

POŠTINA
V KRALJEVINI
JUGOSLAVIJI
PLAČANA
V GOTOVINI



ČAS

revija
leonove
družbe

letnik:
XXVIII

VIII-IX
1933-34

VSEBINA: Dr. I. Ahčin: Totalna država (str. 233) // Dr. Stanko Gogala: Človek in življenje (str. 244) // Dr. J. Janžekovič: Boj za krščansko filozofijo (str. 255) // Dr. Josip Turk: Croce-jeva zgodovina Evrope v devetnajstem stoletju (str. 262) // Obzornik: Vest in cerkev (str. 270) // Ocene (str. 277) // Zapiski (str. 282)

»Čas«, 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. Janez Fabijan, univ. prof., Ljubljana, Dunajska c. 17/III., dr. Ivan Ahčin, glavni urednik »Slovenca«, Ljubljana, Jugoslovanska tiskarna in dr. Stanko Gogala, prof. na drž. učiteljskišči v Ljubljani.

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. Fabijan za uredništvo, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslovansko tiskarno.

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

V oceno smo prejeli:

Od Družbe sv. Mohorja v Celju:

France Veber, **Knjiga o Bogu.** 1934.

Dr. J. Pogačnik, **Veliki teden.** 1934.

Andrej Pirc, **Šmarnice.** Natisnila Mohorjeva tiskarna v Celju. 1934.

Od drugih založb:

Franca Erjavca Zbrano delo. Uredil Anton Slodnjak. Prvi zvezek. Jugoslovanska knjigarna. (Zbirka domačih pisateljev.) Ljubljana. 1934.

Ivan Cankar, **Zbrani spisi,** XVII. zv. Uvod in opombe napisal Izidor Cankar. Nova založba v Ljubljani. 1934.

Dr. P. Roman Tominec, **Naša ljubezen Tebi, Gospa.** Založil A. Sfiligoj. Ljubljana. 1934.

Dr. A. Ušeničnik, **Socialno pitanje.** Prevela Zdenka Žanko. Knjižnica »Novi Život«. 6. zvezek. — Knjigarna »Preporod«, Zagreb. 1934.

Dr. Vl. Murko, **Pot k gospodarski obnovi.** Založila Zveza jugoslovanskih hranilnic v Ljubljani. 1934.

TOTALNA DRŽAVA.

Dr. Ivan Ahčin.

I.

»Avtoriteta« in »svoboda« sta žarišči, med katerima niha človekov duhovni razvoj. Brez svobode človek ne bi bil »animal rationale«, razumno bitje, tudi ne bi mogli od njega zahtevati, da bi bil nraven in za svoja dejanja odgovoren. Prav tako bi pa brez avtoritete vsak človek zase moral začeti graditi vse, kar tiče umskega življenja, nravno pa bi bil izročen kaotični borbi brez zmag, njegova osebnost bi se razbrzdala samovoljno, brez zanesljivih objektivnih meja. Svoboda in avtoriteta posegata istočasno na vsa polja človekovega dejstvovanja. Človekove osebnosti ne oblikuje le samovolja temveč tudi vera in pokorščina. Če velja to za življenje poedinca, velja še mnogo bolj za družabno sožitje.

Spor med svobodo in avtoriteto se pričinja tam, kjer gre za določitev meja, prek katerih naj ena in druga ne sega. Vsa umetnost vzgoje, družabnega življenja, gospodarskega življenja in še prav posebej vladanja je v težnji pravilno harmonizirati polarnost svobode in avtoritete.

Da more država vršiti svojo prvobitno nalogo: bonum commune, občo blaginjo, ji je potrebna oblast, avtoriteta in moč. Moč je potrebna državi na zunaj, da varuje življenjske interese svojih državljanov. Moč je potrebna državi tudi na znotraj, da varuje pravico in uveljavlja pravične zakone. V tem smislu je vsaka država »avtoritarna« in tudi mora biti, če hoče zaslužiti ime država. Brez državne oblasti nastopi brezvladje, anarhija.

Toda prav tako bistven atribut države je tudi svoboda. K bistvu države spada suverenost, da se uveljavlja kot »societas perfecta«, kot popolna družba, ki ima sama svoj smoter in sredstva, da vrši svojo nalogo. Država mora biti suverena na zunaj, da po svojih lastnih, svobodnih odločitvah urejuje gospodarske in politične odnose do sosedov, mora pa biti svobodna tudi na znotraj, da pomaga pravici do veljave proti sleherni subjektivni samovolji. Pravno varstvo po državi pa pomenja varstvo svobode poedincev in skupin: in sicer osebne svobode, svobode vesti in prepričanja, svobode govora in tiska

ter verske svobode. Država, ki ne bi mogla državljanom zajamčiti naravnih svoboščin, bi že po izreku sv. Avguščina ne bila drugega kakor »magnum latrocinium«, »veliko roparsko šotorišče«. S tem, da država čuje nad zakonom in svobodo državljanov, pa še ne izpolni vse svoje naloge. Skupna blaginja zahteva, da država pospešuje tudi urejeno družabno življenje, ki prav tako spada k človekovim naravnim pravicam.

Avtoriteta in svoboda sta dva tečaja, med katerima niha torej tudi državno življenje. Na splošno pa bi mogli reči, da se država po navadi bolj nagiba k tendenci, da poveča in okrepi svojo moč, oblast nad državljani, med tem ko le-ti streme po čim večjih svoboščinah. Neko napetost med svobodo in avtoriteto zato skoraj vedno in povsod zapazimo, gre le za to, da se v interesu obče blaginje, ki si je brez enega in drugega ne moremo misliti, doseže pravična harmonija, ki izključuje skrajne ekstreme.

Večkrat v zgodovini namreč opazujemo, da se pojavijo za človeško občestvo škodljivi nauki in teženja, po katerih bi državna oblast sploh ne imela nikakih meja. Eden najbolj znanih v tem pogledu je nemški filozof Hegel, ki je z veliko silo postavljajl teorijo o državni vsemoščnosti. Svoj nauk je skušal celo metafizično utemeljiti s tem, da je v državi gledal objektivnega duha, da mu je država bila »pričujoči bog« z neomejenimi pravicami in oblastjo nad državljani. Hegelova državna filozofija je služila za temelj tako zvanih »totalnih držav«, ki jih je zlasti v Evropi vedno več in katere bi pravilneje morali označevati kot »vsemoščne« države, ker zmotno in po krivici pretiravajo oblast države in jo razširjajo tudi na tista polja, kjer bi morala prevladovati svoboda. Analizirajmo v naslednjem sistem totalne države!

II.

Mussolini in Hitler postavljata proti liberalni državi 19. stoletja totalno državo, ki bo po njunem naziranju postala splošna državna oblika 20. stoletja. Devetnajsto stoletje da je bilo stoletje individuva (liberalizem pomenja individualizem), kateremu v sedanjem stoletju sledi doba kolektiva (tako mislita tudi Lenin in Stalin) in temu dosledno doba države¹. Fašizem zlasti odločno zametuje liberalni nauk

¹ Mussolini, *Le Fascisme*, Paris, Denoel & Steele 1933, str. 50.

Komunizem se seveda razlikuje od fašizma v svojem cilju, ker hoče ustvariti brezrazredno družbo. Njegov teoretični končni smoter ni totalna država, še več: misli, da v zadnjem uresničenju niti države ne bo treba, ampak da bo lahko nastopilo brezvladje (anarhija), kjer bodo ljudje iz svoje notranje zavednosti in popolnosti delali, kar je socialno dobro, ne da bi jim kdo vladal in ukazoval. Skrajno kruta in brezobzirna diktatura proletarijata, ki jo zaenkrat izvaja komu-

o enakosti vseh ljudi in jim radi tega tudi odreka pravico do enakih državljanskih pravic. »Demokracija je absurdna laž, ko uči politično enakost, vzdržuje duha kolektivne neodgovornosti in bajko o blagostanju in večnem napredku« (o. c. 44). Demokratični režimi so po Mussolinijevem mnenju veliko varanje ljudstva, ki od časa do časa zazibljejo narod v lepo sanjo, da je suveren, med tem ko je resnična in efektivna suverenost čisto nekje drugje, največkrat skrita in docela neodgovorna. Demokracija je vlada brez kralja, pač pa režim mnogih kraljev, ki so bolj ekskluzivni, bolj tiranski in bolj škodljivi, kakor bi mogel biti le en kralj, pa čeprav bi tiransko vladal« (o. c. 41). Fašizem nasprotno zanika, da bi »neko število, samo zato, ker je večinsko število moglo vladati človeško družbo; zanika, da bi moglo vladati na podlagi tega, da kdaj pa kdaj z volitvami vpraša ljudstvo za mnenje. Fašizem trdi, da so ljudje za vedno neenaki in je to dobro in koristno. Ta neenakost se ne da z nobeno demokracijo popraviti in tudi ne izravnati s kakim takšnim zunanjim mehaničnim postopkom kakor je splošna volilna pravica« (o. c. 40, 41).

Iz takšnega fašističnega pojmovanja ljudskih plasti, do katerih n. pr. fašizem kdaj pa kdaj težko prikriva nekak prezir (prim. o. c. str. 44) nujno sledi, da je za totalno državo značilna ureditev a) voditeljstva naroda in države in b) položaj, ki ga ima narod v totalni državi.

a) Voditeljstvo v totalni državi.

1. Fašizem zanika, da bi ljudstvo imelo moč in pravico, da si postavlja vodstvo, oblast. »Vlada, ki le radi tega vlada, ker je dobila za to mandat od ljudstva, ne more imeti avtoritarne oblasti.«² Kajti avtoriteta je nekaj, kar ne poteka iz ljudstva ampak je transcendentna. Zato je avtoriteta nekaj, kar je nad ljudstvom in velja pred ljudstvom, ne ker jo je ljudstvo postavilo, ampak ker jo ljudstvo prizna (Forsthoff, o. c. 30). Razlika med voditelji in ljudstvom mora biti metafizična; le tako se v ljudskih masah ustvari ono duševno razpoloženje, v katerem se narod voljno podredi volji voditelja. Voditelj (Führer, duce), ne more postati kdorkoli iz naroda po volji istega naroda, temveč le nekdo, ki se po svoji lastni moči, radi izrednih kvalitiet svoje osebnosti, ki prekašajo vse druge, povzpne do vodstva. Legitimnost za vodstvo države si torej voditelj vzame sam. Če si jo kje da nekako naknadno potrditi tudi od ljudstva, je to le koncesija »ljudskim pred-

nizem povsod, kjer pride na oblast in ki v vsem sliči in še stopnjuje fašistični etatizem, je po komunistični teoriji torej le prehodna faza, ki naj vzgoji in pripravi ljudstvo za idealno komunistično državo.

² Dr. Ernst Forsthoff, Der totale Staat, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, str. 30.

sodkom, ki izhajajo iz liberalne miselnosti«. Toda bistveno to ni potrebno. Tako je Mussolini ponovno izrazil, da mu za vladanje ni potrebno, da bi imel večino ljudstva za seboj, dasi ga bo veselilo, ako večina Italijanov odobrava njegov režim. Prav tako vemo o Hitlerju, da je šel parlamentarno pot samo zato, ker mu državni udari, ki jih je ponovno pripravljaj, niso uspeli³.

Seveda je potem tudi razmerje med takšnim voditeljem in narodom čisto drugačno kakor v demokraciji. V demokraciji je tudi ministrski predsednik samo primus inter pares, pooblaščen na prvo mesto v državi od ljudstva, med tem ko je duce, Führer-voditelj iz samega sebe, radi svoje absolutne nadrejenosti nad ljudstvom, se pri voditeljskih poslih ne posvetuje z ljudstvom in ne išče za svoje ukrepe pristanka ljudske volje, ampak narodu uka z u je in mora biti narod brezpogojno pokoren.

Zato je fašizmu potrebno, da med narodom vzdržuje neko svojevrstno svetovno naziranje, ki se v tem pogledu docela identificira z ničejanskim naukom o n a d č l o v e k u. V podkrepitev in za vzdrževanje takšnega svetovnega nazora med ljudstvom razvija fašizem do svojega voditelja med lastnimi ljudmi posebno pa v javnosti ogromen osebni kult, ki ga Evropa ni poznala, odkar je postala krščanska. Najdemo mu kvečjemu primere v kultu davnih orientalskih vladarjev, ki pa so po tedanjem verovanju itak res veljali za božanstva.

2. Voditelj si v pomoč pri vodstvu države d o l o č i po svojem preudarku zbor mož, o katerih bi po fašistični ideologiji premalo rekli, da predstavljajo le e l i t o naroda. »Kajti ne gre le zato, da postane vidna in vplivna neka politično izredno kvalificirana plast med na-

³ Značilen za gledanje narodnih socialistov na pravice ljudstva pri javni državni upravi je n. pr. uvodnik, ki ga je objavila berlinska »Germania« 18. marca 1934. List popisuje, da se še vedno dogajajo primeri, da na to ali ono oblast ali celo na ministrstvo prihajajo prošnje z več sto ali celo več tisoč podpisi, kjer se ljudstvo poteguje za eno ali drugo stvar. Uvodničar pravi, da se temu ne more dovolj načuditi in da je umestno, da je vlada takšne peticije kratkomalo prepovedala, ker so v državi pod zavestnim in odgovornim vodstvom nekaj nemogočega. To naj bi bili ostanki preživelega demokratizma, novo Nemčijo pa vodijo ljudje, ki že sami prav dobro vedo, kaj je za narod in državo koristno in pri tem ne rabijo ne nasvetov ne pobude od strani ljudstva. Ljudje naj voditelja nikar ne zamenjujejo s kakim bivšim predsednikom, kajti voditelj ne izvaja svoje oblasti in avtoritete od ljudstva, ampak je poklican »od zgoraj«. Voditelj, od katerega izhaja tudi vse pravo, ne išče v ljudski volji in volitvah soglasnosti naroda za svoje ukrepe. Ako je Adolf Hitler res po pravilih formalne demokracije prišel do oblasti, se tega ne sme razlagati tako, kakor da bi v večinski volji naroda bila utemeljena njegova avtoriteta. Hitler je ubral demokratično pot le zato, ker se mu je v danih okoliščinah tako zdelo bolj umestno. Ni pa nikdar prikrival, da svoje oblasti ne izvaja iz ljudske volje, ampak iz svoje lastne, notranje zakonitosti.«

rodom, temveč je treba te sotrudnike voditelja pojmovati kot visoko kvalificirane, rasno in duševno vse druge nadkriljujoče ljudi...» (Forsthoff, o. c. 33). Z drugimi besedami: tudi krog okoli voditelja, ki govori in nastopa v njegovem imenu, tvorijo neke vrste »nadljudje«, čeprav fašizem ne rabi tega izraza, a jih tako označi, da si vsaj drugega ne moremo misliti. Le takšna, politično privilegirana gornja plast naroda je usposobljena za vodstvo države, to pa radi tega, ker ima le ona globoki in pravi čut odgovornosti za državo in ima obenem tudi pogum, da nosi osebno odgovornost za vsa dejanja, »ne kakor v demokraciji, kjer se vsak funkcionar skriva za brezoseben, anonimen državni aparat« (o. c. 11). Ta kvalitativno višja stoječa plast izvoljencev se v narodu polagoma strne v enoten, vladajoč stan, čigar bistvene lastnosti morajo biti moč, požrtvovalnost, vztrajnost in vedna pripravljenost, žrtvovati kri, svobodo in premoženje za državo in narod (o. c. 33).

3. S tem pa je nakazana tudi že hierarhija v vodstvu totalne države. Absolutno in neomejeno vodstvo naroda in države ima v rokah vodja. Okrog sebe ima zbor svojih najbližjih sotrudnikov, ki si jih sam izbere in ki izvršujejo njegova povelja. Za tem je nosilec oblasti, vojaško organizirana in disciplinirana stranka, pri kateri vsaj v začetku ne gre toliko za število kakor izbor (primerjaj komunistično stranko!). Kajti stranka prevzame izključno odgovornost za državo, zato si pa tudi prilasti izključne državljanske pravice, ali vsaj važne predpravitve pred ostalimi državljani, ki niso v stranki organizirani. Razumljivo je, da takšna vladajoča stranka ob sebi ne more trpeti nobene druge stranke in sploh ne kakršnekoli organizirane skupine, ki bi bila zgrajena od spodaj navzgor, v kateri bi bila izražena svobodna narodna volja. Te vrste režimi po svoji ideologiji streme za totalno oblastjo in sicer prav na vseh področjih: političnem, gospodarskem, kulturnem in celo na verskem. »Stranka, ki vlada totalno ves narod, je popolnoma nov slučaj v zgodovini« (Mussolini, o. c. 49). Hitler je sicer sklenil konkordat s katoliško Cerkvijo in priznal tudi protestantizem, istočasno pa je njegova stranka osnovala in z vsemi silami podpira lastno strankarsko cerkev, »nemške kristjane«, ki naj bi kot sestavni del narodno-socialističnega gibanja prej ali slej absorbirala v sebi vse druge religije.

4. Državno upravo ima v rokah uradništvo, ki je v demokratičnih državah nevtralnno, — ali bi vsaj tako moralo biti — to se pravi, da je vršilec obstoječih zakonov in tolmač državne volje nepristransko napram slehernemu državljanu. Totalna država ne odpravlja poklicne birokracije, vendar pa ji očita, da je takšna, kakor je v demokratičnih državah, samo brezdušen aparat, ki je preokoren, da bi mogel pravilno in adekvatno tolmačiti voljo voditelja. Zato v

totalni državi nastopa mimo poklicnega uradnika *k o m i s a r*, ki ni več nevtralen, ampak je politično opredeljen funkcionar, eksponent politične volje na določenem upravnem mestu; njegova naloga je, da v svojem resoru izvede s pomočjo podrejenega uradništva voljo voditelja oz. stranke, ki ga je z določnimi navodili in pooblastili postavila na dotično mesto. Komisarja seveda ne štiti noben uradniški zakon, — postavljen je navadno, da izvede čisto določene naloge, ki jih želi stranka, je za svoje delo osebno odgovoren stranki, ki ga lahko vsak hip odpokliče. Kot organi stranke se ministri sovjetske vlade tudi imenujejo komisarji v istem smislu, kot smo ga tukaj označili.

b) Narod v totalni državi.

1. V demokratični državi je nositelj oblasti večinska volja naroda, ki kot *volonté générale* po svojih zastopnikih določa pravec notranji in zunanji državni politiki. Po nekaterih državah, kakor v Švici, predloži državna oblast izredne, važne in dalekosežne sklepe ne le izvoljenim zastopnikom ampak vsemu narodu v odločitev (referendum).

Totalna država pa se ustavi že pri samem pojmu »n a r o d«. »Narod je skupnost, ki izvira iz enakosti. Enakost pa je mogoča le med ljudmi istega plemena in iste ljudske usode« (Forsthoff, o. c. 38). K državnemu narodu torej ne morejo po tem naziranju spadati ljudje, ki niso iste rase, razen če so na kak poseben način delili »ljudsko usodo«, n. pr. pri brambi skupne domovine v vojni. Zato so hitlerjevci napovedali ljut boj vsem judom, ki so semiti, pustili so v miru le tiste, ki so se mogli izkazati, da so bili med svetovno vojno na bojišču in zlasti, če so bili ranjeni. Drugače pa je »judom treba vzeti vsako možnost in tudi mišljenje, da bi sredi nemškega naroda mogli živeti kot judje« (o. c. 39).

Zanimivo je, da je prav tako nerazpoložen do drugih narodov italijanski fašizem, ki seveda v enaki meri kot hitlerizem nemško raso, proglašaja svoj italijanski narod za izvoljeno ljudstvo. Mussolini sam piše: »Fašist odklanja univerzalno, vsestransko (narodno) ljubezen. Sicer živi v občestvu z drugimi civiliziranimi narodi. Vendar pa jih motri s pazljivim in nezaupljivim očesom, proučava njihovo duševno razpoloženje in kake interese zasledujejo, ne pusti pa se varati s slepivim in spremenljivim videzom.« (Mussolini, o. c. 37.) — Poudarjanje superiornosti lastne rase in pretirana ekskluzivnost napram drugim narodom ustvarja pri sosedih trajno nerazpoloženje, pospešuje oboroževanje in zelo otežuje mirno sožitje med narodi.

Fašizem je nasprotnik pacifizma, ker smatra »da večni mir ni ne mogoč ne koristen« (Mussolini, o. c. 35), »kajti samo vojna razvije najvišje človeške sile in utisne znak plemenitosti narodu, ki ima

pogum, da se bojuje«. (Istotam.) Enako zavrača tudi hitlerizem sleherno pacifistično akcijo. Pacifistične knjige in spisi, ki popisujejo grozote in odvratnost vojne, so prepovedane, sežigali so jih na grmadah, pisatelje pa konfinirali v koncentracijskih taboriščih. »Za tašizem je stremljenje po empiriju, to je po ekspanzivnosti naroda življenjska potreba in izraz njegove vitalnosti« (Mussolini, o. c. 60).

2. Toda važnejše je vprašanje n a r o d o v i h s v o b o š č i n v totalni državi. Državlanske svoboščine, pravijo graditelji sedanjih totalnih držav, so diskreditirane, so premagano stališče. Demokracija, pravijo, je istovetila svobodo z individualno svobodo državljana, ki ga je varovala pred vmešavanjem države v njegove pravice. Vse te »deklamacije o človečanskih pravicah« izvirajo iz duha, ki ga je rodilo leto 1789 in so zato kot postulat človekovega mišljenja preživela miselnost. Zmotna vera v človeštvo kot edino pravo združbo — spada v preteklost. (Prim. Forsthoff, o. c. 41.)

Totalna država priznava poedincu svobodo v osebnih odločitvah, ki se ne tičejo javnega življenja, odreka mu pa pravico svobodno odločevati v stvareh, ki so političnega značaja pa tudi v tistih, ki morejo posredno vplivati na javno življenje. Motivacija je sledeča: »Totalna država mora biti država totalne odgovornosti. Sleherni državljan jamči za ves narod, za njegovo usodo odgovarja vedno in povsod, v javnem nastopu in v krogu svoje družine. Država more poklicati vsakogar na odgovor, ki svoje usode ne podredi popolnoma volji naroda.« (Forsthoff, o. c. 42.) Bistveno v totalnem režimu je torej: Poedinec se mora telesno in duševno popolnoma podrediti narodu oziroma državi, država pa ima pravico, poseči v vsako področje človekovega osebno-nostnega življenja in ga regulirati po svoji volji. V totalni državi se sicer govori o »narodu« in o »volji naroda«, v resnici pa, kakor sledi iz prej povedanega, ne gre za voljo naroda kot celote, ampak za voljo vladajoče kaste, ki je v primeri z vsem narodom često neznatna manjšina (prim. komunistično stranko v Rusiji, ki ne šteje niti dvajsetine prebivalstva), in si je od zgoraj, z diktatorsko voljo, osvojila oblast ter si jo ohranja največkrat le tako, da s silo preprečuje narodu izraziti svojo pravo voljo.

Pojmovanje d r ž a v e v totalnih režimih je nekaj povsem drugega, kakor pa ga pozna demokracija. Država v fašističnem konceptu je nekaj primarnega, kar je pred poedincem in celo pred narodom: »Ni narod tisti, ki ustvarja države . . . ampak nasprotno: država ustvarja narode, ker šele po njej dobi ljudstvo zavest moralne edinosti in enotne volje, sploh zavest svoje eksistence. (Mussolini, o. c. 23.) »Država je, ki ustvarja pravo« (istotam). Zato je »fašistična totalna država nekaj absolutnega, primarno podanega, vse drugo: poedinci, skupine in celo narod pa so le relativni« (Mussolini o. c. 52). Država

sme vse in vse se mora podrejati njeni suvereni volji. Država je fašizmu duhovni in moralni činitelj, vključujoč v sebi politično, pravno in gospodarsko življenje. (Istotam 52, 53.) »Fašistična država je izraz volje do oblasti in vladanja« (istotam 59) in je le naravno, da zahteva monopol na politično, fizično, državljansko in kulturno vzgojo naroda.

Popolno gospostvo države nad človekom in družbo je »novi življenski zakon totalne države (Forsthoff, o. c. 43). S tega vidika ureja totalna država aktivno s svojo avtoriteto tudi vse organizacijsko življenje. Totalna država ne trpi organizacij, ki bi zastopale partikularne interese ene družabne skupine, ene pokrajine ali interese ene verske pripadnosti. V vsaki takšni združbi vidi nevarnost in oslabitev totalne državnosti. Ostvarja pa si svoj tip organizacij, ki jih imenuje korporacije, v katerih so združeni vsi pripadniki istega stanu, delodajalci in delojemalci. Totalna država si za oblikovanje in vodstvo teh korporacij pridržuje neposreden in odločilen vpliv.¹ V fašistični Italiji so korporacije označene naravnost kot državni organi, dasi gospodarstvo še ni podržavljeno kakor v sovjetski Rusiji. Tudi je logično, da totalna država stremi po čim večji centralizaciji državne uprave, pa tudi za podržavljenjem organizacijskega življenja, ker sumi v vsaki federativni upravni ali organizacijski obliki ogrožanje absolutnega, totalnega državnega gospostva. Državna oblika totalnih držav je vedno strogo centralistična, izravnavaajoč kar moč daleč zgodovinske, geografske in demografske razlike posameznih sestavnih pokrajin.

III.

Ne zdi se nam potrebno, da bi sedaj s kritično analizo na osnovi krščanske državne filozofije ovrgli točko za točko zmotne zamisli totalne države, kakor jo gradi fašizem, ker predpostavljamo, da so krščanska načela o državi večini naših čitateljev itak znana. Fašistična in komunistična totalna država v sedanjem stanju greši največ zato, ker ni našla pravičnega ravnovesja med svobodo in avtoriteto, je mnogo preveč utesnila naravne svoboščine poedinca in družbe in je iz države naredila čisto po Hegelovem principu »pričujočega boža«, pred katerim na vse načine malikuje. V kritiki liberalne države gre predaleč in zameta v svojem ekstremizmu tudi tisto, kar je liberalna demokracija dobrega prinesla. Kakor znano, tudi katoliški

¹ Italijanski zakon o korporacijah — legge sull'ordinamento corporativo — od 18. jan. 1934 predpisuje v 1. členu, da korporacijo postavi predsednik vlade s posebnim dekretom, vodstvo je v rokah resornega ministra (čl. 2.), politične stvari pa rešuje tajništvo fašistične stranke (čl. 11).

doktrini liberalna država ni nikdar pomenjala ideala; saj so bile mnoge liberalne teze, ki so v liberalni državi dobile svoj konkreten izraz, v silabu (1864) obsojene kot zmotne.

