

POŠTINA V KRALJEVINI JUGOSLAVIJI
V GOTOVINI PLAČANA



А Л Е О Н О В Е Д Р В З Ь Е В



З М С М Х Х И Х 8 М С М Х Х Х

А
Д
В
Б
Л
Г
А
Н
И
Л
Е
Т
О
Х
Х
И
В

Д
В
Б
Л
Г
А
Н
И
Л
Е
Т
О
Х
Х
И
В

Vsebina.

Dr. Anton Bonaventura Jeglič	301
I. Razprave:	
Krščanstvo in ideja humanitete. — Dr. J. Fabijan	304
Verski razvoj mladostnika. — Dr. Jos. Jeraj . .	313
II. Obzor:	
Politične in socialne ideje francoskega katoličanstva. Dr. L. Sušnik	325
III. Ocene:	
Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do marčne revolucije. 1. snopič (F. Stelè)	334
Mutter und Klosterfrau (mp.)	338
Frau und Volk (mp.)	339
Rus, Napoleon ob Soči (mp.)	339
IV. Beležke:	
Vidovičev pokret (A. U.)	339
O krščanski umetnosti (A. U.)	341
R. J. Bošković relativist	443
V. Iz revij:	
Études	344
Zeitschrift für öffentliches Recht	345

DR. ANTON BONAVENTURA JEGLIČ.

* 29. maja 1850 v Begunjah na Gorenjskem, 1875 posvečen v duhovnika; 1876 doktor bogoslovja na dunajski univerzi; 1877 štud. potovanje po Nemčiji; 1878 nam. vodja v ljubljanskem duhovnem semenišču in predavatelj cerkvenega prava na bogoslovnem učilišču; 1882 za kanonika v Sarajevu k nadškofoju dr. Stadlerju; 1897 imenovan za pomožnega škofa; 11. febr. 1898 imenovan za ljubljanskega knezoškofa, nastopil 22. maja 1898.

Te dni praznuje Slovenija osemdesetletni jubilej ljubljanskega škofa dr. Ant. B. Jegliča.

Če naj bi tega izrednega jubilarja po njegovi duševnosti kratko označili, bi rekli: Z osemdeset leti je človek starček in starčki se radi ozirajo nazaj »na dneve, ki so bili«. Škof dr. Jeglič pa niti ni starček, niti se ne ozira nazaj. Pač so leta pobelila njegovo glavo, a njegova volja je krepka, kakor je bila, in ta volja hoče le dela, hoče le naprej in naprej. »Počivali bomo v grobu«, ta njegov izrek je najvernejši izraz njegove duševnosti. Zmaga duha nad telesnostjo in počutnostjo je dala temu značaju neke trde poteze. Ne da bi bil brez čuvstva, je mož močnih čuvstev, in vsa so v službi volje in duha, duh je pa obrnjen naprej k večnim ciljem. Ker se ob teh ciljih odloča žioljenska usoda vseh, ki jih ljubi — in ljubi vse —, zato veliko zahteva od sebe in veliko od drugih. Delati z njim ni lahko. Slabotni omagujejo, ko ne morejo osemu kaj. Še težje je za tiste, ki so temnogledi. Njegov optimizem, prekaljen v živi veri, ne pozna malodušnosti. Prebare so mu zato na svetu, da človek ne zaupa preveč sam vase in ne pozabi na Boga, ki je od njega vsa moč, ob težavah se pa pogum le preizkuša. Čemu obupavati? Končna zmaga je gotova, če ne danes, pa jutri, če ni namenjena nam, bo pa zanamcem. »To je zmaga, ki zmaguje svet, vera naša!« Iz te vere zajema neustrašen pogum, ki v nobenih težavah in pred nikomer ne klone. Seveda je ta optimizem osnovan

tudi v naravno zdravi duševnosti. To je srečna dediščina velikih mož, zakaj brez optimizma ni trajnih velikih dejanj. Vse, kar je velikega na svetu, je ustvaril optimizem!

Tako je škof Jeglič močna in velika osebnost, ki se v njej skladajo naravne sile in nadnaravne težnje v čudovito skladje. Njegov telesni in duhovni obraz tvorita mogočen lik katoliškega škofa.

Dokončna sodba o njegovem delu še ni mogoča. Njegovo delo je bilo v prvi vrsti apostolsko — vse drugo njegovo delo je bilo v službi apostolskega dela —, a takšnega dela po notranji moči in dejavnosti sploh ni mogoče presoditi. Gotovo je, da je tudi »žel, kar so drugi sejali« pred njim — tako je škof Missia globoko oral in bogato sejal —, gotovo je tudi, da bodo šele drugi želi, kar je on sejal. Vmes je pa njegova setev in tudi obilna žetev. Prav preceniti je ni mogoče. Rast duhovnega življenja se ne da stalistično meriti. Toliko pa lahko rečemo: Da je v našem ljudstvu toliko verskega življenja, za to gre gotovo posebna zahvala njegovemu delu! On pač po vsej pravici govori s sv. Pavlom: »Veste, kako sem ves čas, od prvega dne, ko sem prišel, živel med vami in služil Gospodu z vso ponižnostjo, v solzah in poskušnjah, ki so me zadele; kako nisem opustil nič koristnega, da bi vam ne bil oznanjal in vas učil« (Apd. 20, 18—21).

Če je pa težko presoditi notranje delo, je tem lažje pokazati na vnanje mejnike tega dela.

Šestkrat je dr. Jeglič kot škof prepotoval vso škofijo.

Imel je tri škofijske sinode: prvo po 125 letih l. 1903, drugo 1908, tretjo 1924.

Pod njegovim vodstvom so se vršili štiri katoliški shodi: l. 1900, 1906, 1913, 1923.

Vsako apostolsko delo je obenem kulturno delo v najplemenitejšem pomenu. Vendar je škof dr. Jeglič delal tudi posebej za svetno kulturo in za svobodo slovenskega ljudstva, seveda, kar mora vsak, — sub specie aeterni.

Zopet še ni mogoče prav presoditi vsega njegovega dela: njegovega prizadevanja za razvoj združništva, njegove skrbi za organizacije, njegovega zanimanja za znanstveno in literarno delo. A zopet so v njegovem delu neki vnanji mejniki, ki vidno označujejo to delo.

L. 1898 je izbral tedanji deželni zbor tudi škofa dr. Jegliča, naj bi šel z deželnim glavarjem in dr. Majaronom pred cesarja zagovarjat slovensko univerzo. Ta deputacija ni bila nikdar sprejeta, toda ljubezen do naše univerze je škof Jeglič nosil od tedaj v svoji duši in jo je tudi ob vsaki priliki dejavno pokazal.

L. 1905 je ustanovil škof Jeglič z neupogljivim pogumom in silnimi žrtvami prvo slovensko gimnazijo. Grški slovar in prvi del mogočnega latinskega slovarja oznanjata njegovo skrb za slovensko šolstvo.

L. 1917 dne 15. septembra je škof Jeglič neustrašen prvi podpisal tako zvano ljubljansko deklaracijo, ki se je z njo začela za naš narod nova doba.

Poleg vsega tega je škof dr. Jeglič deloval tudi še s peresom.

»Spomenica« ob dvajsetletnem škofovskem jubileju (1917) je navedla nad 8 str. knjig in spisov izpod njegovega peresa. Ta seznam bi bilo treba sedaj izpopolniti še za l. 1917 — 1950. Dodati bi bilo treba 15 pastirskih listov, celo vrsto navodil za duhovnike in vernike, delo o tretji škofijski sinodi (Potek in sklepi tretje škofijske sinode, 1924, str. 166), tri knjige, ki jih je izdala Družba sv. Mohorja pod skupnim naslovom: »Na noge v sveti boj« (I. knjiga: V boj za temelje krščanske vere, 1918, str. 117; II. knjiga: V boj za krščanske resnice in čednosti, 1920, str. 142; III. knjiga: V boj za srečno in veselo krščansko življenje, 1921, str. 110.) Vse to književno delo je bilo po večini delo trudnih poznih ur. Kajkrat je bilo opaziti na rokopisu, kako sta se začeli trudna glava in trudna roka volji upirati, kako so postajale črke manjše in manjše, dokler se niso nazadnje porazgubile v nečitljive sledi.

Tudi pravičen nasprotnik, ki spoštuje, kar je vrednega spoštovanja, vsako nesebično in neutrudno delo za narod in njegovo blaginjo, mora pred podobo škofa dr. Jegliča skloniti glavo in reči:

čast takemu možu!

KRŠČANSTVO IN IDEJA HUMANITETE.

Dr. Jan Fabijan.

1. Čudno moč imajo v raznih dobah nekatere besede. Potegnejo za seboj množice, da jih ponavljajo kot rešilna gesla, tem rajši, čim bolj so tajinstveno nejasne in nedoločene, da pozabijo ali pustijo načela, ki so jih dotle imele, ki so jasneje in prozorneje izražala vse to kar nova beseda in še več. Taka čarobna beseda je danes premnogim tudi humaniteta, človečanstvo, humanitarno delo.

Potrebno se nam zdi, da spoznamo krščansko idejo humanitete, ki izvira iz dogem o človeku, in njeno življensko moč.

Premotrimo zato na kratko dogme, ki slikajo podobo božje zamisli in dejanske resničnosti o človeku, o odnosu ljudi med seboj in o človeški družbi. Iz teh dogem moremo sestaviti idejo o človeku in zmislu njegovega individualnega ter občestvenega socialnega življenja in borenja, resnično sliko človečanstva.

2. Dogma o ustvarjenju sveta v zvezi z dogmo o ustvarjenju človeka nam kaže človeka kot ustvarjeno, enotno, osebno bitje, ki je po svoji telesni strani vrastlo v ostali svet, po svoji duhovni substancialni duši pa sega izven njega in zajema s to svojo duhovnostjo nižji svet, pa se povzpenja do svojega Stvarnika. Tako je človek podoba božjega vseobsežnega duha in njegove ljubezni.

Dogma o nadnaravnem posvečenju pa pove, da se je Bog še prav posebno sklonil k človeku in ga pritegnil k sebi in da ga išče kakor oče svojega otroka. In ta vsezveličavna volja in ljubezen božja je objela v prvem človeku, ki ga je dvignila na bistveno višjo stopnjo duhovne milostne odličnosti, ves človeški rod. Kakor je s stvarjenjem enega človeka kot začetnika in očeta človeškega rodu Bog postavil zakon enotnosti, enakosti in solidarnosti v naravi človeka, tako je z nadnaravnim posvečenjem proglasil zakon še višje, popolnejše solidarnosti v posesti nadnaravnih darov, nadnaravne plemenitosti, načnaravnega zvanja. Vsezveličavna volja, ljubezen božja je objela v enem ves človeški rod. Zato moremo v tem oziru imenovati v resnici vse ljudi otroke božje, čeprav dejansko niso dosegli popolne individualne prenovitve v tem dihu božje ljubezni ali pa so se izgubili od nje.

Dogma o izvirnem grehu razloži dejansko razklanost, disharmonijo v človeku, kjer se vrši boj med nižjim in višjim, med materijo in duhom, med človeško individualnostjo in socialnostjo, med svojevolskosti, neodvisnostjo človeške osebnosti in med božjim milostnim klicem.

Dogma o svobodni volji pa ta boj osvetli, ker zatrjuje, da je v človeku vendar le še ostala moč, ki more vsaj nekoliko obvladovati materijo in njeno težnost. Da pa ni trajno osvojila in zavladala nižja sila nad človekom, duhovnim bitjem, in se ni torej tragična borba v človeku spremenila v trajno zasužnjenost višjega nižjemu, svobode duha temnemu genu, ki ima korenine v materiji, se je zopet Bog sklonil k človeštvu, zdravil, krepil, urejal njegove sile, dal mu novih sil in nadčloveških počel, dal mu možnost, da postane nova stvar, nov človek, otrok božje ljubezni.

Dogma o človekovem smotru, ki ga ima po svoji celotni in svojski naravi in ki ga ima posebej iz ljubezni Očeta, ki je ustvaril človeka zase, nam pa razodeva najgloblji zmisel vsega človeškega delovanja. Kakor je ves svet v začetku ustvarjen od Boga, torej učinek volje božje, v stvareh izražena volja božja ter sled božje popolnosti, tako tudi človek prav posebno razodeva slavo božjo, tako so tudi njegove zmožnosti in njih svojsko, celotni človeški naravi in osebnosti primerno delovanje, razodevanje te božje popolnosti. Iz tega sledi tudi, da čim bolj znanost, naravoslovna ali kaka druga, prodira v bitja sveta, njih sestav, njihove zakone, tembolj je vidna človeškemu umu slava božja. In zato je vprav ta dogma afirmacija vse kulture. Obenem pa je z njo dana tudi klasifikacija bitnosti in vrednot. Čim višja je bitna popolnost bitij, čim bližja je torej čisti svobodni duhovnosti božji, tem popolnejša je. In čim popolnejši je predmet, čim popolnejše počelo in pa način človekovega udejstvovanja, tem večje je razodevanje popolnosti božje (slava božja), tem bolj je dejanje primerno in svojsko za človeka, telesno-duhovno bitje, tem bolj ga približuje Bogu. Iz dogme o stvarjenju spoznamo, da je religioznost, kolikor zaznamuje bitni odnos celotnega stvarstva in posebej človekovega bistva, posebno pa njegove duhovnosti, nekaj v človeku osnovnega in da prvo religiozno dejanje obstoji v spoznanju in priznanju tega odnosa.

Nadaljnje dogme pa nam osvetljujejo tudi resnico, da je religiozno udejstvovanje človekovo najvišje delovanje; da vera, v kateri sprejemem božje spoznanje, ni zgolj pasivno prejetje, ampak pomeni človeka posebno vredno aktivnost; da pomeni ljubezen, ki se nesebično žrtvuje, največjo bogopodobnost.

3. Najpopolnejši človek bi bil po celotnem krščanskem pojmovanju oni, ki bi vse svoje zmožnosti razvil v harmonični podrejenosti in nadrejenosti (v smereh: telo — duh — Bog, narava — narava z nadnaravnostjo — združenje z Bogom, osebnost — družba [naravna, nadnaravna] — občestvo v Bogu kot doseženem smotru). Bil bi najnaprednejši, najkulturnejši in najbolj religiozni, najbolj aktivni in najbolj uravnovešeni, harmonični človek, najmočnejša osebnost in največji človekoljub, najbolj svoj in popolnoma božji, z vsem bitjem in življenjem teocentrično usmerjen. Ta ideal človeka ni Nietzschejev nadčlovek, ampak je resnični krščanski ideal človeka in človečanstva.

Res pa je, da ta ideal radi človekove omejenosti v času in prostoru, posebno radi notranjih konfliktov v njem, ni dosegljiv. Pokaže pa nam ta podoba nalogo, ki jo mora človek vedno bolj izvrševati, da vlada v njem duh nad materijo, nad njegovim duhom pa volja božjega duha in milostne ljubezni. Iz tega ideala dobi tudi kriterij, da ocenjuje vrednote, ki so zasidrane v najvišji vrednoti, Bogu, najvišjem osebnostnem dobru, Bogu, osebnostni ljubezni.

4. Dogma o včlovečenju in odrešenju pokaže človeško naravo v zvezi s Kristusom, Bogom-človekom, veže tako človeško telesno-duhovno naravo preko Kristusa in v njem z Bogom. Ta zveza je resnična, stvarna, a pričeta od Boga, je milost. Ta nauk razkriva možnost in resničnost novega občestva človeštva, ki naj se ustvarja od Kristusa in v Kristusu, po njegovem življenju in vplivu vedno bolj dejansko ostvarja in izpopolnjuje tudi po aktivnosti človeka. Kakor je odrešenje in posredovanje tega življenskega občestvenega ustvarjanja univerzalno, vse človeštvo obsegajoče, ter individualno, vsakega poedinca si pridružujoče, tako tudi jasno zbira v središče vse naravno delovanje in ga povzema v nadnaravno po Kristusu človeku, zbira ga v središče v Bogu in daje človeštvu nadnaravno teocentrično urejenost in usmerjenost po ž i v e m osebnem Kristusu, Bogu-človeku, ki je srednik med Bogom in člove-

štvom ali med človeštvom in Bogom po svojem bivanju v naravi ter po svojem delovanju.

Dogme o zakramentih, o osebnostnem iskanju milosti in sodelovanju z njo pa nam razodevajo, da človek po krstu, po pokori in po ljubezni dobi počela, s katerimi je dejansko uvrščen v to novo občestvo, in ima zato — poedinec in občestvo — neodstopno pravico, da neovirano raste v njem v popolnost članov Kristusovih, v vedno večjo podobnost in bližino; tudi celotno občestvo ima to pravico, da raste v širokost in globino in se vedno bolj bliža idealu izpopolnitve poedinca v občestvu in občestva v poedincih ob Kristusu. Ideal tudi v občestvenem oziru v tem življenju ni dosegljiv, ampak bo dosežen šele po smrti, v nebesih, dasi tudi tam ne v celotnem obsegu vsega človeštva, ker se nekateri v tem življenju svobodno izločijo iz njega.

Eshatološke dogme vsebujejo najprej misel, da poedinec trajno ostane po telesni smrti tako usmerjen, kakor je bil ob smrti, ali k Bogu ali proč od njega. In tako gledamo vse to življenje kot pripravo na večnost, tako se dopolnjuje zmisel življenja poedinca in občestva nujno z življenjem po smrti, z združenjem z Bogom, najvišjim smotrom poedinca in občestva, središčem novega, večnega občestva.

5. Krščanska dogmatična ideja humanitete ne izključuje torej nobene pozitivne strani človeške narave, nobene sile in zmožnosti, pač pa vidi v njej tudi tragiko konfliktov, ki naj jih svobodna volja izravnava in ureja po kriteriju klasifikacije vrednot z ozirom na Boga. Dodaja pa znakom te ideje osnovno realno religiozno usmerjenost in pa nadnaravno posvečenje in oplemenitenje narave. Zato krščanstvo odklanja čisti naturalizem, pa naj je ateističen ali religiozno usmerjen.

6. Če motrimo poedinca, mu po krščanskem prepričanju moramo priznati samostojno vrednost, individualen smoter in zato tudi neodstopno pravico do tega smotra.

Že po naravi pa je človek tudi naravnan občestveno, kar pa je zopet posvečeno po nadnaravni občestvenosti. Nadnaravni poklic in dejansko z naravo tesno spojeno nadnaravno počelo milosti, vere, upanja, ljubezni v duši otroka pa narekuje dolžnost spoštovanja ter realnost neodtujljive pravice do razvoja v tej smeri in torej do vzgoje, kulture, ki sta izraz te

stvarne podobe človeka, stvari in podobe božje in otroka božjega. Po svoji duhovni naravi predvsem, po nadnaravni popolnosti po Kristusu, pa se poedinec nahaja v občestvu. Njegova individualna dejanja so obenem tudi občestvenega pomena. Človek ima tudi pravico in dolžnost, da živi občestveno in z občestvom usmerjen k Bogu. Celo občestvo ima dolžnost, da individualno vrednost človeka zaščiti, in poedinec ima dolžnost, da občestvu aktivno služi. Treba je, da se izpopolnjevanje v obeh pogledih vrši združeno, vzajemno.

