



Λ L E O N O V E D R V Z B E Λ



N M C M X X X 3-4 M C M X X X I V

## Vsebina.

### I. Razprave:

Kam naj se usmeri katoliška akcija? — Dr. J. Ahčin . . . . .	73
K teoriji davčnih oprostitev. — Dr. J. Ravnikar	83

### II. Obzor:

Boljševizem v boju proti Bogu. — Dr. Jakob Aleksič . . . . .	100
VII. mednarodni akad. misijonski kongres. — Dr. L. E. . . . .	114
Veroslovni študij v Parizu. — Dr. V. F. . . . .	125

### III. Diskusije:

Evgenika. — A. U. . . . .	128
O nekaterih kritikah dr. Vebrove »Filozofije«. — Dr. St. Gogala . . . . .	134

### IV. Beležke:

Gospodarstvo v organični državi (—k) . . . . .	151
Svetovna gospodarska kriza (—k) . . . . .	152
Težnje in naloge socialne politike (J. F.) . . . . .	154
Monizem in boljševizem (J. F.) . . . . .	156
Poduhovljenje telesne kulture . . . . .	156

### V. Ocene:

Geografski vestnik V/VI (Frst.) . . . . .	158
Stori to (Frst.) . . . . .	160
Čermelj, Julijska Krajina (Frst.) . . . . .	159
Šimrak, Crkvena unija u sjevernoj Dalmaciji u XVII. vijeku (Frst.) . . . . .	160

## KAM NAJ SE USMERI KATOLIŠKA AKCIJA?

*Dr. J. Ahčin.*

1. Vsi skušamo v lastnem življenju, da vzbujamo naše zanimanje in krepimo voljo do dela le tista naloga, ki se nam predoči kot nova. Kar je novo, to vleče. Človek se pogumno loti dela, in težave, ki se mu stavijo na poti do novih ciljev, bolj spodbujajo kot plaše našo podjetnost.

Katoliška akcija — povejmo si to enkrat odkrito — je pri nas v nevarnosti, da se bo porazgubila in propadla, še preden se je prav pričela. Zakaj? Zato, ker je večina vernikov imela in ima še vtis, da ne gre za nikako novo stvar, da vse to, kar ona prinaša, prav za prav že imamo, treba je le, da se vse bolj sistematično in smoteno vodi z naslonitvijo na lajični apostolat in cerkveno hierarhijo. To pojmovanje je v osnovi pravilno, saj sv. oče Pij XI., ki je idejni pokretaš katoliške akcije, ne zamudi nobene prilike, da pove, da je katoliška akcija v bistvu tako stara kakor Cerkev. Od apostolskih časov je bila lajična elita mož in žena, ki so se postavili v službo Cerkve in ki so vršili opravila, katere bi duhovščina težko ali sploh ne mogla vršiti. Katoliška akcija se najde v vsaki dobi cerkvene zgodovine pod najrazličnejšimi imeni a vedno z istim ciljem: utrditi in širiti kraljestvo Kristusovo na zemlji.

Prav ima, kdor trdi, da je med Slovenci bilo odlično delo katoliške akcije protireformacija, ki je izčistila in poglobila krščansko življenje med našim narodom. Mogočna katoliška akcija je bilo tudi delo velikega dr. Mahničarja, ki je razblinil fraze liberalizma in lažnega svobodnjaštva. Katoliška akcija je bila preroditev Slovencev po Marijinih družbah, kar sta storila slavna škofa Missia in Jeglič. Katoliško akcijo je vršil dr. Krek s svojim plodonosnim socialnim delom in orlovstvo, ki se je trudilo, da zlasti moško mladino ohrani Bogu in Cerkvi. Vsi ti pokreti so imeli najraznovrstnejši neposredni objekt, kjer so razvili svojo delavnost — zadnji cilj je bil ver-

darle vselej bistveno verski in so zato v svojem času predstavljali resnično katoliško akcijo.