Katoliški socialni filozofiji je mnogo bližja *ljudska država*. seveda ne takšna in na takih osnovah zgrajena, kakor poskuša storiti fašizem, čigar ena osnovnih zmot je, da misli, da je narod radi države in prezre, da sta drug za drugega ustvarjena seveda tako, da je država radi človeka, človek pa se radi samega sebe vključuje državi. Zdi se, da so razmere ugodne za ustvaritev ljudske države. Ni dvoma, da se tok časa že nekaj desetletij — zlasti pa v povojnem času obrača proč od one liberalne zamisli države, ki je lebdela pred očmi možem izza velike francoske revolucije. Tudi brez fašizma in komunističnega kolektivism, ki nam slejkoprej predstavljata ekstrem, bi liberalna država prišla v akutno krizo. Socialni, gospodarski, zlasti pa tehnični razvoj moderne dobe plete vedno tesnejše vezi med narodom in državo čisto v nasprotju z liberalizmom, kjer je država le prerada stala ob strani kot nevtralen čuvar obstoječega pravnega reda, ali kot hladen opazovalec, ko bi bilo v interesu ljudstva, da opusti svojo mrtvo pasivnost in s svojimi silami in avtoriteto poseže aktivno v razvoj dogodkov. Smo odločno proti fašističnim in kolektivističnim tendencam, ki bi radi človeka podržavili in napravili državo za izključno nositeljico vsega družabnega življenja. Reklo bi se pa živeti mimo časa, ko bi ne videli velikih socialnih sprememb v svetu, ki so domala vse nasprotne liberalnemu individualizmu, pač pa nasprotno zelo pospešujejo kolektivism in s tem tudi državno oblast. Interes ljudstva na močni državi je vedno večji, povezanost narodnih in državnih interesov se vedno bolj stopnjuje in vedno bolj istoveti.

Pomislimo še na državo pred nekaj sto leti! Saj ni imela na razpolago niti svojega vojaštva in včasih celo ne lastnega denarja. Pa jo primerjajmo z moderno državo, ki ni le do vseh potankosti zgrajena juridična stavba, ampak je predvsem *gospodarska država*, od katere je v neposredni krušni odvisnosti nad polovico državljanov. Država upravlja navadno v svoji režiji vse najvažnejše komunikacije, kar ji omogoča uravnati ne le vse javno življenje, ampak ji omogoča kontrolo celo nad zasebnim zadržanjem poedincev. Ceste, železnice, telefon, brzojav, radio, vse kontrolira država. Država upravlja denar, ima svoje močne denarne zavode, s katerimi regulira valuto, in sklepa trgovske pogodbe in finančne dogovore obvezne za slehernega državljana. Skoraj vsa kulturna področja od šolstva do socialnega zavarovanja so v najtesnejši zvezi z državo in njeno državno voljo. Vse to ji daje v roke velikansko moč.

Z naraščanjem moči javne oblasti opazujemo tudi vedno večjo povezanost ljudi med seboj. Ni pa le država kot v vse posegajoča socialna oblast, ki nas nivelira, morda še mnogo bolj tehnika s svojimi čudovitimi iznajdbami, ki omogoča s knjigami, listi, radijom i. t. d., domala isto kulturo in slične življenske pogoje in navade najširšim ljudskim plastem. Ako bi ena plast ljudi skušala živeti po načelih izključnega individualizma brez ozira na druge sloje, bi prej ali slej opazila, da ne ravna le v škodo ostali ljudski skupnosti, ampak tudi proti svojim lastnim interesom. Razvoj sodobne družbe je pokazal, da je nauk čistega liberalizma socialna zmeta.

Tudi klic po zanesljivem voditeljstvu je razumljiv. Javno in privatno življenje prejšnjih časov je bilo razmeroma ustaljeno in se je gibalo v relativno varnih mejah. Kdor je bil delaven in varčen, je lahko s precejšnjo gotovostjo zagotovil sebi in svojcem mirno bodočnost. Življenski ritem ni bil tako nervozen, kot je danes, življenska eksistenca ni bila neprestano z dneva v dan ogrožena. Tega danes ni več, ker sta poedinec in družba izročena igri razvezanih sil, za katerimi je tisoč faktorjev, na katere popolnoma nič ne moreta vplivati. Klic po nekem »načrtu« za vsa področja — ali je na mestu ali ne, pustimo tu v nemar — je spontan izraz človeka, ki se čuti krog in krog ogroženega in polnega negotovosti. Vsakdo si želi neke trdnosti in neke varnosti, da bi mogel v miru delati in vsaj nekoliko kalkulirati tudi o svoji bodočnosti. Razen tega je tudi tempo časa tako nagel, spremembe v gospodarski in finančni politiki so tako nepričakovane in hitre, da potrebujejo hitrih in končoveljavnih odločitev.

Zato si narod želi, da bi bilo državno krmilo v močnih in spretnih rokah, želi si neke trdnosti in stalnosti v državni politiki, ki jo more dati le močna osebnost, ki čuti, da mu sledi zaupanje ljudstva.

Med narodom je zato brez dvoma mnogo razpoloženja, da sprejme nase avtoritaren režim, ki bi se pa vendarle moral od fašistične oblike bistveno razlikovati. Mislimo, da te razlike ni težko opredeliti.

Prvič tudi v avtoritarnem režimu ljudstvo ne sme biti samo objekt vladanja, kakor je kljub vsem frazam o ljudski državi v fašizmu in komunizmu, temveč mora ostati, kakor je bilo to v zdravi demokraciji subjekt politike in sotvorec svoje usode. Državna politika zadobi na znotraj in na zunaj čisto drugačno trdnost, ako prevzame narod zanjo soodgovornost. Danes je to še tem bolj potrebno, ker gre zelo pogosto za daljnosežne odredbe, ki globoko posegajo v materialno in duhovno življenje naroda. Bilo bi nemodro z državnega stališča, ako bi kdo hotel vladati brez ljudstva, že celo pa, če bi vladal proti volji večine naroda,

kar je mogoč slučaj v totalnih državah fašističnega koncepta. S tem seveda pa še ne rečemo, da je vsa oblast od ljudstva, kakor trdi liberalizem, temveč hočemo le poudariti, da je pristanek ljudstva neobhodno potreben pogoj za vladanje. Kajti ni redkega slučaj, da postanejo čisto nepolitični činitelji v nekih razmerah v državnem življenju odločilen političen faktor. S tem mislimo zvestobo, požrtvovalnost, zaupanje in druge državljske čednosti, ki se ne dajo izsiliti, ampak morejo potekati edinole iz svobodne ljudske duše.

Prav posebno je treba upoštevati svobodno ljudsko odločitev, ko gre za vprašanje voditeljstva. Fašizem postavlja duceja od zgoraj doli, vsili ga ljudstvu kot nekakega nadčloveka z neomejenimi pravicami. Ni treba, da ga varuje protiljudski, diktatorski režim z neskončnim policijskim in vohunskim aparatom. Politično zrelo ljudstvo bo samo rado v izrednih prilikah sprejelo avtoritaren režim, ako si ga je samo postavilo. Tako so Američani pooblastili sedanjega predsednika Roosevelta, da ima v finančni in gospodarski politiki polno moč za celo vrsto let. Rooseveltove reforme so silno globoko posegle v gospodarsko življenje Združenih držav; mestoma pomenjajo pravo revolucijo in vendar se izvajajo brez posebnega odpora, ker mu narod kot možu svoje izbire zaupa in ga pri vseh njegovih ukrepih podpira.

Za težke čase, ki jih danes preživlja človeštvo, so nam Američani morda dali najboljši zgled, kako združiti demokracijo, ki varuje pravice ljudstva in mu omogoča sodelovanje pri vodstvu države, in pa avtoritaren režim, ki je mestoma res potreben, da iz liberalne ere, ki je v zatonu, izidejo narodi brez velikih pretresljajev. Posebno na gospodarskem polju so pri tempu časa, ki ga živimo, neštetokrat potrebne zelo hitre odredbe in odločitve, katere bi parlament s svojimi debatami le zavlekel ali na škodo narodu celo preprečil. Sicer pa to ni nobena teorija. Tudi v državah, kjer je parlamentarna demokracija v polni moči, vidimo, da delajo vlade vedno bolj s pooblastili, ker bi vsaj v nekih slučajih parlamentarni postopek bil prepočasen.

Kako tej avtoritarni demokraciji dati pravno obliko, je in bo moralo ostati prepuščeno poedinim državam, njihovim političnim razmeram in kulturni stopnji. Gotovo je, da parlamentarizem v sedanjem smislu ni edina oblika demokracije. Nekateri mislijo, da bo šel razvoj od parlamentarne demokracije k plebiscitarni demokraciji¹, kjer bi ljudstvo v glavnih političnih vprašanjih odločalo z ljudskim glasovanjem (referendum). Takšna oblika ljudskega sovladanja bi pa bila mogoča le v visoko kulturnih deželah, kjer je narod politično izšolan. Senčna stran ljudskih plebiscitov je tudi v tem, da je stavljeni predlog

¹ Martin Preis S. J., Die Staatsverfassung im totalen Staat, Stimmen der Zeit, 9. zv. 1933, str. 154.

mogoče le sprejeti ali pa popolnoma odkloniti, ker se glasuje z »da« in »ne«, medtem, ko bi ljudstvo včasih morda želelo le kake male spremembe zakonskega osnutka, na katerega bi sicer pristalo.

Parlament bi mogel prevzeti tudi funkcijo naknadne kontrole nad ukrepi vlade s pravico in močjo, da jih razveljavi. Takšno kontrolo ima nad seboj tudi Roosevelt v najvišjem državnem sodišču, pa tudi v parlamentu, ki more ovreči predsednikove odredbe, čeprav ima ta za gospodarsko področje diktatorska pooblastila.

*

Stališče Cerkev nasproti raznim oblikam države je znano. Cerkev priznava vsako obliko vladavine, samo da služi obči blaginji in spoštuje naravne pravice poedinca in družbe, tudi nadnaravne družbe, ki je Cerkev. Če se ponavljajo konflikti med fašističnimi državami in Cerkvijo, ni to radi tega, ker si fašizem išče nove državne oblike, različne od liberalnega režima, ampak ker gre njegova totalna država predaleč: da krati naravne pravice poedinca, družbe in mestoma tudi Cerkve.

Radi razlogov, ki smo jih v razpravi navedli, pridobivajo avtoritarni režimi na svoji aktualnosti. Nihče po pameti tega ne more zanihati. Vendar ti avtoritarni režimi ne smejo iti tako daleč, da bi voditelji države za svojo politiko ne odgovarjali ljudstvu; ne sme iti tako daleč, da bi se vladalo proti ljudstvu ali brez ljudstva; tudi avtoritaren režim mora dopustiti neodvisno ljudsko kontrolo vse javne uprave in javnega gospodarstva. Tudi v avtoritarnih režimih mora ljudstvo imeti možnost, da na zakonit način odstrani voditelja, o katerem bi večina naroda bila prepričana, da ni na svojem mestu. Država in narod sta ustvarjena drug za drugega. Država mora narodu služiti, ne pa biti njegov bog, narod pa mora državi omogočiti sredstva, da more služiti svojemu namenu. Le takšno svobodno sodelovanje ljudstva z vlado daje značaj ljudske države. Proti ljudstvu pa trajno, tudi s totalno državo ni mogoče vladati.

ČLOVEK IN ŽIVLJENJE.

Dr. Stanko Gogata.

Že dolgo vemo, da se praksa in teorija žal močno ločita. Toda ta razlika ne obstoja samo med knjigo in med življenjem, temveč jo mnogokrat najdemo celo v istem človeku. Je to razlika med njegovimi nauki in prepričanji pa med življenjem, razlika med tem, kar naj bi bilo in med tem, kar je. Ta razlika je tudi močno podobna oni, ki jo je označil že sv. Pavel s svojim zakonom mesa, ki deluje proti zakonu duha. Tiče pa se ta razlika tudi tega, kar bi človek rad in po čemer stremi, pa med tem, kar je življenjsko sploh dosegljivo.

Isto razliko bi mogli točneje označiti tudi z razliko med smotrom ali namenom pa med sredstvi, ki jih ima človek pri rokah. Radi te razlike govorimo tudi o kompromisih, ki da so v življenju nujni, ker ni praksa nikdar popolnoma podobna teoriji in ker doseženo ni nikdar isto kot zaželeno.

Ta razlika med teorijo in prakso pa se na prav svojstven način vidi tudi na posebnem področju, ki ga veda imenuje vrednostna teorija, kar pomenja razmišljanje in ugotavljanje o vrednosti, o medsebojnem razmerju med različnimi vrednotami, o sistemu vrednot in podobno. Čeprav ta veda še ni tako stara, pa je vendar že zelo staro človekovo življenjsko zanimanje za svet vrednot; saj je to svet onih predmetov, od katerih zavisi njegovo blagostanje, njegovo veselje ali žalost, njegova sreča ali nesreča, dobro ali slabo počutje i. t. d. Čudno pa je dejstvo, na katero naletimo, če skušamo primerjati na eni strani vrednostno teorijo in na drugi človekovo življenjsko in praktično pojmovanje vrednot. Pokaže se nam namreč, da je med obema vrstama pojmovanja precej velika razlika. Ta razlika pa se ne tiče toliko posameznih vrst vrednot, kolikor človekovega ocenjevanja teh vrednot in razvrščanja posameznih vrednot v neko vrsto, ki naj kaže padanje ali pa rast notranje vrednosti poedinih vrednot. To vrsto vrednot, ki se začneja od zgoraj z največjo in konča spodaj z najmanjšo vrednoto, imenujemo lestvico vrednot. Videli pa bomo, da moremo razlikovati celo dve taki lestvici vrednot, eno, ki jo postavlja vrednostna teorija, in drugo, ki jo postavlja praktični in življenjski človek. Obe lestvici pa sta skoro obrnjeni, tako da bomo mogli govoriti o popolnem nasprotju med vrednostno teorijo pa med življenskim pojmovanjem vrednosti. Sredi med tema ekstremnima lestvicama pa nihamo posamezniki, ki imamo zopet vsak svojo življenjsko lestvico vrednot. Naša lestvica pa je na križišču med teoretično in med ekstremno življenjsko ter izraža naš življenjski kompromis med tem, kar je vredno samo po sebi, torej med stvarno vrednostjo, pa med življenjem, ki ima svoje posebne zahteve, in te navadno ne soglašajo in ne upoštevajo vrednostne teorije.

Vrednostna teorija, ki jo pri nas zastopa predvsem Veber (glej njegovo »Etiko« in »Estetiko«), postavlja posamezne vrednote v sistem in jih razporeja v lestvico z vidika njihove notranje vrednosti ali tako zvane vrednostne kvalitete. Po tej kvaliteti se gotovo razlikuje gospodasko-prijetnostna ali koristnostna vrednota od etične, estetske in podobnih, čeprav so vse vrednote. Kljub tej skupni strani, radi katere jih imenuje Spranger kulturne vrednote, niso med seboj enakovredne, temveč ima vsaka svojo notranjo vrednost, čeprav je ta vrednost mogoče sama po sebi, ali kot pravimo konstitutivno,

nedoločljiva ali pa vsaj zelo težko določljiva. Mogoče pa je to notranjo vrednost določiti vsaj v razmerju ene vrednote do druge, ali konsektivno, relativno. To je edini stvarni vidik za razporejanje kulturnih vrednot po njihovi vrednostni kvaliteti.

Ta vidik je določen samo še po tem, da priznava kulturni vrednoti tem večjo vrednostno kvaliteto čim bolj duhovna in idealna je ta vrednota. Ta idealnost pa sedaj ne pomenja kake idealne zamisli, kako naj bi bilo, če bi bilo, temveč pomenja le razliko od realnosti in jo zato imenujemo tudi irealnost vrednot. Ta vidik duhovnosti je za razporeditev vrednot zato pravilen, ker so vrednote same po sebi duhovnega značaja in je zato gotovo vrednostna kvaliteta one vrednote tem večja, čim bolj duhovna je in čim manj je vezana na realnost in na materijo. Saj že n. pr. gospodarska vrednota ni samo tista snov, krompir, žito itd., temveč je vrednost teh predmetov realno neprijemljiva, se ne da tehtati, ker je nekaj duhovnega in idealnega na teh snoveh. Prav tako velja tudi za umetnostno vrednoto ali za lepoto, da ta vrednota ni enostavno kaka slika ali kak kip kot iz take in take snovi sestavljen realni predmet, temveč je lepota zopet nekaj duhovnega in idealnega na teh predmetih, ki pa je sama zase zopet neprijemljiva in breztežna. Veber imenuje to vrednostno plat na umetnostnih predmetih irealni lik (»Estetika«), pri čemer je poudarek na irealnosti, torej na duhovnosti. Isto velja tudi za znanstvene, etične in drugačne vrednote. Vrednota sama je duhovnega značaja in zato more biti le stopnja duhovnosti in odmaknjenosti od materije in realnosti stvarni vidik za lestvico vrednostnih kvalitet na vrednotah.

Tako bi našli takole vrednostno lestvico, ki jo postavlja vrednostna teorija: na zgornjem koncu bi bila religiozna vrednota, toda to ne zato, ker se meni osebno tako zdi, temveč zato, ker je po svoji ideji samo duhovnega značaja in sploh ter načelno ni vezana niti posredno niti neposredno na materijo. Celo tako moramo reči, da jo vsako nasilno vezanje te vrednote na realnost in na snov, ki jo mi v svoji antropomorfski usmerjenosti radi izvršujemo, potegne iz njene stvarnosti v območje nečesa drugega, kar ni več ta vrednota sama, temveč že ta vrednota in še nekaj realnega ali človeškega zraven.

Za religiozno vrednoto, ki jo bo Veber v svoji knjigi o Bogu imenoval zato tudi vrednoto vseh vrednot, pride nato na drugi stopnji znanstvena vrednota, ki jo imenujemo tudi resnica. Ona je sicer še močno duhovnega značaja, kot resnica je sploh zgolj nekaj duhovnega, vendar pa že tu razlikujemo dve vrsti resnic. Prva vrsta so tako zvane apriorne resnice, ki so razvidne same po sebi in ni treba šele praktično preizkušati njihove resničnosti. Druga vrsta pa

so izkustvene resnice, ki so vsaj po svojem materijalu že močno navezane na realnost in na snov. Tako so apriorne ali analitične resnice prehod od čisto duhovne religiozne vrednote do empiričnih resnic. Vendar pa so vsaj spoznavno, t. j. za nas, tudi apriorne resnice že navezane na realnost in na snovno stvarnost.

Nato sledi na tretji stopnji etična vrednota. Ta je sicer še zelo duhovnega značaja, vendar pa je že nekoliko vezana na realnost. Zakaj tu gre za resnična človekova dejanja in za odločitve, ki so ali etičnega ali neetičnega značaja. Duhovnost etičnih dejanj pa niso ta dejanja sama, temveč samo nekaj na teh dejanjih, kar imenujemo moralno ali nemoralno. Tatvina sama je zgolj dejanje, njena nemoralnost pa je tisto, kar človek iz svoje volje doda temu dejanju. Ta dodatek pa je nerealnega značaja.

Za etično vrednoto pride na četrtem mestu socialna vrednota. Tudi ta je še močno duhovna, vendar pa je še bolj kot etična vezana na realnost. Ta realnost je tu človek sam, čeprav ni socialno vreden človek kot realno bitje, temveč radi svoje človečnosti, torej po nečem duhovnem.

Za socialno vrednoto sledi na petem mestu umetnostna vrednota ali lepota. Ona sama je kot vrednota duhovna stvar, vendar pa je toliko navezana na realnost in snov, kolikor jo prikazujemo in občutimo v obliki slik, kipov, kompozicij, življenjskih dogodkov, plesa, arhitekture i. t. d. Tu včasih že tako močno prevladuje snovna plat, da se ustavljamo samo ob nji in do resnične umetnosti in lepote sploh ne pridemo.

Za umetnostno vrednoto sledi v vrednostni lestvici politična vrednota. Pri nji imamo sicer še vedno opravka z duhovno vrednoto, ki se tudi praktično izraža v obliki tako zvane načelne politike, katero dobro ločimo od vsakdanje politike in od one, ki jo večkrat presojava in obsojamo z načelno etičnih, socialnih in še drugačnih vidikov. Na drugi strani pa je vendar vprav politika tako ozko zvezana z resničnim življenjem, z resničnim dogajanjem in sploh z življenjsko resničnostjo, da ne imenujemo dobrega politika tistega, ki zanemarja to življenjsko plat na račun teoretične in načelne politike. Na ta način dobi politika tako močno zvezo z realnostjo in stvarnostjo, da jo mora vrednostna teorija postaviti šele na predzadnje mesto vrednostne lestvice.

Na zadnjem mestu pa sledi še gospodarska vrednota, ki je kot vrednota še vedno duhovna, je pa že v tako tesni zvezi z materijo, da govorimo celo o materialni kulturi, pri čemer najprej mislimo na gospodarstvo in na civilizacijo. Saj je najznačilnejše pač to, da so gospodarski predmeti vedno le materialni, nikdar pa ne duhovnega ali duševnega značaja.

Tako smo dobili teoretično vrednostno lestvico, ki jo po vrsti sestavljajo te-le vrednote: religiozna, znanstvena, etična, socialna, umetnostna, politična in gospodarska.

Če pa preidemo sedaj k življenjsko praktični lestvici vrednot najdemo vprav obrnjeno sliko. Kar je za vrednostno teorijo vrednostno najpomembnejše, to je z življenjskega vidika najmanj važno in obratno. Pozneje bom podal za to trditev nekaj življenjskih primerov, sedaj pa naj najprej samo pokažem to praktično lestvico vrednot.

Na prvem mestu stoji kot najvažnejša gospodarska vrednota. Saj je dosti, če omenim tu samo znani izrek: *Primum vivere, dein philosophari*, kar naj pomenja tu lepo in teoretično govoričenje, ki je za praktično življenje brezpomembno. Kot druga sledi zelo pomembna politična vrednota. Človek se dobro zaveda, da je tudi politično življenje polno možnosti, da pride do moči in do oblasti. Razen tega pa se v politiki odločajo vprašanja, ki zadevajo njegovo realno življenje in njegov življenjski obstoj, ki urejujejo njegovo socialno življenje, njegovo družino, njegovo stanovsko in poklicno življenje, ki skrbijo za pomembnost države v meddržavnem svetu in podobno. Zato je politična vrednota za človeka zelo pomembna in bi jo nekateri radi spojili kar z gospodarsko vrednoto, ker so mnenja, da je edina podlaga politike gospodarsko stanje in življenje. Kot tretja in že mnogo manj pomembna sledi nato umetnostna vrednota. Pozneje bom opozoril, kako banalno more pojmovati to vrednoto človek, ki je samo življenjsko praktično usmerjen; kar sedaj pa se spomnimo mehaniziranja moderne umetnosti in prav posebno neke smeri moderne glasbe. Kot četrta in peta ter šesta in sedma sledijo nato v življenjski lestvici socialna, etična, znanstvena in religiozna vrednota, o katerih ve sicer življenjsko usmerjeni človek, da obstajajo, ne ve pa kaj bi počel z njimi in zato ga kar nekam motijo pri njegovem praktičnem življenju.

Tako vidimo, da je življenjska lestvica vrednot res docela preobrnjena vrednostno-teoretična lestvica. Mogoče bi kdo postavil to življenjsko lestvico nekoliko drugače. Jaz sem jo postavil tako radi ekstremnosti, ki pa nikakor ni krivična resničnemu stanju v življenju sploh in v življenju nas poedincev posebej.

To je bila doslej še vedno samo teorija o teoretični in življenjski lestvici vrednot. Sedaj pa bi rad načel nekoliko bolj življenjsko pot, izraženo seveda še vedno samo z besedami, ki pa žal niso samo besede, in pokazal bi nekaj življenjskih primerov, ki naj dokažejo dejansveno pravkar postavljene življenjske lestvice vrednot. Toliko smo vsi ljudje, da nam ni treba hoditi daleč iz sebe in »izdirati bruna iz očesa svojega bližnjega«. Ostanimo kar pri sebi in že bomo našli

dosti takih primerov. Eden več, drugi manj, to zavisi zopet od njegove duhovne usmerjenosti, vsakdo pa vendar lahko sam preceni resničnost naslednjih primerov.

Kot prvi tak primer si oglejmo človekovo razmerje do duha in do snovi, ki se prav posebno izraža v razmerju človeka do duhovne in materialne kulture. Morali bomo pač reči, da marsikdo v svojem duhu, v tihih urah zbranosti in takrat, ko ni v življenjski borbi, rad prizna, da obstoji tudi duhovna kultura, da je v zgodovini nabranih vse polno njenih objektiviranih vrednot, znanstvenih spoznanj, umetnin, religioznih zagledanj in podobno. Mogoče bo priznal celo to, da je ta kultura mnogo vredna in naj se zato nekateri poedinci kar še naprej bavijo z njo in jim je treba pri tem delu celo pomagati na ta način, da jim družba vzdržuje znanstvene, umetnostne in drugačne ustanove. Toda to priznanje je navadno tudi vse. Osebnost in življenjsko pa so vprav take osebe vendar predvsem usmerjene k materialni kulturi, ki jo predstavljata gospodarstvo in njegova pomoč — civilizacija. Človeku je danes iz docela življenjskih razlogov, ki jih moramo seveda razumeti (saj to ni nikako obtoževanje, temveč le ugotavljanje), mnogo več do materialne kulture in do civilizacije kot pa do duhovne kulture. V ospredje njegovega zanimanja silijo vprašanja po zaslužku in materialnem kruhu, prav malo smisla pa ima za življenje od »božje besede«, ki je izražena v obliki kake umetnine, znanstvenega in teoretičnega dela in podobno. Da ne bomo pretiravali, recimo za prvi primer vsaj to, da radi življenjskih in praktičnih razlogov danes (in skoro vedno) prevladuje materija nad duhom, materialna kultura nad duhovno, civilizacija nad kulturo sploh, gospodarstvo nad kulturo i. t. d.

