kako se razvija otrok, zakaj je podoben prednikom, zakaj so zakoni med sorodniki nevarni, kaj je z opico in človekom in tako naprej, to so vprašanja, ki si jih vsak razmišljač človek neštetokrat zastavi.

Nova knjiga o biologiji odgovarja nanje. Avtor je podal v dvanajstih poglavjih jedro vseh prirodoslovnih panog, ki pridejo za biologijo v poštev, in ga obrazložil tako mojstrsko jasno, kakor more to storiti samo pisec velike prakse in še večjega znanstvenega obzorja, ki snov popolnoma obvlada. Od najenostavnejših in lahko razumljivih pričetkov je razpletel tvarino naprej do onih kompliciranih in zamotanih poglavij, ki jim tudi znanost še ni prišla do dna in si pomaga s teorijami in hipotezami.

Seveda pa nosi Brecljeva biologija pečat zdravniške vede; botanik bi bil napisal življenjeslovje drugače, drugače zoolog. Prepričana pa sem, da tiči vprav v tem dejstvu njeno težišče in njen veliki pomen za naše ljudstvo, ki naj se uči spoznavati človeka v njegovem razmerju do obdajajoče ga narave in posebno še v njegovih odnošajih do njenih najkrutejših prebivalcev, kužnih kali, da mu bodo vsi ti pojmi jasni in bo po lastnem predarku vedel upoštevati svarila.

Da pa knjiga mnogim ne bo povsem razumljiva, to je vedel avtor tudi že sam in je zato v predgovoru svetoval, da jo naj v društvih razlagajo. In tako bo najbolje. Kdor bi hotel popolnoma poljudno podati snov, ki jo je obdelal Breclj v svoji knjizici, bi moral napisati več debelih knjig!

Brecljeva slovenščina je vzorna in prirodoslovci mu bodo hvaležni posebno še za obilico novih slovenskih izrazov, ki jih je vedel najti in s katerimi je obogatil naš znanstveni jezik.

Marsikaj bi specialist dotične stroke drugače obrazložil. Naravnost napačna pa je n. pr. razlaga mrliškega otrpa (Totenstarre). Avtor piše: »Beljakovine se strjujejo, zato otprnejo mišice, tako nastopi mrliški otrp vsega telesa« (str. 141). Mrliški otrp se pojavi, ko so stanice umrle. Mrenice mrtvih stanic so propustne za snovi, ki se v veliki množini nahajajo v medstaničnih špranjah, zlasti za vodo, in ki zdaj pronicajo v stanice in jih nabreknejo. Mrliški otrp je torej oni stadij v razkroju živali in človeka, ko so se mrtve stanice nabreknele. Kmalu zatem pa se v stanicah prične strjati beljakovina in nabreklost ponehava. Čim več beljakovine koagulira (se strdi), tem mehkejš postaja telo. Strjenje beljakovine torej ne povzroča mrliškega otrpa, temveč vpliva prav nasprotno.

Mohorjeva družba ima zaslug, da je obogatila slovensko slovnstvo za knjigo, ki jo moramo prištevati med najboljše njene vrste.

A. Piskernik.

IZ REVIJ.

Srpski književni glasnik. — Iz knjige XIX.: Dr. A. Korošec, Kriza parlamentarizma. Parlamentarizem v krizi. Parlament izbran na podlagi splošne in enake volivne pravice ne izpolnjuje več pričakovanih in zahtev narodnih mas. Posebno je nezmožen reševati velike naloge, ki mu jih stavi gospodarsko življenje, s katerim je zgubil zvezo. Tudi vestnemu poslancu ne morejo nuditi politični shodi točne slike o zahtevah, ki jih stavi ekonomsko življenje zakonodaji in upravi. Neobhodno je, da poslušaj kaj zahtevajo stanovske organizacije, ter delavske, obrtne, trgovske in

industrijske zbornice. Krivde na krizi ni iskati samo v parlamentarizmu kot takem, ampak tudi v tem, da se politična in gospodarska demokracija ne ume evolucionirati, da je notranja državna ureditev petrificirana na osnovi starih socialnih in gospodarskih razmer in da je v krizi euka človeške družbe. Končno se priporoča uredništvu, da bi mu dalo možnost, da ne piše samo negativno o propadanju parlamentarizma, ampak da razvije tudi svoje ideje v pozitivnem in konstruktivnem smislu o parlamentarizmu, ki ne sme propasti, ampak se mora primerno razmeram znatno reformirati in evolucionirati. — Borivoje Ž. Milojevič, Geografska sredina i kultura u našim zemljama. Članek ugotovi dva glavna antropogeografska profila v naši državi, katerih prvi, ki kaže največje raznolikosti, gre od južozapada proti severovzhodu, od Jadranskega morja v južno Posavje in ravnino okoli Donave in Tise. Drugi glavni profil od severa proti jugu iz podonavske ravnine do solunskega primorja. Radi teh dejstev predstavlja panonska ravnina in njen južni rob za našo državo v prometnem oziru zelo važno ozemlje. Na južnem obronku panonske ravnine leži središče najvažnejših potov več ali manj med izlivom Save in izlivom Morave. To je v prometnem oziru deliščno ozemlje naše države. — Zdenka Marković, Zofka Kveder.

Iz knj. XX.: Pavle Popović, Franjevci u našoj književnosti, nauci, umetnosti. — Branko Lazarevič, Ivan Meštrović. — Ilija Šumenković, Kriza parlamentarizma. Glavna nesreča našega parlamentarizma je, da je oblast v državi osvojila stranka, ki je v dekadenci in ne more niti s svojim programom niti s svojimi osebnostmi pridobiti zase naroda.