2. Zastavimo si vprašanje, kaj naj katoliška akcija nudi sedanjemu času, da bo sodobna in času odgovarjajoča, da bo prinesla ono novo, kar poživi delavnost in razgiblje interes v širokih vrstah krščanskega ljudstva. Katoliška akcija mora biti namreč *a k t u a l n a*, ali kakor je to označil »Osservatore Romano« (19. junija 1926, št. 139), »v družbi delujoča Cerkev«. Tudi za sodobno človeško družbo, kakor je razrvana in Bogu odtujena videti, moramo imeti smisel in razumevanje. Nikakor ne moremo soglašati s tistimi, ki se ob očitnem nasprotju svoje lastne usmerjenosti s tokom časa izločijo iz življenja ter s tiho resignacijo iz svojega tihega kotička z nevšečnostjo in obsodbo motre svet, ki gre mimo njih. Vsaka doba je za Boga ustvarjena, tako tudi naša. Naloga zavestnih katolicánov je, da jo po svojih najboljših močeh vodijo k Bogu in da za najbolj pereče rane, za katerimi boleha človeštvo, iščejo najboljših zdravil v zakladnici vesoljstvene božje razodete resnice in v obilju milosti, ki jih posreduje sv. Cerkev.

3. Akcija, ki hoče zajeti naš čas, mora gotovo poleg drugega voditi račun o veliki gospodarski revščini, kateri vedno bolj zapada človeštvo. Tako je, kakor bi se imel že sedaj uresničiti privid Dostojevskega, ki je v »Bratih Karamazovih« položil na jezik velikemu inkvizitorju naslednje besede, ki jih govori Kristusu, ko se pojavi l. 1500 zopet na zemlji: »Ti si govoril: 'Človek ne živi samo od kruha'. Toda naj Ti povem: Ravno radi zemskega kruha se bo duh zemlje še enkrat uprl zoper Tebe in Te premagal. Naj Ti povem: Čez stoletja bodo usta modrijanov človeštvu oznanjala to-le resnico: 'Ni več ne grešnikov ne zločincev. Ostali so samo še stradajoči.' S tem geslom bodo šli proti Tebi in bodo razrušili Tvoje svetišče. Mesto Tvojega templja bodo postavili novo zgradbo, sezidali bodo nov babilonski stolp.«

Občudovati moramo genialnega ruskega misleca, ki je tako točno pogodil socialni razvoj svoje domovine z vsemi njegovimi strašnimi posledicami za versko življenje. A podobno kar je doletelo Rusijo, grozi celi Evropi in vsemu svetu. Duh zemlje se upira božjemu duhu. Zida se drugi babilonski stolp, ko se skuša mesto kulture, ki je bila usmerjena k Bogu, zgraditi novo



kulturo, ki bi slonela le na snovnosti. Ta nova kultura se snuje na podlagi boja za vsakdanji kruh, skrb, ki je delavskim masam mnogo bližja kot vsak drug ideal. Voditelji socializma in komunizma so spretno znali podrediti delavčevo borbo za obstanek svojim marksističnim idealom. Rešitev iz kapitalistične sužnosti je postala v mišljenju širokih delovnih množic istovetna z uresničenjem socialističnih in komunističnih ciljev.

Za to novo duševno usmerjenost bi lahko rabili poseben izraz: eshatologija socializma. Ta je, ki obljublja po srečno dovršeni gospodarski evoluciji ali revoluciji delavstvu paradiz na zemlji. Človek je bil vedno tako razpoložen, da je našel svojo srečo v pričakovanju in upanju nečesa boljšega od sedanjosti. To hrepenenje po »časih, ki imajo priti«, odmeva celo iz judovskega mesianizma, kakor si ga je večina Judov v materialnem oziru — napak seveda — tolmačila. Prav isto razpoloženje je značilno za hiliazem prvih kristjanov in za »kraljestvo božje« srednjega veka. Kapitalistično gospodarstvo novega veka s svojim mamonizmom in brezobzirnim izrabljanjem delavcev je v letih rodilo odpor in hrepenenje po boljših časih, ko ne bi bilo treba več robotati kapitalistu, ampak ko bosta delo in kapital zopet združena in bo delavec zopet gospodar delovnega trga. Voditelji socializma so pred oči delavskih mas baš to gospodarsko osamosvojitve vedno postavljali kot cilj socialističnega gibanja. Zato je vera delavstva v bodoče socialistično ali komunistično državo danes nekaj eshatologičnega, kar jih prešinja z upom v uresničenje vseh njihovih sedaj tako kruto zatiranih želja.