Če vzamemo poedino osebnost in pa občestvenost, vidimo, da je vsaka v nekih ozirih smoter druge, v drugih pa »sredstvo«. Radi disharmonije, ki je v naravi poedinca, radi napetosti, ki nastajajo že med teženji v poedincih, radi napetosti in bojev, ki iz teh teženj nasproti božjemu milostnemu vplivu nastajajo in se javljajo tudi v občestvu, izpopolnjevanje ne gre vedno navzgor v ravni smeri, ampak valuje. Tako je tudi harmonija med teženji poedinca in naravo občestva nepopolna in more biti uničena. A eno nujno ostane: čim tesnejša medsebojna vez, vzajemno izpolnjevanje individualnosti in občestvenosti med seboj.

Iz tega je tudi razumljivo, da je katoliška Cerkev obsodila in obsoja tako poudarek individualnosti kakor občestvenosti, kadar se ena od druge osvobodi. Tako je individualizem v katerikoli ekstremni obliki ali na kateremkoli področju (verskem, kulturnem, socialnem, gospodarskem, političnem, narodnem) proti krščanski ideji humanitete, kadarkoli zanika ali onemogoča občestvenost v naravnem ali nadnaravnem oziru, kakor je začrtana po krščanski dogmi. Prav tako pa nasprotuje krščanskemu nazoru pojmovanje človečanstva kot občestva ali posameznih zajednic (naroda, države, verske zajednice), kadarkoli prezira ali taji, načelno zatira ali hoče onemogočiti bistveno samovrednost poedinca, njegove iz tega osebne osnovne dostojanstva izvirajoče pravice do svojega osnovnega smotra, posebno religioznega in nadnaravnega (boljševizem, pretirani nacionalizem, etatizem). In zato je protikrščansko naziranje, ki načelno trdi, da je družba vse in da je poedinec le orodje, suženj in sredstvo družbe, ki da nima nad njim vse pravice in mu le ona more dati in priznati pravice ter mu jih zopet lahko odvzame. Zato je protikrščansko naziranje, da je otrok popolna last družbe ali države. Tudi otrok je oseba, ki ima

osnovne pravice, posebno to, da raste kot telesno-duhovno bitje in otrok božji v smeri proti svojemu lastnemu cilju in pa za religiozno nadnaravno občestvenost. Zato ima tudi versko občestvo pravico, da mu to rast omogoča in da jo tudi usmerja.

7. Dogme, o katerih smo govorili, nam dajejo celotno in resnično idejo o človeku in človečanstvu. Če pa si te dogme osvojimo z vero, s priznanjem, voljo, čuvstvi pod milostnim božjim vplivom, pa postanejo v nas zavestno počelo življenja in delovanja, ki soglaša s to idejo, nagibi, ki delovanje določujejo in nam živo predočujejo sankcijo za tako življenje. Utemeljujejo na najgloblji način vse udejstvovanje, ki meri na usovršitev osebnosti, in pa humanitarno delo, dajejo mu najvišje posvečenje in vrednost. Kakor v sebi tako v sočloveku živo občuteno gledamo telesno-duhovno bitje, osebnost z nedotakljivimi pravicami, ga spoštujemo kot podobo božjo, brata Kristusovega, — vsaj poklicanega — otroka božjega. Kakor mi, je tudi on vkljenen v božjo ljubezen. Kakor mi, ima tudi on osnovne pravice do svojega smotra. Zavedamo se dolžnosti, da tudi njegove pravice branimo, da mu do zavesti o njih pomagamo, da ga k rasti v to popolnost dvigamo.

Po tej krščanski ideji humanitete, ki je zasidrana v Bogu, sta tudi zapovedi: Ljubi Boga in Ljubi bližnjega v bistveni notranji zvezi: humanitarno čuvstvovanje in delovanje se opira na ljubezen do Boga in ljubezen do Boga mora nujno biti v zvezi z ljubeznijo do bližnjega.¹ Prav tako se ljubezen najprej udejstvuje, da varuje pravice drugega in mu dejansko pomaga k uveljavljanju njegovih pravic.

Iz istega razmerja je tudi razvidno, da je ljubezen po najglobljih motivih nesebična, ne išče svojega (1 Kor 13, 5). Gotovo lahko nastanejo napetosti, boji, toda moramo jih vedno bolj izravnati, če se vglabljammo s polnim prepričanjem v to idejo humanitete in jo doživljamo. Lahko tudi obvladuje težnje za nekaj časa misel na individualno izpopolnitev ali na plačilo, a ker to obstoji dejansko in končno v ljubezni do Boga in do bližnjega v nebeškem občestvu, se zopet misel sebičnosti izgublja ali vsaj ne osvoji človeka ter ne zatre ljubezni do bližnjega. In ker je tako utemeljena na vrednoti absolutne božje ljubezni, zato more vesti in dejansko tudi vodi tolikokrat do heroizma.

¹ Prim. 1 Jan 2, 9; 3, 10, 23; 4, 7 sl.

Ker ima »humanitarno« delo svojo osnovo v tej ideji humanitete, zato uvidimo, da je med dejansko ljubeznijo in med prepričanjem vere neka bistvena vez: ljubezen je odvisna tudi od vere. Razumeti moremo veliko skrb Cerkve za čistost vere. Od pojmovanja človeške narave, človeške družbe, njih smotra, njih pravic in dolžnosti, nagibov, je odvisna tudi svojstvenost ljubezni.²

8. Ideja humanitete in etični ideal je v današnji dobi mnogim središče njih življenske filozofije in gibalno njih teženj. Javlja se v izobrazbi, umetnosti, vzgoji, politiki, gospodarstvu. Preuredbe v družbi se vršijo v imenu humanitete. Celó očitvidno nasilje se večkrat opravičuje z oziri na humaniteto. »Z geslom humaniteta,« tako pravi Masaryk, »izrazuje moderni človek svoje težnje tako nekako kakor je srednjeveški človek izražal vse svoje težnje z besedo kristjan.«³ Ne moremo tu očitati zgodovinskega razvoja današnjega pojma humanitete in humanitetnega etičnega ideala.

Splošno človeško se poudarja, ne kolikor je določeno po krščanstvu. Zato je bistven značaj te ideje in tega ideala, da vsebuje le naravne prvine in na teh splošno človeških, naravnih prvinah, ki so enake, utemeljujejo tudi delovanje v raznih smereh.

V naši dobi se posebno nacionalizem in socializem oslanjata na idejo humanitete, v političnem oziru pa demokracija. Češki humanitetni ideal, ki ga je postavil Masaryk za središče svoje filozofije in dela, je etično in versko utemeljen — in to Masaryk zelo poudarja —, vendar pa ne v etiki pozitivnega krščanstva ali Cerkve. Temelj moderne humanitete, pravi Masaryk dalje, je staro priznано pravilo: Ljubi svojega bližnjega. Humanitetni ideal ima torej dvojni zmisel: 1. ideal človeškosti, biti človek; 2. ozir na človeštvo v najširšem obsegu. Humaniteta ali ljubezen do bližnjega se uveljavlja v prvi vrsti v rodini, potem v narodu. Je pozitivna; sovražstvo do drugega naroda ji še ne pomeni

² Fides credit, spes et caritas orant. Sed sine fide esse non possunt, ac per hoc et fides orat. Vera veruje, upanje in ljubezen molita. A brez vere ne moreta biti, in tako tudi vera moli. Sv. Avguštin, *Enchiridion de fide spe et caritate* cap. 3, n. 7. Prim. o tem razmerju vere in ljubezni: Adam, *Glaube und Liebe*. Regensburg 1927.

³ Prim. Masarykova čitanka 84; *Religion in Geschichte und Gegenwart* II² 2040—2043.

ljubezni do lastnega. Je aktivna, delavna. Ni sentimentalna, ampak se zlu ustavlja dosledno in ga izpodriva. Masaryk pravi, da se ta etični ideal humanitete ustaljuje od renesanse in reformacije poleg krščanskega in postaja kmalu protikrščanski in nadkrščanski.

9. Tudi svobodno zidarstvo ima kot osrednjo idejo misel humanitete in za svojo nalogo ostvarjati humanitetni ideal⁴. Ideal človeka hoče ostvariti v človeku samem. Ono je združanje razumnih in miselnih ljudi od volje in dela, usmerjenega k posameznemu in splošnemu napredku na kulturnem in znanstvenem potu, potem moralnosti, tovariške in človeške ljubezni, potem pravice, enakosti in svobode. Udejstvuje se najprej v družini, družbi, narodu. Vodijo ga samo nesebični nagibi ljubezni do človeka in človeštva, hoče oplemenititi posameznika, osvoboditi ga od nizkih strasti in nagonov. Bori se za pravice človečanstva in proti sovražnikom človečanstva. V konstituciji Velike lože Jugoslavija v Beogradu, ki jo je potrdilo ministrstvo notranjih del l. 1920., je v prvem členu svobodno zidarstvo označeno kot združanje svobodnih ljudi na temelju čistega etičnega zakona. Vsi ljudje so rojeni po istih naravnih zakonih in imajo enake pravice in dolžnosti v družbi. Svobodni zidarji negujejo in širijo ljubezen tudi do bližnjih v profanem svetu. Vse delo in celo življenje v zvezi je utemeljeno na ljubezni, resnici, pravičnosti in človečnosti. Svobodni zidarji spoštujejo Velikega Tvorca vseh svetov in tolerirajo vero vsakogar. Je pa svobodno zidarstvo odkrit nasprotnik sprečavanja svobode vesti, veroizpovedi in mišljenja.⁵ Svobodno zidarstvo gradi hram človečanstva, njegove ideje so za vse ljudi brez razlike vere in narodnosti, a vendar se ljubezen zanima najprej za lastni narod in državo.

To je ideja humanitete in etični ideal humanitete prosto-zidarstva. Nedvomno je v njem mnogo, kar je v skladu s krščansko idejo humanitete, saj krščanstvo ni uničilo narave, ampak jo je povzelo vase. Zadnja enciklika Pija XI. o krščanski vzgoji to znova naglašja. »Cerkev ne trdi, da je nrvnost lastna (v izključnem oziru) samo njej, toda lastna ji je popolnoma. Nikdar ni trdila, da človek izven njenega naročja in izven nje-

⁴ Svobodno zidarstvo. Njegov cilj in principi, njegova sedanjost in prošlost. Zagreb 1927.

⁵ Svobodno zidarstvo str. 22, 24, 25.

nega nauka ne more spoznati nobene nravne resnice. Nasprotno, ona je to mnenje, ki se je pojavilo že v različnih oblikah, že večkrat obsodila. Nadnaravni red... ne ruši in ne prikrajšuje naravnega... marveč ga celo dviga in spopolnuje, oba reda se medsebojno podpirata in v gotovem oziru dopolnjujeta, sorazmerno z njuno naravo in njunim dostojanstvom; kajti oba izvirata od Boga, ki sam sebi ne more nasprotovati.«⁶

Kolikor je torej svobodnozidarska ideja humanitete pozitivna, more biti tudi plodovita. In v tem oziru je gotovo možno sodelovanje katoličanov tudi s prostozidarjem za določene posamezne humanitarne naloge in cilje. Vendar pa sta za katoličane ta ideja humanitete in humanitetni ideal nezadostna, ker nista adekvatna. Popolnoma nesprejemljivo in nemožno pa je sodelovanje, če se predstavljata kot zaključena celota in ekskluzivna ideja in izključni ideal, po katerem naj bi se oblikovalo celotno življenje poedincev in družbe, tudi katoličanov. To je popoln naturalizem, zanikanje nadnaravnosti in ločitev zapovedi: Ljubi svojega bližnjega od zapovedi: Ljubi Gospoda, svojega Boga.

11. Iz česa izvira kriza moderne dobe? Zlo renesanse in humanizma ne obstoji v tem, da sta umetnost in znanost antike postali predmet posebnega zanimanja, ampak v tem, da so nekateri humanisti polagoma začeli spreminjati ta študij v samonamen in svetovni nazor. Pričela se je ločitev med kraljestvom milosti in kraljestvom narave. Helenistična ideja humanitete se je osvobodila, osamosvojila in odločila od krščanske. Namesto zveze in napetosti v zvezi med naravo in milostjo se je proglašila popolna ločitev, se je antični ideal postavil na neodvisno, najvišje mesto in je svojstveno krščansko idejo odbil ali pa jo smatral in skušal uporabljati le še kot sredstvo. Tostranost se je postavila v središče, »čisto«, samosvoje, naturalistično človečanstvo je zavladovalo. Antropocentrična usmerjenost je postajala ideal in izpodrinjala teocentrično, ta usmerjenost je večkrat prešla naravnost v kult človečanstva⁷. Danes je geslo, ki izraža to idejo in te težnje: laicizacija vsega življenja, laicizem.

⁶ Slovenski prevod enciklike: O krščanski vzgoji, str. 11.

⁷ Prim. A. Heinen, Katholische Bildungswerte. München - Gladbach 1929, str. 79 sl.; R. Hämi, Die religiöse Gefahr des neuzeitlichen Universitätshumanismus und seiner Führer. Kult. Wochenschrift V., str. 591—593, 620—622.

Ta humaniteta in humanitetni ideal sta nezdržljiva s krščanskim pojmovanjem. In to velja posebno glede ureditve javne vzgoje. Po teh principih je samo naravna, tostransko zaključena humanost določajoči cilj vse vzgoje, vsa vzgojna sredstva so tudi naravna, in če se še tolerirajo nadnaravna, se smatrajo samo za sredstvo naravnih ciljev. Izloča najmočnejše nagibe za resnično humanitarno delo in postavlja se celo kot popolnejšo od krščanske, ki jo smatra za ozko omejeno. V resnici pa prezira in potvarja resnično podobo človeka in človečanstva.

Prepričani smo, da ne bo moderno človeštvo, posebno evropsko, izšlo iz te krize, v kateri se nahaja, ako se ne bo te resnične podobe človeštva, krščanske ideje humanitete in humanitarnega ideala zopet zavedlo in ju uveljavilo v življenju poedincev in narodov. Potem bo vstalo zopet upanje na lepše bodoče življenje, ako ga bodo po živi in močni veri zbujaile dogme o človeku in človečanstvu. Saj ga bodo klicale iz resničnega človeka in iz Boga. Bog pa je življenje.

VERSKI RAZVOJ MLADOSTNIKA.

Dr. Josip Jeraj.

Nekateri sploh zanikajo izvirnost verskih dejev; verovanje da vnašajo od zunaj v otroka vzgojitelji. Rousseau je osporaval spontano versko življenje pred pubertetno dobo. Najboljša nemška psihologija otroka, ki jo je spisal Viljem Stern, sploh prezre versko življenje otrokovo. Podobno ne upoštevajo verstva dnevniklari Klare Stern, Antonije Mayer in zakončev Skupin.

A v veri doživljamo resnične verske vrednote, ki temeljijo na realni podlagi kakor etične, socialne in estetične vrednote. Vera ni od zunaj privzgojena, nekaj akcidentalnega, temveč bistven odnos ustvarjenega bitja do Stvarnika. Um, volja in čustvo vodijo v najglobljih koreninah človeka do najvišje Resnice, Dobrote in Lepote. V verstvovanju se razcvetajo zadnji in najvišji poganki pravega mišljenja, hotenja in čustvovanja. Človeka zaziblje v mir združitve z Bogom; um se uteši v neskončni Resnici, volja v neskončni Dobroti in čustvo v neskončni Lepoti.

Nekateri, n. pr. Scheler in moderna fenomenološka šola, podstavljajo za dojemanje etičnih in verskih vrednot posebno psihično funkcijo — 'čutenje' vrednot (Wertfühlen). Poleg razuma, volje in čuvstev bi klila še posebna duševna funkcija, ki naj dojema izključno etične in verske vrednote. Podstavljati tako zmožnost je odveč! Za verovanje zadoščajo dosedanje tri funkcije razuma, volje in čuvstev.

Drugi so mislili, da dojema vero le ena duševna funkcija. Schleiermacher utemeljuje verovanje na čuvstvu odvisnosti, slično tudi Girgensohn¹. Tudi goli razum še ne ostvarja verskega akta. Verovanje se ne razžarja v čisti, intelektualni fenomen, ampak tudi v dej volje in čuvstva. Vera je osebni odnos. V njej ne spoznavamo samo verskih vrednot, temveč tudi podrejujemo zaupljivo svojo človeško voljo božji volji. Newman² pomenljivo označuje verski dej kot odločitev. Moderni lahko govore o vrednotenju Boga. A pod vrednotenjem ne smejo razumeti samo čutenje niti samo hotenje niti golo mišljenje. Samo hotenje še ne vrednoti, ker mora razum poprej vrednote (dobro in slabo) po činovnem redu oceniti. Sam razum še tudi ne vrednoti, ker mora energična volja izmed različnih vrednot pozitivne izbrati, negativne pa zavreči. Še manj more golo čutenje vrednote samo iz sebe otipavati.

Versko doživetje se razcveta v umu, volji in čuvstvu. Pravi verski akt zajemlje torej vse tri funkcije. Vera obsega celega človeka, nikdar ne korenini v posebni provinci duše. Dejansko pa seveda ne temeljijo vse tri funkcije enako v vsakem človeku. Enega vodi razum k Bogu, drugega vzpenja k božanstvu stremljenje, tretjega pa zaziblje v božje globine čuvstvovanje. Tako se porajajo posebni tipi verskega človeka. Prevladovanje razuma ali volje ali čuvstva v verskem deju jih diferencira. Značilno je, da enostranski poudarek samo znanstvenega mišljenja, estetičnega čutenja, etičnega hotenja okrne ali skazi harmoničnost verske osebnosti. V profanih vedah pa nič ne izgubi n. pr. čisti znanstvenik, ampak še pridobi, če ob svojem raziskovanju izloči estetični moment.

¹ Der seelische Aufbau des religiösen Lebens. Leipzig 1921.

² J. H. Kardinal Newman, Christentum. Prevedla iz angleščine E. Przywara S. J. in O. Karrer S. J. Freiburg 1922.

Kako se razvija mladostnikovo verstvo?

Razcvetanje mladostnikovega verstva ocenjujemo s stališča pozitivne religije. Krščanstvo se je objektiviralo v božji instituciji katoliške Cerkve. Razven nje pa še obstojita protestantsko in pravoslavno krščanstvo kot zgodovinski dejstvi. Krščanstvo kot objektivna uredba posreduje med Bogom in ljudmi. Nekateri pa hočejo neposredno doživljati Boga. Tudi pri njih še moremo govoriti o neki veri, če le verujejo v osebnega Boga in v resnici čutijo do njega neke obveznosti. Spranger označuje za verstvo tudi imanentno mistiko, ki absolutizira estetične, narodne, socialne ali kake druge svetne vrednote. A imanentni mistiki človečanstva nedostaje pristan pojem božanstva. Imanentna mistika se razblinja v svetovno naziranje, ni pa vera.