II. Drug tak primer za življenjsko lestvico vrednot je človekovo razmerje do različnih vrst kulturnih delavcev; mislimo samo na razliko med političnim delavcem in med teoretičnim znanstvenikom, n. pr. teoretičnim fizikom ali matematikom. Prav gotovo bomo vsi priznali, da imamo življenjsko mnogo bolj za pomembne in važne politike, kot pa znanstvenike. Politični voditelj države, državne stranke ali tudi samo kake navadne stranke postane kar naenkrat zelo znan človek, vsi mnogo dajo na njegove izjave, kjer se pokaže, povsod šušljajo, da je ta človek ta ali oni, že otroci nekam s spoštljivostjo izgovarjajo njegovo ime in podobno. Mislimo samo na nemškega Hitlerja, italijanskega Mussolinija in podobne, ki uživajo neizmerno spoštovanje samo zato, ker so politični vodje in ker odločajo o stvareh, ki so za navadnega človeka, pa tudi za izobraženega, življenjsko mnogo pomembni. Pri vsem tem pa se skoraj nihče ne vpraša, kaj je s kulturno platjo teh ljudi, in ali bodo v kulturnem življenju še kaj pomenili, če bodo izginili iz političnega življenja in z vodilnih

političnih mest. Toda čeprav ljudje uvidijo, da so taki posamezniki kulturno brezpomembni ljudje, jih vendar obožujejo, ker jim je pač politična vrednota močno pri srcu.

Na drugi strani pa si pogledjmo duhovne kulturne delavce, n. pr. znanstvenike. Kaj pa se je zgodilo v kulturni Nemčiji, ko je odstopil svetovno znani Spranger in ko se ni več vrnil Einstein in so celo preimenovali njegovo zvezdarno? Nič, gotovo pa mnogo manj, kot če bi se prav to zgodilo Hitlerju ali kakemu drugemu tedaj vodilnemu političnemu vodji. In vendar so bili tudi Spranger in Einstein ter ostali prav tedaj kulturno vodilni, ne pa kake pozabljene avtoritete in preživeli profesorji. Če velja to za tako odlične može, potem bo veljalo za navadne duhovne kulturne tvorce prav isto. Kljub silno težkemu delu nima to delo pri življenjsko usmerjenem človeku dosti ali pa nikake cene. On vidi in ceni samo to, kar je realno, kar čuti kot uspeh; vsi drugačni, mogoče samo spoznavni uspehi so zanj »denar brez žvenka«. »Slep je, kdor se s petjem ukvarja, Kranjec moj mu osle kaže« velja sedaj za umetnostno področje v primeri z bolj življenjskimi, kot so gospodarstvo in politika. O tem je spregovoril pri nas enkrat že Anton Lajovic in je dal drugi zelo značilni primer za isto stvar, vrstni red podpisov na kakih javnih okrožnicah, kjer so duhovni tvorca, omenil je takrat menda Župančiča in Finžgarja, stalno na zadnjem mestu. To ni slučaj, to je načelo, ki izvira iz življenjske lestvice vrednot.

III. Tretji primer, ki priča za upravičenost razlikovanja med teoretično in življenjsko lestvico vrednot je dalje človekov odnos do etičnosti in do moralnosti. Oba pojma se namreč med seboj razlikujeta po tem, da gre pri etičnosti za čisto vrednostno plat, dočim gre pri moralni že za pomešanost etičnega in življenjsko praktičnega elementa. Zato trdimo, da je etičnost ena sama, moralnosti pa razlikujemo mnogo vrst. Tako najdemo tudi v okviru ene same vrednote, da prevladuje človekovo zanimanje za njeno praktično in življenjsko plat, ker se čuti mnogo manj vezanega na neko teoretično, brezživljenjsko etičnost, ki da ima samo vse polno zahtev, pa ne upošteva resničnega življenja, njegovih zahtev in zato nima uvidevnosti za moralni kompromis. Človekova stanovska in osebna moralnost še nekako drži, zakaj ta se je razvila v resničnem življenju in je zato že polna kompromisov, ki so včasih že taki, da od prvotno etičnega elementa prav malo ostane in prevladuje samo še človeški praktični vidik. Saj upošteva ta vidik tudi življenjsko prijetnost in korist, pa ne pridiguje venomer samo odpovedi in požrtvovalnosti, ki je za življenje tako nepripravna stvar.

IV. S tem v notranji zvezi je četrti primer, ki kaže močno prevladovanje življenjskih vidikov in potreb. To je človekovo pojmo-

vanje k o m p r o m i s a i n n a č e l n o s t i. Ni mi treba posebej razpravljati o bistvu teh stvari, saj jih vsi dobro poznamo. Pač pa bi rad v zvezi z ostalim omenil to, da je človek zopet iz življenjskih in praktičnih razlogov mnogo bolj nagnjen k sklepanju kompromisov, kot pa k načelnosti. Seveda moram takoj pripomniti, da mislim pod načelnostjo le tako etično ali socialno ali religiozno plat, ki se človeku življenjsko nikakor ne izplača in od katerih nima osebne koristi. Zakaj žal poznamo tudi tako »načelnost«, ki je usmerjena le h koristi in je človek le zato načelen in idejno ekstremen, ker ima od tega kako korist, ne pa zato, ker bi idejo samo toliko vrednotil, da bi bil pripravljen na življenjsko pomembne žrtve. V tem smislu torej velja, da postane človek prav kmalu kompromisarski z zahtevami življenja, čim uvidi, da se mu na ta način obeta lažje in lepše ter udobnejše življenje. Tako se zgodi, da je človeku kompromis tem nujnejši, čim več življenjske skušnje ima, t. j. čim starejši postaja, in da je njegova načelnost tem večja čim manj življenjskih skušenj je preživel in čim mlajši je. Seveda velja to le v načelnem smislu in najdemo zato tudi take, ki niso življenjsko »pametni« in ostanejo načelni radi idej, ne pa radi kakih pričakovanih uspehov in koristi v bodočnosti, če so že v trenutku potrebne žrtve. Navadno pa prevladuje življenjska pametnost, in mladega človeka radi ne smatramo za polnovrednega in zrelega, dokler se v njem glede kompromisa in načelnosti ni izpremenila prejšnja teoretična lestvica, ki je odlika duševne mladosti, v življenjsko lestvico, ki je znak življenjske zrelosti in duševne starosti. Tudi prevladovanje kompromisa nad načelnostjo v življenju priča torej za posebno lestvico vrednot, ki pa se sedaj ne dotika razmerja med posameznimi kulturnimi vrednotami, temveč celo globine in plitvosti, polnosti in praznosti, celotnosti in delnosti, sočnosti in omlednosti p o s a m e z n e kulturne vrednote, kot so n. pr. socialna, etična in religiozna vrednota.

V. Kot peti primer za resničnost življenjske lestvice vrednot si oglejmo človekov odnos do r e s n i č n o s t i in do p r a v i l n o s t i. Ta odnos se mi zdi tako važen, da bi ga mogel uporabiti tudi za naslov te razprave, zakaj še najznačilnejši je za človekovo navezanost na življenje in na realnost dogajanja. Sicer moramo med ljudmi res ločiti dva tipa. Eden bi bil pravilnostno usmerjen, kar pomenja, da bi se ne zadovoljil samo s tem, kar je in kar je življenjsko najlažje in najpogostejše, temveč se vprašuje tudi po smiselnosti in po pravilnosti takega zelo pogostega svojega in tujega dejstvomovanja. Drugi tip pa je praktično usmerjen in mu gre le za to, da vrši dejanja, ki so življenjsko nujna, ki jih vrši večina, ki so vsaj za trenutek dobičkonosna, ki jih zahtevajo sedanje razmere, pa mu je pri vsem tem vprašanje po pravilnosti deveta briga in nepotrebno beganje v »stvarnost«

usmerjenega človeka. Izmed obeh tipov prav lahko odločimo, da je mnogo pogostejši drugi, praktični tip, kateremu gre za trenutni ali pa za trajni uspeh, ki opazuje le realno in vsakdanjo resničnost, ki se zna in hoče prilagoditi tej resničnosti in ga zato zopet imenujemo pametnega človeka. To je človek, ki pozna le eno razmerje med življenjem in človekom, razmerje tiste odvisnosti, po kateri je človek zavisni del in je življenje zanj neizpremenljivo dejstvo, katero je treba tako upoštevati, da se mu prilagodi človek, ne pa, da se življenje prilagodi človeku. Tak človek pozna le oni težki vpliv resničnega življenja, ki s tako mogočno silo zahteva od posameznega človeka podreditve, ker ga sicer stre. Prav nič pa ne pozna tak človek drugega razmerja med življenjem in človekom, po katerem človek ustvarja in izpreminja življenjsko dogajanje in je življenje nujno tako, kakršno je ustvaril človek. Pa tudi če pozna človek to drugo razmerje, se ga vendar ne upa uporabljati, ker se čuti premalo močnega, da bi postal preoblikovalec življenja. Boji se sile življenja in zato se ji podredi. In takih preoblikovalcev življenja, ki so pravilnostno usmerjeni in bi hoteli realizirati vrednostno lestvico v teoretični veljavnosti, je zato res tako malo, da kar utonejo v množici na resničnost navezanih ljudi. Zato pa prevladuje v življenju človekov praktični vidik in zato je toliko socialnega in gospodarskega gorja in trpljenja. Toda, čeprav so pravilnostno usmerjeni posamezniki v silni manjšini, vendar upamo vsi vprav od njih, da bodo in da naj izpremenijo kruto življenjsko resničnost, ker si mi tega ne upamo. Na ta način se nam vprav tu pokaže, da tudi mi poznamo pravilno razporeditev vrednot, pa je radi življenjske resničnosti in radi zahtev realnega življenja, eni ne moremo, drugi pa nočemo realizirati.

VI. Nadaljnji, šesti življenjski primer za resnično dvojno lestvico vrednot je človekovo vrednotenje umetnosti na eni strani in z a b a v e na drugi. Ta primer je zelo star in splošno znan. Toda vprav njegova starost in pa njegova vseobča znanost je tisto, kar dokazuje, da obstoja tudi v umetnostni duhovni kulturni panogi posebna plat, ki vleče njeno duhovnost v življenjsko realnost. Človeku se zdi preduhovna in zgolj duhovna plat umetnosti in umetnin, t. j. tista plat, pri kateri je Aristoteles govoril o »notranjem prečiščenju duše«, nekaj preveč oddaljenega in neživljenjskega. Tega on ne more spraviti v neposredno zvezo z življenjem, ta plat mu plava nekje v oblakih, človek se nehote spomni na Aristofanovo dramo »Oblaki«, kjer sramoti duhovno usmerjenega Sokrata, in zato obstane človek že pri zunanji plati »umetnosti« in jo naredi za zabavo in razvedrilo. Od tod doba »Turških kumar« in podobnih del v gledališču in kinu. To mu je življenjsko potrebno in zato nepravilno mnogo bolj vrednoti kako melodijozno in poskočno pa vsebinsko prazno glasbo kot pa

kako resnično glasbeno umetnino, mnogo bolj vrednoti kako smešno burko kot pa kako resno in problemov polno dramo, mnogo bolj vrednoti kako tiskarniško v masi producirano sliko kot pa resnično umetniško sliko i. t. d. Tudi pri umetnosti se torej življenjski človek ne zadovolji z njeno duhovno vrednostjo, temveč hoče od nje banalne prijetnosti, ki jo pa zelo rad označuje z besedo »lepotá«. To plat na umetnosti poznamo vsi, ker smo vsi vsaj deloma življenjsko usmerjeni, pa odložimo zato kdaj kako preduhovno in čisto umetniško delo, ker si zaželimo kaj »lažjega« in obenem plitvejšega.

VII. Sedmi primer za razlikovanje med teoretično in življenjsko lestvico vrednot najdemo sedaj na religioznem področju. Tudi tu sta namreč dve plati, ena, ki zasluži ime religioznost, in druga, ki je več ali manj samo formalnega značaja in se tiče samo človekovega pristanka na kak religiozni svet in na neke transcendentne resnice in vrednote. Zakaj tudi religioznost moremo iz njene docela duhovne plati potegniti v veliko bližino človeka, včasih v tako bližino, da od božjega sveta ostane bore malo in močno prevladuje naš človeški element. Saj smo tudi taki, da smatramo naš odnos do Boga predvsem za nekako sredstvo, ki naj nam pomaga doseči še to in ono, česar sami doseči ne moremo. Saj poznamo svojo religioznost najbolj v obliki različnih prošelj, ki zadevajo predvsem naše telesno in tvorno življenje. Tako se zdi včasih, kot bi Očenaš imel samo eno prošnjo »daj nam danes naš vsakdanji kruh« in da so vse ostale prošnje in besede za človeka, ki je zakoreninjen v tem svetu, previsoke in preoddaljene. Posebno onih prošelj »posvečeno bodi Tvoje ime, pridi k nam Tvoje kraljestvo, zgodi se Tvoja volja« kar ne poznamo, čeprav jih z ustnicami tolikrat izgovarjamo. Če bi jih molili, potem bi seveda začutili, da je samo v teh besedah in prošnjah skrita prava religioznost, ki je duhovnega značaja, ker se tiče Boga, kot najbolj duhovnega, čeprav po svoje najrealnejšega bitja.

VIII. Končno naj omenim še en primer za prevladovanje življenjske lestvice vrednot. Ta primer ima svojo predpodobo v onem znanem vzkliku »panem et circenses«, ki so ga kričale rimske množice. Danes smo ta klic nekoliko modernizirali, smo ga celo »znanstveno« utemeljili in ga izražamo v obliki, da je v gospodarskem življenju edina rešitev človeka, da je treba gospodarsko življenje še bolj racionalizirati, vse drugo, posebno religiozno duhovno življenje pa da je za človeka nepotrebno. Jemlje da mu celo življenjsko energijo, ki je potrebna za ta svet. To je moderni boj med krščanstvom pa med marksizmom, ali če bi ga izrazili zgolj idejno, boj med duhovnim svetom in med modernim materializmom. Ta boj je danes zelo mogočen in vedno bolj prevzema tudi posameznega človeka, zakaj že v posamezniku je ta boj zakoreninjen v zakonu mesa

in v zakonu duha, ki si med seboj nasprotujeta. Če bi moderni človek ne postajal vedno bolj življenjsko usmerjen in bi ves ne tičal v tem svetu, bi ne mogli razumeti, kako da išče rešitev iz socialnih in gospodarskih težav v marksizmu, ki je le socialno-gospodarski sistem, mesto da ga išče v krščanstvu, ki je že živelo, še živi in mora še živeti. Zapostavljanje krščanstva za marksizmom je zame samo znak prevladovanja življenjskega pojmovanja vrednot v mnogih ljudeh, ki jih krščanska ideja ne vleče več. Človek bi hotel samo kruha, — niti na misel mi ne prihaja, da bi sploh kako zagovarjal kapitalistični red, ker mi gre zgolj za tu postavljeni problem, — in sicer realnega kruha in prav malo razume ono besedo o lakoti po božjem kruhu in po božji besedi. Seveda je to docela razumljivo, če je telesno lačen, toda pri tem je pozabil, da bi ustvarilo v življenju izvedeno krščanstvo s svojo duhovno zahtevo po ljubezni že raj na zemlji. Človek vidi samo obljubo po kruhu in ta ga je zaslepila, da ne čuti več potrebe po duhu.

Navesti bi mogel še več podobnih primerov, toda tako naštevanje bi le še razširilo, mogoče pa celo obledilo tisto sliko, ki smo jo že doslej dobili. Vse razpravljanje nam je namreč pokazalo dvoje resnic, ki so mogoče že znane, pa jih je vendar treba vedno znova poklicati v spomin, če govorimo o kulturnem delu med ljudmi. Prvo dejstvo je to, da se zdi človeku važnejša življenjska lestvica vrednot od teoretične. Drugo dejstvo pa je, da skuša potegniti človek tudi posamezne kulturne vrednote iz njihovega zgolj ali pa vsaj prevladujočega duhovnega mesta v neko po možnosti ozko zvezo z življenjem, s telesom in s snovjo. V teh dveh resnicah se očituje moč življenja, o kateri se zdi, da prevladuje nad duhovnim svetom.

Vendar pa obstoja teoretična lestvica vrednot in njo nam vedno znova prikazujejo in priporočajo duhovni voditelji, ki se ne zadovoljijo s tem, kar je, temveč hočejo to, kar naj bi bilo. Pri vsem tem pa je vendar važno vedeti, da je tudi življenje in življenjska resničnost zelo važen činitelj, ki ga moramo upoštevati. Samo, da pri tem upoštevaju ne pozabimo, da človek vendar le ni samo animalno-živalskega značaja, temveč je njegova odlika predvsem v duhovnem življenju. Če bi prevladalo samo življenjsko pojmovanje vrednot, bi človek nujno padel s svojega izjemnega položaja in vprašanje je, kje bi se v tem padcu ustavil. Zato pa gojimo človečnost in človeško dostojanstvo na ta način, da odpiramo poglede tudi za zgolj duhovno plat in naredimo v posameznem človeku pravilno sintezo med življenjsko in duhovno lestvico vrednot! Saj ima vsak človek itak svojo lestvico vrednot, ki ni niti ekstremno duhovna, niti ekstremno praktična. Naloga kulturnih voditeljev pa je, da pri

upoštevanju življenjske resničnosti vendar skrbe, da bo v tej konkretni lestvici vrednot, po kateri se posameznik tudi udejstvuje, prevladovala duhovna plat. Saj daje ta plat tudi izboljšanje življenjske resničnosti, in če drugega ne, vsaj edino tolažbo v zavesti, da bo gorje vedno ostalo na svetu.

BOJ ZA KRŠČANSKO FILOZOFIJO.

Dr. J. Janžekovič.

E. Gilson, Maurice Blondel, J. Maritain.

O pojmu »krščanska filozofija« se je vnela pred par leti med francoskimi filozofi zanimiva debata, ki še vedno traja. Razvila se je iz vprašanja, ali so bili geniji kakor Avguštin in Bonaventura filozofi in teologi, ali samo teologi. Štefan Gilson, priznani strokovnjak za srednjeveško filozofijsko zgodovino, jih z vso odločnostjo šteje tudi med filozofe in sicer med »krščanske« filozofe. Toda pri tem se je srečal z Mandonnetovim mnenjem, ki smatra oba duševna velikana le za teologa. Nastane vprašanje, kaj je prav za prav »krščanska« filozofija, ali ne tiči morda v zvezi teh dveh pojmov protislovje. Zato je zapisal Gilson v svojem krasnem delu o Avguštinu opombo, da bi trebalo predvsem razčistiti pojem o »krščanski« filozofiji¹. Ta opomba je bila iskrica na smodnik. Kajti baš takrat je izdal Emile Bréhier prvi del svoje filozofijske zgodovine, kjer se bavi z istim problemom, toda pride do nasprotnega zaključka: »Krščanstvo ni znatno vplivalo na razvoj filozofske misli, z eno besedo, po našem mnenju krščanske filozofije sploh ni²: Takoj sta nastala dva tabora, vnela se je zanimiva debata, člankov je kar deževalo po strokovnih revijah. Samo »Revue de Métaphysique et de Morale« je priobčila doslej že tri sestavke o tem predmetu³, in celo listi kakor »La Croix« in »La Vie Catholique« so prinašali razprave o krščanski filozofiji. V kratkem času je nastala o problemu cela literatura pa se še vedno novi oglašajo k besedi⁴. Največjo zaslugo, da se je zbudilo toliko zanimanja za to vprašanje, ima pač »Francoska filozofska družba« (Société Française de Philosophie), ki je dala na program za eno svojih sej debato o »krščanski« filozofiji. Ta znamenita seja je bila dne 21. marca 1931 in spada brez dvoma med najzanimivejše v zadnjih letih⁵. In ni čudno, saj je bil vabljen med veterane, ki stražijo francoski racionalizem na Sorboni, tudi kolega iz rivalnega zavoda, sho-

¹ Etienne Gilson: Introduction à l'Etude de saint Augustin, Paris 1928, str. 300, op. 2.

² Emile Bréhier: Histoire de la Philosophie, Paris 1928, T. I, s. 494; cf. tudi s. 521, 704.

³ Letnik 1931, št. 2, E. Bréhier: Y a-t-il une Philosophie Chrétienne?; letnik 1932, št. 3, M. Sauriau: Qu'est-ce qu'une Philosophie Chrétienne?; št. 4, M. Blondel: Y a-t-il une Philosophie Chrétienne?

⁴ Vse slovtvo, kar se ga nanaša na to vprašanje, je skušal zbrati E. Gilson v obeh zvezkih svojega dela: L'Esprit de la Philosophie médiévale, Paris 1932. Toda debata se je še nadaljevala. Zadnji nam znani članek je izšel v oktobrski številki v Revue de Philosophie od F. Mentré: La Philosophie Chrétienne (Letnik 1933, št. 4/5.)

⁵ Referati iz teh sej in debate se redno priobčujejo v izvestju »Bulletin de la Société Française de Philosophie«; krščanski filozofiji je posvečena skupna št. 2 in 3, letnik 1931.

lastik Jacques Maritain, profesor za filozofijo na Katoliškem Inštitutu v Parizu. Živahna debata ni sicer izpreobrnila nikogar izmed navzočih — to je pač pri vseh debatah tako — toda opazovalec dobi vtis, da sta branilca krščanske filozofije, Gilson in Maritain, ki so se jima pridružili še E. Le Roy, Blondel in Chevalier, odnesla zmagó.

Ogledati si hočemo stališče, ki so ga zavzeli ob tej priliki, ali pozneje v svojih spisih, najvidnejši francoski katoliški filozofi, Gilson, Blondel in Maritain. To bo obenem priložnost, da se z njimi malo natančneje seznanimo. Se prej pa moramo nekoliko očrtati mnenje, ki ga zagovarjajo nasprotniki, zlasti Bréhier.

I.

Profesor Bréhier se je lotil vprašanja z zgodovinske plati. Po njegovih zaključkih krščanstvo nikoli v zgodovini ni ustvarilo svojega modroslovja, niti ni tega poskušalo. Sveti Avguštin se res mnogo opira na filozofijo, toda to ni njegova filozofija. Kakor je prevzel grško znanost, aritmetiko, geometrijo, astronomijo, tako je prevzel grško filozofijo, ki jo je našel v Plotinovih in drugih novoplatonskih knjigah. Enako je pozneje Tomaž prevzel aristotelizem. Sv. Tomaž si je sicer zastavil načelno vprašanje o razmerju med filozofijo in teologijo, a rešitev, ki jo podaja, je protislovna. Kajti z ene strani trdi z Grki, da je razum v svojem področju popolnoma samostojen, toda obenem priznava, zlasti v praksi, da je filozofija ancilla theologiae. Kadarkoli pride filozofska teza navzkriž s teološko, se mora prva umakniti poslednji. Tudi v tej dobi torej krščanstvo ni ustvarilo kake svoje filozofije, ampak je kvečjemu izvajalo nekako cenzuro nad aristotelizmom, ki ga je prevzelo. Samo v tem smislu bi mogli govoriti o »krščanski« filozofiji. Pa še ta cenzura je bila nekaj zelo dvoumnega. Ali ni bil Tomaž o mnogih filozofskih tezah prepričan, da so popolnoma v skladu z verskimi resnicami, in vendar jih je cerkvena oblast v osebi škofa Tempiera obsodila? Še težje bi bilo govoriti o kaki verski cenzuri nad filozofijo danes, ko se krščanske cerkve niti glede svojih lastnih dogem ne strinjajo. Zgodovina torej ne pozna nobene krščanske filozofije. Pa tudi sedanjost ne, kljub Blondelovim naporom, da bi jo ustvaril. Kajti tudi njegove teze nimajo bistvene zveze s krščanstvom, v kolikor jo pa imajo, so le apologija, torej teologija.

Izraz »krščanska filozofija« ima v resnici dva pomena. V prvem smislu znači tisti racionalni sestav, ki se strinja z dogmami, in ki ga cerkveni magisterij kot takega prizna. Taka filozofija sicer biva, toda za filozofa kot filozofa poseganje avtoritete od zunaj v njegov čisto umski delokrog nima nobenega smisla. V drugem in pravem pomenu bi pa lahko imenovali »krščansko« filozofijo kak sistem le tedaj, če bi mu bile razodete dogme sicer izhodišče in pobuda, a drugače bi se razvijal in gradil po čisto umskih principih. Take filozofije pa ni, kakor nam je pokazal zgodovinski pregled in sploh ni možna. Kajti vsi, tudi tako zvani krščanski filozofi priznavajo, da je razodetje nekaj bistveno različnega od filozofije, nekaj »nad«-naravnega. Ta različnost je res očitna. Saj si težko mislimo večje nasprotje, kakor je nasprotje, ki vlada med grškim filozofskim nazorom, ki je ostal klasičen, o strogi zakonitosti in večni nujnosti med vsemi pojavi v svetu ter med krščanstvom, ki uči, da je Bog nenadoma in svobodno, po preteku cele večnosti, končno ustvaril svet, da svobodno posega v potek njegovih dogodkov, da je celo sam postal človek, itd. Med obojim nazorom zija prepad za racionalista in vernika. Ako je filozof obenem kristjan, tedaj

kvečjemu pridene k svojim umskim resnicam še verske, toda oboje ostanejo kar so bile, brez stika. Filozofija je zadeva človeškega uma samega. O kakem sistemu se lahko vprašamo, ali je res logično racionalno izveden v vseh svojih podrobnostih, ne pa, je-li krščanski ali ne. Pojem »krščanska« filozofija je ravno tako nesmiseln, kakor je pojem »krščanska« matematika ali »krščanska« fizika.