To je nova vera delavskih mas. Takšno je njihovo razpoloženje. Kakor je velika francoska revolucija koncem 18. stoletja — ki je prinesla zmago demokraciji in tretjemu stanu, to je zmago meščanstva nad aristokracijo — zajela srednjo Evropo šele več desetletij pozneje, vzhod pa šele začetkom 20. stoletja, bo podobno tudi ruska revolucija, ki pomenja zmago četrtega stanu — delavstva — prej ali poslej butnila ob vrata ene ali druge države, čeprav morda ne več v tako surovih in divjih oblikah, kakor se je to izvršilo v Rusiji.

Za te čase je treba, da smo katoličani pripravljeni, a še bolje, da s svojim delom in vršenjem krščanske pravičnosti in solidarnosti sploh preprečimo polom, kakor ga je doživela Ru-

sija. Izpod razvalin obujati novo življenje je zelo težko. Vsi vemo, da je največji sodobni sovražnik kat. Cerkve sovjetski boljševizem. Podobno kakor krščanstvo je tudi boljševizem samostojna religija s tendenco univerzalizma, ki ima svoje nauke, katere mora pod smrtno kaznijo verovati vsak podanik sovjetov, ki ima svoje svetnike — Marksa, Lenina in druge —, svoje praznike in svojo izključno vero v materijo in surovo silo. Boljševizem zameta vsako vero v Boga in posmrtno življenje in z vsemi sredstvi ruje vero iz src odraslih in mladine.

Boljševizem ima svoje prijatelje in zaveznike povsod po svetu. Vse povsod so raztreseni pristaši Marxovega in Leninevega evangelija, ki delajo proti cerkvi Kristusovi in njenim naukom. Najmočnejši njihov zaveznik pa je pavperizem, ki se širi vedno bolj med delovnimi sloji. Premnogim se res gode nečuvvene socialne krivice; voditelji marksističnega socializma pa prepričujejo množice, da se krivični družabni red vzdržuje in da se vrši izmozgavanje delavstva pod pokroviteljstvom in zaščito Cerkve.

Da neprestano hujskanje socialistov in komunistov proti Cerkvi ni brez uspeha, kaže visoko število verskih odpadov, ki za prvih sedem povojnih let samo za Nemčijo znaša pol drugi milijon (220.000 od katoliške vere in 1,250.000 od protestantizma). Odpadniško gibanje se v marksističnih vrstah sistematično nadaljuje in je zato ustanovljena posebna mednarodna organizacija. Samo nemški katoličani izgube letno do 40.000 vernikov. Največkrat se agitatorjem za brezbožje posreči med nepoučenim delavstvom vzbuditi srd in sovraštvo proti Cerkvi z navideznimi dokazi, kakor da Cerkev, združena s kapitalizmom, pomaga zatirati upravičene zahteve delavstva. Na to lažno vabo se jih ujame največ, ker je to najbolj občutljivo vprašanje proletarca. Kdor mu materialno pomaga, tega ima za svojega prijatelja, tisti je njegov zaveznik, kdor dela za izboljšanje njegovega gospodarskega stanja. Ateistični marksisti mu nudijo kos kruha zbok jakosti in vpliva svojih velikih organizacij — a mu vzamejo dušo. Napaka katoličanov pa je čestokrat, da z vso vnemo rešujejo delavčevo dušo, a premalo upoštevajo njegov bedni gospodarski položaj. Potem pa se tako zgodi, kakor je odgovoril Indijec misijonarju, ki ga je hotel pokristjaniti: »Sprejel bi vašo vero, ko bi malo tiste ljubezni, ki jo kažete za mojo dušo, bilo deležno tudi moje telo.«