Že v otroku tli verski zmisel. Če bi otroka ne prešinjali verski čuti, bi ga ne mogli starši učiti molitvic in drugih verskih vaj. Nekateri odrekajo po krivici otroku versko zavest in terjajo nespametno, da se verski pouk odloži do pubertetne dobe (Rousseau). Vendar že otrok kloni spoštljivo pred Neskončnim in se temno zaveda odvisnosti od absolutnega bitja. Vse niti ustvarjenega bistva prepleta neustvarjeno božje bistvo, zato že instinktivno smeri v božjo smer. Razum in volja pozneje ob polnem razvoju pameti samozavestno izrazita, kar je že od začetka tlelo nezavestno v metafizičnih globelih vsakega bitja.

Seveda klije otroška vernost zelo svojevrstno! Otrok je lahkoveren; popolnoma zaupa staršem, ki ga ščitijo v fizični in duševni stiski. Isto zaupljivost prenaša na Boga, ki ga spoznava že tudi otrok. Spoznanje otroško je bolj omejeno, ker je tudi otroško obzorje ozko in omejeno. Odrasli človek si rad umišlja neskončne svetovne prostore, otrok pa zadene poprej ob stene in se prej vprašuje po Stvarniku. Navzlic temu pa brsti tudi otroško verovanje pestro in živo.

Otroški pojmi o Bogu so antropomorfni, to je Boga in višje duhove si predstavlja na človeški način. Predstave o Bogu tolmači otroku potentno stališče staršev, posebno očeta v družini. Boga si umišlja v poveličani človeški obliki. Parsival je zrl Boga v krasno oboroženem vitezu. Čiste duhovnosti še ne zna od čutnosti abstrahirati.

Otrok še tudi ne umeva vzročnosti sveta. Misli, da Bog uravnava svet neposredno, na magičen način. Z Bogom občuje naivno. Piše mu pisemca in veruje, da bo vedno uslišan. Bog mu plačuje in kaznuje vsakršno dejanje.

Otroci zgodaj pojmujejo verske nauke, vraščajo z veseljem v cerkveno izročilo, v družinske in družabne običaje. Seveda ne prodirajo verska doživetja otrokova globoko do osrčja osebnosti, ker si otrok še ni izklesal svoje individualnosti.

Za naivno otroško dobo zavihra kritična mladostna doba. Mladostnik ne sprejema več slepo verskih izročil; kritično jih presoja. Za kriticizmom pa vznikajo samostojno versko ustvarjanje v dobi adolescenca. Pöhlmann loči razdobje tradicije, revolucije in restavracije. Mi razločujemo naivno dobo otroškega verovanja in dve mladostni fazi: kritično ocenjevanje verskih izročil in samostojno vraščanje v verska izročila.

Mladostnik ne more več naivno verovati kakor otrok. Nova osebna zavest ga sili, da kritično razglablja verski material in se vživlja na podlagi osebnega prepričanja vanj. Jedro novega razvoja je, da mladostnik ne sprejema več samo materialno. Hoče osebni odnos in odmev duše, da odobrava ali zanika verske vrednote. Iz novega razvoja odsvita metafizično dejstvo, da mladostnik sedaj Boga potrebuje in vendar še ne razume prav radi nedostatne izobrazbe, zakaj in kje. V svojih dnevnikih pišejo mladostniki: »Nimam nobenega človeka, nimam Boga... Protestantska deklica vzklika: »Kako dobro se godi katoliškim dekletom, vsaj lahko molijo k razumevajoči Materi Božji.«³

Karolina Bühler je ugotovila, da 75% preiskanih dnevnikov mladostnih oseb izkazuje verske borbe. V 16. in 17. letu prikipujejo do viška notranje krize. Še le z 19. letom se oba spola pomirita. Amerikanska verska psihologa Starbuck in Stanley Hall pričata, da se prvi verski boji porajajo že eno ali dve leti pred fiziološko puberteto, torej v 11. in 12. letu.

Seveda ne vihra kritična doba pri vseh mladostnikih enako napeto. Najhuje divja kriza, kjer se vera posreduje kot gola ceremonija in obred brez notranje globlje podlage. Inteligentni mladostnik mrzi prazna izročila. Manj hudo kipi kriza,

³ Car. Bühler, *Das Seelenleben des Jugendlichen*, str. 183.

če dober verski in apologetični pouk razoroži napetost in predočuje dogmatične misterije kot božje vire pravega duševnega bogastva. Sedaj se veri prostovoljno odpre mladostni cvet duše.

Mogočne verske struje nujno rujejo po mladih dušah. Generacije svojevrstno doživljajo objektivno vero. Tudi v katoliški veri klijeje različne verske smeri v posameznih dobah. Frančiškova doba je doživljala otroštvo božje in posestrimstvo z naravo; to je bila naivna plat verske duše. Gotska doba je ponazorila neutešljivo onostransko hrepenenje človekovo. Renesančna in baročna doba pa se je naslajala ob kraljestvu božjem že na tem svetu. Isti božji duh veje v vsaki zgodovinski dobi na svoj način, generacije in posamezniki kipijo k Boгу iz svojih individualnih duš. Dokler ga ne najdejo, ne moremo govoriti o zgodovinskih verskih kulturah. Seveda pa ne smejo generacije tako napenjati individualno svoje bistvo, da bi rušile objektivne ustanove in večne resnice vere same.

Kritično versko dobo preživlja mladostnik v mišljenju, hotenju in čuvstvovanju.

Kriza v mišljenju se zaostuje v problem vere in znanstva, ki je tipično pubertetno vprašanje. Otrok se še ne zaveda razdora med vero in znanstvom. Slepo veruje odraslim. Izkušnja ga uči počasi razločevati med resničnim in neresničnim. To izkušnjo prenaša tudi na versko polje. Tudi tu hoče najprvo dokazov za verske resnice. Dokazi za bivanje božje zmedejo otroka, pamet mladostnikova pa jih nemirno zahteva. Saj mladostnik izredno zaupa v svoj razum. Zato izpodleti vsaka verska vzgoja, če ne zadošča v tej dobi mladostnikovemu razumu. Brez trdne apologetike ni trdnega mladostnikovega prepričanja.

Konflikt med vero in znanstvom razdvaja mladostnikovo dušo posebno v naših časih. Realistični duh časa ustvarja že sam po sebi vzdušje, ki mrzi nadnaravne, nadrazumske vrednote. Mladostnikom po naših realkah, realnih gimnazijah in različnih strokovnih šolah venomer zabičavajo moč eksperimentalne metode in neizpremenljivost zakonov železne prirode. Zato terja mladostnik kaj rad eksperimentalno izvestnost tudi na verskem polju. Saj še v tej dobi tako težko pronica v dejstvo, da temelje idealistični principi vere na drugačni metodi, nego je eksperimentalno-naravoslovna. Nje-

govo borno duševno življenje in medla intuicija še ne moreta psihološko doživljati tako globoke verske vrednote, kakor je nauk o odrešenju in milosti. Zato bori obupen intelektualen boj s posameznimi nauki n. pr. sv. Trojico, navzočnostjo Kristusovo v presv. zakramentu, Marijinim brezmadežnim spočetjem itd. Njegovo osebno življenje žubori še vse preplitvo, da bi moglo sintetično pojmovati zamotani sistem metafizičnih resnic. To šele zmore adolescent, pa še ta le takrat, če je osebno globok.

Versko krizo mladostnikovo napenjajo tudi pestrobojne brošure popularnega znanstva. Z obrabljenimi materialističnimi frazami izpričujejo mitičnost in okostenelost krščanstva. Ta polovičarska literatura nevarno ogroža mladost posebno takrat, kadar spretno žonglira s priznanimi znanstvenimi principi, n. pr. z darwinizmom, in jih zlorablja za boj proti idealističnim naukom vere. Mladostnik še ne razčisti zrna od plevela, zato mu preti dvakratna opasnost.

Polom doživi mladostnik, kadar popolnoma zdvoji nad sintezo med vero in znanostjo. Potem vero ali zavrže kot čustveno usedlino preteklih vekov, ali pa proglaši za avtonomno polje, ki ne temelji na znanosti, ampak na iracionalnem čustvu. Poti do vere mu ne utira več razum, ampak volja ali čustvo.

Drugi mogočni konflikt bije mladostnik z vero v hotenju. Konflikt na intelektualnem polju se nanaša na stvarna, predmetna vprašanja, versko-etična kriza pa zarezuje globoko v osebno življenje. V etičnem konfliktu gre za bistvo osebnosti.

Otrok podrejuje hotenje prostovoljno staršem. Staršev se oklepa, ko mu pomagajo, uboga jih, če mu zapovedujejo, prenaša njihovo kazen, če ga kaznujejo. Polagoma pa obledeva njegova vera v absolutno avktoriteto staršev. Čimbolj razgalja njih nedostatke, tembolj razumeva, da je Bog najvišji gospod. Na Boga prenaša vso etično avktoriteto, Bog plačuje in kaznuje vsako posamezno dejanje.

V pubertetni dobi pa se začne v njem rušiti vera v etično avktoriteto Boga. Več razlogov poraja versko krizo. Dva razloga klijeta od znotraj. Rastoča individualistična zavest noče priznavati samo od zunaj diktiranih zakonov. Kakor duševno dozoreli narod si hoče tudi mla-

dostnik sam dajati zakone. Zakoni se morajo opravičiti pred njegovo individualno zavestjo, ljubosumno odklanja vsako nasilje od zunaj. Zato protestira proti heteronomnim etičnim zakonom. Konflikt se lahko zaostri tako usodepolno, da z oholo gesto osebne neodvisnosti zataji Boga samega. To je prvi vir verske krize. — Drugi vir krize pa vznikaja iz notranje etične osebnosti. Mladostnik bojuje prav v tej dobi težke moralne boje, dve duši razdvajata njegovo bistvo. Na znotraj razdvojeni duh podleže tako pogosto mesenosti. Ker je tempelj čistosti omadeževan, si po kompezacijskem zakonu poišče druge božove. Zanika osebnega Boga in si omamlja vest z materialističnimi in panteističnimi filozofemi.

Tretji vir pa pronica iz zunanjega sveta. Mladostnik izpregleda tudi na zunaj. Ne čuti samo notranjega razpora med idealom in resničnostjo. Tudi na zunaj motri v celotnem človeškem življenju trpka nesoglasja med ideali in dejanji. Svetovna zgodovina sama predstavlja dolg niz nemoralnih dejanj, kjer pogosto zlobnost triumfira nad pravičnostjo. Kje je pravični Bog, da dopušča zlodejstva? vzklika bolešno razdražena duša mladostna. Tako je zdvojil Cankarjev hlapec Jernej nad pravičnostjo božjega in svetovnega reda, v svetovni vojni pa nešteti tisoči v strelskih jarkih in bolnišnicah. Takih dvomov o božji previdnosti ne ozdravlja razum, ampak vera, »ki gore prestavlja«.

Verska kriza žubori tudi v mladostnikovem čustvovanju. Že otrok veruje čustveno. Otrok si domišlja, da posega Bog za vsako malenkost neposredno v svetovne dogodke. Vanj naivno veruje in božje stvari čustveno uživa v slikah in podobah.

Mladostnik se pograza še globlje v čustvovanje, posebno estetični tip mladostnika. Preti mu usodna nevarnost, da izživlja vero samo čustveno. Estetični mladostnik mrzi hladne razloge razuma in mirne odločitve volje. Opaja se najrajši na čustvu. Čustvo seže tudi globlje v osebnostne globeli nego znanost in kritika. Zato hoče tudi vero zajeti le s čustvom. Verska čustva globlje razorjejo njegovo individualnost nego suhe verske resnice in etične zapovedi. Strastno išče doživetja, čutnega pretresa duše. Vera se mu razblini v golo čustveno doživetje, intenzivno življenje (Bergsonov élan vital). Mladostnik se zapreda vedno usodnejše v zanke imanentne

s v e t n e m i s t i k e. Bog in svet se mu spajata v panteistično enoto. Faustov panteistični monizem završava razvoj: »Čuvstvo je vse.«⁴

Ekstremno čuvstvovanje neti često vprav v mladostni dobi s k e l e č o g r e š n o z a v e s t, ki se lahko izmaliči v mučenje vesti. Tak mladostnik se nikdar ne umiri in bolešno prisluškava vsakemu utripu duše.

Rast mišljenja, hotenja in čuvstvovanja nujno izziva versko krizo v mladostniku. Kal krize pronica iz n e e n a k o m e r n e r a s t i duševnih sposobnosti. Vera, posebno katoliška, terja njih harmonični razvoj. Mladostnik pa še te harmonije niti imeti ne more. Bistvo mladostne rasti razuma, volje in čuvstev je, da rastejo sunkoma. Enkrat prehiteva razum, drugič volja, tretjič čuvstvo. Tako motri mladostnik reči vedno z novimi očmi. To ga vznemirja in draži v mirnem razvoju ali včasih celo popolnoma zmede.

Amerikanec Starbuck je izračunal, da doživi skeptično versko periodo v pretežno protestantskih krajih Amerike 79% moške in 53% ženske mladine. Weigl⁵ je dognal, da se je mučilo z dvomi 56% katoliških učiteljskih kandidatov, 43% pa ni nič dvomilo. Ruland sploh ni dobil v podeželskih in samostanskih šolah skeptičnih odgovorov. Ugotovil je, da vznikata skeptična perioda pri dečkih s 15. letom. V 19. letu začne padati število negativnih odgovorov. Tudi tu nadkri-ljujejo katoliški otroci otroke drugih konfesij.

Statistični podatki torej dokazujejo, da vpliva na razvoj krize odločilno tudi k o n f e s i j a. Različno klijejo krize med katoliškimi, protestantovskimi in pravoslavnimi mladostniki. V konfesionalnem miljeju doživlja mladostnik čisto drugačno versko krizo, nego v brezverskem ozračju. Prvega razjeda ostra kriza v borbi z objektivnimi religijami, ki ga s svojimi normami brezpogojno vežejo. Drugega pa izpodkopava kriza, ker pogrša vezi v dobi, ko bi jih najnujnejše potreboval.

Splošno moramo reči, da k a t o l i š k i mladostnik naj-huje zadene ob cerkveno avtoriteto. Do podrobnosti so določene katoliške dogme, etični principi in cerkvena avtoriteta. Tudi terja cerkev celo osebnost mladostnikovo in jo podreja cerkveni disciplini (nedeljska služba božja, zakramenti) bolj

⁴ Goethe, Faust. I. del.

⁵ Weigl, Jugendkunde, str. 300.

nego katerakoli druga konfesija. Inteligenten katoliški mladostnik preživlja hudo krizo, da se ukloni obveznostim, ki se posebno upirajo svobodoljubni mladostni naravi. Če pa se jim ukloni, potem ga vera do dna prerodi. Katoličanstvo ne pozna polovičarstva.

Manj ostro kipi kriza protestantskega mladostnika. Protestantski verski sistem je mnogo bolj individualističen. Mladostnik je po naravi svobodoljuben in mu prvi hip bolj ugaja protestantski subjektivizem. Kriza ruje manj globoko, a je tudi vera mladostnikova plitvejša. Nedostaje ji katoliške discipliniranosti, univerzalnosti in globokosti. Protestantizem preveč paktira z moderno kulturo. Njegova dinamičnost, nedovršenost klije sicer večno mladostno, a pravi mladostnik hoče zrasti v moža.

Protestantskemu dinamizmu ekstremno nasprotuje pravoslavna okostenelost. Verska dogmatika in liturgija sta otrpnili v zgodovinskem razvoju 9. stoletja. Mladostnik pa mrzi dozorele zgodovinske oblike. Njegova neoblikovana notranjost ljubi dinamiko in rast. Zato bi moral doživeti pravoslavni mladostnik najhujšo krizo ob vživetju v pravoslavno verstvo. Dejansko je često ne doživi. Verstvo smatra mnogo bolj za dragoceno narodno svetinjo nego za obvezno dogmatično normo.

Mladostnik v brezverskem ozračju pa ne doživlja krize v borbi z zgodovinsko versko konfesijo. Njegovo krizo izziva izkoreninjenost iz pozitivnih verskih organizmov. Kot atomček tava v vesoljstvu in si sam išče verske oblike. Seveda navadno tava brezplodna pota in ne najde prave vere. Manjka mu glavne pomoči, zgleda živih in vzornih osebnosti ter objektivne zaslombe Cerkve.

Za krizo sledi tretja perioda verskega razvoja — čiščenje, pomirjenje in pozitivna rast. Seveda ne pri vseh, nekateri vztrajajo celo življenje v krizi (okostenela mladostna faza n. pr. pri Nietzscheju) in si ne morejo solidnega verskega nazora priboriti.

Večina pa se proti koncu pubertetne dobe (v 20. letu) počasi izmiri in versko ustali. Ognjevitost in mrzličnost verskih čuvstev upade. Včasih v zreli dobi ponovno vzvalovi verska notranjost. Zadivjajo vdrugič pubertetni viharji in sprožijo morda tudi nove verske smeri. Čisto dovršen ni človek do

konca življenja. Splošno pa se umirijo mladostni verski slapi ob koncu pubertete.

Verska pomiritev razcveta različno. Če se je popolnoma izgladila kriza v mladostnikovem mišljenju, hotenju in čuvstvanju, zabrsti harmonično versko življenje. Zakramenti, obredi in dogme Cerkve užigajo mišljenje in hotenje. Z notranjim doživetjem zaživi mladostnik liturgično in dogemsko vsebino Cerkve.

Borba z objektivnimi verskimi ustanovami pa ustvarja subjektivne in objektivne uspehe. V subjektivnem pogledu izčisti mladostnik lastno notranjo kaotiko, ob objektivnih verskih normah razkrije sebe in svoje individualno versko bistvo. Navzlic svoji objektivnosti dopušča vprav katoličanstvo individualnemu verstvu širok razmah. Široko in pestro se bohotijo verski ideali od benediktinskega liturgičnega ideala preko frančiškanskega otroštva božjega do modernega ignacijanskega apostolata. V objektivnem pogledu pa soustvarja mistično občestvo Cerkve in neti kot zdrav ud Kristusovega telesa na svoj način organični razvoj cele družbe. Dolgo je klil razvoj od prakrščanske cerkvene preprostosti (Cerkev v kali) do dogmatično in juridično izobličene Cerkve po tridentskem in vaticanskem zboru.

Če se reši kriza v verskem mišljenju, hotenju in čuvstvanju nepopolno, se izkotijo pestri verski tipi. Pravo versko življenje temelji vprav na harmoniji verskega mišljenja, hotenja in čuvstvanja. Ako kaka duševna funkcija enostransko prevladuje, vznikajo enostranski verski tipi. Popoln verski polom pa znači brezverstvo.

Iz pogrešnega spoznanja se izcimita dva tipa: supranaturalistični ter racionalistični tip. Supranaturalistični tip poudarja enostransko vero v neposredno razodetje božje resnice in nadnaravno razsvetljenje, s katerim razsvetljuje Bog vsakega človeka. Luteranska fiducialna vera, ki človeka zveliča tudi brez dobrih del, pomeni najizrazitejši odtonek tega tipa.

Racionalistični tip pa odklanja božjo pomoč pri veri. Človek spoznava Boga z naravnimi sredstvi lastne pameti in si tudi sam ustvarja etične zakone. Čudežev, prerokb in razodetja ni treba, zadoščajo tri temeljne naravne verske resnice: Bog, svoboda in neumrjčnost duše. Racionalizem razkraja verstvo. Zametuje prav to, kar ustvarja jedro vere:

odvisnost od Boga in priznavanje etičnih principov za božje zapovedi.