Iz knj. XXI.: Miloje M. Vasić: Za samostalnost srpske književnosti srednjeg veka. Kritika in izpopolnitve onih odstavkov knjige Manuel d'art byzantin Charlesa Diehla, ki govore o srbski srednjeveški umetnosti. — M. Kašanin, Šesta jugoslovenska umetniška izložba (v Novem Sadu). Slovenski impresionisti. Hvali svežost sloven. impresionizma. Posebno Jakopiča, ki je razstavil Košnjo, Sestrice, Pri šivanju in Zimski večer. Pravi, da je J. razumel bistvo impresionizma, izčrpal ves njegov sok in mu dal karakter in silo absolutnega slikarstva. Smatra ga za velikega slikarja sodobnosti. Ferdo Vesel, ki je bolj intelektualen in miren, je poleg drugega razstavil Polakt, Matej Sternen (Roman, Pred ogledalom) daje več na obliko in linijo, ima nerve in moč. Matija Jama je lirski razpoložen, dekorativna pa Anica Sodnik-Zupanc. Pri Lojzetu Dolinarju graja grimase, ki namenoma kaže čistoto form, za katere ima zmisel, kakor dokazujejo Senca. — Za mlade Slovence (Slovensko umetniško društvo) pravi, da gre večina za modernim francoskim slikarstvom, manjši del za nemškim. Brata Kralja učinkujeta bolj z idejo kot izvršitvijo, »ki je praviloma površna in samovoljna«. Imata fantazijo, okretnost in duha, a sta brez okusa in pravega občutka za ton in obliko ter gresta preveč za efektom. Bolj pristrčni in bižji srbskemu občutju se mu zde brata Vidmarja, Fr. Zupana, oba Kosa in Domicijan Serajnik. Rekord razstave: Prodalo se ni nič!

Iz knj. XXII.: M. M. Vasić, Arheološki institut Srba, Hrvata i Slovenaca. Pozivlja na ustanovitev take institucije, ki bi osredotočila vse arheološke akcije v državi in izdajala centralno jugoslov. arheol. glasilo. Rezko se obrača proti lokalnemu patriotizmu in zahteva, da se s črtanjem državnih podpor iz budžeta onemogočijo vsa pokrajinska glasila. Potreba takega instituta je evidentna, tendenca ukinitve vse lokalne delavnosti pa absolutno nesprijemljiva.



„Leonova družba“ je l. 1928. izdala :

F. Kos, **Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku**. V. knjiga (l. 1201—1246). Uredil Milko Kos. Vel. 8°, LVII in 586 str. Cena Din 250—; vez. Din 270—.

P. Blaznik, **Kolonizacija Selške doline**. Inavguralna disertacija. 8°, 120 str. in zemljevid Selške doline. Cena Din 30—.

Knjigi se naročata pri upravi publikacij »Leonove družbe«, Ljubljana, Jugoslov. tiskarna, Kolportažni oddelek ali v knjigarnah.

»Čas«, znanstvena revija »Leonove družbe« v Ljubljani, izhaja v l. 1927/28. (XXII. l.) kot dvomesečnik v letnem obsegu najmanj 20 pol.

Naročnina za XXII. letnik znaša **60 Din**, za dijake 40 Din, ako se jih naroči najmanj 10 pod skupnim naslovom. **Ustanovnikom**, ki to izrečno žele, se všteje v naročnino 10 Din. Naročnina naj se pošilja po priloženih položnicah ali po poštnih nakaznicah. Uprava »Časa« je v Ljubljani v Jugoslovanski tiskarni, kolportažnem oddelku. »Leonova družba« ima pri poštni hranilnici, podružnici v Ljubljani, račun št. 10.433. Naročnina za inozemstvo znaša 70 Din.

Uredniki so: Dr. Fr. K. Lukman, univ. prof., Ljubljana, Marijanišče; dr. Jos. Mal, ravnatelj, Ljubljana, muzej; dr. Fr. Stelè, konservator, Ljubljana, muzej.

Za »Leonovo družbo« kot izdajateljico in za uredništvo je odgovoren prof. dr. F. K. Lukman, za Jugoslovansko tiskarno ravnatelj Karel Čeč.

Opomba: Ponatis razprav in člankov iz »Časa« je dovoljen samo z vednostjo in dovoljenjem uredništva ter navedbo vira.

Spominjajte se „Mahničeve ustanove“!

Pošljite naročnino!

Širite „Čas“!

Ob koncu XXII. letnika.

Obljubo, ki smo jo dali v 1. zvezku XXII. letnika, smo — upamo — izpolnili. V prihodnjem letniku hočemo storiti korak naprej. »Čas« bo izhajal desetkrat na leto, od oktobra do julija, in sicer tako, da bodo imeli naročniki med 20. in 25. vsakega meseca zvezek v rokah. — Obseg se bo povečal na 30 letnih pol. Kljub temu bo ostala sedanja naročnina: 60 Din, za dijake, ki si naroče 10 izvodov na en naslov, pa 40 Din. — Glede vsebine se bomo držali načel, po katerih je urejen XXII. letnik. Bogatejši bo »Obzor« in uvedli bomo »Beležke«. Pod naslovom »Iz revij« bomo poročali o važnejših člankih v slovenskih, srbohrvaških in inozemskih revijah. — Format bomo obdržali, spremenili pa o p r e m o.

Nadejamo se, da se bo število naročnikov pomnožilo in da nam bo tako mogoče zmagati večje stroške, ne da bi povišali naročnino.

V Ljubljani, 24. julija 1928.

Leonova družba.

Uredništvo »Časa«.