4. Noben krščanski človek danes ne more prezreti dejstva, da živi v času, ko je več stradujočih ljudi kot psov. Ni čuda če je skrb za kruh postala gibalno življenje. Temu primerno je zato treba usmeriti akcijo katoličanov: katoliško akcijo. V Kristusovem času ni bilo tako težkih življenskih razmer, kakor so danes, pa vendar beremo v evangelijih na večih mestih o ozdravljenjih in pomoči, ki so je bili ljudje pri Kristusu deležni, kakor pa o njegovih govorih. Taka praktična socialna katoliška akcija bo torej samo verna posnemovalka zgleda, ki ga ima pri božjem Učeniku. Za tako katoliško akcijo ni treba posebnega znanja. Potrebno teoretično znanje je povedano v dveh stavkih: »Ljubi bližnjega kakor samega sebe!« in »Ako bi ne imel ljubezni, bi ne bil nič!« — Sodobni religiozni človek, ki bi rad kaj storil za kraljestvo božje in ki je vrastel v čas, ki ga živi, bo poleg svojih verskih dolžnosti razvil predvsem socialno delavnost in bo doprinesel, kar bo v njegovi moči, za izboljšanje bednih gospodarskih prilik delovnega ljudstva. Potreba je velika in morda ni nobena doba tako klicala po samaritanskem krščanstvu.

5. Vso pažnjo moramo posvečati življenskim razmeram delovnega ljudstva. Stati ob strani po načelu gospodarskega liberalizma »laissez faire, laissez passer« bi bila neopravičljiva brezbriznost, ki bi se na Cerkvi kot taki bridko maščevala. Kljub vsem socialnim zakonom je odnos med kapitalistom in delavcem slej ko prej še vedno le razmerje stvari do gospodarja in ne človeka do sočloveka. Manjka tistega osebnošnega razmerja, ki ga pozna zaenkrat samo družina in ki edino rodi veselje do ustvarjajočega dela in vzbuja v podrejenih vdanost in spoštovanje do predpostavljenih, v gospodarjih pa skrb za delavca kot človeka. Nasproti si stojita kapital in delo, torej čisto materialni vrednoti, ki pogrešata vsakih duševnih odnosov. V ospredju gospodarskega življenja so še vedno interesi kapitala in dviganje produkcije, delavec se pa slej ko prej smatra le za produkcijsko sredstvo. V tem je leglo zla, ki rodi izmaterializiranje človeka, ki ima pogled obrnjen le na zemljo, da poišče, od česa bo živel, in nima več časa in smisla za nadnaravno in božje. Od tod propada in se razkrajata družina in se kot razredna mržnja in borba med ljudmi, ki bi se morali med sabo razumeti in podpirati. Katoličani imamo čudovito dovršen koncept o življenju, a žal,

da včasih njegovo socialno vrednost premalo izrabimo. Le tako je mogel zrasti in se uveljaviti socializem proti ekscesom gospodarskega liberalizma. Na nesrečo je zdravo jedro socializma zavito v toliko zmot, da človeško družbo, ki jo je hotel spraviti v red, na svoj način zopet ograža z enakim neredom.

Vso našo pozornost bi zaslužilo proučevanje delavskih plač. Z nedolžnim optimizmom slišimo govoriti: Delavci! Saj vse imajo, kar so želeli: osemurnik, visoka plača! — Res, plače so se dvignile, a se je podražilo tudi življenje in je veliko vprašanje, če so se splošni življenjski pogoji res tudi izboljšali.

Sicer pa ne smemo biti preveč hitro pripravljeni za druge sprejeti življenjskih pogojev, katerim mi sami nismo podvrženi. Če vzamemo povprečno plačo delavca s 50 Din, potem zasluži v 300 delovnih dneh na leto 15.000 Din. Seveda, ako ima ves čas res tudi delo in je zdrav. In sedaj vzemimo, da mora preživeti s to plačo ženo in otroke! Največkrat skoraj tretjino plače pobere stanarina, potem obleka, kurjava, razsvetljava, perilo, oprema, šola, zdravila... Kaj ostane še za hrano? Vrhu tega moramo vedeti, če vzamemo povprečno plačo našega delavstva s 40 ali celo 35 Din, da se bo bolj približala resničnemu stanju, ker je že malo delavcev, ki bi 50 Din dnevno zaslužili. Prav nič niso redka podjetja, kjer se celodnevno žensko delo plačuje s 15 do 20 Din dnevno... Zato se v mnogo številnejših družinah, kakor se ve in bi bilo mogoče misliti, dobesedno strada, kjer se otroci nikdar do sitega ne najedo in ne vedo, kaj je čisto perilo ali nova obleka. Če se pa bedi pridruži še bolezen, potem je smrt v resnici edina rešiteljica.