Enostransko supranaturalistični tip razpalja verski fanatizem. Strastno odbija vsako kritiko verskih resnic s stališča naravne pameti. Smatra jo za drzno blatenje Boga ter bogoskrunstvo. Nad nasprotnika plane z ognjem in mečem in ne miruje, dokler ga ne iztrebi kot hudičevega zaveznika. Sektante, kalvince in luterance, je prešinjal tak duh. Racionalist pa veruje izključno pameti in a priori ne priznava nadnaravnega deja. Resnica cveti sredi med obema. Vera res temelji na nadnaravnem razodetju, a razodetje se ne protivi pameti: milost podstavlja naravo. Zato se skolastika poslužuje za dokazovanje verskih resnic tudi pameti kakor racionalizem. Razlika je ta, da skolastika priznava nadnaravno razodetje.

Iz pogrešnega hotenja pronicata pietistični in ascetični tip. Pietistična smer prezira dogme in gori le za pobožno življenje. Pobožnost je več nego ortodoksija.

Drugi enostranski tip hotenja predstavlja ascetični tip. Pietist motri bolj Boga, ascet pa sebe. Pietist počiva v Bogu, ascet pa se živo zaveda, da še le potuje k Bogu.

Čuvstvena verska tipa sta mistični in emocionalni ali estetični tip.

Mistični tip gleda in okuša v čuvstvu in ekstazi Boga že na tem svetu. Ker je že na zemlji z Bogom združen, se ne trudi, da živi po božji volji. Drugi emocionalni tip pa se skoraj popolnoma razblinja v estetičnem uživanju narave in umetnosti. Silno čuvstvo mu izraža vero, doživetje je zadnji cilj. Estetik raztaplja pojem osebnega Boga, v čuvstveni omami uživa panteistično božanstvo vesoljstva, čigar del je tudi človek. Tako pestro klijejo verski tipi, ki pronicajo iz neharmoničnega razvoja mladostnikovega mišljenja, hotenja in čuvstvanja. Napačna usmeritev duševnih funkcij žene mladostnika v verski ekstrem, ki se končno izmaliči v spako. Katastrofa verstva je popolno brezverstvo. Maks Scheler trdi v svoji knjigi »Vom ewigen in Menschen«, da tudi brezverec še vedno veruje; namesto pravega Boga obožava malike. Bogastvo, čast, osebe, estetične ali znanstvene vrednote so različni bogovi, ki jim služi. Absolutizira jih za najvišje vrednote. Tako bi torej sploh ne bilo pravega brezverca. Neka svetna pobožnost v Schelerjevem in Sprangerjevem zmislu prešinja vsakega člo-

veka. Seveda ne zajame bistva vere, kdor absolutizira sekularne vrednote, le odsvit, boren surogat so za resnično vero v osebnega Boga, ki samo dokazuje, da mora človek nekaj oboževati. Vera je tudi naravna potreba.

Posebni verski tip pa se razcveta v »obuditvah in spreobrnitvah«. V razvojni mladostni dobi se porajajo pogosto. Naenkrat se človek spreobrne, »obudi« v novo, dosedanjemu življenju čisto nasprotno versko smer. Skozi čutno površino duše šine globlja osebna plast na dan in preusmeri ves življenski zmisel. Pojavi se spreobrnjenje spontano ali po daljših verskih vajah in molitvah.

Verske obuditve so popisovali Amerikanci William James, Starbuck in Stanley Hall. Jedro spreobrnitve ustvarja nova povišana osebnost in širši jaz. Človek se čuti novega in drugačnega. Preoblikuje se v novo bistvo podzavestno in naenkrat. Verski nemiri in dvomi pa odvarjajo spreobrnitev.

Verske obuditve se bohotijo posebno v protestantskih sektah. V njih neposredno polje in kipi versko življenje, razvoj vernikov klije mnogo bolj sunkovito in nemirno, nego v ustaljenem pobožnostnem življenju Cerkve. Razdraženo verstvo sekt naravnost smeri na take obuditve.

Pa tudi v katoliški Cerkvi brstijo taki pojavi. Henrik Seuse, Peter Kanizij, Frančišek Salezij, španska Terezija so doživeli spreobrnitve, menihi in redovnice tudi zovejo svojo odločitev za redovniški stan spreobrnitev. Avguštin je doživel v 19. letu Hortenzijev doživljaj. Sunkovito so se versko razvijali Alban Stolz in mnogi drugi v svoji mladostni dobi.

Slično kakor v veri se porajajo tudi v sekularni pobožnosti etične, socialne, znanstvene, estetične preroditve. Tudi mladinsko gibanje predstavlja trenoten predor praživljenja in nove življenske smeri ne samo pri posameznikih, ampak pri masah. Jedro vseh teh spreobrnitev in preroditev ustvarjajo metafizična pradejstva individualnih struktur in njihovih razvojnih zakonov.

Vse verske tipe prešinja ekskluzivnost. Vera in svetovni nazor ne moreta biti indiferentna, ker označujeta svojevrsten pogled na svet. Indiferenten je le teoretični sistem in abstraktni znanstvenik. Vera in etika pa orjeta živo

življenje, zato se tudi borita. Borbenost ni napaka. Držati se mora načela: Osebe ljubi, a sovraži laž.

Ortodoksen vernik živi s Cerkvijo in se z njo vojskuje za vero (veličastna organizacija misijonov). Vernik in Cerkev sta eno. Individualistični verski tipi pa zametujejo cerkveno dogmatiko, ponosni so, da si kujejo svoja načela, oblikujejo svojega 'Kristusa' in ustvarjajo svojo individualno dogmatiko. Seveda je ta dogmatika zelo borna.

Vsem pa dehti iz verstva centralno duševno življenje, končni zmisel življenja in sveta. V njem se zaostrejuje vsi duševni problemi. Vera udarja etiki, estetiki, sociologiji, umetnosti, literaturi svoj vrednostni pečat, neugasli ogenj je, ki ga je zanetila roka večnega Stvarnika, da vžigga, žge in čisti. Zato je vera tudi v svetovni zgodovini glavni čistilni kvas, ki vedno vnovič vžiga in preceja narode. Tudi vsak mladostnik mora svojo mlado dušo očistiti v kvasu vere in ob njej premeriti notranje energije prave mladostnosti.

OBZOR.

Politične in socialne ideje franc. katoličanstva.

Dr. L. Sušnik.

To zanimivo snov iz francoske zgodovine za čas od leta 1798. do 1914. je obdelal pred kratkim dr. W. Gurian¹. Delo je za boljše umevanje sedanjega položaja v Franciji koristno in tudi sicer v mnogih ozirih poučno.

Do francoske revolucije leta 1789. sta tvorili v Franciji država in cerkev skoraj enoto, tako tesno sta bili zvezani. Cerkev je imela v državi važne predprave, kralj in najvišja sodišča pa v cerkvi, kar je vodilo do vmešavanja svetne oblasti v notranjecerkveno disciplinsko in učno oblast. Vzrok temu je bil zgodovinski galikanizem (zavetniška uloga kralja, gotove svoboščine škofov in predprave svetnih sodišč) v Franciji, ki ga je vlada znala spretno izigravati zdaj v to, zdaj v drugo smer, vedno pa proti Rimu. Po konkordatu iz leta 1516. je imel prvo besedo pri imenovanju škofov kralj in določbe iz leta 1682. so proglasile med štirimi galikanskimi členi kot prvo točko načelo, da je svetna oblast neodvisna od duhovne, dočim se v ostalih treh francoska stran zavaruje pred povečanjem papeževe moči. Tako je prišla cerkev na Francoskem faktično v

¹ Dr. Waldemar Gurian, Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus. 1789/1914. M. Gladbach 1929. Volksvereinsverlag, 8^o, str. 418.

preveliko dvisnost od države. Sicer je na drugi strani res igrala cerkev pred revolucijo v družabnem in političnem oziru glavno ulogo, a prav to je postalo zanjo ob prvem prevratu usodno: ta navezanost na monarhijo in socialni privilegiji — nazadnje so bili že vsi škofje aristokrati, kar je netilo nezadovoljnost pri nižji duhovščini — so bili v zvezi z notranjo povezanostjo z državo in zunanjo nepripravljenostjo vzrok, da je tako slabo odrezala in da se tudi pozneje tako dolgo ni hotela ali mogla postaviti na lastne noge. Skoraj sto let je valoval boj za monarhijo semintja, v katerem so se katoliki čedalje bolj cepili, dokler se ni leta 1877. stalno utrdila republika in z njo vred protiverski laicizem. Strah pred povratkom protiljudskega fevdalnega sistema je pri volilskih masah odločil slednjič tudi proti cerkvi. Na mesto nekdanje nacionalne religije stopa državni »credo« v laiško republiko.

Zanimivo je pa, kot izvaja Gurian, da se revolucija sprva tudi duhovščini ni zdela proti cerkvi usmerjena, temveč je videla v njej le veliko reformno gibanje v smislu večje prostosti in socialnih pravic. Šele polagoma se je nova vladavina na principih galikanizma razvila iz prosvetljskih osnov v vseoblastno državno smer, ki je cerkev odbijala, dokler ni nastal med obema prepad. Tragična je bila zlasti duševna borba klera spričo čedalje hujših priseg, ki so jih zahtevali od njega. Ker se je kralj postavil za duhovščino, so smatrali republikanci cerkev za reakcionarno zaveznico monarhije in skušali vpeljati na razne načine državni verski kult. Iz teh težkih konfliktov je izšel tudi prvi razcep med katoliki, ki je imel dalekosežne posledice: eni so načelno in dosledno odklanjali republiko kot uzurpatorsko, drugi pa so se skušali v svrhu vzdržanja vere in bogočastja spoprijazniti z njo.

V teh razmerah je bil konkordat, ki ga je Napoleon 15. julija 1801. sklenil s papežem Pijem VII., tudi za cerkev izhod, ki ji je vrnil v Franciji edinost in začasen mir, čeprav je bil v stvari za njo le slab kompromis z ne več katoliško, temveč indiferentno državno oblastjo; država je skušala čisto po galikansko dobiti od ne več edine nacionalne cerkve čim več koristi, a ji je kar moč utesnila delokrog.

Posrečilo se je Napoleonu celo prodreti z nečuveno zahtevo, da morajo odstopiti vsi dotedanji škofje; novoimenovani naj bi se imeli zahvaliti za svoja mesta le njemu. Na drugi strani je izkoristil zase vse nove uredbe revolucije glede centralizacije, državnega šolstva (Université de France), socialnih preosnov i. dr. Pravilno je uvidel, da z umetnim nacionalnim kultom ni nič, da more zagotoviti državi mir in red le, če ima na razpolago enotno, državi udano duhovščino in če zasigura varnost kupcem cerkvenih posestev (cf. str. 43). S tem je spravil cerkev pod dalekosežno državno nadzorstvo in preprečil, da bi se bila naslonila preveč na ljudstvo. In če je s papeževim pozivom škofom, da odstopijo, sam nehoté izzval kršitev bitnih galikanskih načel, se je na drugi strani podvihal, da z organskimi členi h

konkordatu uredi po svoje notranjecerkveno disciplino in zadeve bogočastja.

Z današnjega stališča gledano je Napoleon s tem preprečil osamosvojitve cerkve, ki je bila že dana s prvo revolucijsko ločitvijo od države leta 1794. S tem navideznim premirjem jo je uspaval v nadaljnjo socialno in politično pasivnost in dosegel, da je država lahko sama vodila in organizirala družbo po svoje, dokler se ni leta 1905. čutila dovolj močno, da je zavrгла konkordat in prepustila cerkev, ki se je ni bilo treba več bati, njeni usodi. Če bi bil nasprotno trajal začetni odkriti boj stalno dalje, bi bil izid za vero in katoličane pač drugačen, ker bi bili primorani, mesto da so se vedno zopet udajali tradicionalističnim upom, aktivno poseči po samopomoči.

Tako pa imamo zaznamovati v tem času sicer prve začetke katoliškega gibanja, ki pa je bilo s *Chateaubriandom* preveč le estetskoromantično, z *de Maistreom* in *de Bonaldom* pa preveč tradicionalistično oz. legitimistično, tedaj v obeh slučajih še zgolj pasivno. To je bilo tem bolj obžalovati, ker je medtem mirno rastlo omalovaževanje vere v pojavih javnega življenja, zlasti v znatnosti in šolstvu.

To stanje stvari se v dobi restavracije (1814—1830) ni dosti spremenilo. V ustavni monarhiji pod Ludovikom XVIII. (— 1824) in Karlom X. (— 1830) je ležala glavna moč v rokah z meščanskimi glašovi izvoljenih zbornic in vlad. Tako znači to razdobje nadaljevanje dvoboja med aristokracijo in buržoazijo oz. med zgodovinskim in ljudskim pravom. Za cerkev neugodni konkordat ostane, šolski monopol z izjemo malih semenišč tudi, o kongregacijah odloča vlada, uspehi revolucije se v bistvu vzdržujejo — vkljub kralju in nekemu favoriziranju plemstva in klera, ki ostane odvisen, ker je plačan od države kot moralnoduhovni varuh družabnega reda. V resnici je javna oblast nasproti cerkvi in veri zelo indiferentna. Vendar pa je že to glasnikom srednjega stanu dovolj, da zdaj manj zdaj bolj demagoško napadajo duhovščino kot zaveznico starega režima in stalno nasprotnico vseh svoboščin. Ta agitacija se je vršila v velikem obsegu ob vsakem cerkvi ugodnem odloku, v sedmih letih je izšlo par milijonov protiverskih knjig (med njimi 12 izdaj *Voltairea* in *Rousseaua*), protiklerikalno časopisje se je pridno udejstvovalo v istem smislu. Tako je bil pod restavracijo pravzaprav antiklerikalizem v cvetju. Zlasti hudo je bilo, da je stala mladina čisto pod vtisom te miselnosti, da namreč nazadnjaška cerkev le ruje proti enakosti in svobodi (gonja proti jezuitom!). Pri tem pa okorele učne in vzgojne metode duhovščine res niso bile prav primerne za novi čas, čeprav se je pojavilo že nekaj poskusov intenzivnejšega dušnopastirskega dela med ljudstvom. Žal ta čas s simpatijami merodajnih cerkvenih krogov za legitimno monarhijo ni bilo nič doseženega, prej izgubljenega, dasi so njih antipatije do liberalcev in revolucionarcev zlasti še takrat zelo razumljive. Oni si še sploh niso znali misliti, da je izven stare povezanosti monarhije, naroda in cerkve še kaka druga oblika dobra.

Zato je bila mlajša generacija nasploh mnenja, da ta neaktivna cerkev nima povedati ničesar več, ampak da je le ovira napredku: v tem mnenju jo je utrjevala tudi sočasna veda.

Dočim se je oficijelni kler zadovoljil s preenostavno sodbo, da sta vsega kriva revolucija in prosvetljenstvo, je nastopil tedaj mož, ki je načel globlje probleme, kateri naj bi rešili cerkev iz obstoječe odvisnosti in dali francoskemu katolicizmu lasten družabni program. Lamennais je prišel v svojih teoretičnih in polemičnih spisih do novih zaključkov: tedanja restavracijska monarhija ni krščanska vladavina, temveč smatra krščanstvo kot sredstvo za lažjo upravo. Zato ni več prav, zanašati se nanjo. Doba kraljev je minila, zato naj išče cerkev zvez z za svobodo stremečimi ljudstvi (vzglede Irci in Belgijci). Iz istega razloga se je treba otresti galikanizma in se bolj nasloniti na Rim na eni in liberalne (demokratske) struje na drugi strani. Prav umevani politični liberalizem, oproščen krivih teorij in njihovih posledic, brez slabega individualizma in naslonjen na pravi »sens commun«, bo zadostil upravičeni zahtevi po naravnih pravicah ljudstev in bo rešil cerkev raznih spon ter ji odprl novo polje političnosocialnega poslanstva. Praktični momenti govore zato, da se cerkev otrese zvez z nedavno preteklostjo, ki jo le ovirajo, moč njenih naukov jo bo dvignila brez kake državne podpore in ji pomagala ustvariti res krščanski družabni red. V tem smislu ustanovi Lamennais več študijskih in propagandnih krožkov in celo nekakšen red ter zbira mladino okoli sebe (Lacordaire). A kakor njegovi katoliški sodobniki izvajanj tega »liberalnega katolika« niso mogli še razumeti, tako je tudi njihovo delo še brez višjega pomena; edino skupina okoli prvega »Le Correspondant« je imela nekaj zunanjšega uspeha. Z geslom: »Meščansko in versko prostost za vse!« je skušala braniti vero, stoječ na stališču predrevolucijskega družabnega reda.

Pod meščanskim kraljestvom (Louis-Philippe 1830 do 1848) je dobil velik pomen dnevnik »L' Avenir«, čeprav je izhajal komaj dobro leto (1830—1831). V njem je razvil Lamennais sistematično bojno in obrambno metodiko modernega katoličanstva v novi družbi z geslom: »Dieu et la liberté!« Četudi gredo nekatera teoretična izvajanja predaleč — dovedla so ga pozneje v nasprotje z Rimom in k odpadu —, so njegove zasluge za konkretno reševanje sodobnih vprašanj izredne. Poleg vere poudarja važnost vesti človeštva, t. j. prarazodetja pravičnosti v človeških srcih in le ta pravičnost mu je merodajna pri presoji vladavin. To načelo bo dalo cerkvi kot čuvarici pravice ljubezen ljudstev in duhovno nadmoč nad vladami. Kajti s tem je dana tudi pravica narodov do prostosti, do samoodločbe, cerkvi pa do svobode in neodvisnosti. S tem je obrnjena pozornost katolikov od takšne ali drugačne zunanje oblike države na njeno vsebino, dana je zahteva po demokratskih pravicah tudi za cerkev in njene pripadnike: svoboda vere, šole, časopisja, zborovanja itd., odklonitev centralizma in vsakovrstnega državnega despotizma. Tako je spravil Avenir katolicizem v Franciji v ožjo zvezo s socialnimi in

političnimi gibanji časa. Cerkev naj se osvobodi iz državne sužnosti. Vedno znova se poudarja potreba katoliške aktivnosti: »Prostost se osvoji, prostovoljno se nikoli ne dá« (str. 136). Iz tega razloga zahteva odpoved konkordata iz l. 1801.

Poleg privlačnosti resnice bo delovala za cerkev tudi ljubezen do ubogih, udejstvovanje duhovščine na socialnem polju.

Dasi je bil torej »Avenir« prvi politični katoliški časopis s sodobnimi in res aktualnimi idejami in nedvornimi zaslugami, je zadel na odpor, ker je razvijal katoliški akcijski program brez vodstva in avtoritativne odobritve škofov, in tako je moral kmalu prenehati.