Te svoje misli je razvil Bréhier pri omenjeni seji in v navedenem članku, ki ga je priobčila Revue de Métaphysique et de Morale. Na splošno so ga podpirali njegovi racionalistični tovariši, ki so vsi v tej ali oni obliki ponavljali ugovor: Filozofija je plod naravnega človeškega razuma. Ako kaj drugega vpliva nanjo, tedaj neha biti filozofija, v kolikor se vda tem izvenumskim vplivom, pa naj so kakršnikoli. To tezo je zagovarjal svojčas že Pufendorf⁶.

Pa tudi v katoliškem taboru je našel nekaj zaveznikov. Gilson je omenil, da so že nekateri srednjeveški teologi, kakor Peter Damiani, z enako odločnostjo zanimali krščansko filozofijo, pa iz čisto drugačnih razlogov. Po njihovem mnenju človeški razum, ki je prepuščen samemu sebi, nujno zablodí. Zato kristjan, ki je slednjič v veri našel resnico, odklanja zmotne filozofske marnje. — Med modernimi je pa omeniti nekatere belgijske neotomiste, ki se z ozirom na to vprašanje precej strinjajo z racionalisti Bréhierovega kova. Med temi je zlasti De Wulf, ki pravi: »Katoliške filozofije ni, kakor ni »katoliške« znanosti; filozof kot vernik lahko sprejme to ali ono dogmatiko, podobno, kakor je lahko kdo kemik ali zdravnik, pa obenem katoličan, protestant ali Jud. Neosholastika se gradi, ne da bi imela pri tem kakršnekolí konfesionalne namene. Kdor ji očita apologetične cilje, ta meša pojme⁷.

II.

Po vsem, kar smo slišali od nasprotnikov krščanske filozofije se zdi, da se bo težko izogniti dilemi: ali je filozofija samo racionalna, potem ni krščanska, ali je krščanska, potem ni več filozofija. Kaj pravijo na to krščanski filozofi? Kaj meni Gilson, ki pozna, kakor nikdo drugi na Francoskem, srednjeveško filozofijo?

Etienne Gilson, ki je sedaj profesor na Sorboni, je prehodil ob študiju sholastičnih sistemov zanimivo idejno pot. Kot zgodovinar in filozof se je lotil z vso vnemo zaprašjenih folijantov in začel odkrivati modernim pozabljene pa veličastne miselne zgradbe sv. Avgušтина, sv. Bonaventure, sv. Tomaža⁸, sholastika mu je postala simpatična, sprejemljiva, moderna, še več, en sistem ga je še prav posebno pritegnil nase, Gilson je postal tomist⁹. V knjigi »L'Esprit de la Philosophie médiévale« je rahlo odgrnil zaveso in dal slutiti svoj duševni preobrat: »Včasih je kako znanstveno odkritje, tako

⁶ Prim. E. Spektorskij: Zgodovina socialne filozofije, Ljubljana 1932, zv. I, s. 184.

⁷ De Wulf: Introduction à la Philosophie néoscholastique, Paris 1904, s. 254, citirano v Gilson: L'Esprit de la Phil. méd., zv. I, s. 314, št. 33.

⁸ Le Thomisme. Introduction à l'Etude de saint Thomas, 3. izd., Paris, 1927; Saint Thomas d'Aquin (etika), 4. izd., 1927; La Philosophie de saint Bonaventure, Paris 1925.

⁹ Tomizem diha iz vseh Gilsonovih novejših del, dasi mu je tudi avguštinizem nad vse simpatičen. O tem, kako si zamišlja razmerje med obema mogočnima krščanskima strujama, glej zlasti članek »L'Avenir de la Métaphysique Augustinienne« v knjigi Mélanges Augustiniens, Paris 1931, ki je izšla za Avguštinovo obletnico in vsebuje prispevke raznih avtorjev.

piše, samo po sebi apologija za krščanstvo, apologija, ki so nam jo vsilila dejstva, četudi smo bili polni predsodkov proti njej. To velja tudi o pričujočih predavanjih, ki so le tekom časa in proti mojemu pričakovanju dobila sedanjo obliko. Zato rad sprejem očitek tistih, ki me bodo smatrali za apoleta, kajti s tem, da dokazujem, kako rodovitno se je izkazalo krščanstvo na filozofskem področju, nujno pišem njegovo apologijo¹⁰. Gilson je postal Maritainov najboljši zaveznik. Sam pravi, da je z njim predebatiral temeljno misel svojih aberdeenskih predavanj¹¹, pa tudi sicer oba filozofa ob vsaki priliki poudarjata, kako se v bistvu popolnoma strinjata¹².

Vprašanje o krščanski filozofiji je sprva stavil Gilson s svojega zgodovinskega vidika takole: »Ako najdemo filozofijo, to je, sestav racionalnih resnic, ki jih ni mogoče razložiti, ne da bi pritegnili krščanstvo, tedaj je treba tako filozofijo nazvati krščansko filozofijo.«¹³ Podobno opredelbo je podal, kakor smo videli, tudi Bréhier, toda zanikal je, da bi kaj takega kedaj obstojalo. Gilson si je pa kot strokovnjak za srednjeveško sholastiko nadel baš nalogo, da pokaže, v čem je tisti quid proprium, ki ga je krščanstvo vtisnilo modroslovju. Ta dokaz tvori vsebino omenjene krasne knjige »O duhu srednjeveške filozofije«, ki je izšla v dveh zvezkih tekom leta 1932 in ki je najtehtnejše delo, kar jih je doslej sprožila debata o krščanski filozofiji.

V čem je pomen te študije?

Doslej so bili tomisti često v zadregi ob vprašanju, kako se prav za prav javlja Tomaževa izvirnost in genialnost, ako je bil le dober Aristotelov učenec. Kajti, kdor gleda Aristotela posredno, skozi Tomaževe komentarje, ta nehote vanj zanaša, kar je v resnici pristno Akvinčevega. In to tem bolj, ker je ta do svojih avtorjev izredno vljuden in rad išče za njih izjave najsubtilnejših razlag, samo da jim ni treba naravnost nasprotovati. Balcu Summe se zdi, da je Tomaž vedno v najpopolnejšem skladu z Aristotelom in Avguštinom, v resnici pa često tolmači oba v luči svoje lastne filozofije. Tedanjim filozofom očitno ni bilo do tega, da bi tiščali svoj jaz v ospredje. Prav nič jim ni bilo žal, ako so odkrili, da je že kdo pred njimi izrazil misel, ki so jo bili smatrali za svojo, nasprotno, veselilo jih je, da ima na ta način resnica močnejše pričevanje. Zato so rajši zabrisali svojo originalnost in se skrivali za avtoriteto, kakor da razvijajo same stare, že davno priznane teze. Sv. Albert Veliki je dobro označil to mentaliteto z besedami: »Vsi peripatetiki se strinjajo v tem, da je Aristotel povedal resnico, samo glede tega si niso edini, kaj je povedal Aristotel.« Vsak mu je pač polagal v usta svoje lastne nazore in krojil iz njegovih izrazov

¹⁰ O. c. II, 276, št. 4. Delo je sad predavanj, ki jih je imel avtor na aberdeenski univerzi v Angliji.

¹¹ O. c. I, s. 315, št. 34.

¹² Gl. n. pr. Gilsonov odgovor na Maritainovo izjavo pri seji filozofske družbe: »Tako se strinjam z Maritainom, da odklanjam nekatere izraze, ki sem jih bil rabil, in ki jih on obsoja, še več, tudi nekaj drugih bi skupno z njim mogel zboljšati.« (Bulletin, o. c. s. 72.) Še bolj laskavo se izraža v svoji zadnji knjigi, I, s. 318, št. 19, kjer pravi: »Teza, ki jo je razvil gosp. Maritain, se mi zdi tako točna, da kaj boljšega pameten človek o tem vprašanju sploh ne more pričakovati.« Maritain se je že večkrat, zlasti pa v svojem zadnjem delu: »De la Philosophie chrétienne,« Paris 1933, obilo oddolžil za tako simpatično pozornost. V njegovih očeh je Gilson tisti, ki je končno odprl Sorboni oči, da od Grkov do Descartesa ne zija »dvatisočletna noč«, kakor se je nekdo izrazil.

¹³ Bulletin, o. c. s. 48.

obleko za svojo filozofijo. To originalnost, ki se skriva, danes tem težje opazimo, ker smo vajeni baš nasprotnega ravnanja. Moderni ničesar rajši ne poudarjajo, kakor svojo samoniklost in izvornost. Mnogi so nad objektivno resnico sploh že davno obupali, originalnost jim je postala vse. Na filozofske sisteme gledajo kakor na šahovsko partijo: ali je nova, dosledna in duhovita. Kdor želi takim zbuditi zanimanje za kako srednjeveško filozofijo, recimo za tomizem, ta mora poudariti tudi njegovo samoniklost in opozoriti na dejstvo, da Tomaž ni le kak Aristotelov komentator, sličen stoterim drugim tekom zgodovine, ampak samostojen mislec, ki ima do svojega grškega učitelja podoben odnos kakor recimo Malebranche do Descartesa ali Bergson do Hegela.

Tega prekoristnega dela se je lotil Gilson v svojih dveh knjigah, pa ne samo glede tomizma, ampak glede srednjeveške sholastike vobče, ter skušal pokazati, kako je vplivalo krščanstvo velikih genijev na njihovo filozofsko mišljenje, jim vtisnilo viden pečat originalnosti, ki jih loči od Grkov, ter navdihnilo stare izraze helenskega kova z novim pomenom. Oglejmo si par zgledov!

Vpliv krščanstva se kaže pred vsem na filozofsko idejo o Bogu. Tudi grški misleci so govorili o božanstvu, pa niti najgenialnejši med njimi se niso jasno in zavestno dokopali do monoteizma. Platon se mu je silno približal, toda strokovnjaki za grško filozofijo še do danes niso razvozlati uganke, kako je razmerje med njegovo najvišjo idejo, idejo o Dobrem, in med demiurgom. Iz tega sledi vsaj to, da se veliki mislec ni hotel ali ni znal nedvoumno izraziti. Vsekakor je pa po Platonu poleg najvišjega božanstva še več nižjih božanstev; ta filozofija ne pozna monoteizma ampak kategorijo božanskih bitij. Isto velja o Aristotelu. Res da so sholastiki brali v njegovi Fiziki o večni in nespremenljivi podstati, netvarni, enoviti in bistveno različni od tvarnega sveta in to analizo po pravici naobračali na Boga-Stvarnika, ki nam o njem govore svete knjige. Toda ne smemo pozabiti, da se Aristotel sprašuje, biva li ena sama taka podstat ali več, in ako jih biva več, koliko jih je. Potem pa naračuna, da mora biti poleg najvišjega bitja še 49 drugih, nižjih, toda z enakimi božanskimi atributi. Zlasti pa Aristotelova izvajanja o najvišjem bitju čudno osvetljuje njegova oporočka, ki naroča, naj se postavita marmornata kipa Zevsu-Rešitelju in Ateni-Rešiteljici, kakor se je bil zaobljubil. »Z eno besedo,« zaključuje Gilson, »grška misel se tudi pri svojih najvišjih zastopnikih ni povzpela do bistvene resnice, ki jo na prvi mah in brez trohice dokaza podaje Sveto pismo: Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est (Deut. VI, 4)«¹⁴. In vendar ni to kaka tuja, od vere vsiljena resnica, saj jo je sprejelo vse poznejše modroslovje kot nekaj racionalnega, skoro razvidnega. Bili so tudi še poznejše filozofi, ki so dvomili o tem, da je Bog, toda vsem je bilo tako rekoč razvidno, da če je, je le en sam. Politeizem nikoli več ni prišel resno v poštev, onemogočilo ga je krščanstvo s svojim vplivom na filozofijo.

Kako vendar, da genialni Grki niso odkrili tako preproste resnice, ki v naših očeh skoro ne rabi dokaza? Zato ne, ker so imeli preveč nedoločne pojme o božji naravi. Božanstvo jim je bilo Ideja, Dobrota, Razum, Misel. Krščanski misleci so pa takoj začeli razglabljati v določeni smeri: Bog je Bitje. Čemu to? Brali so, da pravi sam o sebi: »Ego sum qui sum« Sem, ki sem (Exod. III, 14). S tem je bilo povedano za vse čase, da je Bogu bistveno to, da je, da biva. Po tem se razlikuje od vsega ostalega, kar

¹⁴ L'Esprit de la Phil. médiév., I, s. 49.

tudi je, toda česar bi lahko ne bilo. Božjega bitja torej ne loči od drugih bitij kaka lastnost, ampak notranja vsebina bitja samega, če smemo tako reči. In ta vsebina božjega bitja je njegova nujna eksistenca sama. Bog je tisto bitje, ki kratkomalo je, v vsej nedoumljivi polnosti tega izraza: »Non aliquid modo est, sed est est«, pravi sv. Avguštín. Njegov nujni bitek je njegovo bistvo. Človek, n. pr. biva samo kot človek, njegova eksistenca je omejena na človeško naravo. Božjega bitja pa ne omejuje nobeno bistvo, on ne biva morda le kot dobrota, misel, razum, ampak kot Bitje, ki vključuje vso neskončno bitnost. Zato je možno le eno tako bitje. Ko bi jih bilo več, bi se morala po nečem ločiti; to, da so, in to, kaj so, bi bile različne stvarnosti. Bog bi ne bil več kratkomalo »sum«.

Iz tega slede vse božje lastnosti, kar jih pozna naravno bogoslovje. Ako obsega božje bitje vso neskončno polnost bitnosti, potem izven njega ni ničesar, o čemer bi lahko v istem pomenu rekli, da »je«, kakor pravimo o Bogu da »je«. Če torej pravimo o svetu, da je, pomeni ta »je« drugačen način bivanja kakor pri Bogu. Z drugo besedo, izraz bitje, ki z njim označujemo Boga in stvari, je analogen. Za Platona in Aristotela, ki nista tako globoko analizirala pojma bitja, je bil svet nekaj, kar biva zajedno s svojimi bogovi, kar bi bivalo tudi brez njih, kar biva dejanski v mnogočem neodvisno od njih, ter v istem smislu kot oni in nekako na istem nivoju kot oni. Nobeden izmed njiju ni prišel do jasne zavesti, da je le Bog Bitje, v pravem in polnem pomenu besede, vse ostalo pa da se samo analogno tako imenuje. Zato nista poznala stroge meje med Bitjem in med bitji, ampak sta se izražala tako, da so njuni učenci začeli pojmovati božanstvo kot nekako večno vrelo, ki pada v mogočnih slapovih v prepad nebitja, tvori spotoma svet z vso hierarhijo njegovih bitij, dokler se končno ne razprši in ne usahne v materiji. Tako panteistično pojmovanje o bogu, ki se razvija v svetu, je postalo vsem, ki so se vglobili v svetopisemsko opredelbo o Bogu, popolnoma nemogoče, kajti izmed stvari, ki nas obdajajo, in ki bi naj po tem nazoru tvorile božanstvo, je ni nobene, ki bi o njej veljalo: Ego sum qui sum. Res so, toda zato, da so, se imajo zahvaliti svojim vzrokom: sum quia factus sum (sem ker sem ustvarjen).

Ako taka bitja so, »so« drugače, kakor Bog »je«. Pri vseh lahko vprašamo, kaj so in ali so, pri njih bistvo in bitek nista isto. In ker bitek ne spada k bistvu, se moramo nadalje vprašati, odkod bitek, da bistvo biva. Tu zopet usmeri razodetje filozofovo iskanje: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo (Gen. I, 1)«. Samo Bitje kat eksohen, ki nujno biva, ker je bivanje njegovo bistvo, more biti vir bitnosti in eksistence pri stvareh, ki jim je bivanje prigodno. Med izrazoma »jaz sem ki sem«, in »Bog je ustvaril nebo in zemljo«, vlada nujna notranja zveza. Na eni strani božja aseitas, na drugi strani popolna odvisnost in prigodnost stvari. Kdor ni doumel prvega, ne more odkriti drugega, zato ni čudno, da grška filozofija ne pozna pojma o stvarjenju.

Tako je krščanstvo preobrazilo dva temeljna filozofska pojma, Bog in svet, in s tem povzročilo nov nazor o vesoljstvu, novo filozofijo. Sveto pismo je opozorilo mislece, da je nekaj najglobljega, kar moremo reči o Bogu, ako povemo, da je Bitje in o svetu, da je skoro nebitje, vsekakor pa bitje v drugem smislu kot Bog, ker mu bitnost ni lastna, ampak podarjena ob stvarjenju: dve resnici, ki sta korelativni. Obe sta krščanski filozofski tezi, ki sta nastali pod vplivom svetopisemskih tekstov, toda obenem racionalni in bolj zadovoljivi za naš razum kakor Platonovi ali

Aristotelovi nazori. »Kakor da je dal Bog v teh obrazcih rešitev uganke, ki smo jo že dolgo iskali, dobro vedoč, da je možna, dasi bi je sami gotovo ne našli. Kakor hitro nam jo pa kdo poda, postane mahoma čisto razvidna¹⁵.

Iz novega pojmovanja o Bogu in svetu, ki tvori osrčje krščanske filozofije, se je razlila luč na vse ostale modroslovske probleme. Nič več ni govora o neizprosni poganski usodi, nadomestila jo je misel na božjo previdnost; stoična ravnodušnost, ki je v svoji onemoglosti prezirala zlo, ker se mu ni mogla ubraniti, se je umaknila krščanskemu optimizmu. Česa naj se boji božji otrok? Saj svet ni zli princip in tekmeč božanstvu, ki bi se upiral njegovi volji, kvaril njegov načrt in grozil, da nas v svoji slepi nuji vsak hip brezčutno pogazi. Vse vesoljstvo je delo božjih rok in brezpogojno služi božjim načrtom. Tudi telo ni ječa, grob za dušo, kakor je menil Platon, ampak koristen, da potreben organ, ki omogoča našemu slabemu razumu, da se razvije. Zlasti globoko je vplivalo krščanstvo na etiko. Grški misleci so si z nekega lepočutja stavili za cilj izklesati iz sebe dovršen človeški umotvor. Pri tem delu lahko ta ali oni zagreši usodne pomote, toda to niso grehi v našem smislu, ker nikogar ne žalijo; Aristotelovo božanstvo je zaprto vase in komaj da ve, kako bitja v brezkončnem in brezplodnem hrepenenju po njem teže. Kristjan pa časti v Bogu ljubečega očeta, ki mu je naložil življenjsko nalogo, da bi ga potem vzel k sebi. Zato so smatrali Grki moralne prestopke samo za napake, kristjan pa ve, da so grehi, žalitve.

Pri vseh teh vprašanjih se kaže, kako je dalo krščanstvo svojim mislecem pobudo in kako so jim verske resnice usmerile iskanje. Toda iskanje in rezultat je bilo delo razuma samega, in če v gotovih slučajih, kakor pri verskih skrivnostih, zaključek na podlagi zgolj umskih dokazov ni bil mogoč, so to odkrito priznali.

Na podlagi teh svojih raziskovanj je profesor Gilson točneje opredelil krščansko filozofijo, kakor svojčas pri seji filozofske družbe. Tedanja definicija je očitno preširoka, saj bi veljala tudi za protikrščanske sisteme. Zato zoži svojo opredelbo in pravi: »Krščansko filozofijo tvori skupina onih racionalnih resnic, ki so jih odkrili, poglobili, ali pa tudi samo ohranili, ker je razodetje podpiralo razum«¹⁶. Par strani naprej pa čitamo: »Krščansko filozofijo imenujem ono filozofijo, ki sicer formalno loči oba reda (scil. naravnega in nadnaravnega), pa vendar smatra krščansko razodetje za nujno podporo razumu«¹⁷. Ta druga definicija, ki je ležeče tiskana in torej definitivna, vključuje naravnost moralno potrebo po razodetju in spominja na določila Vatikanskega cerkvenega zbora¹⁸.

S tem svojim delom o duhu srednjeveške filozofije je Gilson znatno pripomogel k razčiščenju problema. Pokazal je, da krščanska filozofija biva kot zgodovinsko dejstvo, torej je pač možna. Pa tudi sicer je Gilson kot profesor na Sorboni ogromno pripomogel k ugledu, ki ga uživa danes tomizem na Francoskem. Pred njim je bila sholastika slušateljem na državnih fakultetah praktično nedostopna. Kateri študent pa ima pogum in čas, da bi hodil sam brskat po bibliotekah in študirat stare latinske tekste,

¹⁵ Op. cit. s. 71/72.

¹⁶ o. c. I, s. 36/37.

¹⁷ o. c. s. 39.

¹⁸ cf. Denzinger¹⁵, št. 1786: *Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.*

zlasti, ako so tudi profesorji mnenja, da se to itak ne izplača. Za modernega Francoza se je po »grškem čudežu« z Descartesom filozofija znova začela, kakor za Nemca s Kantom. Značilne so izpovedi Blondelove¹⁹ in Mentréjeve²⁰, ki se oba pritožujeta, da se v mladosti sploh nista mogla seznaniti s sholastično filozofijo. In to sta dva krščanska filozofa! Za mnoge je Gilson s svojimi krasnimi monografijami res na novo odkril idejno bogastvo srednjeveških mislecev. Maritaina, ki je profesor na Katoliškem inštitutu, je končno mogoče prezreti, toda knjige, ki jih piše profesor na Sorboni pa naj si bo katolik, je treba poznati. To spada k filozofski modi. Morda se je baš Gilsonovi delavnosti zahvaliti, da so članki, ki zanikajo krščansko filozofijo bodisi kot dejstvo bodisi kot možnost, ostali sorazmerno tako redki.

(Konec prih.)

CROCE-JEVA ZGODOVINA EVROPE V XIX. STOLETJU.

Dr. Jos. Turk.

Delo italijanskega modernega filozofa Benedetta Croceja, ki ima v italijanskem izvirniku naslov *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (3 izd. Bari 1932), se je v prevodu pojavilo tudi na slovenskem knjižnem trgu.¹ Slovenske katoličane, ki se nočejo pregrešiti proti svoji vesti, opozarjamo, da ga je rimska kongregacija sv. oficija že dne 15. jul. 1932 postavila na indeks prepovedanih knjig in si obenem pridržala sodbo tudi o drugih delih istega pisatelja.²

Naslov in slog Crocejevega dela nas ne smeta zavajati. Za blestečim slogom se skriva velika zmedenost pojmov. V zgodovinskem pogledu pa nam ne nudi nič novega. Crocejeva Zgodovina Evrope v devetnajstem stoletju je čisto svojevrstna zgodovina. Kakor prav trdi B. Furlan v uvodni razpravi o B. Croceju (str. 5—12), stoji Croce na stališču, da »ne eksistirata ne filozofija ne zgodovina, ne filozofija zgodovine, marveč samo zgodovina, ki je filozofija, in filozofija, ki je zgodovina. Vsaka prava zgodovina... je sodobna... Zgodovina mora vibrirati v zgodovinarjevi duši... Duh nosi sam v sebi vso svojo zgodovino... duh sam je zgodovina in v vsakem trenutku njen ustvarjalec ter hkratu rezultat vse predhodne zgodovine... Ločena od živega dokumenta postane zgodovina kronika, ki ni več duhovni akt, marveč mrtva stvar (str. 11).

¹⁹ cf. Maurice Blondel: *Le Problème de la Philosophie catholique*, Paris 1932 *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 20, n. pr. s. 47: »Dejstvo, da so mnogi tolmačili tomizem tako, da so pri tem prezrli življenje, ki polje v njem, me pač ne more opravičiti, da ga tudi jaz nisem poznal.«

²⁰ *Revue de Phil.*, l. c. s. 31: »Ko sem začel urejati svoje filozofsko znanje in samostojno misliti, mi je bila neznana vsa vmesna doba (med Grki in modernimi), imel sem kvečjemu par podatkov iz druge roke, ... izvzemši Avguštinove izpovedi in *De Civitate Dei*.«

¹ B. Croce, *Zgodovina Evrope v devetnajstem stoletju*. Ljubljana, 1934. Po tretji pregledani izdaji prevedel Stanko Leben. Založba Hram. 8°, 292 in IV. str.

² *Acta Apost. Sedis XXIV* (1932) str. 269. Opozoriti na to dejstvo se nam zdi potrebno zlasti še zaradi tega, ker je Crocejevo delo po rimski obsodbi z velikim priznanjem in brez vsakega pridržka pohvalil tudi naš »Slovenec«, pa svoje napake ali zmote ni popravil kljub opominu na pristojnem mestu. Tudi se ne čudimo, če je Crocejevo delo po svoji dialektični in zgodovinski metodi ugajalo kateremu izmed naših »mladinskih« katoličanov, ki nima več zdravega čuta za pristno katoliško mišljenje in čustvovanje.

Prav trdi Croce, da zgodovina ni »golo naštevanje dogodkov, ki jih postavljate drugega za drugim, pa če tudi temu naštevanju pogosto pravijo zgodovina; to ni zgodovina, kvečjemu kronika« (str. 55). Nejasen pa je, ko takoj nato skuša pokazati, v čem je prava zgodovina. Vsak oris vse raznolike povezanosti zgodovinskih dogodkov po njihovem nastajanju, medsebojnem prepletanju in minevanju, po njihovih vzrokih in posledicah se mu zdi zgolj šele snov, ki jo potem duh življensko oblikuje kot resnično zgodovino. »Kdor se ne oprime tega pojmovanja zgodovine, bo vedno končal s trditvijo, ki je trditev revnih razumov, da je zgodovina le golo križanje in zapletanje dogodkov, ali pa, da po eni strani nudi »pravilne razvoje«, po drugi pa »prekinjene razvoje«, ki so bili pretrgani, skaljeni ali uravnani k nepričakovanim smotrom, različnim in nasprotnim od onih, h katerim so merili prvotno. In ta zaključek je prav tako nelogičen kakor neživljenjski; ni ga bolj trdnega dokaza za zgodovinsko ničevost, nego je neživljenjskost, ki veje iz teh namišljenih pripovedovanj tega, kar se je zgodilo; resnična zgodovina zveni namreč vedno bojevito za borbe življenja« (str. 56/7).