Največji njegov pomen je v tem, da je zbral okoli sebe vrsto mladih in vnetih sodelavcev, ki so nadaljevali z intelektualnim in praktičnim delom v začrtani smeri. To so bili zlasti dominikanec *Lacordaire*, benediktinski opat *Guéranger*, ustanovitelj Vincencijevega društva *Ozanam* in kasnejši politični voditelj katoličanov *Montalembert*. Ta notranja prenova francoskega katoličanstva je dala verskemu življenju več vsebine, novega zanosa in večjega upoštevanja s strani nasprotnikov. Kljub deloma različnim mnenjem so nastopali sedaj katoličani enotno in v sporazumu z episkopatom v boju za konkretne cilje, n. pr. za svobodo pouka proti državnemu šolskemu monopolu i. dr. V teh borbah jim raste pogum, se vežbajo moči, raste ugled časopisja (*Le Correspondant* iz l. 1843., *L'Univers*). Zlasti se je odlikoval pri tem *Montalembert* s svojimi krepkimi in jasnimi izvajanja tudi v posebnih brošurah. In če je pretemperamentni urednik »Universa« *Louis Veuillot* s svojo vehemenco nekatere odbijal, je pridobil za skupno stvar celo neodložne kroge energični nastop langrskega škofa *Parisisa*, češ, da se je treba v obstoječi liberalni družbi pač obračati na javno mnenje in se pridno posluževati državljskih pravic (časopisje, peticije, protesti, volitve i. dr.). Zelo važno pri tem je, da je odločno podčrtal pomen aktivnega in vodilnega udeleževanja laikov v bojih za pravice in svobode cerkve. Tako je mogel l. 1845. organizirati *Montalembert* katoliške komiteje po deželi, iz katerih je nastala prva katoliška stranka (*parti catholique*). Sicer je bil del škofov še zelo nezaupljiv, vendar je ta sistematična akcija rodila velike organizatorne uspehe: pri volitvah l. 1846. so dobili že nad 140 poslancev, zavzetih za svobodo šolstva (mesto prejšnjih 12), ter so uspešno nastopili za obrambo jezuitov itd. Sicer je vlada v pogajanjih z Rimom skušala to gibanje oslabiti in so se škofje še preveč zanašali na lastne intervencije pri vladi, vendar je cerkvena oblast pustila katoličanom topot zadevno prostost. Tako je našlo humanitarno gibanje ljudstva l. 1848. tudi cerkev v opoziciji proti režimu, kar ji je bilo le v korist.

Pod drugo republiko in drugim cesarstvom (1848 do 1870) so se idejna nasprotja v katoliškem taboru kmalu zopet pokazala. *Montalembert* je šel — kot *Veuillot* brez umevanja socialnih nalog — še v zvezo s *Thiersom*, predstavnikom meščanstva, ki se je

balo ponovne socialne prekucije, Ozanam in Lacordaire (v listu »Ère nouvelle«) sta se bolj zavzemala za socialne pravice revnega ljudstva, zlasti delavstva, torej za večjo demokracijo. Njuni članki zvene, kakor da so pisani za današnje razmere. Obračata se tako proti liberalcem kot proti socialistom, ker so oboji materialisti, in se borita za vzpostavitev človeškega dostojanstva.

Vseeno je zveza s konservativnim meščanstvom prinesla uspeh v rešitvi šolskega vprašanja. Resda Montalembert z zahtevo po popolni svobodi pouka ni prodril, zato pa je dosegel spretni taktik Falloux kot minister za katolike ugoden kompromis (loi Falloux od 15. marca 1850); državni monopol je padel, čeprav je dobila država gotov nadzor tudi nad privatnimi šolami, a v nadzornih svetih so bili predvideni tudi zastopniki cerkve; vrhutega dobe zasebne šole v štirih točkah važne olajšave glede kongregacij, malih semenišč, predizobrazbe in stopenj učiteljstva. Važno ulogo je igralo pri tem splošno spoznanje, da mora šola ne le učiti, ampak predvsem vzgajati, torej služiti družbi, katera mora poleg pedagogov imeti pri šolstvu tudi svojo besedo.

Značilno je, da je skupina »Universa« z Veillotom na čelu hudo napadala ta zakon, ker je videla v njem izdajstvo katoliških principov. Na tem se je tudi enotnost stranke docela razbila. Sledile so hude polemike, ki so postajale ob državnem udaru Napoleona III., ob obsodbi liberalizma, ob vprašanju cerkvene države in papeževe nezmotljivosti čedalje bolj ostre.

Slo je za osnovno odločitev med zaupanjem ali nezaupanjem v na prostosti slonečo družbo. Skupina »Universa« ne razume, kako je mogoče od moderne meščanske družbe kaj pričakovati: ta se samo prepira in je nezmožna, napraviti red. Zato je vselej in povsod za absolutno in integralno katolištvo, avtoritativno, brezkompromisno; po mnenju Veillotta je vsakdo, kdor je le malo drugačnega mnenja, izdajalec cerkve. Montalembertovi prijatelji ob »Correspondent« (po 1855) so bili proti vsakršnemu absolutizmu in so verjeli, da se da cerkev najbolje braniti s pomočjo liberalnih svoboščin. Te so jim nekaj pozitivnega, krščanskega, v to smer pojde razvoj: zato se katoličani z ekstremizmom ne smejo sami obsoditi v popolno osamljenost. Med cerkvijo in svobodnim politično-družabnim redom obstoji notranja skladnost; nevredno bi bilo cerkve, širiti vero s kakršnikoli prisilnimi sredstvi. Prosta cerkev naj se udejstvuje v prosti deželi, kar bo res onemogočilo vsako anarhijo. Dokazati hočejo škodljivost sile za vero in neobhodno potrebo cerkve za družbo.

Seveda se ta načela lahko napačno, tolmačijo in so se tudi; nasprotniki so rekli, da je to isto, kar trdi obsojeni liberalizem, in vodi v revolucijo. Odgovor je bil, da druga stran s svojo reakcionarnostjo onemogoča napredek verske stvari.

Pod tretjo republiko (od 1870 dalje) so prinesle prve volitve veliko konservativno katoliško večino, ki je vzdrževala tako zvano vlado »ordre moral« (do 1877). Uvedba monarhije se je

izjalovila na tem, da se je pretendent na prestol grof Chambord branil pristati na trikoloro (simbol revolucije — mesto bivše kraljevske bele zastave). Zbornica je v teh letih sprejela nekaj zakonov za utrditev vere in reda — med temi za katolike ugodni zakon o visokih šolah 1875 —, a že to so nasprotniki pred volilci s tako demagoģijo izrabili (strašenje z desetino i. dr.), da je prišel za stalno na krmilo laicizem. Pri tem so bili precej krivi ultramontanski katoliki, ki so rajši šli z levičarji kot z vladnimi kandidati, ker so jim bili premalo odločni (*politique du pire*), češ, čim bolj bo republika katoličanom sovražna, tem prej je bo konec. Laicistične vlade so zlasti v začetku 80 let in v začetku 20. stoletja podvzele vse, da bi uničile vsak vpliv cerkve v javnem življenju; na njeno mesto naj stopi vera človečanskih pravic z nevtralno moralo. Dolga vrsta »laiških postav« je naperjena proti katolicizmu: odvzete cerkva, razpust kongregacij, odprava katoliških pridobitev v javnem šolstvu (odstranitev verouka, katoliških nadzornikov in zastopnikov v šolskih svetih, laiziranje učiteljstva, izključitev duhovnikov od izpitov za državne službe) in končno l. 1905., ko so bila tla dovolj pripravljena, — ločitev države in cerkve (odprava budžeta za kult).

Čudno je, kako zelo je odločevala tok zgodovine še vedno antiteza obeh Francij, revolucijske in protirevolucijske. Na tej podlagi so laicisti vedno zopet predstavljali vse katolike brez razlike kot protirepublikance, katoliško vero pa kot protinacionalno. Premnogim katolikom zopet je značila republika negacijo cerkve, ker se je v praksi vedno znova pokazala kot nasprotnica prave vere. Pa ne samo to. Odnos do republike preprečuje tudi enotnost med katoliki, ker so eni do nje nespravljivi, češ, da republike ni mogoče ločiti od antiklerikalnega laicizma, dočim menijo drugi, da je treba ločiti demokracijo od laicizma in jo izpolniti s katoliškim duhom. Slednjic se pojavijo tudi med versko brezbriznimi krogi taki, ki jim je brezvestno početje laicističnih politikov zoprno, ker vidijo v njem poģubo za narod.

Tako stopita v zadnjih desetletjih v ospredje dva nova vidika: nacionalno in socialno vprašanje.

Deloma iz tradicionalne usmerjenosti, deloma pod pritiskom stalnih očitkov anacionalnosti z nasprotne strani opažamo še sedaj pri francoskih katolikih za nas skoraj preveliko poudarjanje narodnosti (državne). To jih je zavedlo že večkrat v nepremišljeno zaveznanje za nacionalistične podvige (pustolovščine generala Boulangerja, Dreyfusova afera, *Action française*). To jim je prinašalo blamaže in očitke monarhizma, militarizma in reakcionarnosti, to jim je izpodnašalo vpliv med ljudstvom. Sicer je res, da je čuvstveni Barrès ali pozitivistični Ch. Maurras zadajal nasprotnikom hude udarce, kazoč na vodilni in poģubni tuji vpliv židov, prstožidarjev in protestantov, tedaj internacionalnih humanitarnih elementov, toda ali gre za zapanje zavezniku, ki sam ni veren, temveč hvali cerkev le kot branteljico reda in tradicije? Res je pa tudi, da je propaganda teh nacionalistov vzbudila med mladino večji kritikizem napram laicistom.

Zelo zanimiv je razvoj razmerja katolikov do socialnega vprašanja. Označuje ga precejšnja konservativnost. Tudi poborniki socialnega dela se dolgo oklepajo nekake patriarhalne miselnosti o avtoriteti družinskih očetov, gospodarjev oz. delodajalcev in odločilne vloge nedelavskih stanov ali države. Preveč so še v sponah ekonomskega liberalizma. Dobro so vplivala tozadevna navodila Leona XIII. (enciklika *Rerum novarum* 1891 i. dr.), ki so pospešila evolucijo demokratsko in socialno mislečih v pravilnejšo smer večje aktivnosti, dasi so izzvala na drugi strani tudi mnogo nasprotovanja.

Grof de Mun, ustanovitelj delavskih krožkov (*oeuvres des cercles*), je spoznal, da je vzrok propadanja razkristjanjevanje ljudstva, katerega so krivi vodilni sloji vsled zanemarjanja svojih socialnih dolžnosti. Zato se je s prijateljem de la Tour du Pin predvsem trudil, da bi zanesel več krščanskega duha v delavske množice. Le Play je zagovarjal v svrhu socialne reforme okrepitev čuta gospodarjev za delavske potrebe. Ali to ni rodilo dosti uspeha, ker ni šlo preko pobožnosti ali karitativnosti k praktičnemu priznanju delavskih zahtev. Tako je de Mun začel nastopati proti liberalnim načelom tudi v gospodarstvu. Podobno je de la Tour du Pin bil ne le moralno, ampak tudi principielno proti kapitalizmu in je zagovarjal nekak korporacijski sistem v državi, kjer pa bi bilo delavstvo faktično zopet preveč odvisno od drugih stanov. Oba sta za državno varstvo delavcev, kar so nekateri zopet odklanjali kot začetek socializma.

Da bi delavstvo ne zašlo v socializem, ker katoličani njegovih zahtev v praksi ne priznavajo, je voditelj krščanskih demokratov, tovarnar Léon Harmel, odklanjal de Munove mešane sindikate, temveč je bil za ustanavljanje samostojnih delavskih organizacij na podlagi popolne pravičnosti brez varuštva s strani podjetnikov. Le na ta način bo mogoče, da vrši cerkev med odtujenim delavstvom uspešno misijonsko delo, svoje pravo poslanstvo. Tako se je vzlic različnim stališčem in sporom počasi (zlasti v 90 letih) delo na socialnem polju vendarle razgibalo in imelo pokazati precej uspehov, kar je znova utrdilo zavest o nujnosti katoličanstva, pa tudi o njega nezlomljivosti. Zlasti so ugodno vplivali v mnogih ozirih vsakoletni socialni tedni (*Semaine sociales* — javni od leta 1904. dalje).

Sicer so nekateri tudi tu v svoji zanesenosti šli predaleč, kot n. pr. Marc Sangnier s svojim *Sillon*-om, ki je videl v na čuvstvu človeškega dostojanstva zgrajeni humanitarni demokraciji socialni ideal in si predstavljal rešitev preveč v zgolj posvetnih oblikah na škodo vloge in poslanstva vere. Papež Pij X. je v tem gibanju obsodil le njegov izrastek v demokratsko-humanitarno lažimistiko.

V celoti je torej razvoj pokazal, da niti laiški zakoni niti ločitev cerkve od države niso mogli katoliške vere v Franciji odpraviti. Slednja je celo dokazala, da cerkev lahko živi in se razvija brez finančne podpore od države. Iz tega spoznanja je tudi agresivni

protiverski kurz v politiki v glavnem prenehal. Kljub pridobivanju tal med inteligenco pa Gurian ne veruje v politično zmagó francoskega katolicizma, pač pa v večje uveljavljenje v družbi.

Škoda, da nas vodi ta opis razvoja le do začetka svetovne vojne, dasi v nekaterih točkah poseže tudi v kasnejše razmere. Bilo bi še posebej zanimivo slišati njegovo mnenje tudi o sodobnem stanju: knjiga bi bila s to netežko izpopolnitvijo pridobila na aktualnosti.

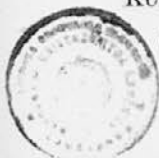
Tako bi bilo približno nakazano v bistvenih smereh ogrodje te obširne razprave. Skrbno zgrajena iz podrobne historične analize poedinih momentov gre za tem, da poda v velikih potezah celotno sintezo celega razdobja. Zato predstavlja zrel in dovršen ideoln pregled predmetnega razvoja z v glavnem pravilno presojó dejstev.

Ena važnih prednosti knjige je, da je bogato dokumentirana: nad 100 strani opomb z zadevno literaturo je priključenih tekstu, ki bi jih jaz rajši imel kar pod črto. Iz njih je razvidno, da pisatelj kritično obvlada to ogromno, silno zapleteno snov, saj je podrobno očrtal poedine osebnosti in ugotovil prava gíbala dobe. Odlikuje se po tem, da res nepristransko predoči vsa nasprotujoča si stališča. Tako pride mimo novih specijalnih dožnanj do višjih vidikov, pod katerimi se mu pokažejo stvari v enotni perspektivi. Sem spada osvetlitev uloge, ki jo je igral pri vsem galikanizem, dalje usodno nasprotje med obema Francijama, pa zvezanost z nacionalizmom oz. socializmom. S tem se mu izločijo zaključki, ki so vredni splošnega upoštevanja.

Med hibami je za moj okus prva ta, da je slog dostikrat premalo nazoren, premalo jasen. Iz teh po nemškem učenjaškem načinu zgrajenih dolgih period večasih komaj razbereš zvezo misli, iz samih abstraktnih izrazov komaj izluščiš konkretno jedro. Drugod zopet moti preveliko variiranje istih izvajanj, tako da ponavljanje skoraj zabiše enotnost.

K temu pride še neka pomanjkljivost v sestavi, ki povzroča, da bo delo res s pridom uporabljaj in pravilno doumel, le kdor pozna predmet še z drugih strani. Vsaj za moj čut se drži avtor preveč le politične zgodovine oz. njenih zunanjih form in efektov, dočim se notranjega izživljanja (verskega) katolicizma skoraj ne dotika. Premalo se ozira na filozofsko, znanstveno in literarno ozadje, iz katerega so ti pojavi zrastli. Sicer res omenja nekaj tozadevnih imen, a kdor ne ve, kaj se vse za njimi v idejnem svetu skriva, mu bo s tem malo pomagano. Očividno predpostavlja, da bralec dodobra pozna vsaj ono, kar so nemški raziskovalci tostvarno prikazali (H. Platz, E.-R. Curtius i. dr.). Zlasti filozofov, ki so odločilno vplivali na obnovo idealističnega in aktivističnega mišljenja (Bergson i. dr.) ne upošteva, kakor je tudi »Sillon« preveč sumarno obdelan. Zato bi dosegel pisec pač večji učinek, če bi bil v večji meri ugodil potrebam širših krogov občinstva.

Dejali smo že, da je škoda, ker ne sega delo do današnjega časa. Pa ne glede na to bi bila nazornost in aktualnost knjige pridobila, ko bi bil avtor porabil številne prilike za primere s sedanjostjo. Konkordat pod Napoleonom in oni pod Mussolinijem, kako sta si



v nekaterih stvarih podobna! Pa stanovski kooperativni sistem v Italiji, ali ni že nakazan pri Francozih? In koliko je sličnosti v raznih fazah francoske in boljševiške revolucije! Kako se vendar na svetu vse ponavlja...

Iz slike razgibanega razvoja v Franciji izhaja kopa važnih spoznanj, in Gurian jih je tudi nekaj vprav pedagoško naglasil. Osnovne resnice pa ni podčrtal, kot bi bil moral in lahko storil že kar ob začetku: katoliška stvar je začela nazadovati vsled izgube idejnega vodstva na znanstvenem polju. Katastrofo je zakrivilo, da vodilni krogi niso v praksi izvajali bistva krščanskih nauk, ampak so ostajali preveč pri zunanjih formah in niso prav spoznali potreb časa. Kasneje niso več znali najti prave srednje poti, niso vedeli več ločiti bistvenega od nebitvenega in so se medsebojno slabili z nenotnostjo nazorov. Dočim so eni imeli uprte oči preradi nazaj mesto naprej, so se drugi dali pod očitki nasprotnikov speljati enkrat predaleč v liberalno demokratični, drugi v socialistični ekstrem.

Ta obojestranska pretiranost je gotovo tudi odraz francoskega značaja. Vročekrvni temperament, duhovita dialektičnost jih sili v nekako rezko doktrinarnost: mnenja, ki so pravzaprav izliv čisto subjektivne, čuvstvene usmerjenosti, odevajo v splošne teorije in jih postavljajo kot občeveljavne teze, ki naj antitezo popolnoma izključujejo. Nobeden noče popustiti in tako se preradi zgublajo v neplodnih besednih bojih, mesto da bi se res iniciativno lotili praktičnega dela za stvar na realni podlagi.

Kakor ta — tudi druga napaka seveda ni samo francoska, ampak se najde še marsikje: ta namreč, da se ljudje preradi zanašajo na srečo, na naklonjenost usode ali na tujo pomoč, češ, saj je njihovo stališče brezdvoma pravilno. Zato drže preradi križem roke, mesto da bi si resno skušali pomagati sami.

In še eno bo, mislim, padlo vsakemu čitatelju v oči: koristnost zunanjih vplivov. Francozi večinoma predolgo niso marali upoštevati izsledkov in pridobitev drugih narodov. Tako vidimo, da so sočasne ideje, ki so prinesle kaj napredka, prvi sprožili možje, ki so imeli stike z gibanji v sosednih deželah. To opažamo pri Lamennaisu (vzgled Ircev in Belgijcev), pri Montalembertu (Angleži), pri pobornikih na socialnem polju, ki so dobili pobude pri Nemcih (Ketteler) oz. Avstrijcih (Vogelsang) ali pa pri Amerikancih itd. To širše obzorje jim je izostrilo pogled za resnično stanje stvari in jih usposobilo za večjo kritičnost. Krivično bi pa bilo seveda, če bi s stališča kasnejšega razvoja hoteli obsojati druge, kajti v preteklost gledati je lahko, v prihodnost pa težko.