Croceju ne gre za to, kar najdemo v vseh »orisih zgodovine devetnajstega stoletja«. Nikjer ne navaja zgodovinskih virov in literature. »Dejstva in zaporednost dejstev, o katerih pripovedujejo,« predpostavlja »kot splošno znana in domača« (str. 57). Gre mu le za to, kar more črpati iz svojega duha. Njegova zgodovina je »premišljevanje zgodovine devetnajstega stoletja« (str. 285) in sicer premišljevanje liberalnega filozofa, proti kateremu bi bilo brezplodno vsako navajanje zgodovinskih dejstev, ker bi jih lahko odklanjal kot dokaze povzete iz kronike, ne pa iz zgodovine. Zelo je v tem pogledu vplival nanj Hegel, s katerim je Cousin dejal: »Zgodovina je po svojem bistvu in po svojem zadnjem smotru igra svobode, protest človeškega rodu proti vsem, ki ga oklepajo v spone; zgodovina pomeni osvobojenje duha, kraljevanje duše; in dan, ko bi izdihnila na svetu svoboda, bi bil tudi dan, ko bi se ustavila zgodovina« (str. 80). Croce sam pravi na kratko, da je zgodovina isto kot zgodovina svobode (str. 28). Zato je njegov namen »pokazati delo in usodo liberalnega ideala, to je zgodovino duhovne borbe, ki je resnično velika borba« (str. 57). Njegova zgodovina je »zgodovina, ki jo je navdihnili liberalna miselnost« (str. 291); je tudi življenska v Crocejevem zmislu, ker »zveni bojevito za borbe življenja«; z vso silo se namreč v njej bori za liberalizem, ki ga skuša opravičiti z zgodovino 19. stoletja. Če trdi, da »zgodovina, ki jo je navdihnili liberalna miselnost, tudi v svojem praktičnem in moralnem zaključku ne more odbiti in dokončno obsoditi vseh onih, ki mislijo ali menijo drugače (str. 291), se s to zgodovino ne ujema njegova »Zgodovina«, ki strastno pobija vse, ki četudi v imenu svobode mislijo drugače kot mislijo pristaši liberalizma. Le-tem naj bi zgodovina, kakor jo je orisal Croce, govorila izpodbudne besede: »Delajte v smeri, ki vam je tu začrtana, delajte z vso dušo in telesom, slednji dan, sleherno uro in z vsakim dejanjem; in zanesite se na božjo previdnost, ki več ve, kakor mi posamezniki, ki dela z nami, v nas in nad nami. Te in podobne besede, ki smo se jih naučili in jih često izgovarjali v letih vzgoje in krščanskega življenja, spadajo kakor druge istega izvora v »religijo svobode« (str. 291).

Da, v »svobodo« je Croce tako zaverovan, da jo časti po božje, da se ji klanja kot se »liberalni ideal klanja svojim junakinjam lepote in kreposti in drugim svojim junakom« (str. 31); saj je liberalni ideal ta, da

je človek človeku bog. Da, novo je v Crocejevi knjigi to, da oznanja liberalizem kot religijo, ne da bi nam očrtal jasen pojem o tem, kaj je svoboda in kaj religija. Oznanja ju z besedami, ki se jih je naučil in često izgovarjal v letih vzgoje in krščanskega življenja. Kajti Croce se je v mladosti vzdajal v katoliškem zavodu. Ko je bil 14 let star, je zabredel v »versko krizo«. Tedaj si je v verskih vprašanjih, na katera si ni znal dati odgovora, zdel sam sebi tako zelo učen, da ni maral iskati odgovorov pri tistih, ki bi mu jih bili z lahkoto dali. V svojih vseučiliških letih se je »raztresel« in se v imenu »svobode« predal življenju brez ozira na vero. Zato je vero izgubil. Neko domotožje po njej pa se mu je vendarle vzbudilo, sicer bi te izgube ne skušal sedaj nadomestiti z »religijo svobode«. Croce je podlegel liberalizmu, ker se mu je zdel nekaj imenitnega. Njegovo naziranje bi lahko izrazili z besedami, ki jih je zapisal Cavour: »Ni ga velikega človeka, ki bi ne bil liberalen; stopnja ljubezni za svobodo je v vsakem človeku sorazmerna s stopnjo moralne vzgoje, ki se je do nje povzpел«, in še z drugimi Cavourjevimi besedami: »Nous autres qui n'avons pas de la foi religieuse, il faut que notre tendresse s'épuise au profit de l'humanité« (str. 109). Dosledno temu naziranju se mu vse, kar ni liberalno, zdi malenkostno, vsakdanje in otročje.

Croce bi liberalizmu rad dal neko versko posvečenje, rad bi ga preprijal z verskim navdušenjem. Zato bi rad dokazal, da je liberalizem res prava vera. Pravi, da bomo liberalizem »pojmovali kot vero, če imamo pred očmi le najnotranjše bistvo vsake vere, ki vedno obstoja iz samoniklega pojmovanja realnosti in iz temu pojmovanju primerne etike, in če si odmislimo mitološki element, ki samo drugotno loči vere od filozofij« (str. 25). Ta nova vera se je po njem rodila »iz modernega dialektičnega in historičnega načina mišljenja« (str. 25); drugod pa pravi, da »vera vznikne sama od sebe in nujna iz resnice, ki govori iz globin naše zavesti« (str. 48) in da »ga ni ideala, ki bi se v zadnjem bistvu ne naslanjal na svojevrstno pojmovanje realnosti in bi zato ne bil religiozen« (str. 32). »Samosvoje pojmovanje realnosti in s tem skladna etika liberalizma sta se rodili... iz modernega dialektičnega in historičnega načina mišljenja. In drugega ni bilo treba, da je liberalizem dobil nadih religije; kajti posebljenja, miti, legende, dogme, obredi, spravne daritve, duhovniške kaste, papeška oblačila in podobno ne tvorijo nikoli bistva religije; vse te drugotne znake si je težko odmisлити od te ali one posamezne religije in jih postaviti za bistvene znake vse religije sploh« (str. 25). Kako nejasen in netočen je ta pojem religije, je katoličanu jasno na prvi pogled. Samosvoje pojmovanje realnosti in s tem skladna etika liberalizma obstoja v tem, da »vidi smoter življenja v tem življenju samem, človekovo dolžnost v stopnjevanju in dviganju tega življenja in pot k dosegi tega smotra v svobodni podjetnosti in individualni iznajdljivosti« (str. 27). To je vera, ki zanika onostransko življenje, življenje nesmrtni duše v Bogu, torej tisto, kar je temelj vsake religije in morale.

Iz Crocejeve definicije vere tudi sledi, da je poleg liberalizma možnih še več drugih ver, ki so »religiji svobode« bolj ali manj nasprotne. Ali si moremo misliti še bolj čudno in relativno pojmovanje religije? Po Croceju nasprotujejo religiji svobode v zgodovini 19. stoletja, ki je potemtakem zgolj verska zgodovina, naslednje religije: katolicizem, vera krščanskih sekt, monarhični absolutizem, demokratizem, socializem ali komunizem in boljševizem.

Katoliški veri priznava Croce avtoritarno in onostransko pojmovanje življenja, ki je v primeri z verami krščanskih sekt najbolj trdno »logično in skladno izpeljano v vseh svojih dedukcijah« (str. 28), odreka pa ji »ono logičnost in skladnost, ki je ujemanje z realnostjo« (str. 28), namreč, kakor je iz zveze misli razvidno, da ne vidi smotra življenja v tem življenju samem; to je tista moderna dialektična in zgodovinska miselnost (str. 88/9), ki manjka katoliški veri. Ta nedostatek je seveda lasten tudi veram krščanskih sekt, a v veliko manjši meri kot katolicizmu, od katerega so se ločile. Zato te vere »niso nasprotovale liberalnemu (v prevodu stoji huda napaka: klerikalnemu) gibanju, temveč ga rajši pospeševala, tako da je rimska Cerkev metala v isti koš protestantizem, prostozidarstvo in liberalizem; zato te vere in cerkve tudi nikoli niso poznale onega temeljnega nasprotja, ki je vladalo med katoličanstvom in liberalizmom, a če so ga poznale, tedaj le v zelo nepopolni obliki« (str. 32). Iz tega nam je torej po izpovedi liberalizma samega jasno, zakaj liberalci tako simpatizirajo n. pr. pri nas s pravoslavjem; tega ne delajo iz zavzetosti za vero ali narodno cerkev, temveč iz nasprotja do katoliške vere, iz nasprotja proti onostranskemu pojmovanju življenja, ki je končno naperjeno ne le proti katoliški veri, čeprav proti tej v prvi vrsti, temveč tudi proti vsem krščanskim veroizpovedim.

Da je monarhični absolutizem tlačil in uničil svoboščine stanov, dežel in narodov in stiskal tudi Cerkev, je iz zgodovine znano. Če tega absolutizma tudi liberalizem ni mogel odobravati, je čisto prav. Ne gre pa uspehe v boju proti absolutizmu pripisovati le liberalizmu, kakor to dela Croce brez vseh zgodovinskih dokazov, da bi se človeku utegnilo zdeti, kakor da so bili vsi drugi razen liberalcev s tlačiteljskim absolutizmom zadovoljni. Monarhični absolutizem, ki ne spoštuje pravic državljanov, je Cerkev vedno obojala. Ni pa ona nikakšna politična institucija, ki naj bi ščuvala narode proti monarhičnemu absolutizmu z revolucionarnim gibanjem, kakor je to delal liberalizem. Če je ona hotela urediti svoje odnose tudi do absolutističnih vlad in v konkordatih z njimi obvarovati svoje pravice, je to delala iz svojih zgolj cerkvenih in verskih motivov, ne da bi s tem hotela odobravati režime, kakršni so n. pr. v Italiji fašizem, v Nemčiji hitlerjanstvo itd. Zofizmov v tem vprašanju se še danes mnogi ne morejo otresti. Pač pa se hudo razgali liberalizem, če svoje odnose do absolutizma dopolnjuje tako, kot jih dopolnjuje Croce, ki pravi, da je liberalizem veliko manj nasproten absolutizmu kot katolicizmu (str. 32), češ da je bilo, in lahko rečemo, da je še, nasprotje med liberalizmom in absolutizmom le »nasprotje v tehniki in politični taktiki«. Zato priznava Croce absolutnim monarhijam med drugimi zaslugami tudi to, da so »obrzdale cerkveno oblast« (str. 34).

Za sebi nasprotno vero smatra liberalizem tudi nekrščanski demokratizem, čeprav sta se po Crocejju, seveda pod vodilnim vplivom liberalizma, skupno borila proti katoliški veri, ker oba vidita smoter življenja v tem življenju, in sta se prav tako skupno borila tudi proti absolutizmu; toda na ožjem političnem poprišču se drug od drugega le razlikujeta. Liberallec ne vidi v ljudstvu »mehanične vsote povsem enakih sil« kot demokrat, marveč »diferenciran organizem«; »liberali so se oprli na vero v kvaliteto, dejavnost in duhovnost, na vero, ki je vznikla ob razsvitu devetnajstega veka« (str. 36).

Zagrizen sovražnik liberalizma je socializem ali kakor ga Croce rajši imenuje, komunizem. Zanimivo je, kako Croce opredeli njuno medsebojno

razmerje. Najprej priznava sorodnost liberalizma s komunizmom v pojmovanju, »da je življenje nekaj imenitnega in zgolj zemeljskega, da sta oba stremela za uživanjem dobrin in za neprestanim porastom bogastva«. Dalje trdi, da med liberalizmom in komunizmom tudi ni nasprotja v pogledu na socializacijo teh ali onih ali vseh produkcijskih sredstev, »kakor menijo na splošno in kakor so menili nekateri teoretiki«, da je, češ da moramo vendar že enkrat razlikovati idejni liberalizem od tako zvanega ekonomskega liberalizma, »s katerim se je včasih res da družil in se še družil, a vedno le začasno in prigodno, ne da bi načelu: pustimo stvarjem prosto pot, naj se razvijajo in razpletajo, kakor najbolje vedo in znajo, pripisoval kaj več kot empirično vrednost, to se pravi, da to načelo ekonomskega liberalizma v nekaterih prilikah velja, ob drugih pa zopet ne velja« (str. 39). Croce pravi, da se liberalizem protivi le tisti socializaciji, ki bi ustavila ali potlačila proizvodnjo bogastva in rodila splošno obubožanje ter zatrla porast svobode na svetu. Največje ali idejno nasprotje med komunizmom in liberalizmom, ki je njuno »religiozno nasprotje«, je nasprotje med spiritualizmom in materializmom, češ da išče komunizem svojega boga le v mesu in materiji, ne pa v človeškem duhu in njega svobodi kot liberalizem. Po materialistični zamisli komunizma bi bila človeška družba kvečjemu »mehanizem; in ker mehanizem v nasprotju z organskim in duhovnim življenjem ne deluje sam od sebe, marveč mu je treba vedno nekoga, ki ga požene in upravlja, bi tudi takó zasnovano družbo morala upravljati večna diktatura, ki bi njene člane prisilila, da se gibljejo v točno začrtanih krogih, izpovedujejo točno določena verovanja in se varujejo vseh drugih ter uklanjajo ali duše svoj razum, svoje želje in hotenja« (str. 41). Menimo, da bi po Croceju bila svoboda duha pod oblastjo komunizma prav tako zatrta kot pod oblastjo katoliške vere, kateri tudi očita, da se je zmaterializirala (str. 28). Vendar priznava Croce, da »tudi komunizem deluje po svojih dobrih straneh in bedasto bi bilo, če bi ga zavrgli ali hoteli, da bi ga ne bilo na svetu, kakor ga zavračamo in teoretično ničimo njegovo vodilno načelo in njegovo materialistično religijo« (str. 42). Tudi o boljševizmu v Rusiji pravi, da se od njega lahko marsičesa naučimo, predvsem delavnosti in vztrajnosti, da pa ruski komunisti vendarle niso razrešili osnovnega problema človeškega sožitja. Ta »osnovni problem človeškega sožitja je problem svobode, kajti človeška družba cvete in rodi le, če je svobodna; svoboda je edina upravičenost človeškega življenja na zemlji, brez svobode bi življenje ne bilo vredno življenja« (str. 288/9).

Toda v čem obstoji vendarle in docela tista svoboda, za katero se navdušuje vera liberalizma? Če nam Croce odgovarja, da je svoboda človečnost (str. 288), s tem pojma svobode še nikakor ni opredelil. Pozitivno ga sploh nikjer ne opredeli. Iz nasprotja »vere v svobodo« do drugih ver ga moramo šele sami izluščiti. Če to storimo, vidimo, da Croce v svoj pojem svobode zlije elemente prave svobode z elementi, ki so pravi svobodi nasprotni. Za Crocejevo filozofijo je bistveno značilen nazor, da se nasprotja združujejo v enoto. Zato tudi ni čudno, da je njegova filozofija liberalna, češ »nasprotja so v skladu z notranjo naravo liberalizma, oziroma so z njo istovetna; vse to spada le k njegovi igri, ki obstoji v vednem iskanju prikladnega in boljšega, izživljajočega se v načelnih pogovorih, združenjih in nasprotnih združenjih, v prepričevanjih in načelnih sklepih, kakor je pač prevladala ta ali ona večina, ki je določevala, kaj je v danih in vendar spremenljivih pogojih mogoče zahtevati in doseči« (str. 43). Če bi druge »vere« ogražale vero liberalizma, bi si tudi ta vera pomagala le »s sredstvom,

h kateremu se poslednjič zateče vsaka politika, z »extrema ratio« sile, ki je v nekem trenutku potrebna za sleherno politično dejanje, za vsako politično ureditev; zmagati s silo ljudskih uporov in vojn, s silo oborožene čuječnosti in zatona« (str. 43). Liberalizem hoče obdržati svojo smer, »četudi s silo; ta smer pa je vprav svoboda, ki zahteva spoštovanje tujega mnenja, ki hoče poslušati nasprotnike ter se od njih učiti, ki jih vsekakor hoče dobro poznati in zato tako ravnati, da se jim ni treba skrivati s tem, da prikrivajo svojo misel in svoje namere. Če bi se torej upostavil liberalni red, bi vsi ideali, katoliški, absolutistični, demokratski in komunistični imeli svobodno besedo in prosto pot v propagandi pod edinim pogojem, da ne porušijo liberalnega reda« (str. 43). Po istovetnosti nasprotij v Crocejevem filozofskem sistemu je liberalna religija spočetka mislila, »da bo mogla skupno živeti s starimi religijami, da bo postala njihova tovarišica, dopolnilo in pomoč. V resnici jim je bila nasprotna, toda zaenkrat je vse zajela vase in se razvijala dalje; kakor najraznejše filozofske motive, je zbrala v sebi tudi religiozne motive bližnje in daljne preteklosti; poleg in nad Sokrata je stavila človeško-božanskega rešenika Jezusa, bila si je v svesti, da je v sebi preživela skušnje poganstva in krščanstva, avguštinizma, kalvinizma in še nešteto drugih skušenj; zavedala se je, da predstavlja vsa najboljša stremljenja in da pomeni očiščenje, poglobitev in poživitev religioznega življenja človeštva« (str. 26).

Crocejev pojem svobode razberemo najlaže iz nasprotja njegove religije svobode do katoliške vere. Sam pravi, da pomeni katolicizem rimske Cerkve »najneposrednejše in najlogičnejše zanikanje liberalnega ideala«, da se je »oglasil proti njemu z oglušujočimi kriki v silabih, enciklikah, pridigah, v navodilih svojih škofov in drugih svojih duhovnov«; on je »prototip, oziroma najčistejša oblika vseh drugih, veri v svobodo nasprotnih naziranj in verovanj« (str. 27). Če hočemo na kratko označiti liberalni ideal, moramo torej reči, da je svoboda, ki jo zahteva, svoboda naziranja, da ima človek pravico tudi do zmote in do greha in sicer po geslu, da je smoter našega življenja v tem življenju samem. Sicer priznava Croce katoliški Cerkvi tudi marsikatero zasluge za prosep civilizacije, življenja na tem svetu in človeškega napredka sploh; prizna, da je znala braniti pravice vesti, svobode in duhovnega življenja; toda po njegovem mnenju le nekdam, sedaj nič več, češ da jo je »nadkrilila civilizacija, ki jo je sama pomagala graditi« (str. 28). Od 16. stol. dalje se je po Crocejem zadovoljila »z varuštvo zastarelih in preživelih življenjskih oblik, nekulturnosti, nevednosti, praznoverja, duhovnega zatiranja in se je tudi sama bolj ali manj zmaterializirala« (str. 28). In zakaj in v kakem smislu je Cerkev postala varuhinja zastarelih in preživelih življenjskih oblik, nekulturnosti, nevednosti, praznoverja in duhovnega zatiranja? Zato, ker ni marala, a tudi ni mogla zavreči verskih resnic, ki so jih kot zastarele do danes brez znanstvenih razlogov zavrgli neverni duhovi. Ti duhovi so seveda za liberalizem veliki »samonikli in stvariteljski duhovi, filozofi, naravoslovci, zgodovinarji, književniki in pisatelji« (str. 28). Vsi taki duhovi so bili prisiljeni k prebegu iz katoliške Cerkve v nasprotni tabor. Znanost, da je zapustila katoliško Cerkev; njeno telo da je bilo »v tem pogledu udarjeno z jalovostjo, kakor za kazen božjo, ker je bila grešila proti duhu, ki je duh resničnosti« (str. 29). Tudi katoliško zgodovinopisje da je v primeri z liberalnim zgodovinopisjem postalo borno, vsakdanje in celo otročje (str. 29); kajpada, če je vse veliko in imenitno le to, kar in ker je liberalno. Kdo pa je dal velikodušni zgled za otvoritev svetnih arhivov, če ne papež

Leon XIII. z otvoritvijo vatikanskega arhiva, vsled česar ga je s hvaležnostjo proslavljal tudi nekatoliški svet. Trditev o duševni inferiornosti katoličanov pobijajo vendar sami liberalni profesorji, ki morajo katoliškim dijakom na srednjih in visokih šolah dati prav takšno, če ne še boljše spričevalo kakor liberalnim. Ko je mladi katoliški učenjak zgodovinar Pastor izdal 1. zvezek svojega velikega življenjskega dela, s katerim si je pridobil svetovno slavo, in je hotel postati profesor na innsbruški univerzi, je liberalni profesor zgodovine iste univerze med štirimi očmi priznal svojemu kolegu, da je Pastorjevo delo sijajno delo, Pastorju pa je dejal, da ne bo postal profesor, četudi napiše celo knjižnico takih del. Pred kratkim je umrl učenjak svetovnega slovesa kardinal Ehrle, ki je bil član znanstvenih akademij različnih narodov. Kot prefekt vatikanske knjižnice je s svojimi učenimi nasveti nesebično pomagal številnim učenjakom vseh ver in narodnosti, ki so prihajali študirat v vatikansko knjižnico. Ko je neki tak učenjak, po veri protestant, zvedel, da je ta učeni in s svojo učenostjo uslužni mož jezuit, se je izjavil, da tega ne more verjeti, češ da je to absolutno nemogoče.

Sicer pa zna biti liberalizem po svojem notranjem nasprotju, ki mu ga pripisuje Croce, napram katoliški veri tudi zelo spoštljiv, češ da se ne mara več proti njemu boriti »z orožjem in s spisi, ki so se jih v preteklih stoletjih posluževali Voltaire in enciklopedisti«. Kajti »nadaljevanje pretekle borbe bi ne bilo le neumestno, ampak tudi kaj malo rahločutno in človeško« (str. 31). Moderni liberallec namreč milostno prizna, da je »ta stara vera vendarle sredstvo, pa najsi še tako mitološko, s katerim je mogoče ublažiti in spokojiti bolesi in trpljenja, sredstvo, ki je z njim mogoče rešiti tesnobni problem življenja in smrti; zato ne gre z nasiljem trgati te vere iz src, pa tudi z nasmehom je ni dovoljeno žaliti«. Na tej veri sta vendar »slonela obrazec in avtoriteta socialnih dolžnosti; in iz teh verovanj in socialnih dolžnosti... so se še vedno porajala dela, dobrodelne ustanove in zavodi za javno skrbstvo, pa nagibi, ki so priganjali k redu in disciplini: vse same sile in sposobnosti, ki jih je treba pripojiti in postopoma preobraziti, ne pa slepo uničiti, ne da bi vedeli, s čim jih boste nadomestili, oziroma, ne da bi jih sploh nadomestili« (str. 31). Prav tako vidi liberalni ideal svoje sestre »v dušah, zazrtih v čisti evangelij« (str. 31), vsekakor protestantizem.

Kako naj se vse to sklada s pozivanjem na silo, ki naj bi bilo zadnje uspešno politično sredstvo liberalizma? Liberalizem takoj odgovori z ročnim razlikovanjem: borba ne velja čistemu »katicizmu«, temveč »političnemu katicizmu«, za katerega so okoli leta 1860 »skovali, oziroma na novo odkrili in pogosteje rabili oznako »klerikalizem«; in trdili so, da nasprotstvo in odvratnost ne veljata katoličanstvu, marveč »klerikalizmu«, »črnemu klerikalizmu«, češ da »bi krščanstvo ob raznih prilikah zopet utegnilo nahujskati in sprožiti množice; zagroziti bi utegnilo z njimi in je res tudi že grozilo, da bo z njimi zavrlo razmah svobode in napredovanje civilizacije« (str. 32). Razumljivo je, če Croce zameri, ako so katoličani v novi dobi z enako pravico kot drugi »zahtevali vse svoboščine in se potegovali za svobodo združevanja, tiska, pouka, bogočastja, pa — kakor pristavi Croce — ne iz ljubezni do svobode, marveč da bi s sredstvi, ki bi jih nudila svoboda, dosegli ravno nasprotno« (str. 122; prim. str. 162).

Razlikovanje med čistim in političnim katicizmom je za Crocejev namen samovoljno. Po nazorih liberalizma je »politični katicizem«

vendar bolj usmerjen na ta svet kot čisti katolicizem; torej bi v tem pogledu med političnim katolicizmom in liberalizmom moralo vladati veliko manjše nasprotje kot med liberalizmom in čistim katolicizmom. In vendar trdi liberalizem nasprotno. Čemu se potem Croce bori proti čistemu katolicizmu in očita Cerkvi utilitarizem, ker hoče biti ravnodušna do takih ali drugačnih vladavin (str. 86/7)? Čemu ji očita zofistiko in žalitev vesti zato, ker razlikuje med »dogmatično neodjenljivostjo« in »odjenljivostjo v javnem življenju« (str. 119)? Čemu se začenja v nauk Cerkve, ki je izražen v encikliki *Mirari vos* (leta 1832) in potem celo krivo trdi o njej, da je »izrečno obsodila svobodo vesti, obredov, tiska« (str. 118) itd.? Ko bi bil Croce vsaj malo proučil papeške dokumente, zlasti encikliko Leona XIII. o svobodi (leta 1888), bi nikdar ne pokazal tolikšne nevednosti o cerkvenih in verskih vprašanjih; tudi bi ne mogel trditi, da je bil italijanski garancijski zakon »mojstrovina juridične modrosti« (str. 190). Spoznal bi bil, da je Cerkev vedno zahtevala pravo svobodo, ki je svoboda otrok božjih, ne pa sužnjev greha in hudobnega duha. Nikdar bi ne prisvajal vseh pridobljenih političnih, socialnih in drugih svoboščin liberalizmu. Prav ta podmena ga je zavedla v prepričanje, da je zgodovina 19. stoletja, ki je res prinesla marsikatero svobodo, brez vsakega nadaljnjege dokaza najboljša apologija liberalizma.

Zakaj je Croce napisal to knjigo? Menimo, da zato, da bi v odločilni uri podal svojim somišljenikom liberalni manifest. Croce ne more za-preti oči pred dvema mogočnima tokovoma, ki po nesrečni svetovni vojni grozita liberalizmu; ta tokova sta katolicizem in boljševidem. Ne more tajiti, da se katolicizem krepi, kajti zadnje čase se trumoma vračajo v naročje katoliške Cerkve tisti, ki »bi v viharju nasprotujočih si in menjajočih se idej in čustev« radi »našli ustaljeno resnico in trdno, od zgoraj postavljeno normo« (str. 286). Nasproti temu pojavu skuša Croce sebe in svoje pristaše tolažiti z zelo slabotno tolažbo. Aprioristično trdi, da sprejema katolicizem le »slabotne in oslabele duše, pa motne, nezanesljive pustolovce duha« (str. 185). Zakaj so te duše slabotne, nam pove drugod z besedami: »O normi sanjarijo, ki jo je treba sprejeti zato, ker je norma, ki se vam vsili z oblastnostjo avtoritete in vas razreši dolžnosti, da bi sami iz sebe morali rešiti spore svoje vesti« (str. 49).

Prav tako kratkovidno se tolaži proti boljševidizmu, češ da se po zapadni in severni Evropi ne bo razširil. Zakaj ne? »V zapadni in severni Evropi namreč manjkata komunizmu dva pogoja, ki ju je poznala Rusija: caristična tradicija in misticizem« (str. 288). Toda, ali mar nista po vsem svetu razširjena kapitalizem in proletarstvo, ki vedno bolj pripravljata tla komunizmu? Croce vidi rešitev v liberalni evropski zvezi, ki naj bi Evropo osvobodila raznih nacionalizmov (str. 290). V dušah mora zopet zavladati liberalni ideal; kajti le potem bo mogoče rešiti tudi socialno vprašanje. Teža vprašanja ne bo mogoče rešiti, »če svoboda ne bo pripravila in vzdrževala umskega in moralnega vzdušja, ki je potrebno za dopolnitev tako važnega dela; če svoboda ne bo jamčila za pravne uredbe, ki so potrebne temu delu, bo ves trud zaman in učinki le navidezni« (str. 291). Da, svoboda bo rešila socialno vprašanje, toda ne »svoboda« otrok tega sveta, temveč svoboda otrok božjih. To svobodo oznanja Cerkev, ne pa liberalizem, ki uči, da je smoter našega življenja življenje na tem svetu. Otroci tega sveta — pravi sv. Avguštin (*Sermo 309; PL 39, 1590*) — *litigant de terra, quia volunt esse terra*. Oni tvorijo tisto zemsko državo, o kateri pravi sv. Avguštin: »*Terrena porro civitas, quae sempiterna non erit, — hic habet bonum*

suum, cuius societate laetatur, qualis esse de talibus laetitia rebus potest. Et quoniam non est tale bonum, ut nullas angustias faciat amatoribus suis, ideo civitas ista adversus se ipsam plerumque dividitur litigando, bellando atque pugnando et aut mortiferas aut certe mortales victorias requirendo» (De civ. Dei XV c. 4).¹ Zato je res prava ironija liberalne svobode, če Croce proslavlja »postave, dejanja, spise in pisma tolikih italijanskih mladeničev, ki so šli umret na Kras ali v Alpe . . . v ljubezni do svobode, pravičnosti in človečnosti« (str. 281), in če proslavlja Italijo, ki »si je priključila neodrešene zemlje in sega do Brennerja« (str. 283). Otroci božji pa nasprotno teže po onem, nadzemskem blagru, ki jih ne razdvaja, temveč druží. »Illud enim est unum bonum, quod omnibus tecum tententibus non fit angustum« (Sv. Avg., De moribus Eccl. I, 49; PL 32, 1332).

Croce je s svojim spisom svojim somišljenikom hotel pokazati poti, po kateri naj hodijo v bodočnosti. O drugih pa pravi: »Drugi z drugačno pametjo, drugačnimi pojmi, drugačno kulturo in drugačnim temperamentom si bodo izbrali druge poti; če bodo to storili s čistim srcem in poslušni le svojemu notranjemu ukazu, bodo tudi ti dobro pripravljali bodočnost« (str. 291). Res je. Toda čemu je prej Croce skozi vso knjigo kazal takšno sovraštvo proti katoličanom? Sam torej izpričuje, kako težko je mirno sožitje pristašev liberalizma s katoličani, prav kakor je dejal sv. Avguštin: »Pugnant ergo inter se mali et mali; item pugnant inter se mali et boni: boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnant non possunt« (De civ. Dei XV, 5).² Katoliška Cerkev ne sovraži svojih nasprotnikov, sovraži le njihove hudobije. Spoštuje osebo, tudi če je v zmoti, tudi če živi v grehu. To spoštovanje osebnosti ni tisto »spoštovanje tujega mnenja« (str. 43), ki bi bilo ali vodilo v odobravanje greha in zmote ali v sodelovanje z zmoto in z grehom. Zmoto in greh je mogoče le tolerirati, kadar ju ni mogoče zavreti brez večjega zla. V imenu neke lažne svobode pa ju Cerkev nikdar ne more odobravati, ker je njen nespremenljiv nauk vprav resnica, da greh človeka oropa njegove prave svobode. Tudi Croceju in vsem njegovim pristašem želimo, da bi čim prej spoznali to resnico.

OBSZORNIK.

VEST IN CERKEV

Zopet se povrača vprašanje o vesti in Cerkvi. Že pred leti je Čas (1927/28, 205—209 in 1928/29, 105—107) obravnaval to vprašanje, a v zavest naše mladine je menda prešel samo tisti skrajni primer sv. Tomaža, da »mora človek rajši umreti v izobčenju kakor pa ravnati proti vesti«. Tako se je n. pr. Devica Orleanska sklicavala proti cerkveni oblasti na božji glas v svoji vesti in je rajši na grmadi umrla, kakor da bi bila neposlušna temu glasu. Da je torej takšen primer mogoč, je resnično, toda zelo lahkomišelnost bi bilo, če bi vsak, kadar mu ni kaj po godu, mislil, da je v takšnem položaju. Jasni so tudi razlogi, zakaj so takšni primeri le skrajni primeri.

¹ Zemska država, ki ne bo vedno trajala, — ima tu svoje dobro, in se njegove posesti veseli, kakršno pač more biti veselje nad takimi stvarmi. In ker ni takšno dobro, da bi ne delalo nobenih težav svojim ljubiteljem, zato je ta država večinoma notranje razdvojena po razporih, vojnah in bojih, po zmagah, ki smrti povzročajo ali ki so vsaj smrti zapisane.

² Borijo se med seboj hudobni in hudobni; pravtako se borijo med seboj hudobni in dobri; dobri pa se z dobrimi ne morejo bojevati, če so popolni.

Vest je sicer neposredna instanca za naše ravnanje, a ni zadnja instanca. Zadnja instanca je Bog in le-ta nas po vesti sami navrača na avktoriteto. Človek ima zavest, da se more tudi motiti. Zato mora biti hvaležen, če je kje kdo, ki mu more v dvomu pomagati in dati jasnost ter izvestnost. Katoličani imamo tak forum in ta je Cerkev. Ako me torej vest vodi k resnici, resnica h Kristusu in Kristus navrača na Cerkev in nje učiteljstvo, je jasno, da bi ravnal proti vesti, če ne bi sprejel te avktoritete.

Sv. Tomaž sam je že opozarjal tudi na veliko odgovornost, ki jo ima človek, ko se odloča po svoji vesti. Vest se more motiti in se dejansko dostikrat moti. Zato mora človek zlasti, kadar gre za važne odločitve, resno premisliti, ali ni morda njegova sodba zmotna. Razlog: vest mi tako pravi, zatorej še ni zadosten, ker more biti vprav sodba vesti zmotna. Navadno seveda zmotna ne bo neposredno radovoljna, a je lahko radovoljna posredno, indirektno, če namreč človek ni vsega premislil ali če gre za težja vprašanja, če se ni poučil, ali če je v teh rečeh izpregovorila že cerkvena avktoriteta, če ne posluša le-te. Zmotna v vseh teh primerih bi bila zadolžena, ker bi bil človek zanemaril svojo vestno dolžnost dodobra se poučiti. »Tunc error (propter negligentiam) non excusat.« Človeka zadeva krivda in njegovo ravnanje je zlo. (Summa theol. I II, q. 19, a. 6.)

Ako torej gre za verska in nravna vprašanja in stoji tvoja domnevno prava sodba proti sodbi cerkvene avktoritete, ali ni že apriori več ko verjetno, da se motiš ti in ne Cerkev? Kakšno jasnost, kakšno razvidnost bi morala imeti tvoja sodba, da bi ne bila neodpustna drznost postavljati se s svojo sodbo proti avktoriteti Cerkve! Zato ni samo lahkomišelnost, temveč skrajno drzno in pred vestjo in Bogom odgovorno, če se n. pr. kaka struja katoliške mladine postavi proti kakšni papeški okrožnici. Navadno gre za težka verska in nravna vprašanja — za brezpomembne reči papeži ne izdajajo okrožnic —, za vprašanja, kjer je med katoličani samimi nejasnost in needinost, in papež izpregovori, da ustvari jasnost in edinost. Samo po sebi umevno je, da papež ne izpregovori, če sam nima zadostne izvestnosti, in če torej izpregovori, da je njegova beseda v luči svete vere in katoliških načel preiščena in pretehtana. Ali se more res mladina nasproti takšnim izjavam najvišje cerkvene avktoritete sklicevati na svojo vest, ne da bi bilo že apriori izvestno, da je ta vest zmotna, in sicer zadolženo zmotna, ker se mora mladina vendar zavedati, da ne more še o vsem samostojno soditi? Zato je v takih primerih govorjenje o kakih izjemah docela prazno!

Nekateri se boje za znanost, češ kaj bo z znanstvenikom, če mu papež predpisuje, kako naj misli. Toda v tem ugovoru tiči veliko nesporazumevanje. Najprej ima svetna znanost malo opravka z verskimi in nravnimi vprašanji, ki jih obravnava papež. Potem pa papeževe izjave nič ne ovirajo znanstvenega raziskovanja. Saj ga niti dogme ne ovirajo. Kar namreč sprejemem le na podlagi avktoritete, tega znanstveno še ne uvidim, zato je naravna želja, ki mi je nihče ne krati, da bi tudi znanstveno spoznal, če se tako spoznati da. Sv. Avguštin v delu »De libero arbitrio« raziskuje vprašanje o svobodni volji. Seveda, pravi, mi je po veri nedvomno, da je volja svobodna, toda rad bi to znanstveno dožgal, zato tako preiskujmo, kakor da je še vse nedožgano (quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus, quasi omnia incerta sint; prim. moj Uvod v filozofijo I 68). »Deus scientiarum Dominus« — Bog, ki je tudi Bog znanosti, s tem, da je postavil cerkveno učiteljstvo, nikakor ni hotel ovirati znanosti in znanstvenega napredka, temveč je hotel le pomagati človeštvu, ki samo tako počasi in tako težko spoznava resnico!

Prav tako pa je prazen tudi ugovor, da bi bilo proti svobodi vesti, če kdo uravna svojo sodbo po sodbi cerkvene avktoritete. Če je Bog vprav radi človeške slabosti postavil človeštvu Cerkev in nje učiteljstvo, sodi človek po vesti in pameti, če se v verskih in nravnih rečeh obrača na Cerkev. Takšno ravnanje torej tudi ni proti svobodi vesti, ampak vprav nasprotno daje človeku veselo in osvobujočo zavest, da res služi Bogu in resnici, a ne kapricam svojih zmot in prevar!

Sodobna mladina tako naglašá občestvenost. Ali ni tu dolžnost, da človek sluša avktoriteto, zakon občestvenosti? Zakaj se torej izmika temu zakonu in vdaja liberalnemu individualizmu ali kakor je v »Sodobnosti« (1934, 28) Lojze Ude dobro označil to usmerjenost (katere pristaš je seveda tudi sam) — »individualističnemu duhovnemu liberalizmu«? —

Nekaj tega liberalizma tiči tudi v »Besedi« (1934, 30 sl.), kjer bodri nekdo hrvatsko katoliško mladino, naj se drži Hohoffove in Krekove socialne linije. Misli s tem (gotovo v zavestnem nasprotju z okrožnico »Quadragesimo anno«) marksizem. Toda če je bil Hohoff (v gospodarskem oziru) res marksist, o Kreku niti tega ni mogoče določno reči. Poznamo pa Krekovo »linijo« iz raznih člankov v »Katoliškem Obzorniku«, ki so res preveč pozabljeni in bi jih bilo treba tej nezasluženi pozabi oteži. Povzemimo iz teh člankov nekatere Krekove izreke. V razpravi »Marksizem razpada« (KO III 124 sl.) navaja proti Marxu Bernstein, ki je dejal: »če nočemo pasti v utopizem, moramo reči, da končni cilj socialne demokracije ne more biti nič drugega nego vsestranska izvršitev združene ga življenja« (podčrtal Krek), in dostavlja: »Marx pozna za cilj komunistično družbo brez vsake zasebne lasti, brez avktoritete, brez nravnosti, brez prava. Bernstein pa govori samo o združenem življenju. Vsak, kdor se je vsaj nekoliko otrešel liberalnih individualističnih public, je v tem smislu socialist kakor Bernstein. Z obema rokama podpišemo njegove besede.« Po tej izpovedi dr. Krek tudi v gospodarskem oziru ni bil marksist.

A bolj važna je njegova splošna »linija«, njegov odnos do cerkvene avktoritete. V tem pogledu imamo celo vrsto jasnih izjav. V razpravi »Katoliška Cerkev v Evropi in XIX. vek« (KO IV. 3, 13) pravi tako lepo: »Vemo namreč, da se zgodovina človeštva in vseh človeških stvari razstavlja iz dveh prvin: iz izpremenljive, labilne človeške in iz neizpremenljive, stalne božje prvine. Božjega elementa noče poznati naš vek in zato more posneti samo en stalni znak iz vsega, kar je na svetu — namreč dinamiško evolucijo — stalnost nestalnosti. Imenovani prvini se zrcalita povsod, a najjasneje se vidita v božje - človeškem organizmu katoliške Cerkve. Ta kaže v svojem življenju najrazvidnejše znake božjega in človeškega elementa. Človek s svojimi slabostmi, s svojimi zmotami in pregrehami, z vso nešteto množico svojih napak zanaša izpremenljivost, nestalnost in minljivost od svoje strani tudi v Cerkev. Bog pa preko teh napak in vkljub tej labilnosti s svojo neskončno močjo vzdržuje vendar resnico in milost v njej in vodi Cerkev po svojih večnih sklepih nepremagljivo kot steber resnice, kot učiteljico in vzgojevateljico človeškega rodu... In sedaj ob koncu (veka) kliče v mladem sijaju, tudi po svojem človeškem delu veličastna, da je tudi vsakemu drugemu človeškemu družabnemu organizmu, pa tudi vsakega posameznika umu in srcu edina rešitev iz nestalnega, vedno bolj razburkanega valovanja v opori na večno stalni, večno neizpremenljivi božji element.«

Ce naglaša v tej razpravi avktoriteto Cerkve vobče, naglaša v razpravi »Leon XIII. — socialni papež« (KO V. 83, 81) posebej avktoriteto Cerkve glede socialnih nauk. »Kakor na ogreti ruši pomladi vse kali in brsti, tako je tudi v cerkvenem življenju. Njena plodovita tla niso nikoli brez zelenja in cvetja. A to bujno življenje nima potrebne edinosti in varnosti, preden se ne oglasi najvišja avktoriteta v Cerkvi. Zmote od resnice, sence od svetlobe se ne dajo strogo ločiti brez odločilne besede tistega skalnega temelja, na katerem stoji Cerkev. Človeška slabost, sebičnost, lenoba, predsodkov polna omejenost ima silno moč, dokler je ne razkrije najvišja cerkvena oblast. To velja za vse čase, velja tudi za zgodovino socialnega gibanja med katoličani v minulem stoletju. Socialna okrožnica našega Leona XIII. so besede najvišje cerkvene avktoritete glede na socialno vprašanje . . . Vekovita načela Kristove vere uporabljajo v socialnem vprašanju jasno in določno, nikomur ne prijenjevaje, na nikogar se ne oziraje razen na resnico z avktoriteto Gospodovega namestnika. Ob takih trenutkih čutimo tem globlje, kaj nam je papeštvo.«

V tem zmislu pravi dr. Krek tudi v »sklepnih mislih« svojega »Socializma« (Izbrani spisi III., 600 sl.): »Kjer manjka potrebnega znanja in volje, je seveda umrljiv razpor. A sedaj, ko imamo izjave najvišje cerkvene oblasti pred seboj, se da pač sklepati, da so vsi resnični katoličani voljni napredovati tudi v socialnem delovanju . . . Socialno življenje se je vedno gibalo okrog dveh osi: svobode in avktoritete. Najti pravo razmerje med njima, je prva socialna naloga. V to pa ne zadošča umrljivo oko. Treba je razodetja, ki ga varuje v svojem krilu katoliška Cerkev . . . Kakor neutolaženi ogromni vzdih po rešitvi teh zagonek se glase vsi socialistični in anarhistični programi. Ker je toliko zla v dejanskem življenju, toliko nesorazmerja med željo po svobodi in med silami, ki jo duše, zato se pa tudi vedno več trpečih ljudi združuje s temi vzdih. Iz skrajnih zmot komunističnega socializma in individualističnega anarhizma doni silna prošnja po rešitvi . . . Čim dahne duh krščanstva, duh Kristusove Cerkve v uboga srca, pa dobe odgovor vse razumne smeri komunizma, socializma in tudi anarhizma . . . Kar je resničnega jedra v socializmu in anarhizmu, najde le v katoliški Cerkvi svojo obrambo.«

To je Krekova socialna linija. Globoko sočutje z vsemi zatiranimi sloji, neustrašno in nesebično socialno delo, pa živa zavest, da le katoliška Cerkev more prinesiti pravo rešitev, zato pa da morajo biti vsakemu resničnemu katoličanu izjave najvišje cerkvene oblasti svete. Kreku ni bila Leonova avktoriteta odločilna, ker je bil Leon XIII. filozof, temveč ker je bil papež, ker je bil Gospodov namestnik. Zato bi pa bil Krek socialno okrožnico Pija XI. »Quadragesimo anno« sprejel z istim spoštovanjem in z isto katoliško dovtetnostjo, s katero je sprejemal socialno okrožnico Leona XIII. »Ob takih trenutkih čutimo tem globlje, kaj nam je papeštvo!« — —

Poglavje zase je pa članek v »Sodobnosti« (1934, 20—26) »Mladinski problem«. Tudi ta se obrača proti Cerkvi, a tako, da Cerkev prav za prav zanikuje in sicer po vesti, v imenu »nравnosti«, v imenu »katoliških nравnih načel«. Kako izgrešen je ta članek, dokazuje že uvodni »motto« iz Heinricha Manna: »Nравna dejstva nastajajo tam, kjer ideologije izgubljajo vrednost.« Torej zanikati resnico, zanikati dogme, zanikati sploh cerkveni nauk, to naj bo šele začetek nравnosti?

Saj je razumljivo, da mladino v dejanskem življenju marsikaj boli in odbija. Odbija jo nesoglasje med načeli in dejanji, boli jo, ko gleda, da je

dejansko življenje tako oddaljeno od nje idealov. Člankar navaja zlasti tri dejstva. Prvo je »politični katolicizem« v slabem pomenu te besede, ki zlorablja avtoriteto Cerkve za strankarsko - politične namene in ocenjuje katolištvo po strankarski pripadnosti. Drugo je »pasivno zadržanje naše katoliške javnosti« nasproti vsem onim, ki so krivi velikega trpljenja našega rodu onkraj mej. Tretje je odnos Cerkve do kapitalizma, češ da Cerkev res teoretično kapitalizem zavrača, a da je dejansko »nasproti kapitalizmu in njegovim podpornikom, raznim fašizmom skrajno popustljiva«. Toda, neumljive so sodbe, ki jih člankar izreka ob teh dejstvih. Če je na podlagi takšnih sodb mladina zašla v »npravne konflikte« in »se odvrta od (katoliške) konfesionalne skupnosti«, tedaj gre tu za zmotno vest, a žal, za zmotno vest, ki skoraj ne more biti nezadolžena.

Glede na nesoglasja med načeli in življenjem smo že slišali dr. Kreka, da treba v Cerkvi ločiti božji in človeški element. Clani Cerkve so ljudje in ljudje so pač ljudje. V Cerkvi je vedno mnogo svetnikov, a vedno je tudi mnogo takih, ki so še daleč od ideala svetosti, nemalo je dostikrat tudi takih, ki so nevretni katoliškega imena. Tu treba vedno računati z izvirnim grehom, ki se v svojih posledicah upira dejavnosti odrešenja. Tudi npravna popolnost ni nekaj danega, ampak nekaj, kar si mora vsak priboriti. Katoliški milje olajšuje to borbo, a borbe je vendarle treba in vsaka borba je težka, najtežja pa borba s samim seboj. Cerkev mora rod za rodom in vsakega poedinca vsakega rodu na novo vzgajati, vzgajati vernike in tiste, ki naj kdaj tudi sami vzgajajo druge, vzgajati tudi vse nosivce oblasti — kaj čuda, da nikdar ni v Cerkvi v vseh ostvarjen ideal katolištva? Posamezne dobe se radi kakih zmot in zablod še prav posebej upirajo popolni katoliški miselnosti in doslednemu katoliškemu življenju. Takšna je bila vprav doba za nami, doba janzenizma in joželizma, potem doba liberalizma, ki je zapustila toliko žalostne dediščine. A kljub vsemu ni mogoče reči, da vlada pri nas »popolna pozunanjenost«, ki nima v sebi »nobene možnosti za kako obnovo« in da je le tu poglavitni vzrok, zakaj je bil mladinski pokret »odkrito sovražen oficialni katoliški javnosti« in zakaj se »odvrta tudi od katolicizma samega«. Tu je dvoje očitnih zablod. Krivična in blodna je sodba, da bi bilo vse versko življenje pri nas tako zelo izkvarjeno, in če bi bilo, bi bila še vedno zabloda radi tega zapuščati Cerkev; logično bi bilo to, da bi se mladina z vsem srcem oklenila Cerkve in započela novo dobo verskega prerojenja, naj stari rod izumre, a novi rod bodi zares katoliški rod!

S tem je že v zvezi sodba o »političnem katolicizmu« pri nas. Katoliške stranke so nastale v dobi politične demokracije in verskega liberalizma, ko so se po državnih zbornicah odločevala vprašanja cerkvene svobode, katoliške vzgoje, krščanskega zakona itd. in so katoličani mislili, da morajo tudi sami politično organizirani nastopati v obrambo katoliških načel v javnem življenju. Nihče ne more zanikati, da so katoličani na ta način mnogo dobrega dosegli ali vsaj mnogo zla zabranili. Kajpada ima ta način obrambe tudi senčne strani. Res je nevarnost, da se krijejo s cerkveno avtoriteto tudi kake zgolj politične in strankarske težnje in prav nič ne tajimo, da se je to godilo kdaj tudi pri nas. Mladi se motijo, če mislijo, da se je v njih prvih pojavil glede tega odpor (prim. Čas 1913, str. 296 do 304, kjer je urednik le javno izrazil, kar je tedaj povzročalo mnogo notranje borbe v stranki). Toda zopet člankar hudo pretirava, ko pravi, da »so načela postala samo še plašč za osebne koristi«. Pri nekaterih, da, pri vseh? Kdo bi si upal to trditi? A naj bi bilo tudi tako, Pij XI. je vprav

radi nevarnosti in dejanskih hib »katoliških« strank začel avtoritativno in z vsem poudarkom svoje močne volje širiti Katoliško akcijo, ki naj bi bila izven vseh političnih strank in nad vsemi strankami. Zopet bi bila torej logična posledica: ne proč od Cerkve, ampak s papežem in Katoliško akcijo za vzgojo novega rodu!

Glede narodnosti ni prav jasno, kaj člankar hoče. Katoliški javnosti očita, da ji je več »neka zunanja katoliška politična enotnost« kakor pa »glas krvi in glas vesti, ki v imenu katoliških nravnih načel ukazujeta javno obsoditi zatiralce (našega naroda pod Italijo) in vse njih sokrivce«. Pravi, da je tudi tega kriv »politični katolicizem, ki ne obstoji samo tam, kjer so katoliške stranke, ampak je izven njih in nad njimi dan po obstoječem ustroju Cerkve«.

Najprej je popolnoma samovoljna očitna podmena teh obtožb, kakor da nas starejših katoličanov to zatiranje ne boli ali da mi ob žalostnih razmerah ne trpimo. A kaj naj storimo? Obsodite javno zatiralce in vse njih sokrivce, pravi člankar. Kdo naj jih javno obsodi? Mi? Zakaj pa ne vsi? Zakaj ne v prvi vrsti tisti, ki imajo moč in ki so takšne razmere omogočili? Gotovo le-ti zato ne, ker je bila tedaj »vis maior« in prav tako sedaj enaka »vis maior« takšen nastop preprečuje! A kako naj jih mi obsodimo, da bo imela obsodba kaj učinka? Člankar menda misli, naj bi mi obsodili papeža, ker namiguje, da »pomeni naši katoliški javnosti več strah porušiti neko zunanjo katoliško enotnost kakor pa glas krvi in glas vesti«. Navsezadnje je pa menda člankarju sploh katoliško edinstvo le neka »politična« enotnost, ker pravi, da je »politični katolicizem dan po obstoječem ustroju Cerkve«? Torej papeža naj bi mi sodili in obsodili? Da bo stvar bolj jasna, takoj dodajmo, da ga je mladina po člankarjevi trditvi res že obsodila, namreč v zadevi kapitalizma.