OCENE.

France Kidrič, **Zgodovina slovenskega slovstva** od začetkov do marčne revolucije. Razvoj, obseg in cena pismenstva, književnosti in literature. 1. snopič od začetkov do leta 1750. Ljubljana, Slovenska Matica, 1929.

Po številnih temeljith podrobnih študijah iz slovenske protestantovske književnosti in posebno po objavi njegovega slovstveno-historičnega načrta v »Ljubljanskem Zvonu« smo Kidričevo Zgodovino slov. slovstva že nestrpno pričakovali. To tem bolj, ker med tem dozorevajo poleg slovstvene tudi druge panoge naše kulturne zgodovine, ki morajo računati z rezultati svojih posestrim in jih pri vsestranskem pomanjkanju zanesljivih izsledkov in ugotovitev tem težje pogrešajo. Literarna zgodovina pri nas v tem oziru ni na najslabšem, saj se izgraja sedaj smotreno že v več desetletnem naporu od Glaserja preko Grafenauerja do najnovejših stremljenj, ki se osredotočujejo v slovenističnih stolicah ljubljanske univerze. Iz naše kulturno-zgodovinske preteklosti posebno pogrešamo doslej točnih in vsestranskih ugotovitev za slovensko kulturno rast tako važne dobe protireformacije oziroma baroka. In posebno z žejo po rezultatih glede te dobe smo hlastno prečitali ta 1. snopič Kidričeve zgodovine, saj smo njegove izsledke glede reformacije v glavnem že poznali in priznali.

1. snopič obsega dobo od prvih pojavov slovenskega jezika in dokumentov o njem v srednjem veku do srede XVIII. stol., kar bi več ali manj lahko označili s koncem protireformacije, če se odločimo za ta kulturnozgodovinski termin. Spretno je napisan uvodni del »Stoletja beležk brez literarne tradicije«, kjer je pisatelj za rekonstrukcijo slike, kakršne s toliko prepričevalnostjo še ni nihče pri nas podal, porabil vse dostopne mu pobude in analogije in tako ustvaril podlago za ta del naše kulturne zgodovine. V tem okviru pa vseeno pogrešamo kratke označitve naše jezikovne inkunabule freisinških spomenikov. Ko se prvič srečamo z živim našim jezikom, bi pričakovali, da nam pisatelj pove, na kaki stopnji je in kako se kljub pomanjkanju žive pisane tradicije ureja v poznejši razvoj literarne slovenščine.

Glavni del knjige tvorijo tako po obsegu kakor po izčrpnosti in točnosti naslednja poglavja, ki se bavijo s književnostjo slovenskega protestantizma. Tu je vsaka hvala odveč; Kidrič je v tem odstavku postavil neoporečen spomenik svoji eksaktni metodi in bistrosti, s katero se je vživel v raztreseno, pogosto tudi nepopolno gradivo. Protestantovska doba v svoji slovstveno-kulturni pomembnosti je s to knjigo za dolgo dobo opredeljena in ocenjena. Zunanja in notranja zgodovina, rast in propast akcije, njeni jezikovni in kulturni smotri in vsebina (razmerje do protestantovske cerkve in njenih potreb, do šole in življenja, do forme in do družbe) so ugotovljeni. Najmanj se je K. doteknil vprašanja forme, stila protestantovske slovenščine, oziroma jo označil preveč zunanje kot odnos do živega jezika in do problemov pravopisja. Oddelek o protestantovski književnosti je pisan mestoma s Kidriču sicer nelastnim temperamentom in zanosom, ki se stopnjuje v oddelku »Ob petdesetletnici protestantovske knjige« mestoma do zanosa jubilejnega spisa.

Zadnji del knjige razpravlja o slovstvenem delu katolikov od srede 16. stol. dalje. Razvoj in rast literarnih tendenc baročnega slo-

venskega katolištva je jasno očrtana in rezultat zopet strnjen v oddelku »Ob dvestoletnici slovenske knjige«. Ta del prinaša manj novih pogledov in rezultatov kakor protestantski, vsebuje pa tudi on tako važna in prvič široko načeta vprašanja, kakor je n. pr. odnos te dobe do Slovencev in Slovanov, ki je posebno dragocen v ugotovitvah o tozadavnem stališču Schönlebna in Valvazorja. Merilo za slovstveno uspešnost protestantizma in katolicizma je Kridriču repertorij, ki je v obeh slučajih močno podoben, četudi ne popolnoma enak, in stopnja, do katere je ena in druga doba izpolnila ta v praktičnih ozirih verstva in življenja utemeljeni program. Številčno in kvalitetno ima gotovo prednost protestantizem, četudi Kidričeva nezastrita simpatija zanj to prednost mestoma nedvomno preenostransko podčrtava. Na drugi strani pa je neko nesorazmerje v obdelavi teh dveh dob razumljivo tudi iz tega, da je protestantizem po Kidričevi in drugih zaslugi dobro preiskan in dokumenti o njem zadostno objavljeni in presojeni, dočim o katoliški dobi tega ni mogoče trditi, ampak je nasprotno res, kakor je to morda radi naše živahne katoliške aktivnosti v novejši dobi paradokсно, da je prav ta važna doba v naši kulturni zgodovini med najmanj raziskanimi v naši zgodovini in njena ocenitev še ni napredovala preko nekih splošnih opazovanj in označitev. Kidričevo, po našem naziranju sicer hudo mehanično merilo se je izkazalo tu v toliko, da je pomoglo do nekaterih osnovnih ugotovitev, ki so za nadaljnje delo neobhodno potrebne, sicer pa se pisatelj očividno sam šele vživlja v to dobo in je ta tekst njegova osnovna orientacija v gradivo, v katero šele prodira. Kjer je samostojno zažabil v gradivo, kakor pri Hrenu ali slovenski in slovanski orientaciji baroka, kakor se javlja posebno pri Schönlebnu in Valvazorju, tam je tudi tu pokazal svojo metodično moč, drugače pa imamo vtis, da bi bil ta del lahko še počakal na objavo, da bi bil korak naprej tem večji.

Poudarjamo še enkrat, da smatramo temeljit oris te dobe za bodočnost naše kulturne zgodovine za neobhodno potreben. Dočim je Kidrič kot vodnik v zunanjem poteku dejstev točen in zanesljiv, se nam zdi, da ni prodril do bistva te dobe in ji prav zato ni mogel biti tako pravičen, kakor je bil njeni predhodnici. Statistika govori v prilog protestantizmu, vendar v kulturnem vrednotenju, za katero gre tu v prvi vrsti, statistika ne zadostuje in zavaja do nepravilnih sklepov. Višek protestantovskega jezikovnega napora in njegov največji dokument je nedvomno prevod sv. pisma. Če se vprašamo po višku jezikovnega napora v slovenskem baroku, nam Kidričev opis tega relativnega viška v svojem statistično suhem naštevanju dejstev ne označi in mora poprečni čitatelj odnesti vtis, da takega viška ni, da so vsi literarni pojavi te dobe samo neki prehod, da ta doba sploh ni našla svojega lastnega izraza v slovenski književnosti. Vendar tak nedvomno adekvaten izraz v naši književnosti obstoja in sicer v delu naših pridigarjev, ki ga Kidrič očividno podcenjuje. Seve je treba stvariteljsko silo zasledovati pri njih v drugi smeri kakor pri pre-

vajalcih protestantovskega sv. pisma. Tam je jezik pred vsem knjižen, doživljamo ga v njegovih relativnih izraznih in stilističnih vrednotah ob čitanju; pisana in tiskana črka je element, ki nam ga adekvatno posreduje. Pri pridigarjih pa je pravi element, pravi tvorec jezikovnega sloga predvsem govorna beseda; tiskana beseda je pri tem sekundaren pojav in sploh nezmožna posredovati pravo vsebino in moč tega jezika in njegovega stila. Prevajalci svetega pisma reproducirajo s svojo besedo in svojim temperamentom, kolikor ta sploh prihaja v poštev, besedo, zmisel in duha originala. Pridigarji pa ustvarjajo predvsem s svojim temperamentom, s svojo osebnostjo, njih dela so odmev njihove erudicije in celo njihovih osebnih doživetij. Prepričevalna, baročno bujna, s simboličnimi figurami pretkana bombastična zgovernost se družijo tudi s čisto osebnimi izlivmi, posebno humorjem in čuvstvenostjo. Tiskani tekst je nujno treba dopolniti s teatralično osebno gestiko in mimiko in živim glasom. Le v ti spojitvi je mogoče pravilno presoditi stilistične kvalitete teh del, in četudi sem se le mimogrede in z drugega stališča bavil z njimi, sodim, da so precejšnje, za čas značilne in za zgodovino slovenskega slovstva bolj pomembne, kakor jim doslej priznamo. Če je zmožni Pregelj, ki jih je podrobno študiral in jim dodal še P. P. Glavarja z njegovim slogom, literarno pomembno oživiti njihov slog v svojem, že to dokazuje njih svojevrstno kvaliteto.

Drugo, kar nam na Kidričevi formulaciji ne ugaja, pa je, da se je ravnó v katoliški dobi kar mogoče izognil kulturno-zgodovinskega miljeja, ki bi bil za pravilnejšo presojo neobhodno potreben. Odločno mislim, da označba protestantizem in katolicizem ne zadostuje za to. Tembolj bi pričakoval, da se poskusi označiti kulturno-zgodovinska vsebina te dobe, odkar je M. Murko izdal svojo pobud polno knjigo »Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven«. Pred vsem je jasno, da je treba poprotestantovski dobi naše kulturne zgodovine, ki jo Kidrič pravilno omejuje splošno s sredo 18. stol., dati trdnejšo označbo, kakor je katoliška doba ali celo »doba med reformacijo in romantiko« (Glonar). Dočim reformacija točno in vsestransko opredeljuje vsebino svojega časa, je kot njej nasprotni pojem katolicizem prenedoločen in mu po mehničnem principu odgovarja bolj protireformacija, izraz, ki ga Glonar in drugi deloma opravičeno odklanjajo, ker bistvo te dobe v celoti ni boj proti reformaciji, ampak veliko bolj novo konstruktivno delo na vseh panogah kulture. Bolj odgovarja vsebini dobe izraz barok, s katero je tesno spojen pojem zmagoslavnega kulturno aktivnega katolištva, obenem pa tudi označen ves značilni slog dobe, ne samo umetniški, ampak tudi življenski. Ako bomo vsebino te ali slične označbe dobro razumeli, bomo mogli resno postaviti vprašanje in odgovoriti nanje, ali se slovenski barok res ni vsaj kolikor toliko adekvatno izrazil tudi v književnosti te dobe; ako bomo odgovorili na to vprašanje, pa bomo s tem že označili oni relativni višek, ki ga je treba pri presoji postaviti kot protiutež višku protestantovske književnosti. Mislim, da ni dvoma, da so ta protiutež, ta našoda

nejši izraz slovenske baročne književnosti prav pridigarji in kot sekundarni pojav njih književno delo. Ker je cilj slovstva oblikovanje jezika, njegov stil, sem prepričan, da ne more pasti na tehtnico primarna književnost protestantovskih del in sekundarna književnost baročnih pridig.

Še par podrobnih opazk h Kidričevemu delu! Kidrič rabi za celotni pojav svojega področja izraz slovstvo, v njem pa razlikuje kot oznake za tri osnovne razvojne faze: pismenstvo, književnost in literaturo. Kakor vidimo, gre za porabo treh sinonimov, ki sicer po besedi pomenijo tri različne pojme — slovo, pismo, knjiga — in eno tujo izposojenko, ki odgovarja srednji teh treh besed, a navadno pod vsemi štirimi razumemo skoraj isto. Četudi besede niso na posluh točne za to, kar K. z njimi označuje, je njegova delitev do velike mere slovstveno razvojno utemeljena in se bo tej terminologiji pač treba privaditi. Neobhodno pa bi bilo, da je knjigi dodal uvod, kjer bi bil te osnovne reči razložil. Prav tako se nam zdi nepraktično, da bodo pri knjigi, ki izhaja v snopičih, vse opazke na koncu in nam je med čitanjem otežkočeno kontrolirati povedano.

Glede vsebine bi imeli za bodočnost posebno še eno željo, da bi bodoča slovstvena zgodovina bolj upoštevala razvoj jezika, posebno njegovega sloga; eno bistvenih razmerij smo označili že pri poskusu opredeliti značaj protestantovske književnosti v primeri s pridigarsko. K. se je vprašanj forme sicer dotaknil, a mislim, da bi jih bilo treba postaviti še mnogo bolj v ospredje. Dokler se nam ne bo posrečilo ugotoviti osnovnih stopenj razvoja našega jezikovnega sloga, nam bodo prave kvalitete našega slovstva ostale skrite in se nam bodo izmikale. Pismeni jezik je namreč organizem, podvržen logičnemu in postopnemu razvoju prav kakor govorica. Artizem v jeziku pa se lahko opira na govorjenje in posluh ali pa na čitanje znakov, ki jih posreduje vid. Oba vplivata tekom razvoja in oba sta po svoje in o svojem času stilistična činitelja, v obeh temelji logična rast jezikovnega organizma v slovstvu.

Da bomo Kidriču pravični, ga moramo vzeti kot pojav v razvoju naše slovstvene zgodovine. V tem okviru pomeni on velik korak naprej in ima obenem zaslužno, da je težišče problema prevrnil s statističnega na duhovno področje, četudi na videz po svojem osebnem tipu pripada statistično eksaktni struji.

Z zanimanjem pričakujemo drugega dela.

F. Stelè.

Mutter und Klosterfrau. Briefe einer Nonne an ihren Sohn. Hg. v. Peter Heinrich Perch. Deutsch v. Lorenz Kjerbüll-Petersen. Freiburg i. B., 1929, Herder & Co., 8^o, 257.

Naslov knjige pove, da gre tukaj za nevsakdanjo usodo. Ema Brenner iz Kopenhagena, vdova z dvema mladima sinovoma in konvertitka, vstopi kot sestra Brigita v Rimu v karmeličanski samostan, kjer živi do smrti l. 1924. Njena pisma starejšemu sinu (in snahi) nam ustvarjajo sliko bogato obdarovane osebnosti. V njih se zrcali iz-

redno močna, nedeljena narava, obenem praktična in kontemplativna. Končno doseženi poklic je njena največja sreča; a poleg tega živi nezmanjšano, še poglobljeno, njena ljubezen do otrok, do narave, zlasti do morja, in do življenja sploh. Čitanje njenih pisem vpliva osvežujoče; v njih je vse: globoke misli o ascezi in mistiki, fine psihološke opazke (n. pr. o severnem in južnem načinu pobožnosti), veselje nad vnuki in vnukinjami, šegavo popisane podrobnosti iz samostanskega življenja itd.). Iz teh pisem govori naš čas; moderna v našem smislu. mp.

Frau und Volk. Beiträge zu Zeitfragen von Maria Rigel, Klara Philipp, Dr. Maria Schwarz, Franziska Hornung, Elisabeth Stoffel, Clara Siebert. Freiburg i. B., 1929, Herder & Co., 8^o, 124.

Drobna zbirka šestih člankov: žena v narodnem občestvu, gospodinja in narod, poklic žene in narod, narod in šola, dekleta in narodno občestvo, hotenje in skrbi žene. Njeno vodilno misel poudarja izdajateljica Cl. Siebert: ker je narod nosilec državne oblasti in ima vsak posameznik dolžnost sodelovati pri izoblikovanju države, hoče knjižica biti doprinos katoliške žene k dosegi tega cilja. Iz obravnave posameznih vprašanj vstajajo specialne težave poveljne Nemčije: reparacijski načrti itd. mp.

Jože Rus, **Napoleon ob Soči.** Ljubljana, 1929, 12^o, 40.

Postavitev ilirskega stebra v Ljubljani je dala povod za več publikacij o Napoleonovi Iliriji, vendar večinoma kompilatoričnega značaja. Nekaj novega prinaša (poleg predavanja Bl. Svetela v »Merkurju«) Rusova knjižica, ki obravnava podrobno Napoleonovo pot l. 1797. skozi naše kraje, kjer je posebno študiral mejo med njimi in Italijo. Ko je l. 1809. Napoleon vstvaril Ilirske dežele, je določil Sočo, od izvira do izliva, kot najboljšo strateško mejo med Italijo in Ilirijo — dejstvo, ki ima danes za nas več kot samo zgodovinski interes. mp.

BELEŽKE.

VIDOVIČEV POKRET.

Ob desetletnici Vidovičevega dela (1919—1929) za preporod človeštva (prim. Čas XXIII, 1929, str. 81) je izšla jubilejna številka »Novega človeka« (Novi Čovjek, 1919—1929. Jubilarno izdaje. Sarajevo, 10. novembra 1929.) Tu so se zbrali v krog Vidovičevi sotrudniki in povedali vsak svoje misli o pokretu. Dr. Lavrič je podal nekaj statistike. Po tej bi imel pokret nad 100.000 pristašev; ustanovil je 5 kulturno-etičnih revij (Uzgajatelj, Novi Čovjek, Kultura Sela, Novi Vidici, Dobra Djeca), 60 klubov za narodno prosveto, 17 večernih šol, dopisno šolo za gimnazijsko izobrazbo, posebne dopisne šole za jezike; imel nad 70.000 predavanj, 4000 analfabetskih tečajev in odposlal 3 prosvetne ekspedicije, ki so potovale od kraja do kraja, imele predavanja in navajala ljudi na higiensko življenje in državljansko mišljenje; 1925 je zbral člane na I. jugoslovan-

ski kongres. Delalo se je torej mnogo in tudi uspehov je bilo zadosti. Zato ni čuda, da početnik pokreta Miljenko Vidović ob tej priliki navdušeno pozdravlja svoje sotrudnike: »O pioniri duha, o heroji duha... u kaos ste unosili red, u tminu svjetlost, toplinu u mrzle duše... vi ste pokazali ljudima njihovo dostojanstvo, vi ste silazili do praznora ljudske energije... I zato ste posvuda širili ne 'etiku' razuma, forme i šablone, već živu etiku osječaja i djela... zakrčivši put satanskom nadiranju brutalnih nagona, što su prijetili, da sunovrate u bezdan sve veliko i vrijedno: i ljubav i poštenje i nadu i progres...« Nas zanima najbolj razmerje tega pokreta do krščanstva. A. Živković (prim. Čas l. c.) je dokazoval že pred leti, da je Vidovičev pokret le odrastek tako zvanega zapadnega pokreta za »etično kulturo«, to je etični pokret ne le brez krščanske religije, temveč celo brez Boga. Kaj pravijo pristaši tega pokreta sami? Vsi ponavljajo za svojim voditeljem, da hočejo »novega človeka«, ki ne bi bil ves zatopljen v materialnost, ampak bi se dvignil na stopnjo idealizma in altruizma; zato pa da je potrebna etična vzgoja, in sicer ne formalistična, ampak življenska.

V tem se seveda vsi strinjamo. Če vprašamo, kako naj se vrši ta vzgoja, odgovarja Vidović sam, da mora ta vzgoja v človeku samem vzbuditi moralne sile, ki so v njem po moderni kulturi zadušene; da mora torej motriti ne zla, ki je v človeku, temveč dobro, to, kar je v človeku »globokega, velikega, božanskega in svetlega«, le na tem da je mogoče osnovati novo, »višjo in lepšo, človečansko kulturo«. Po tem, pravi Vidović, se njegov pokret bistveno loči od religij, ki so bile obrnjene le na zlo v človeku, a ne na pozitivno dobro, ki je v njem. Tako je bila vsa morala le v »nečinjenju zla«, a ne v »činjenju dobrega«. »V tem je tragedija in končna propast, ki čaka Evropo.« Tu je brez dvoma dvoje zmot. Najprej ni resnično, da bi n. pr. krščanstvo ne učilo »delati dobro«, saj je vendar za božjo ljubeznijo druga največja krščanska zapoved: ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe! Seveda krščanstvo motri v človeku tudi zlo, in sicer tako globoko zlo — in tu je druga Vidovičeva zmeta, zmeta naturalizma —, da z zgolj naravnimi pomočki ni mogoče človeka prav vzgojiti. Zmotno je, kar je učil Rousseau in kar očitvidno uči tudi Vidović, da bi bilo le treba z vzgojo v človeku razviti to, kar je že v njem »nastavljeno«. Zopet pa moramo priznati, da glede etike Vidović visoko presega mnoge moderne ljudi, ko odločno zavrača »relativizem morale«. Ta relativizem morale, ki uči, da ni nobenih stalnih moralnih zapovedi, ampak da je vse relativno, je Vidoviću najhujša »kuga«. Po resnici in pravici pravi: »Kljub skeptikom so bili in so absolutni moralni principi kot vodila za boljše in popolnejše življenje, ki jih ne bo nikdar uničila nobena sila sveta, ker so ti principi zapisani v duši in vesti z večnim žigom božje previdnosti, ki je hotela na ta način dvigniti človeka iznad brezumne živali.« Da, tu bi kdo opozoril na besede o »božji previdnosti« in sklepal, da Vidović morda res ni kristjan, ki bi priznaval nadnaravni red z naukom o odrešenju in milosti, in da je torej v tem zmislu naturalist, toda da ni

ateist, temveč teist, zakaj le teist more govoriti o božji previdnosti. Žal, da niti to ni dognano. Dr. V. Mioč razpravlja v jubilejnem zvezku »Novega človeka« izrečno o »pokretu in religiji« in pravi, da Vidović nikjer ne napada religije »kot religije«, vendar pa da išče usovršenja le v »humani religiji«, v »obsegu prirode«, v »internem« svetu in da se glede tega on, Mioč, ne sklada z Vidovičem, zakaj prave religije da ne more biti brez besede »Bog«, a človek ne more biti svoj bog. Iz vsega torej sledi, da Vidovičev pokret gotovo ni pozitivno krščanski, težko da sploh religiozen (če ni religije brez Boga), ampak da je le pokret golega »humanizma«. Torej bi bil Živković prav trdil, da se v tem oziru popolnoma krije z namerami lože, ki tudi mnogo govori o »človečanstvu«, časih celo o božanstvu, a ji je božanstvo le v človeku. Na ta način pa resnična vzgoja ni mogoča. Saj je vprav tu vzrok vse nesreče in vse npravne propasti modernega človeštva, da je zavrglo Boga! Vse pa kaže, da so med Vidovičevimi pristaši tudi ljudje, ki naglašajo z Vidovičem potrebo npravnega prepoda in se strinjajo z njegovo metodo, ne menijo pa, da bi se dalo s samim humanizmom vse doseči. Tako je n. pr. napisal dr. R. Kazimirović lepo razpravo o vzgojno-religioznem pomenu družine, kjer kaže na veliki pomen pobožnih mater. Tako je »religiozna Antuza vodila sv. Ivana Zlatousta, tako dala pobožnost None človeštvu Gregorija Bogoslova, a vzvišena Emelija Bazilija Velikega.«
A. U.

O KRŠČANSKI UMETNOSTI.

Jos. Vidmar je napisal v »Lj. Zv.« (1930) še neke glose o tem vprašanju.

Najprej sedaj priznava, da je kristjan lahko umetnik. Z izrekom »ali kristjan ali umetnik, eno ali drugo«, pravi, ni hotel reči, »da nekdo, ki je kristjan, ne more biti umetnik«: »tudi zame ni nobenega dvoma, da je bilo mnogo umetnikov kristjanov« (121). Ne da se pa tajiti, da je bila tista formula vsaj zelo dvoumna. Njegova filozofija v »Kritiki«, kjer je postavil »umetniški etos« v rezko nasprotje s »krščanskim etosom«, se pa s sedanjo dokončno izpovedjo sploh ne da ne stvarno ne logično združiti. Zakaj po tisti filozofiji bi kristjan ne mogel biti umetnik, ker tisti »umetniški etos« ne more s krščanskim etosom sočasno biti etos ene duše. Dilema bi bila res le-ta: ali kristjan ali umetnik, eno ali drugo, nikdar pa ne obenem oboje. Tu se je torej vsekako dognalo neko razčiščenje.

Pač v zvezi s tem Jos. Vidmar priznava tudi, da je bil Cankarjev »Kralj na Betajnovi« za ilustracijo umetniškega etosa »slabo izbran primer« (124). Njegovo tedanje modrovanje je pa bilo takšno, kakor da je Kantor naravnost idealen primer za pravi umetniški etos.

Zmisel vprašanja o krščanski umetnosti bi bil torej po tem le še ta, ali krščanstvo more dati umetniku kaj posebnega, kar bi se v umetnini na resnično umetniški način izražalo. Jaz zase moram priznati, da tu ne morem več določno soditi. Kakor sem že zadnjič izpovedal, sem bil dolgo časa mnenja, da umetnost prav tako ne

more biti specifično krščanska kakor ne znanost. Poimenuje se kajpada krščanska po velikih umetnikih-kristjanih, po krščanski dobi, ki je v njej dosegla tako velik razmah, razume se, da zlasti tudi po krščanskih predmetih. Toda ali daje krščanstvo umetnosti tudi nekaj notranje in umetniško novega, o tem menda sploh nisem mnogo razmišljal. Ob Laokoonu se mi je pač zdelo in sem čital tudi drugod, da se v njem izraža mračni brezup poganstva, kakor se izraža v Michelangelovi »Pietà« z večnim upanjem ozarjena krščanska žalost. To je bilo pa menda tudi vse. Ko sem pa v tej pravdi razmišljal tudi o tem, mi je bila tista Cankarjeva beseda o umetnikovem »gledanju« kakor nekakšno novo razodetje. Vprav to je, se mi je zazdelo, kar daje krščanstvo umetniku novega: novo, drugačno gledanje na svet in življenje. Jos. Vidmar pojmuje krščanstvo preveč po zunanje, dogme le kot neke formulacije resnice, in pravi, da je moje govorjenje o krščanstvu — življenju »nejasno«. Seveda se življenje le težko opiše; komur krščanstvo nikakor ni življenje, temu je to težko dopovedati, a dejstvo je vendarle, da je krščanstvo pre mnogim resnično življenje. Nič ne de, da navadno v človeku-kristjanu ni popolnega soglasja, saj so tudi v živem organizmu kdaj nepravilnosti, a je vendar živ. Prav verjetno je torej, da to življenje določa tudi umetniško tvornost. Kajpada ne tako, da bi n. pr. krščanstvo dalo prvotno tvornost, umetniški dar. Tako prvotno krščanstvo v človeku ni, v tem zmislu Jos. Vidmar prav pravi, da izhaja umetnost »iz emocionalnih globin človeškega bitja« (191). A tako, da dobi umetnikovo gledanje neko posebnost. Ne verjamem, da bi bili vsi odenki duševnega razpoloženja, ki vplivajo na umetniško dejstvovanje in mu določajo način, apriorni. Toda to je zame problematično, kakor vidim, da tudi Vidmar ne more tu preko problematike. Vidmar pravi, da ne pozna tako dobro Fra Angelica, da bi mogel odločiti, ali je bilo njegovo krščansko gledanje res umetniško gledanje, brezdvomno da bi se moglo ugotoviti krščansko umetniško gledanje šele pri slikanju nevtralnih stvari. Ali ni takšna zahteva nekoliko čudna, da naj se pokaže krščansko gledanje pri stvareh, ki so »nevtralne« in torej religiozno indiferentne? Jaz sodim, da se mora pokazati najbolj vprav tam, kjer se ob predmetu najbolj ločijo razni aspekti — recimo poganški in krščanski. Vidmar bi n. pr. rad videl »pokrajino« krščansko slikano. Kaj pa krščanstvo daje gledanju pokrajine posebnega? Če nič, je jasno, da se tudi nič ne more izraziti. Da je »božja narava«? To še ni specifično krščansko. Da, kakor pravi sv. Pavel, tudi narava hrepeni po »prenovljenju božjih otrok«? A to je bržčas zelo težko izraziti, če je sploh mogoče. To pa, n. pr. da vidi poganški umetnik v naravi le kaka bajna vilinska bitja in naravo takšno slika, krščanskemu umetniku pa apercepcija vodi pogled n. pr. na križ ob poti, ki pred njim kleči ženica, okoli križa pa se ovija vedno zeleni bršljan in budi v starki misli na večno mladost v nebesih — ali kaj takega. Ako se zdi to že predmetni vidik, bom pa še jaz zastavil vprašanje: Ali se ne izraža način umetniškega dejstvovanja tudi v stilu? Sedaj pa čitam v priznanih delih, da je stil

»izraz vsega časovnega duha«, tudi svetovnega nazora. »Ob umiranju poganske antike vidimo, da v njeno umetnost udirajo nove, idealistične forme, kakor se njena splošna miselnost pripravlja na idealistični koncept svetovnega nazora, ki ga je pozneje ustvarilo krščanstvo. Mlada krščanska kultura sprejme ona semena idealistične umetnosti, da se, po kratkem stilnem vrenju, razvijejo v zgodnjem srednjem veku do popolnosti, kakor to dobro označuje idealizem tudi v teologiji, filozofiji in socialnem redu« (Cankar, Sistematika stila, 221). Zdi se torej, da vendarle moremo govoriti v pravem pomenu o krščanski umetnosti.

Toda, kakor sem dajal, jaz o tem ne morem določno soditi. Tu ne zadostujejo apriorne psihološke sodbe, temveč je treba ali umetniškega izkustva ali tenkega poznavanja umetnosti. Morda celo umetnik sam ne bi mogel povedati, kako je. Če ga krščanstvo pri umetniškem ustvarjanju ovira, to mu bo gotovo zavestno, ni pa tako gotovo, ali mu bo zavesten tudi pozitiven vpliv krščanstva, ki bi ne bil v umetnikovi duševnosti drugega kakor nekak način, določujoč posebnost njegovega umetniškega gledanja. Laglje bi povedal več umetnostni poznavavec, ali je na umetninah krščanskih umetnikov ali na umetnosti krščanskih dob kaka umetniška posebnost, ki bi jo morali izvajati iz posebnega krščanskega umetniškega gledanja. Kakor se zdi, zro umetnostni poznavavci tako posebnost v likovni umetnosti že v stilu. Ali še v čem in v čem v drugih panogah umetnosti? Le po tem bi se moglo po mojem mnenju dokončno rešiti vprašanje, ali smemo govoriti o krščanski umetnosti v ožjem pomenu te besede ali ne.

A. U.

R. J. BOŠKOVIĆ RELATIVIST.

V »Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik« (hgg. v. Julius Schuster, Berlin, II. B. 4. H, S. 424—444) je objavil Lavo Čermelj članek o Boškoviću kot predhodniku Einsteinove relativitetne teorije (Roger Joseph Boscovich als Relativist). Čermelj je izpisal iz Boškovićevih del in razprav (*Theoria philosophiae naturalis, De spatio ac tempore, De spatio et tempore ut a nobis cognoscuntur, De motu absoluto, an possit a relativo distingui, De vi inertiae, De recta et variis curvorum generibus*) zelo zanimive odstavke, ki odkrivajo Boškovićeve nazore o prostoru in času, o gibanju, o geometriji itd. Ne da se tajiti, da je v njih mnogo tega, kar je povzela v enotni sintezi moderna relativitetna teorija. Zato ni čuda, da je zanimanje za tega našega rojaka 1922 oživilo. Njegova »*Theoria philosophiae naturalis*« je izšla l. 1922. v monumentalni izdaji z angleškim prevodom¹ (latinski tekst je ponatisk beneške izdaje iz l. 1763.; Čermelj je rabil dunajsko izdajo iz l. 1758.). Roger Bošković se je rodil v Dubrovniku 18. maja 1711. Že zgodaj je vstopil v družbo Jezusovo ter bil v Rimu, Milanu in Paviji učitelj matematike in astronomije. Kmalu je zaslovel s svojimi strokovnimi deli po vsem znanstvenem svetu. Ko je jezuitski

red prenehal, ga je poklical francoski kralj v svojo službo. Pozneje se mu je um omračil. Umril je v Milanu 12. februarja 1787. — Prim. Život i ocjena djela Rugjera Josipa Boškovića. Rad Jugoslavenske Akademije znanosti in umjetnosti. Knj. 87, 88, 90. Zagreb 1887—8.

IZ REVIJ.

Études (Paris).

Zvezek z dne 20. marca 1930. — Ch. Bourgeois, L'éveil soviétique de l'Asie centrale (str. 666—683). Članek opisuje sovjetsko politiko v Aziji. Ta je šla za tem, da bi se okrog S. S. R. stvorilo kolikor mogoče mnogo manjših držav, ki bi se počasi trgale od drugih velikih držav in se naslonile na rusko sovjetsko republiko. Zadnja taka republika se je osnovala proti koncu lanskega spora radi vzhodne železnice na ozemlju te železnice, Barga, seveda je stopila pod pokroviteljstvo Zveze sovjetskih republik. To politiko so sovjeti takoj od začetka začeli izvajati v Rusiji sami. Proti edinstvu Rusije, ki je bilo cilj politike pod carizmom, so sovjeti z veliko vnemo hoteli dokazati, da so osvoboditelji ljudstva tudi v vprašanju narodnosti. In zato so po narodnostnem načelu samem pospeševali tvoritev posebnih sovjetskih republik. Seveda niso tega napravili iz priznanja narodnosti, ampak, ker in kolikor se jim je to zdelo zelo pripravno sredstvo, da se zbudi in širi komunistična revolucija. Pisatelj podaja zanimivo konkretno sliko te politike na podlagi sovjetske revije Novi Orient, ki že devet let izhaja v Moskvi. Revija prinaša mnogo znanstvenih člankov, posebno etnografskih in zgodovinskih, a vedno pa poudarja, kakšne dobrote je prinesla revolucija l. 1917. zatiranim ljudstvom Azije in opozarja druga ljudstva na pota, po katerih bi mogli doseči »osvobojenje«. — Že sestava članstva komunistične stranke kaže, kako boljše-viki hočejo poudariti to svojo politiko. L. 1927. je že več kot ena tretjina članov iz najrazličnejših narodnosti, posebno iz azijskih neruskih držav. Dali so posameznim ljudstvom zelo veliko število šol v njihovem jeziku, ustanavljali so tudi sodišča za manjšine. Posebno na Turkestan so obrnili pozornost, da so enakopravnost zagotovili vsem štirim rodovom različne narodnosti in jih pregovorili, da so stopili v zvezo sovjetskih republik. — Zamisel in načrt te politike, ki daje samostojnost raznim narodnostim, poudarja njihovo domačo kulturo, izhaja od Lenina, ki je na kongresu muslimanov komunistov l. 1919. ta načrt razvijal. Rusiji radi njene lege pripada uloga franktirerjev v svetovni vojni proti kapitalizmu. Treba je sedaj zblirati okrog nje vse rodove, razkropljene na vzhodu, da skupaj z njimi vodijo to vojno. Treba je, da komunisti gradijo na »buržuaznem nacionalizmu«, ki se s historično nujnostjo zbuja pri teh narodih. Istočasno pa je treba zbirati mase delavcev in izkoriščenih in jim dopovedati, da je njihova edina rešitev v zmagi svetovne revolucije. Te Leninove misli so obrnile ruske znanstvenike na študij kulture teh azijskih rodov (njihovo ekonomsko in socialno stanje, njihovo politično življenje posebej). Stalin sam je napisal l. 1918. in 1919. štiri knjige o vzhodu. — Ustanovili so društvo za študij vzhoda, ki je imelo podružnice v Habarovsku, Irkutsku, Zakavkazu, Ukrajini. Muzej orientalske kulture v Moskvi služi za proučevanje spomenikov materialne kulture Orienta, a ne z estetskega vidika, ampak v pogledu ekonomskih kulturnih procesov. Utemeljili so orientarno pedagogijo. V Leningradu je institut za proučevanje orientalskih jezikov kot sredstvo za proučevanje modernega Orienta. Priznati je treba, da je študij kulture ljudstev Azije zelo napredoval in dosegel rezultate. — Pisatelju se zdi, da se to

¹ Teološka fakulteta v Ljubljani ima en izvod tega dela, ki ga je podelil bivši minister dr. Niko Zupanič.

delovanje sovjetov stika z neko težnjo tako zvanih evrazijscev. Evrazijska struja med izseljenci noče sicer imeti nič skupnega s komunisti in poudarja svojo religioznost, zagovarja pa nazor, da se mora tvoriti nov svet Rusije v Evropi in Aziji, v katerem bodo imeli razni tatarski in turanski rodovi častno mesto s svojo kulturo. — Spominja dalje tudi na to, kako so že od 15. stoletja dalje veliki moskovski knezi vodili politiko, da so si iz bližnjih sosedov ustvarjali zveste služabnike za svoje namene in svojo korist (v svojih vojskah proti raznim, tudi bratskim rodovom teh služabnikov).

Zeitschrift für öffentliches Recht.

(Izd. prof. dr. H. Kelsen.)