Glede kapitalizma, pravi člankar, je nasprotstvo mladine do katoliške javnosti »najnepomirljivejše«. Teoretično, pravi, Cerkev sicer zavrača kapitalizem, a »dejansko se katoliška javnost, ki sestavlja vidno Cerkev, sama uvršča v ples okoli zlatega teleta«. Člankar priznava, da to niso vsi, dodaja pa takoj, da je »katolicizem dejansko od njih neločljiv, ker so ti ljudje monopolizirali vso moč«; vendar zopet dostavlja, da »ti monopolizatorji niso Cerkev« in je »še vedno veliko število ljudi v katoliških vrstah, ki se plesa okoli zlatega teleta ne udeležujejo; tolikrat bolj »žalostno pa je, pravi, da ti molčijo in ravnanje drugih tolerirajo«. Po tej dosti skrotovljeni argumentaciji nadaljuje: »Prav politika papeštva, ki predstavlja hierarhično vodstvo Cerkve, je bila in je mladini, ki je izšla iz katoliškega tabora, kamen spotike. Ta mladina ni hotela videti, kakor ji pripovedujejo druge ideologije, v papežu le hlapca ali celo namernega pomagača kapitalizmu, ona verjame še danes, da so odločitve papeštva utemeljene samostojno zaradi interesov katolicizma. Vendar nikakor ne more biti prepričana, da bi bili interesi katolicizma ti, katere papeštvo očitno za take smatra. Njegovo politiko, gledano s prijateljskimi očmi, moreš kvečjemu razlagati kot politiko izbiranja med večjim in manjšim zlom. Tu pa je mladina v imenu samih katoliških nravnih načel vedno poudarjala: vsako zlo je zlo in izbire med večjim in manjšim zlom ne more biti.«

Iz tega je razvidno, zakaj je mladina papeža obsodila, in razvidno je tudi, kako zelo se mladina moti, oziroma kako zmotno vest ima, če trdi, da ga je po katoliških nravnih načelih in po svoji vesti.

Lepo je, da ne podtika papežu namernega hlapčevstva kapitalizmu in fašizmu, kakor to delajo socialisti, ampak verjame še danes, da papež

ravna, kakor ravna, »zaradi interesov katolicizma«, torej v službi svojega katoliškega zvanja. Toda mladina sodi, da se papež, ali kakor pravi člankar, »papeštvo« moti; interesi, ki jih papeštvo smatra za interese katolicizma, da niso zares interesi katolicizma. To je vsekako pogumna sodba. Človeku se vsiljuje Schillerjev izrek:

»Schnell fertig ist die Jugend mit dem Wort«. — Kako pa mladina ve, da se papež moti in ne ona? Papeževo ravnanje, pravi, bi se moglo kvečjemu razlagati kot izbiranje med večjim in manjšim zlom, a takega zbiranja ne more biti, zakaj zlo je zlo. Mi starejši si papeževo ravnanje res tudi tako razlagamo. Papež je n. pr. s silnimi žrtvami dosegel lateransko pogodbo in italijanski konkordat in vrnil tako milijonom in milijonom italijanskih vernikov mir vesti, vsemu katoliškemu svetu pa dal veselo zaupanje v boljše čase. Ali naj prevzame odgovornost, da se vse to zopet uniči? In prevzel bo to odgovornost, če bi javno nastopil proti politiki italijanskega fašizma. Zato papež trpi zlo, ki se mu z najvišjega vidika katoliških interesov kaže kot manjše v primeri s popolnim razdorom z italijansko vlado. S tem nikakor ni rečeno, da papež fašistično politiko nasproti obkrajnim Nemcem in Slovanom odobrava. Papež jo obsoja in skuša na miren način navrniti vodilne može na drugačno politiko, noče pa, da bi prišlo do popolnega razdora, ki bi povzročil tisto večje zlo, ki se ga papež boji, namreč uničenje vsega, kar je z velikim trudom dosegel. Ali ni takšno ravnanje v popolnem soglasju s katoliškimi nravnimi načeli? Sodbo o tem, kaj je z najvišjega vidika večje, kaj manjše zlo, moramo pač prepustiti papežu samemu, ki je vprav po svojem božjem zvanju postavljen na tisto najvišje stališče, ki se z njega najlaže dobi pregled nad katoliškim vesoljstvom in ki je tudi za svojo sodbo prvi pred Bogom odgovoren. (Zares neverjetno čudo bi bilo, da bi prav naša mladina to bolje vedela kakor pa papež ali celo »papeštvo«! Čim pa po vsej pravici papežu prepustimo to sodbo, je stvar popolnoma jasna. Po katoliških nravnih načelih in po vesti smem dopustiti in trpeti zlo, ki ga zabraniti ne morem ali ga vsaj ne morem zabraniti, ne da bi bila posledica mojega ravnanja še večje zlo.

Člankar je zamešal, da je nekaj drugega storiti zlo, nekaj drugega zlo samo dopustiti. Nravega zla storiti res človek nikdar ne sme, tu res velja: zlo je zlo, tu tudi velja, da je vredno obsodbe tisto načelo: finis sanctificat media, namreč v tem zmislu, da bi dober namen kdaj upravičeval rabo npravno zlih sredstev ali zla dejanja. A zlo dopustiti, to je, ga ne zabraniti, to je nekaj drugega, to je lahko kdaj dovoljeno in je res dovoljeno vprav v primeru, da ga ne morem preprečiti ali vsaj ne brez večjega zla. Recimo, da bi papež fašistično politiko javno obsodil in povzročil popoln prelom z italijansko vlado. Ali bo tedaj zatiranje naših rojakov onkraj meje prenehalo? Brez konkordata bo fašizem še manj vezan in bo politiko asimilacije še odločneje in brezobzirneje izvajal. Torej pozitivnega rezultata nobenega, negativni rezultat nedogleden. Toda člankar bo dejal, papež je kljub vsemu vedno dolžan krivico obsoditi. To se pravi: je ne sme nikdar odobravati, gotovo; mora vsako krivico vedno javno obsoditi in z vsemi sredstvi proti nastopiti, te dolžnosti v kodeksu nravnih načel in v vesti ni in biti ne more. Saj tako ne ravna niti sam sveti Bog. To dolžnost je člankarjeva mladina nam in papežu le zmotno umislila.

Zelo je obzalovati, če se da naša mladina begati in se tako odtujaše Cerkvi, ko bi se lahko o vsem zadostno poučila. Saj se je tudi apostolom v krščanstvu marsikaj zdelo »trdo«, toda apostol Peter je z zaupanjem

dejal: »Gospod, h komu pojdemo? besede večnega življenja imaš!« (Jan. 6, 69) in to zaupanje apostolov ni osramotilo, dvomi so se razjasnili, teme so izginile in izkazalo se je, da so bile Kristusove besede res besede življenja. Tako je tudi, kdor Cerkvi zaupa, končno preko vseh človeških nepopolnosti, ki so v Cerkvi, deležen istega osrečujočega doživetja. A. U.

OCENE.

VERSTVO.

Jože Pogačnik, **Veliki teden**. Založila Družba sv. Mohorja v Celju, 1934. — Prav veseli smo Pogačnikove knjižice, ki naj bi uvedla ljudstvo v umevanje liturgije velikega tedna. Saj so cerkve pri nas veliki teden zelo obiskane, pa vendar pogrešamo zveze med molivci v cerkvi in med obredi, ki se pri oltarju vrše. In nič čudnega: ljudje ne razumejo molitev in pogosto tudi obredov ne. Zdaj bo lažje. Pogačnikova knjižica najprej na 64 straneh razloži duha in liturgijo velikega tedna, zatem poda vesten opis vseh obredov z vsemi molitvami, ki se molijo veliki teden, do vključno velikonočnega torka. Ko se bodo ljudje v nekaj letih dodobra seznanili z njeno vsebino, bodo tudi veliki teden še vse bolj živeli s cerkvijo.

Pogačnik vestno prevaja latinsko besedilo. Porabljal je dosedanje prevode, zlasti Voduškov »Svete maše«, pa tudi tukaj ni enostavno vzel že vpeljanega besedila, ampak ga je kritično premotril, in kar se mu je zdelo potrebno, tudi izboljšal in popravil. Prim. n. pr. berili in molitve za veliki petek pri dopoldanski božji službi. V knjižici je tudi prvič natisnjen »Ordo missae«, ki naj bo nekak avtentičen prevod za obe slovenski škofiji.

V knjižici pa pogrešam obredov **cvetne nedelje**. Vidim, da se Pogačnikov »Veliki teden« in Voduškov »Svete maše« spopolnjujejo. Prav je bilo, da so bili obredi **cvetne nedelje** tudi v »Svetih mašah«, dokler nismo dobili »Velikega tedna«. Ko pa je letos izšel nov natis »Svetih maš«, bi bilo — po mojem mnenju — kazalo obrede **cvetne nedelje** in **velikega tedna** iz »Svetih maš« izločiti ter uvrstiti v »Veliki teden«. Ali še bolj prav: »Svete maše« naj ostanejo kakor so, pa naj bi se v Veliki teden prevzeli še obredi **cvetne nedelje**.

Naj k sklepu dodam kratek pregled knjig in knjižic, ki so izšle v zadnjih letih in imajo namen pospeševati liturgično življenje med našim ljudstvom. Poleg Pečjakovega molitvenika **Večno življenje**, ki je dolgo časa z mašami na največje praznike ter s solidno, stvarno razlago cerkvenega leta veliko storil za življenje s cerkvijo — pomislimo na veliko število molitvenika, ki so ga naši ljudje, zlasti izobraženci dobili v roko — naj na prvem mestu spomnim: **Vital Vodušek**, **Svete maše za nedelje in praznike**. Izdala Družba sv. Mohorja v Celju. — **Dr. Marijan Dokler**, **Sv. maša**. Založil konzorcij »Križa«. Ta izdaja je v prvi vrsti prirejena za skupno božjo službo, pri kateri verniki recitirajo mašne molitve (missa recitata). — Župnijski urad Sv. Urbana pri Ptujju je izdal dve knjižici: **Besedila za ljudsko liturgijo**. Prvi zvezek ima naslov: **Sveta maša novoobhajancev**, drugi pa **Sveta maša šolske mladine** (s skupno molitvijo in petjem). — Red in pravilo maše z vlogami. Izdal »Karitassekretariat« v Celovcu. — **Liturgija sv. Janeza Zlatoust**a. Staroslovensko besedilo in slovenski prevod. Izdalo Apostolstvo sv. Cirila in Metoda. — **O. Alfonz Klemenčič**, **O. Teut**, **Molitve**. Založil konzorcij »Križa«. Obsegajo: Liturgično jutranje molitev, zahvalo po sveti maši, molitve pri učenju, pri mizi, pred Najsvetejšim, večerno molitev, Marijine antifone in v dodatku še par psalmov. — **Sveto mašniško posvečenje**. Po rimskem pontifikalu priredili v slovenskem besedilu ljubljanski bogoslovci.

Izšlo kot 5/6 ter 8/9 štev. Ročne knjižnice. Izdaja Misijonska tiskarna, Domžale-Groblje. — Vital Vodušek, Sveta birma. Založil ljubljanski škofijski ordinarijat. Ciril Potočnik.

Dr. P. Roman Tominec, O. F. M., **Naša ljubezen Tebi, Gospa.** Ljubljana 1934. 125 str.

Osnovni del vsebine te knjižice tvori 32 slik velikih umetnikov, ki predstavljajo življenje in versko-skrivnostne dogodke Devico in Matere. Pisatelj je izbral predvsem slike starih mojstrov (Tiziano, Raffaello Santi, E. Murillo, C. Dolci, Rubens i. dr.). Reprodukcije so lepo in jasno izvedene. Iz estetskega, predvsem pa religioznega doživljanja ob teh slikah je nastalo 32 »preprostih pesmi v prozi«, kakor pisatelj sam imenuje kratke sestavke. So res »pesmi v prozi«, pristno občutene, neprisiljene meditacije v obliki prisrčnih neposrednih nagovorov na Marijo in razgovorov z Njo o njenih skrivnostih, o naših človeških občutjih, stiskah, težnjah, iskanjih in zablodah. Posebno nekateri odlomki neprisiljeno vsebujejo sicer kratko, a lepo in določno izražene misli o raznih aktualnih vprašanjih (n. pr. str. 18, 25, 30, 37, 50, 62, 81.)

Vsak, ki bo motril te slike, najbrže ne bo doživel ob njih vsega in ne na tak način, kakor je p. Roman občutil. A če ima v duši še kaj domotožja po vzoru človeške popolnosti in božjih skrivnosti v Devici — Materi, mu bodo te »pesmi v prozi«, šmarnice za posameznika, posebno v majniških dnevih našega časa poživljale in utrjevale vez z milosti polno Devico.

Rad bi imel enkrat podobno knjigo s slikami naših domačih umetnikov.

I. F.

SOCIALNO IN GOSPODARSKO VPRAŠANJE.

Bilimovič dr. Aleksander: **Uvod v ekonomsko vedo.** 1933. Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani. (V zbirki »Kosmos«.) Str. 200.

Sistem splošne teorije socialnega gospodarstva obsega po B. (nasproti tradicijski razdelitvi) štiri oddelke: I. nauk o potrebah, II. nauk o pridobivanju, III. nauk o trošenju, IV. nauk o izpremembah gospodarskega procesa. K temu se dodaja še zgodovina ekonomske vede, v ves sistem pa uvaja uvod, ki obravnava »vsa preliminirana in najbolj splošna vprašanja« (140). Takšen uvod podaja to delo. V petih poglavjih obravnava najvažnejša uvodna vprašanja, osnovne pojme (pojme gospodarstva, načelo gospodarnosti, gospodarstvo in tehnika itd.); zgodovinski razvoj gospodarstva (zakonitost gospodarskih pojavov, razvojne stopnje, razvojne tendence sodobnega gospodarstva); organizacijo sodobnega socialnega gospodarstva (družba in gospodarstvo, država in gospodarstvo, pravni pogoji, t. j. vprašanje osebne svobode in zasebne lastnine itd.); ekonomsko vedo (nje mesto med drugimi vedami, sistematika posameznih ved v gospodarstvu, sistem splošne teorije); končno metodologijo ekonomske vede (o raznih metodah ekonomske vede, o ugotavljanju empiričnih in vzročnih gospodarskih zakonih, o pomenu statistike, o pomenu matematike za ekonomsko vedo).

Delo je v prvi vrsti učbenik. Odlični njegovi vrlini v tem pogledu sta bogata literatura in jasna opredelitev pojmov ter naukov. Učiti se po takšnem delu je pravo veselje. B. je ekonomski znanstvenik in pravnik, a kar ga pred mnogimi izredno odlikuje, to je jasno logično mišljenje in izražanje. Kratko, a razločno označuje razne nazore, podaja bistro kritiko nasprotnih mnenj in jasno razlago za svoje mnenje. Primeri, kako opredeljuje pojem gospodarjenja, kritično presodi in zavrže štiri nazore in se odloči sam za staro udomačeno definicijo, ki je logično osnovana, preprosta

in jasna (14 sl.); ali kako presoja razne zgodovinsko-razvojne sheme gospodarstva (48 sl.); ali kako bistro loči metode in njih uporabnost (143 sl.), ali, recimo, kako brani matematično metodo nasproti raznim ugovorom (186 sl.) itd. Ne bo se morda vsak z vsem ujemal, a odgovoriti bo moral na navedene dokaze in prinesiti svoje dokaze, prav tako jasne in jasno oblikovane, kakor jih jasno oblikuje B.

A to delo ni le navaden učbenik. V opombah pod črto je nakopičil B. toliko bogastva, literature, opazk o raznih kontraverzah, raznih znanstvenih pripomb iz ekonomije, sociologije, prava in tudi iz drugih ved, kolikor so v zvezi z ekonomsko vedo, da se ne kažejo le pota v nadaljnji socialni studij posameznih vprašanj, temveč se razna vprašanja že globlje znanstveno rešujejo, druga zastavljajo kot problemi, ki še niso rešeni, a naj bi se jih ta ali oni lotil, še druga pa predstavljajo kot morda nerešljiva. Prim. opombe o kapitalističnem duhu (38 sl.), o razvojnih shemah (48 sl.), o ruskem »miru« (62), o pomenu jezikovnih studij za gospodarsko zgodovino (64), o načrtnem gospodarstvu (85), o socializiranem gospodarstvu (111 sl.) itd. Glede problemov prim. problem slovenske vasi v opombi str. 62: »Zelo interesantno bi bilo, delajlno proučiti oblike naselbin, in sicer oblike vasi ter razširjenost pristav v Sloveniji«; ali problem prvotne gospodarske skupnosti slovanskih narodov, kolikor se očituje v jezikih, v op. str. 65: »Interesantno bi bilo, če bi nekdo, ki pozna ruščino in slovenščino, primerjal ta dva jezika z ozirom na njune gospodarske izraze ter zabeležil skupne izraze za označitev gospodarskih pojavov« (seveda bo treba glede sklepov previdnosti, kakor poudarja B. sam; tako, pravi, imamo n. pr. v ruščini in slovenščini isto besedo »plug«, a najbolj verjetno je nasproti Niderlu, da sta jo oba naroda prevzela iz nemščine).

Izmed izrazov ne ugaja izraz »domovinstvo« (133) za »Haushaltung«, ker je že udomačen za »Heimatsrecht«; izraz »gospodarstvo«, ki bi bil najboljši, je žal, tudi že porabljen, izraz »gospodinjstvo« je pa preveč zvezan z ženo-gospodinjjo; morda bi bilo najbolje uvesti izraz »domovodstvo«, ki ga ima že Levstik in tudi ruščina, kakor pripominja Pleteršnik, seveda v pomenu »Oekonomie, Wirtschafts-betrieb«, a se v teh pomenih ni uveljavil in je torej še na razpolago. Stvarno upravičena, a izrazno nekam nerodna je razdelitev družbe (po Struveju) in sistem ljudi in edinstvo ljudi; morda bi bilo bolje reči: družba kot sestav, družba kot edinstvo (že sama beseda »sestav« nekoliko zabriše neugodni vtis besede »sistem ljudi«). Izmed tiskovnih hib naj omenim, da moja Sociologija ni izšla v 2. izdaji, kakor je očitno že po korekturi zašlo na str. 7. Mendjeljeva sestav (162) ima 92 elementov, ne 90 (prav zadnji element še menda tudi ni odkrit).

A to so malenkosti. Zelo pa moti, da delo nima kazala.

A. U.

Je r a j d r. J o s i p : **Naša vas**, Oris vede o vasi. Ljubljana, 1933. Slovenska šolska matica. (Priročna pedagoška knjižnica IX.) Str. 207.

To je prvo sistematično delo o naši slovenski vasi. Pisano je s pedagoškega vidika. Podalo naj bi našim vzgojiteljem, učiteljem in duhovnikom globlje spoznanje kmetske duše, kulture in socialne strukture naše vasi, saj brez tega spoznanja ni mogoča uspešna vzgoja kmetske mladine. Pisatelj naglaša, kako »zelo napačna je vzgoja sodobne vaške šole, ker vzgaja vaški naraščaj popolnoma neodvisno od vaškega občestva in njegovih prirodnih oblikovalnih sil« (151). Vas ima svoj »življenjski etos« in svoje prirodne vzgojne oblike, zato mora biti »glavni vzgojnik« vas sama, »a učitelj ima važno nalogo, da vaški etos otrokom zavestno tolmači ter ga po novem vaškem naraščaju čisti in dviga« (153).

V uvodu pojasnjuje pisatelj, da ima kmetsko ljudstvo posebno »stanovsko duševno strukturo«, ki jo oblikuje narava, življenje in delo v naravi, vse vaško okolje, a prav tako skupno življenje, sosedstvo, šege in

navade, izročila, življenje s cerkvijo itd. Kmetška kultura je objektivacija kmetške duševnosti, a jo prav tako zopet tudi po svoje oblikuje. Zato se zdi pisatelju, da vedo o vasi najbolje razdeli v tri poglavja: o vaški kulturi, vaška sociologija in kmetška psihologija. Zaključek vsega je potem vaška pedagogika.

O vasi je še tudi pri drugih narodih le malo del. Dr. Jeraj navaja poglavitna takšna dela. Nekatera je porabljal, nekaj je mogel povzeti tudi iz sodobne razvojne psihologije, vpošteval je kajpada vse, kar se je pri nas pisalo, a največ mu je dalo svoje opazovanje in svoj studij. Studij mu je olajševala okolnost, da je tudi sam preživel mladostna leta v kmetški, savinjski vasi. Snov je prav lepo obdelal, podaja jo ne suhoparno, ampak zares življenjsko, živahno, nazorno, teorijo poživljajoč z zgledi, z narodnimi rečenicami, z izreki pesnikov, zlasti iz Župančičeve prelepe »Dume«. Kmetško mišljenje in življenje osvetljuje z nasprotji iz mestnega in industrijskega življenja in mišljenja. Kljub svoji ljubezni do »vaškega etosa« pa ne zakriva senčnih strani naše vasi, slabosti in hib naših kmetških ljudi, celo pa ne tistih sodobnih vplivov, ki razkrajajo vaško občestvo in ogražajo lepo svojstvenost kmetške duševnosti. V »vaški pedagogiki« govori naravnost o »krvavečih ranah vaškega občestva« (158 sl.) Za zgled živih opisov naših kmetških ljudi prim. poglavji: »Kmečki tipi« (112 sl.) in »tipi kmečkega mladostnika« (133 sl.)! Razdelitev snovi (zlasti v poglavju o vaški kulturi in vaški psihologiji) je povzročila, da je v delu precej ponavljanja (prim. 58 in 18, 72 in 45, 94 sl. in 26 sl., 105 sl. in 33 sl.). Morda bi bilo bolje, ako bi nas bil najprej uvedel v kmetško duševnost in iz nje pokazal, kako se izraža v kulturi in socialnih odnosih. Seveda je treba priznati, da bi tudi tako ne bile odpravljene vse težave, ker se ne izraža le duševnost v vnanjih »objektivacijah«, ampak le-te z vsem okoljem zopet vplivajo na duševnost in ji dajejo poseben obraz. Moti sedanja razdelitev tudi s svojimi naslovi. »Kultura vasi«, »sociologija vasi« in »psihologija vasi« niso prirejeni ali soredni (koordinirani) izrazi in pojmi. Takšni bi bili: veda o vaški kulturi, veda o vaški »psihi« (psihologija vasi) in veda o vaški socialni strukturi (sociologija vasi) ali pa: vaška kultura, vaška (kmetška) duševnost, vaška socialna struktura. Tudi naslov »vaška pedagogika«, ki ga je pisatelj onim trem priredil, moti. Človek bi mislil, da gre za način, kako vas vzgaja, dočim gre tu posebej za način, kako naj učitelj vzgaja vaškega otroka in mladostnika, seveda v soglasju z »vaškim etosom«. Vobče je pa knjiga tako lepa, da je pisatelj res zaslužil toplo zahvalo, ki mu jo je v lepem predgovoru napisal prof. za pedagogiko na naši univerzi, dr. K. O z v a l d. A. U.

Dr. A. Ušeničnik: **Socialno pitanje**. Zagreb, 1934. Knjižnica »Novi Život« je izdala kot 6. zvezek prevod znanega Socialnega vprašanja nekdanje Orlovske knjižnice. Ta katekizem socialnega vprašanja je kljub svoji mali obliki vsebinsko bogato delo. Preglednost, točnost izražanja, čut za to kaj je bistveno, kaj res važno, kaže mojstra na tem polju, da v naši zemlji nima sebi enakega. Ko moramo dandanes prebirati toliko temnega, težko povedanega in dolgoveznega na tem polju, nas jasnost Ušeničnikovega dela tem bolj razveseli. V osmih letih, kar je izšla knjižica, pa je bilo razčiščeno marsikatero vprašanje in mnogim kontroverzam je napravila konec okrožnica Quadragesimo anno. Zato je hrvatski prevod Socialnega vprašanja nova predelana izdaja. Že sedmo vprašanje tega katekizma pokaže malo izpremembo, precej je izprememb v 2., 3., 4. poglavju, 5. pa je deloma na novo napisano. V 2. poglavju je tako predelano radi okrož-

nice vprašanje o odvišnih dohodkih. V 3. poglavju so prenovljena vprašanja o kapitalizmu in vstavljeno je tozadevno nekaj novih vprašanj. Razširjeno sedanje 107. vprašanje izreka sodbo, da se kapitalizem po nekaterih znakih sodeč, ne more v sedanji obliki dolgo držati. Odpadlo je 111. vprašanje, ki govori, da je zlasti judovstvo s svojim zgledom pospešilo razmah kapitalizma. Ker je Qu. a. izraz »krščanski socializem« zavrgla in ločila med komunizmom ter milejšim socializmom, je bilo treba na novo formulirati nekatera vpr. 4. pogl. Največ podaja iz Qu. a. 5. pogl., zato je tu največ izprememb. Vsa težka vprašanja o lastninski pravici, o razmerju med delom in kapitalom, o pravični plači, delovni pogodbi, razrednem boju, socialni obnovi, obravnava na kratko. Nova so vprašanja o korporacijah in stanovskih organizacijah, izpuščena pa o delni socializaciji in prenehanju obrestovanja. Dodana je misel o katoliški akciji. Razmere so silile, da je izpuščeno vprašanje o orlovski organizaciji, novo pa je vprašanje o tisku. Z vsemi temi in še drugimi popravki in dodatki je knjiga le izpopolnjena. Kdor hoče danes najpopolnejši priročnik o socialnem vprašanju v lahki in vendar bogati obliki, bo segel po tej 2. izdaji Socialnega vprašanja, našem Code social.

G.

ZGODOVINA.

Milko Kos: **Zgodovina Slovencev od naselitve do reformacije.** 1933. Jugoslovanska knjigarna Ljubljana (Kosmos), str. 256 + XXXII s priložilo štirih zemljevidov.

Za uvod pisatelj kratko opiše naše ozemlje od predzgodovinske dobe do stoletja pred prihodom Slovencev. S prihodom Slovencev pod Obri pa začne s pravo zgodovino, ki jo v tej knjigi končuje s 15. stoletjem. Pisatelj razdeli knjigo v pet glavnih delov in že s tem pokaže, da je to povsem samostojno delo, v katerem je vrhutega še oral slovensko zgodovinsko ledino. Je to prva znanstvena sistematična slovenska zgodovina. Pisatelj se dobro zaveda svoje težke naloge kakor tudi naloge, ki jo zgodovina kot veda zahteva, drži se strogo bodisi lastnih ali tujih znanstvenih izsledkov (15 strani virov in literature!). Skozi in skozi je zvest važnemu načelu, da se izogiba vsaki nejasni subjektivni sodbi kakor tudi zgodovinskemu prerokovanju, »ki se jih kot zgodovinar moram izogniti«. (Str. 220.)