IX, 1: »Fašizem in mednarodno pravo.« Dr. Baak iz Lausanne, pisatelj te razprave, meni, da italijanska javnost šele problematično obravnava načelna vprašanja odnošajev fašistične nacionalne države do mednarodnega prava. Doslej so bili zaposleni z dogmatičnim sestavljanjem svojega državoslovja in s praktično izgraditvijo mlade države; na odnošaje do mednarodnega prava niso imeli časa misliti. Življenskega pomena za Italijo pa so njeni odnošaji do katoliške cerkve; te je bilo treba enkrat načelno urediti. Ni čuda torej, da je ravno pri reševanju odnošajev fašistične države do cerkve stopilo v ospredje tudi vprašanje razmerja fašistične države do mednarodnega prava. — Pisatelj omenja tri najvažnejše teorije, po katerih se dandanes mednarodno-pravno more določiti razmerje države do cerkve. Prva teorija je izražena v bulah »Unam Sanctam« (1300) in »Quas Primas« (1925). Po tem nauku ima papež kot duhovni in svetni vladar, zbog kraljestva Kristusovega, indirektno oblast nad posvetnim delovanjem države. V drugi teoriji, ki jo je Dante tako genialno zagovarjal, je država v posvetnem delovanju od papeža neodvisna, pač pa je vezana po načelih krščanskega naravnega prava. Garancijo za delovanje po naravnem pravu je nudil univerzalni imperij. Pa tudi brez tega more obstojati suverenost države in cerkve, vsake v njej lastnem delokrogu, držati pa se morata obe naravnega prava. Ta nauk poudarja bula »Immortale Dei« (1885). Tretja teorija priznava papežu duhovno oblast nad dušami, nasprotno pa zahteva za državo popolno avtonomijo v posvetnem delovanju. — A priori se ne da ugotoviti, katero izmed teh treh teorij si je fašizem osvojil. Treba je poprej preiskati razmerje fašistične države do družbe, do naroda, do njenih državljanov in ga primerjati z mednarodnim pravom. Z zgodovinskimi podatki dokazuje avtor, kako je individualizem zavladal v državljanskem in mednarodnem pravu, kako je to pravo baziralo na vsemogočnosti države in na pravicah posameznikov. Nastati je mogla tedaj antinomija, da je v imenu istega individualizma na eni strani bila država v mejah mednarodno-pravnih odredb podvržena istim dolžnostim, kakor posameznik v mejah državnih, na drugi strani pa se državi niso stavile nobene pravne norme. Državni socializem, ki je premagal liberalni individualizem, je to antinomijo obdržal: Med individualno oblastjo države in osebnimi interesi ni posredujoče instance. Ker je pa državni socializem splošnim interesom hotel služiti s tem, da je poudarjal osebne interese, se je ta antinomija še povečala, vodila je namreč v veliko labilnost javnega reda (n. pr.: zasebno lastnino so dalekosežno omejili, na drugi strani pa so raztegnili vzroke za ločitev zakona). — Individualizem se tako v mednarodnem kakor v državljanskem pravu polagoma umika novi uredbi. Fašizem vodi v tako novo socialno ureditev, v novi družabni red, ki se pa ne uveljavlja na škodo države, četudi omejuje individualne pravice in ustvarja korporativne tvorbe. Fašizem je sociološko zgrajen na konkretnih potrebah, življenskih zahtevah italijanskega naroda in določa čisto natančno pravice in dolžnosti tako posameznika kakor korporacije. Zavrača vsako internacionalno solidarnost, ki bi bila usidrana na razrednem boju; nauku o nacionalnem razrednem boju in internacionalni solidarnosti stavlja nasproti nauk o nacionalni solidarnosti in internacionalnem tekmovanju. — Realističen, kakor je fašizem v svojih zasnovah, ni hotel delodajalcev in

delojemalcev kake gotove kategorije združiti neposredno v »mešane zveze«, ampak je hotel samoobrambi posameznih razredov dovoliti precejšnjih možnosti. Delodajalce gotove kategorije je spojil v sindikat delodajalcev, delojemalce iste kategorije pa v sindikat delojemalcev. Oba sindikata skupaj pa je združil v korporacijo. Korporacije pa niso kake avtonomne družbe, ampak so državni organi, katere vodi in vlada minister za korporacije. — Fašizem je strogo centralizacijo modernih nacionalnih držav v svojem področju odpravil; omenjene sindikate je namreč pooblastil za izvrševanje mnogih in važnih administrativnih zadev. — V času torej, ko je znanost mednarodnega prava proglasila že posamezni individuum za subjekt mednarodnega prava, je fašizem vsakemu individuu v socialni in gospodarski sferi določil gotove pravice, njega samega pa je popolnoma podvržel državi. »Tutto nello Stato, niente contro lo Stato, niente al di fuori dello Stato,« kakor je rekel Mussolini, pomeni, da je država edini subjekt mednarodnega prava. Ko se razni sindikati, ne glede na državne meje, združujejo v internacionalne zveze in so v mednarodno-pravnem oziru dosegli že marsikake ugodnosti — državljanstvo pravo jih priznava komaj za javnopravne tvorbe — jim je fašizem sicer dal nekaj pravic, spravil pa jih je zato popolnoma pod oblast države.

Zanimivo je tudi pogledati odnošaje naroda do države. Kaj znači pojem »narod, nacija«? Francoska revolucija je s tem imenom zaznamovala del človeštva, ki živi skupno v kaki državi. Še Wilson je bil tega mnenja. Splošno pa moremo trditi, da se pri določanju tega pojma germanski avtorji ozirajo bolj na kulturno stran narodov, dočim romanski gledajo njihovo politično zgodovino in tradicijo. Pri prvih stoji narod izven države, pri drugih je pa z njo več ali manj združen. — Nauk o nacionalni državi prekriža nauk, da je država juridična oseba; skuša namreč uveljaviti mnenje, da je narod naravni državno oblikujoči element. Če hoče ta nauk poudariti to, da je narod naravna podlaga vsake države, potem ima ne samo mednarodno-pravni, ampak tudi državoslovni značaj; če pa hoče, da ga vzamemo za podlago mednarodnega prava v tem zmislu, da naj vsak narod tvori svojo državo, pa nosi na sebi individualistični, brezpravni značaj. — Italijanska država je bila pred fašizmom nacionalna država v tem zmislu, da narod tvori podlago države. Narod in država sta si bila med seboj tuja. Država je tvorila zunanjo, administrativno enoto; narod pa je bil razdeljen v različne lokalne, politične in kulturne skupine. — Fašizem pomeni identifikacijo države in naroda. Narod se je utopil v fašistični državi, narod je postal država. »La Nazione Italiana... è una unità morale, politica ed economica, che si realizza integralmente nello Stato Fascista.« Vprav tedaj, ko se je narod z državo identificiral, je izpremenil svoj značaj. Ideja o večnem Rimu, središču tradicionalne Sredozemske morje obvladujoče politike, središču klasične kulture, ga je omamila. Ker je narod država, je razumljivo, da manjšine nimajo nikake javno-pravne upravičenosti.

Poglejmo sedaj še na razmerje države do državljanov. Fašizem je nademstil nauk o ljudski suverenosti z naukom o suverenosti države; individualistično demokracijo je spremenil v organično demokracijo, ki jo vodi aristokratsko načelstvo. Med tem ko se mednarodno pravo nahaja v neki negotovosti, kako bi pravično razdelilo pravice in dolžnosti, jih je fašizem jasno razdelil. Na eni strani hoče imeti za italijansko državo, oziroma narod pravico, da se številno namnoži in gospodarsko okrepi, na drugi strani pa vidi dolžnosti italijanske države v tem, da obogati svetovno kulturo, da pospešuje mir, da uvede zopet rimski red. — Skrb za številčno namnožitev prebivalstva se vidi v tem, kako fašizem skrbi za svoje izseljence. Država je sklenila s tujimi vladami pogodbe, v katerih je zagotovila svojim državljanom-emigrantom delo in mnoge druge ugodnosti. Vedno skuša, če je le mogoče, ohraniti italijansko narodnost otrok svojih izseljencev. »Si comprende come il problema dell' espansione italiana nel mondo sia un problema di vita e di morte per la razza italiana. Dico espansione:

expansione in ogni senso, morale, politico, economico, demografico,« je govoril Mussolini v Milanu 1. aprila 1923.

Končno se ozrimo še na odnošaje fašistične države do katoliške cerkve. Pričakovati smemo, da bo v bodoče univerzalna oblast katoliške cerkve šla vzporedno s katoliško Italijo. Pogodba od 11. februarja 1929 bo gotovo veliko k temu pripomogla. S tem v zvezi je zelo važna ideja rimskega imperija, ki je v zadnjem času zažarela po vsej Italiji. 30. maja 1928 so otvorili v Rimu institut za kodifikacijo internacionalnega zasebnega prava, ki bi bila nekaka častitljiva tradicija starega rimskega prava.

Sedanja italijanska država ima voljo razviti se v rimski imperij. Načelno bo do tega prišlo takrat, ko bo fašizem prenovil mednarodno pravo v duhu svojega nauka. Zelo verjetno je, da se bodo odnošaji države do cerkve razvili po drugi teoriji, ki smo jo v začetku omenili: suverenost obeh oblasti, vsake v svojem krogu, obe pa sta podvrženi naravnemu pravu. Izključeno tudi ni, da se bodo kake majhne izpremembe naredile po prvi ali tretji teoriji.

IX. 2: Dr. Hans Aufricht: »Nauk o treh oblasteh pri Kantu«. L. 1795. je izšla Kantova knjiga: *Zum ewigen Frieden*, kjer na podlagi nasprotja vzročnosti in svobode proti aktualni ali potencialni vojski postavlja stanje miru, ki se mora osnovati. Da bi se to idealno stanje doseglo, stavi Kant tri politične zahteve in jih imenuje: »Definitiv-artikel zum ewigen Frieden«. Te tri zahteve so: 1. Ustava v vsaki državi naj bo republikanska. 2. Mednarodno pravo naj bo osnovano na federalizmu svobodnih držav. 3. Svetovno državljansko pravo naj bo omejeno na počjo splošne gostoljubnosti. — Tukaj samo nekaj stavkov za njegov zamisel o zvezi narodov: »Obstojati mora zveza posebne vrste, ki se bo imenovala zveza miru — foedus pacificum —; od mirovne pogodbe — pactum pacis — se bo razločevala v tem, da ta skuša preprečiti ali končati samo eno vojsko, ona pa vse za vselej.« Odnošaji med državami bi bili najlepší, ako bi vrgle raz sebe divjo, nezakonito svobodo in se prilagodile javnim postavam ter tako tvorile *civitas gentium*, ki bi polagoma obsegala vse narode zemlje. Namesto te svetovne republike naj se za sedaj postavi vsaj negativni surogat zveza miru. Pravo hospitalitete, gostoljubnosti je pri Kantu nekaj več kakor »pravo tujca, da pri vstopu na drugo ozemlje ne bodo sovražno ž njim postopali«. — Sedaj preidimo do njegove *trias politica*. Kant definira državo tako-le: *Ein Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen*. Vsaka država ima v sebi trojno oblast, t. j. splošno združeno voljo v trojni osebi: oblast suverenosti, ki jo ima postavodajavec, izvršilno oblast, ki jo ima tisti, ki vlada po zakonu, pravosodno oblast v osebi sodnika, ki po zakonu prizna vsakemu, kar je njegovega. *Potestas legislatoria, rectoria, judicaria* se lahko primerja trem stavkom pri logičnem sklepanju. Premisa je zakon, postava; srednji stavek je zapoved, da se mora vsak ravnati po postavi; sklep pa je pravna razsodba. Postavodajno oblast more imeti samo združena volja naroda. — Vse te tri oblasti v državi so časti in stoje v razmerju vrhovnega poglavarja do posameznika, do podložnih, *imperans — subditus*. — Te tri oblasti v državi so prvič *potestates coordinatae*, spopolnujejo druga drugo po državni ustavi, *complementum ad sufficientiam*. Drugič so tudi druga drugi podrejene, *subordinatae*, da si ne more ena v istem času osvojiti funkcij druge, ki ima svoje lastno počelo v posebni osebi, ki zapoveduje po volji višjega. In tretjič, če se obe združita, delita vsakemu podložniku njegove pravice. — Torej so tri različne oblasti, po kateri ima država svojo avtonomijo, to se pravi, da se sama po zakonih svobode vzdržuje in razvija. V njihovi spojitvi obstoja blaginja države — *salus reipublicae suprema lex*. Ta blaginja pa ni blagostanje državljanov... ampak največje soglašanje državne ustave s pravnimi principi, po katerih hrepeneti nas sili in veže pamet po svojem kategoričnem imperativu. — Ako se motri *trias politica* tako, kakor je tukaj opisana, se nam na prvi pogled zdi, da si v notranjosti nasprotuje; enkrat so si namreč

tri oblasti koordinirane, drugič subordinirane; enkrat se zaznamujejo kot različne, drugič morajo zopet soglašati. Da spoznamo globokoumne razloge in ostroumno enoto, se moramo ozreti na historično-politični pomen teorije o treh oblasteh. — Pri preiskovanju tega problema pazimo v prvi vrsti na glavno razliko med legislativo in eksekutivo, in v drugi vrsti šele na razliko med upravo in sodstvom, ki sta species eksekutive. V legislativi in eksekutivi leži točka, kjer se teorija o oblasteh in problem državne oblike dotikata. — Kot ustanovitelj novejše teorije na tem polju se navadno imenuje John Locke, čigar delo »Two treatises of government« (1689) je tvorilo podlago vsem poznejšim teorijam o konstitucionalnem državnem principu. Realno-politične posledice angleške revolucije iz leta 1688. je v svojem delu kritično preiskal. Zgodovinski razvoj pa je pokazal, da so se države v Evropi in Ameriki oblikovno spreminjale v smeri, načrtani v tem delu. Tudi Montesquieu je v svoji knjigi »Esprit des lois«, ki je prvokrat izšla l. 1748., oponiral absolutističnemu režimu Ludvika XIV. in Ludvika XV. in jima stavil za zgled angleško ustavo ter istočasno zahteval trojno delitev oblasti. »Separation des pouvoirs« je obsegal zahteve: 1. V roki absolutnega monarha združena legislativna in eksekutivna oblast naj se zopet razdeli med narod in vlado, 2. Sodna oblast naj kolikormogoče neodvisno od političnih vplivov, zvesta pravnim načelom, svobodno izvršuje svoje funkcije. Iste zahteve najdemo tudi v državoslovnem nauku pri Kantu, ki stavi Postulat der reinen Republik als einzig rechtmässiger Verfassung.

Poglejmo sedaj še na zmisel pravnega sistema po nauku o treh oblasteh. Če se vprašamo, katere so poglavitne oblike državne dejavnosti, bomo odgovorili: postavodaja, pravosodstvo in uprava. Državno življenje, kakor se nam pokaže v dejavnosti uprave, jasno izraža združitev vseh državnih funkcij: 1. Uprava v prvotnem smislu besede, 2. Pravosodstvo, v kolikor se nanaša na upravne zadeve, 3. Zakonodaja, v kolikor izdaja navodila za izvrševanje splošnih zakonov.

Približno v tem zmyslu obravnavajo problem novejši učbeniki o državoslovju. Poudarjajo le še večjo razliko med pravosodstvom in upravo, češ, da je ravno tako velika, kakor med postavodajo in upravo. Sprejeli so torej Kantove tri elemente — trias politica — skoraj nespremenjene.

Dodati moremo še Kantov stavek: Ist der Staat, als Sein betrachtet, die Einheit der Rechtsgesetze oder des gesetzten Rechtes, so ist der Staat, als Werden betrachtet, die Einheit der Rechtsetzung. Da moremo to doumeti, se moramo spustiti v takoimenovano »Stufentheorie«, ki smatra postavodajo in pravosodstvo samo za dve stopnji pravo ustvarjajočega procesa. Po tej teoriji ni načelne razlike med državo in pravom. Funkcija države je samo ena, in sicer pravo ustvarjajoča funkcija, iz te moremo razložiti in doumeti vse druge njene delne funkcije. — »Država je pravo« tega stavka Kant ni zagovarjal, vsaj neomejeno ne; Fichte je bil tisti, ki ga ni samo zagovarjal, ampak celo obrnil in trdil — zdi se, da ne brez političnih namenov — pravo je država.

Razvozlajmo sedaj nasprotje med subordinacijo in koordinacijo treh oblasti. To je nasprotje, ki izvira iz statičnega in dinamičnega pojmovanja države. Kar je za statiko koordinirano, je ravno za dinamiko subordinirano. Ker je bil Kant navezan na statično pojmovanje, mu ni bilo dano doseči one enote svojega državoslovnega sistema, ki mu je plavala pred očmi. — Tudi nasprotje med razdelitvijo in združitvijo oblasti nam bo jasno, ako pomislimo, da se Kantu ni posrečilo svoje politične zahteve po republiki spraviti v sklad s svojim pravnim sistemom. — Združitve oblasti si je želel Kant, ker je iz nje hotel izvajati pravni naslov za zakonodajo; ločitev pa, ker k upravičenosti ustave po njegovem mnenju spada tudi pritrditve tistih, ki so normam podvrženi. — Kratko moremo reči: Kant kot pravni sistematik hoče združitev oblasti, Kant kot politik pa njeno razdelitev.

P. M. N.

Knjige (publikacije) Leonove družbe.

V založbi in prodaji imamo te-le knjige in brošure :

- Dr. Fr. Kos, Gradivo** za zgodovino Slovencev v srednjem veku. I. knjige imamo 5 vezanih izvodov, broš. nobenega, cena po dogovoru ; II. knjiga broš. Din 140, vez. Din 160 ; III. knjiga broš. Din 120, vez. Din 140 ; IV. knjiga broš. Din 200, vez. Din 220 ; V. knjiga (s sliko avtorjevo) broš. Din 250, vez. Din 270.
- Dr. Josip Mal, Slovenci v desetletju 1918—1928.** Knjiga obsega 776 strani ; kdor jo kupi neposredno pri nas (tudi po dopisnici), jo dobi broš. za Din 180, vez. Din 200 (ter poštšina !) ; v knjigarnah 25^o/₁₀ več.
- Dr. Jos. Gruden, Slovenski župani ;** broš. Din 8.
- Dr. Jos. Gruden, Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stol. in ustanovitev ljublj. škofije,** broš. Din 20.
- Dr. M. Opeka, Rimski verzi,** broš. Din 10.
- Paul Bourget** (prev. A. Kopitar), Zmisel smrti, roman, broš. Din 20.
- Baar** (prev. V. Hybášek), Zadnja pravda, povest, broš. Din 20.
- Bazin** (prev. Iz. Cankar), Gruda umira, roman, broš. Din 30.
- Dr. Pavel Blaznik, Kolonizacija selške doline,** broš. Din 30.
- Dr. A. Gosar, Poljedelska statistika,** Din 5.
- Dr. A. Gosar, Kriza moderne demokracije** (še nekaj izvodov), Din 5.
- Dr. A. Breclj, Seksualni problem** (še par izvodov), Din 5.
- Dr. R. Kolarič, Miklošič, a** Din 5.
- P. St. Škrabca Jezikoslovni spisi,** pet snopičev (zv. I. snopiči 1—4, zv. II. snopič 1.) vsak snopič Din 5.
- »Čas«-a, znanstvene revije, imamo še : letnike 1915, 1916, 1917, ter 1919—1929 celotne ; oddajamo tudi posamezne številke a Din 8.
- Naročila :** Leonova družba, Ljubljana, Miklošičeva c. 5 (paviljon).

»Čas«, znanstvena revija Leonove družbe v Ljubljani, izhaja vsak mesec razen v avgustu in septembru. Uredništvo si pridržuje pravico tuintam združiti dve številki.

Naročnina : 60 Din za Jugoslavijo, 70 Din za inozemstvo. Za dijake velja znižana cena 40 Din, ako se jih naroči vsaj pet na skupen naslov.

Uredništvo : Dr. Fr. Ksav. Lukman, univ. prof., Ljubljana, Poljanska cesta 28, in dr. Francè Stelè konservator, Ljubljana, Narodni muzej.

Uprava : Ljubljana, Miklošičeva cesta 5 ; tel. št. 3030.

Račun pri poštni hranilnici, podružnici v Ljubljani, št. 10.433 (lastnica računa Leonova družba v Ljubljani).

Odgovornost pred oblastjo : Prof. dr. Lukman za uredništvo, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslov. tiskarno.

Ponatiskovanje razprav je dovoljeno samo s privolitvijo uredništva in z navedbo vira.