Naselitvi Slovencev v novi domovini posveča pravo pozornost (str. 32 do 51) uporabljajoč tisto bore literature, kolikor je sploh je v tej dovolj važni zgodovinski dobi, v ostalem pa povsem samostojno podaja naselitvene tokove naših prednikov, s čimer prinaša tej dobi vsaj približno končno veljavnost. Državo karantanskih Slovencev razširi z novimi izsledki, povsem samostojno obravnava o načrtih Ljudevita Posavskega in temu drugemu delu dodaja zanimivo poglavje o političnem, socialnem in gospodarskem redu staroslovenske dobe. (Str. 87—97.)

S tretjim delom prehaja pisatelj na dosti težko in posebne pozornosti vredno stvarino, ki jo s previdno delitvijo po pokrajinah pokaže v povsem pravi luči, čemur tudi dosti pripomore podrobnejša razprava, str. 120—129.

Osrednja točka vse knjige in največje znanstvene vrednosti pa je četrti del, doba visokega srednjega veka, doba najzapletenejše slovenske zgodovine, doba borbe za politično prevlado nad slovensko zemljo. Zadene pisatelj že v tem, da kot v nekakem uvodu razdeli slovensko zemljo v dinastične teritorije: Koroško s Spanheimi (od leta 1122—1269) in Traungavci do leta 1192 in od tedaj dalje Bamberžani, Štajersko s Traungavci od 1147 do 1192 in Bamberžani), Savinjsko krajino (Laško si dele: do leta 1147

Spanheimi, nato Traungavci in od leta 1192—1246 Bamberžani; severni del pa: salzburški nadškof in krški škof), Kranjsko (Oglej že prvič leta 1077 in leta 1093 drugič krajišnik, dalje Bogenski do leta 1242, Andechsi, Spanheimi, Višnjegorski) itd. Ob tej delitvi pa pokaže ves siloviti boj vseh teh plemiških rodbin, Ogleja in Salzburga za posamezne krajine, dokler se ob zatonu 13. stoletja po ponesrečenem protihabsburško-goriškem uporu politične razmere za silo ne ustalijo. Na škodo oglejskega patriarhata, goriškega grofa (v knjigi pomotoma »škofa« — str. 167) in beneškega doža je leta 1382 prodor Habsburžanov do morja tudi končan in tako postanejo skoro vsi Slovenci združeni v politični enoti, »ki si je v enem stoletju svoje ekspanzije preko slovenske zemlje znala pridobiti skoraj suveren položaj. V političnem oziru začenja Slovence družiti nova nastajajoča tvorba, Avstrija imenovana.« (Str. 171.) Omembe vredna so tudi poglavja str. 178 do 198.

V petem delu (konec srednjega veka) posveča pisatelj posebno pozornost Celjskim grofom, o katerih pravilno ugotavlja sine ira et studio: Nekateri vidijo v Celjanih dinaste, ki niso imeli v načrtu nič manj nego ustanovitev velike jugoslovanske države, drugi vidijo v njih fevdalce... Zdi se mi, da tisti, ki vidijo v celjskem gospostvu zametek neke bodoče jugoslovanske države le preveč pozabljajo, da niso bili politični cilji Celjskih usmerjeni le na slovanski jug, marveč tudi proti Ogrski, Avstriji in severu. (Str. 219.) Celjanov ni k njihovi politiki gnalo nikakšno nacionalno razpoloženje, marveč zgolj stremljenje k ustvarjanju čimvečje sile lastnega rodu. — Je v resnici težko verjetno da bi v Celjanih-Nemcih iskali ponovitev Ljudevitovega poizkusa, v kolikor je seveda ta v resnici mislil na neko zvezo z vzhodom, dasi morda tudi ta povsem podobno Celjanom. Kdo bo to dokazal? Pobožne želje pa v zgodovini prav nič ne drže!

Knjigo končuje pisatelj s poglavjem Družba in gospodarstvo, Cerkev (kar bi lahko brez škode izpustil) in duhovno življenje v 15. stoletju.

Celotne sodbe o delu še ni mogoče reči, saj je komaj dobra četrtnina slovenske zgodovine v njej. Kaže pa postati prvovrstni akademski učbenik in prva res znanstvena slovenska zgodovina.

M. M.

ZAPISKI.

NEKOLIKO ODGOVORA NA KRITIKO G. MIRKA M. KOSIČA.

G. Mirko M. Kosič je napisal v Srpskem književnem glasniku (1. sept. 1933) obširno poročilo o moji knjigi »Reforma društva« (Sociološki i ekonomski osnovi), ki je lani izšla pri Gezi Konu v Beogradu. Storil pa je to na tako svojevrsten način, da se mi najprej sploh ni zdelo potrebno odgovarjati na njegovo pisanje. Letos pa je uredništvo Besede (št. 2) objavilo »zaradi mnogih javnih in važnih ugotovitev o predmetu, ki ga knjiga obravnava«, v prevodu odlomke te kritike. Na ta način je postalo morda le potrebno, da se vsaj na kratko ozrem na pripombe g. Kosiča.

G. K. mi najprej očita, da govorim v svoji knjigi »neprestano« o »pravici« in »krivici«, o »eksploataciji«, »nepotreb-

nih« in »nespametnih« potrebah, o »luk-suzu« — čeprav se zavedam, »da sociologija ni isto kot socialna filozofija«. Na to moram reči, da je trditev o »neprestani« rabi omenjenih pojmov skrajno pretirana, lahko bi dejal kar neresnična. Pa tudi tam, kjer te pojme res uporabljam, jih ne ocenjujem oziroma jim ne pridajem nikakega svetovnonazorno določenega pomena. Nasprotno ponovno podčrtavam, da so v teh stvareh možni različni pogledi in nazori, ne da bi kateregakoli od njih posebe sprejel ali pa zavrgel. Da bi se v knjigi, kjer govorim o reformi družbe (čeprav le o socioloških in ekonomskih osnovah te reforme) omenjenim izrazom popolnoma izognil, to je enostavno nemogoče. Kakor hitro n. pr. govorim o narodnogospodarskih pogledih na moderno gospodarstvo in njegov smisel, moram nujno povedati o tem vsaj to, da

so v tem pogledu možni različni nazori. Zato je ta pripomba g. K. popolnoma neosnovana.

Drugi očitek g. K. je, »da se skoro nikoli ne izražam določno, ne da bi pozneje ne zašel v protislovje pri enem in istem socialnem dejstvu«. K. navaja za to več primerov, od katerih pa niti eden ni tak, da bi to trditev vsaj za silo opravičeval. Tako se spotika n. pr. nad sledečimi mojimi trditvami (razprti tisk je K- ev): »Ni dvoma, da je nekaj stvarnega v tem (to je marksističnem oziroma materialističnem) mišljenju. Posebno, če pogledamo današnje moderno družabno življenje, potem moramo priznati, da igrajo v njem materialne razmere pogosto zares odločilno (prevajalec v »Besedi« je napačno zapisal »odlično«) vlogo. Toda kljub zdravemu jedru, ki je v tem mišljenju, je vendarle očitno preveč enostransko in za to napačno«. Ali: »Toda čeprav je Marxov nauk do neke mere resničen i. t. d.« Celoto mu ni prav, ker sem zapisal, »da se je Marx s svojim naukom o razredni borbi in o večvrednosti zelo približal stvarnosti modernega življenja«, pa je temu dodal, »kaj pa je znanstveno spoznanje drugega nego približavanje stvarnosti?«

Da bi še bolj dokazal, kako »protislovna« so moja izvajanja, je K. vzporedil dva stavka, enega s strani 87 in drugega s strani 300. V prvem stavku govorim o tem, kako se je prebivalstvo na Angleškem in v Nemčiji zadnjih sto let namnožilo in kako velika večina vseh teh ljudi živi od kapitalistične proizvodnje, »tudi, če je to njihovo življenje zelo revno in slabo«. V drugem stavku pa opisujem koristi modernih prometnih sredstev ter v tej zvezi pravim, da »udobno življenje, ki ga živi danes vsak povprečni delavec, vsaj v normalnih razmerah, prekaša v mnogih ozirih življenje raznih grofov, baronov in drugih plemičev pred nedavnim časom«. G. K. je zvezo, v kateri se vsak od teh dveh stavkov zase nahaja, enostavno spustil ter je postavil drugo poleg druge samo goli trditvi o bednem oziroma o udobnem življenju. Pri tem pa je, recimo prezrl, da v prvem stavku niti ni govor samo o proletariatu, niti ni rečeno kar pozitivno, da je njegovo življenje zelo revno in slabo, temveč stoji tam: »i ako je taj život vrlo bedan in rdjav«, ali po slovenskem originalu (str. 301): »pa naj bo to njihovo življenje še tako revno in slabo«. Tako tudi tu o kakem nasprotju sploh ne more biti govora.

Prav tako se je gosp. K. spoteknil ob prvem, sociološkem delu moje knjige.

(Odgovarjam v istem redu, kakor je g. K. napisal svojo kritiko.) Najprej mi g. K. očita, da sem netočno podal Tönniesov nauk. Na to moram reči, da sem T. citiral samo kot avtorja znanega razlikovanja med občestvi in združbami. To se iz besedila (str. 50) jasno vidi. Zato je vse drugo, kar piše g. K. v tej zvezi — fantazija.

Enako je povsem iz trte izvito vse, kar piše g. K. o »stanovski vzajemnosti« iz katere je kljub jasnumu besedilu na str. 57. napravil na nerazumljiv način »stanovsko zajednico« v smislu vzajemnosti, ki obstoja, oziroma naj bi obstojala med ljudmi, ki so zaposleni v enem in istem podjetju(!). O tej »zajednici« v knjigi sploh ne govorim, prav posebno pa ne na str. 66, ki jo g. K. citira in pravi, da tu stanovsko vzajemnost »nekako pod roko« identificiram z zajednico poklica, ki obsega delodajalce, nameščence in delavce ene in iste gospodarske panoge(!). Kje je g. K. to našel, mi je resnično uganka. Dodajem: Ušeničnik pravi ravno o poglavju, kjer je govor o tem, da je »zelo jasno«. (Čas str. 119.)

Dalje meni gosp. K., da sem dosegel »vrhunec verbalističnega zavijanja« v poglavju o vlogi kompromisa v družabnem življenju. V dokaz za to navaja stavke, n. pr. »Poleg tega pa je to (namreč kompromis) tudi edini način, da dobi vsak vsaj približno tisto, kar mu po pravici gre,« ali, »slab kompromis je navadno dokaz nezadostne sposobnosti oziroma nezadostne odpornosti tistega, ki je na to pristal«, in še, »pot kompromisa je »edina pot, ki lahko pripelje do sporazuma in take družabne ureditve, ki bo vsaj v glavnem za vse pravična.« (Podčrtal K.). Kaj naj na vse to odgovorim? Kdor razume bistvo kompromisa, pač ne bo našel na teh mojih trditvah nič spodtakljivega.

Zatem preskoči K. zopet naenkrat na gospodarski del knjige, pa me v dokaz moje »nedoslednosti« spravi v zvezo s Saint-Simonom in Proudhonom ter mi enostavno podtakne misel, »da ima vsak pravico samo na toliko dohodkov, kolikor bi zaslužil v obliki mezde ali plače, ako ne bi bil posestnik oziroma podjetnik! In vendar je v knjigi celo poglavje o brezdelnih dohodkih, kjer razlagam, da so taki dohodki neizogibni in do neke mere tudi upravičeni (str. 328 sl.)!

Vse to menda zadošča, da si bo čitatelj lahko ustvaril pravilno sodbo, kako znanstvena in objektivna je kritika g. K.

Na ostale pripombe, ki se v resnici ne tičejo mojega dela samega, ne bom odgovarjal. Samo to naj pripomnim, da se

g. K. zelo moti, če misli, da je tak način kritike nasproti komurkoli dopusten. Najmanj pa more biti dopusten nasproti človeku, ki svoje svetovno nazorne poglede in misli tako strogo loči od zgolj objektivne znanstvene resnice, kot sem jaz to storil. Samo tako je bilo namreč mogoče, da sem že davno pred nasvetom, ki mi ga g. K. daje, celo to svoje delo razdelil, natančno tako kot on predlaga, v dve oziroma tri knjige, pa sem v Beogradu izdal samo strogo znanstveni, svetovno nazorno povsem neodvisni sociološki in gospodarski del. Vse ostalo pa sem pridržal za slovensko izdajo, katere I. zvezek je bil, ko je g. K. svojo kritiko pisal, že natisnjen. Dr. A. Gosar.

SUMMA THEOLOGICA SV. TOMAŽA AKVINSKEGA.

Kako se vzbuja v novejši dobi zmisel za sholastično filozofijo, dokazuje tudi izredni pojav, da se Summa sv. Tomaža vedno bolj prevaja v razne jezike. Na Nemškem izhajata obenem dva prevoda Tomaževe Summe. Zveza katoliških akademikov (Katholischer Akademikerverband) bo izdala popolni izvorni tekst z nemškim prevodom. Prevod bodo oskrbeli nemški in avstrijski dominikanci in benediktinci. Izšla je že prva knjiga (str. 22 in 544) pod naslovom: Gottes Dasein und Wesen. Obsega prvih 13 vprašanj prvega dela Tomaževe Summe, t. j. vprašanje o bogoslovni znanosti in vprašanja o božji spoznatosti, božjem bitju in bistvu. Vseh knjig bo 36, potem pa še dve dodatni, ena s kazali (imenskimi in stvarnimi), druga s slovarjem filozofskih in teoloških izrazov. Prva knjiga je tako urejena: V uvodu je razložen namen in pomen tega dela. Nemška Tomaževa izdaja hoče biti »življenjska knjiga«. Podati hoče najprej čim najjasnejše božje spoznanje. »Ves svet oznanja izgubljenega Boga in padlo stvarstvo.« Te Pascalove besede veljajo zlasti za naš čas. Zdi se, da smo pred novo polnostjo časov, pred novim svetovnim »adventom«. Duh evropskega ateizma je priveedel človeštvo ad absurdum. Alternativa je le še: ali propast ali povrat k Bogu. Spengler oznanja propast, Tomaž kaže iz kaosa v metafiziko, ki more donesti v nered sodobnosti red, v zmede življenja zmisel, v dvome o bitju, svetu in Bogu jasnost in izvestnost. Toda Tomaževo delo hoče dati tudi življenje. Saj je najgloblji zmisel teologije, da kaže pot k Bogu. Vsaka prava teologija ima v sebi klice mistike. Ni le slučaj, da so bili

največji nemški mistiki redovni tovariši sv. Tomaža. Čas je zrel za nov razcvet mistike. Seveda ni dosti, če Tomaževo Summo čitamo, treba jo je preučevati, treba se je vanjo vglobiti. Šele tedaj moremo slediti sv. Tomažu, ko s čudovito preprostostjo metafizike bitja osvetljuje vprašanja spoznanja in življenja. Tekst Summe podaja to delo v lepem nemškem prevodu, pod črto pa v latinskem izvorniku. Na koncu so opombe in komentar. Dodano je še stvarno kazalo. — Drugi prevod, ki ga oskrbi Alfred Kröner Verlag Leipzig pod vodstvom Jos. Bernharta, bo podal le bolj filozofske dele iz Tomaževe Summe, torej predvsem prvi del Summe (I. p) in prvo polovico drugega dela (1 II), filozofijo o Bogu in stvarjenju, pa tako zvanu splošno etiko. Izšla je že prva knjiga: Gott und Schöpfung (LXXXIII, 419, 32*). V predgovoru razlaga Bernhart najprej, kaj je izbral iz Summe in kakšne posebnosti ima ta prevod. Značilno mu je, da se skrbno ogiblje vseh tujih izrazov in da prevaja mnoge izraze na nov, svoj-ski način. N. pr. za lat. principium rabi v nemškem prevodu besedo »Urheit«, za substantia »Selbträge«, za accidens »Beischaft«, za actus in potentia »Wirke« in »Möge«, za materia in forma »Wesungsstoff« in »Wesungsform« itd. V posebnem velikem uvodu podaja duhovno »podobo« Tomaža Akvinskega, razpravo o bistvu sholastike z nje »kategorijami« in načelen uvod v Summo. Tekst Summe je samo nemški. Pod črto so opombe. Nekatera (zlasti bolj teološka) vprašanja podaja le kratko po zmislu. Na koncu v posebnem dodatku (1¹—32¹) zavzema razprave in podaja obenem filozofsko-zgodovinska pojasnila. — Tudi Čehi bodo dobili prevod Summe: Překlad Summy sv. Tomáše Akvinského, vydava Krystal (Olomouc, Slovenská 14). — O drugih narodih pravi Bernhart: Francozi, Angleži, Grki in Kitajci imajo že popolne prevode, nedavno so začeli tudi Japonci prevajati posamezne dele. O Nemcih pravi: Nemški mislec protestant Ernst Troeltsch je dejal v javnem predavanju: »Kant je mrtev — Tomaž živi!« Bil bi pravilneje rekel: Kant bi bil mrtev, če bi Tomaža poznali. A doslej ga nismo. Že sloveči jurist Ihering je dejal v svojem delu »Zweck im Recht«: »Jaz svojega dela morda sploh ne bi bil pisal, če bi bil prej poznal veličastne misli tega moža, zakaj osnovne misli, ki mi je zanje šlo, se nahajajo že pri tem silnem mislecu v dovršeni jasnosti in jedrnem izrazu.« (Bernhart, XXIV sl.) A. U.

Lexikon für Theologie und Kirche.

Poleg splošnega leksikona je Herderjeva založba začela izdajati na novo predelan in pomnožen Buchbergerjev Lexikon für Theologie und Kirche. Bilo je potrebno. Wetzer-Weltejev Kirchenlexikon je bil zastarel, Buchbergerjev Kirchliches Handlexikon v dveh knjigah pa je bil nekoliko preskromen po obsegu in ni mogel tako izdatno vršiti naloge, kakor jo v današnjih časih pričakujemo od leksikona za znanost in praktično življenje ter delovanje. Založnik Herder in izdajatelj dr. M. Buchberger, sedanji regensburški škof, sta si novo izdajo leksikona za teologijo in Cerkev zamislila kot neko sintezo Kirchenlexikona in prvega Buchbergerjeva priročnega leksikona ter določila obseg na 10 knjig po približno 1000 stolpcev. L. 1929 je izšla prva knjiga, ki v 992 stolpcih obravnava imena in stvari iz teologije, cerkvene znanosti in življenja od A do Bartholomäer. L. 1931 sta izšli II. (Bartholomäus bis Colonna, 16 + 1024 st.) in III. knjiga (Colorbassus bis Filioque, VIII + 1040), IV. l. 1932 (Filippini bis Heviter, VIII + 1040), peta pa l. 1933 (Hexapla bis Kirchweihe, VIII + 1056). Tako je torej polovica velikega dela že dovršena.

Vsa ogromna tvarina, ki jo mora tak leksikon vsaj na kratko obravnavati, je bila razdeljena na 33 strok (stari zakon, apologetika, arheologija, biografija, bizantologija, dogmatika, dogemska zgodovina, hagiografija, himnologija, katehetika, cerkvena zgodovina, cerkvena glasba, cerkveno pravo in hierarhija, cerkvena umetnost, cerkvena geografija in statistika, zgodovina samostanov, literarna zgodovina, liturgika, misijonstvo, moralna teologija, mistika in ascetika, novi zakon, redovništvo, orientalia, pedagogika, pastoralna teologija in homiletika, patrologija, filozofija, veroslovje, znanost o ljudski religioznosti (religiöse Volkskunde), sholastika in sprednjeveška teologija, sekte ter verska in protiverska časovna stremjenja, socialne znanosti). Vsaka teh panog ima svojega posebnega urednika, ki v zvezi z drugimi sodelavci skrbi, da je njegov del vestno in točno obdelan. Vsaka knjiga ima v začetku tudi imenik vseh sodelavcev, preko tri sto, večinoma nemških strokovnjakov, pa tudi nekaj francoskih, španskih, čeških in tudi slovenskih imen (dr. Lukman, dr. J. Turk) najdemo vmes. O namenu leksikona pravi izdajatelj v uvodu prve knjige: Lexikon für Theologie und Kirche hoče poučevati o vseh strokah teologije, cerkve, verstva in o vseh znanstvenih panogah kulturnih in življenjskih krogih kratko in temeljito po sedanjem stanju znanosti in cerkvenega življenja. Za študij teologije, za znanstveno raziskovanje, literarno delovanje in praktično delo naj bi bil ta leksikon v vseh slučajih za »prvo pomoč« in naj bi kazal pot k nadaljnjim virom. Tudi laik, katoličan in drugoverec, bo imel v njem zvestega, zanesljivega voditelja, da se mu ne bo treba v versko-cerkvenih in teoloških vprašanjih obračati za deli, ki še danes nezadostno brez razumevanja »enostransko in motljivo poučujejo o veri in morali, duhu in zgodovini, organizaciji in delovanju katoliške cerkve«.

Če površno pregledujemo zvezke, ki so dosedaj izšli, moremo in moramo priznati z občudovanjem, da se je ta obljuba izpolnila. Razmeroma kratki članki izčrpno in temeljito vedno stvarno orientirajo o najvažnejših vprašanjih. Čeprav so razprave kratke, pa vendar niso suhoparne, ampak je tudi v tem leksikonu uresničeno vodilno načelo: služiti življenju. In zato je vidna zveza med dogmo in življenjem, vero in dejansko resničnostjo, stik med verskimi nauki in izsledki ali trditvami raznih naravnih znanosti tako, da ima obenem čitatelj možnost spoznati bistvene točke enega in drugega ter dobi obenem zanesljivo merilo za presojo različnih nazorov ali tokov.

Za zgled navedemo le nekaj člankov iz vsebine V. zvezka. Vprašanje kapitalizma se razglablja po ostri opredelitvi nepristransko s stališča krščanske gospodarske etike. Razprava o histeriji slika bistvo, vzroke, oblike tega psihološko medicinskega pojava, ga razlikuje od mističnih doživetij in daje praktična pravila za ravnanje. Resnično in pravilno jedro individualizma se jasno odloči od izrastkov in zablod v zgodovini in družbenem življenju. Tudi članek o individualni psihologiji slika njene pravilne in obenem praktično pomembne metode, a znači tudi enostransko pretiravanje in svetovno-nazorne zmote, ki jih različni zastopniki vežejo z njo. — Problem interkonfessionalizma je obdelan z dogmatične in praktične plati. Prav tako pomembni in zanimivi so članki o hipnotizmu, mladini, katoliški akciji. — Med dogmatičnimi članki omenjamo: Himmel, Hölle, Jesus Christus, Kirche. Iz biblične

znanosti: inspiracija, vprašanja o Janezovem evangeliju, o Judi Iškarijotu, Jeruzalemu. Zelo poučno je tudi vse, kar ima leksikon tudi v tem zvezku o različnih verskih navadah. Med biografijami omenjamo: Flavius Josephus, Julij II., Kant, Karel Veliki, Katarina Sienska, Kepler, Kierkegaard. Tudi mnogi toplo, a stvarno napisani življenjepisi svetnikov bodo marsikomu, ki ne more čitati celih knjig, dali hitro spoznanje njihovih svojstvenih odlik (Hildegarda iz Bingena, Kl. M. Hofbauer, Janez od Križa, Katarina Aleksandrijska, sv. Jožef). Mirno objektivnost dokazujejo posebno razprave o čarovnicah, Husu, jezuitski morali, inkviziciji, integralizmu). Tudi cerkvena umetnost je zastopana z izbranimi članki in slikami (n. pr. dobri pastir, irska umetnost, prižnica, katakombe, cerkev, cerkvene zgradbe.)

Na koncu vsake razprave je dodana najvažnejša novejša literatura.

Prav iskreno želimo, da se to veliko delo v tej težki dobi srečno nadaljuje in dovrši. Postalo bo res moderna »Summa theologiae« in časten spomenik katoliške znanosti, ki bo bogoslovcu-znanstveniku, praktičnemu dušnemu pastirju pa tudi izobraženemu laiku dajalo orientacijo in služilo tako — resnici in življenju.

I. F.

Publikacije Leonove družbe:

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

- Slovinci v desetletju 1918—1928**, Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine. Uredil dr. Josip Mal. Str. 776. Cena broš. 225 Din, vez. 250 Din.
- Dr. Fr. Kos**, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku, II. knj. broš. 140 Din, vez. 160 Din; III. knj. broš. 120 Din, vez. 140 Din; IV. knj. broš. 200 Din, vez. 220 Din; V. knj. broš. 250 Din, vez. 270 Din.
- Knjige I. Gradiva imamo le še par izvodov à 100 Din, oziroma 120 Din.
- Dr. Jos. Gruden**: Slovenski župani, broš. à 8 Din.
- Dr. Jos. Gruden**: Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitve ljublj. škofije, à 25 Din.
- Dr. M. Opeka**: Rimski verzi, broš. à 10 Din.
- Paul Bourget-Kopitar**: Zmisel smrti, roman, broš. à 20 Din.
- Baar-Hybášek**: Zadnja pravda, povest, broš. à 20 Din.
- Bazin-Iz. Cankar**: Gruda umira, roman, broš. à 30 Din.
- P. St. Škrabca**: Jezikovni spisi. Zv. I. snopiči 1—4 à 10 Din, zv. II. snop. 1. tudi à 10 Din.
- Dr. P. Blaznik**: Kolonizacija selške doline, broš. à 30 Din.
- Dr. A. Gosar**: Kriza moderne demokracije à 5 Din.
- Dr. A. Gosar**: Poljedelska statistika à 5 Din.
- Dr. A. Breclj**: Seksualni problem à 5 Din.
- Dr. Kolarič**: Miklošič à 5 Din.
- Fr. Zwitter**: Starejša kranjska mesta in meščanstvo à 30 Din.
- E. Bojc, Slomšek**, naš duhovni vrtinar, à 12 Din. V komisiji Nove založbe v Ljubljani.
- »Čas«, znanstvena revija Leonove družbe: dobe se vse številke vseh letnikov (1907—1931) razen št. 1. letnika 1907 ter št. 1 in 2 letnika 1910. Okrožnici »Casti connubii« in »Quadragesimo anno« à 10 Din (broš.). Oddajamo tudi posamezne številke à 8 Din.
- Naročila naj se pošiljajo na upravo »Časa«, Ljubljana, Miklošičeva c. 5.