Prav tako bi se lahko razpisali do neskončnosti o stanovanjski bedi, ki morda najbolj ruši družinsko življenje. Veliko se zida, neprestano vstajajo nove palače, toda kaj ima od tega delavska družina? Ko bi posetili vse različne luknje, ki služijo za stanovanja, bi morali najbrž isto izreči, kar je napisal P. Lhande o pariškem predmestju: »Stari, mladi, moški, ženske, bolni in zdravi, vse je stlačeno skupaj v žalostno mešanico.« (Etudes, 5. avg. 1928, str. 295.)

Kako obširno in hvaležno polje se odpira socialni akciji, da se izboljša zdravstveno in moralno stanje v delavskih družinah. Mi Slovenci do sedaj še nismo imeli pravega proletariata, ker je zvečine ves dotok v tovarne pri-

hajal iz obrtniških in zlasti kmečkih družin. Z naraščajočo industrializacijo dežele pa se ustvarja delavski proletarijat, ki je izruvan iz domače grude, predan negotovosti in skrbem plačanega delavca, čigar položaj se bistveno razlikuje od vsakega drugega delovnega razmerja. Vsi moramo delati in smo ustvarjeni za delo, toda nismo v istem položaju kakor delavec, za katerega pomeni zguba dela takoj bedo in revščino. — Za njega ni druge življenske možnosti: ali delo ali prosjačenje. Položaj sodobnega delavstva torej ni zato težaven, ker mora delati in si s trdom služiti vsakdanji kruh. Niti ne, da bolezen, nezgoda, starost ogražajo njegovo eksistenco in eksistenco njegove družine. Velika drama sodobnega delavstva je v negotovosti dela in zaslužka, v vprašanju: kaj prinese jutri?

6. Vse to mora v krščanskem človeku vzbuditi poln interes in voljo, pomagati delavstvu po najboljših močeh. Gre pri tem v prvi vrsti za duše.<sup>1</sup> Beseda velikega Leona XIII. postaja vedno bolj resnična, »da je neko blagostanje zunanjih dobrin potrebno za vršenje čednosti«. Apatija in duševna otopelost za vse versko je pri marsikom posledica tega, ker ni imel »minimuma blagostanja, ki je potrebno za čednost«.

Zelo potrebna bi bila tesnejša zveza med stanovskim življenjem delavca in cerkvenim življenjem. Včasih je bilo drugače, ko je vse stanovsko življenje delavca in rokodelca bilo pritegnjeno v idejni svet krščanstva. Spomnimo samo na zgodovino cehov, ko je imel vsak stan svojega patrona, svoj oltar, bandero, skupne sv. maše in sv. obhajila, korporativno udeležbo pri procesijah i. t. d. Tudi danes še Cerkev z veliko ljubeznijo in skrbjo spremlja življenje kmečkega stanu. Sv. maše za blagoslov čez polja in vinograde, prošnje procesije, blagoslov živine in hlevov, zvonjenje zoper hudo uro i. t. d. vse to so dokazi tesnih vezi med kmečkim življenjem

<sup>1</sup> Že prej omenjeni pisatelj Pierre Lhande v članku La Cité Jeanne d'Arc (Etudes, 20. okt. 1927) popisuje nemoralnost v pariških predmestjih, ki jo v veliki meri pripisuje revščini delovnih slojev. Moralni padec je delavskemu dekletu (takorekoč usojen. Dobro in resno dekle se je izrazilo o vsakodnevnem obleganju od strani možkih takoj, ko je prestopila prag tovarne: »Samo to prosim ljubega Boga, da bi skoraj umrla. Kajti da bi prestala vse te borbe dan za dnem, večer za večerom z nedotaknjenim življenjem, saj ni mogoče. Ostane mi samo smrt.« In drugo dekletce pripoveduje: »Pri nas ima mama svojega prijatelja, imajo sestre svoje ljube in ima tudi brat svojo ljubico. Samo jaz sem še — premlada.« —



in vero, ki vplivajo na čustvovanje kmeta morda bolj kot globoke dogmatične resnice.

Primeri z delavskim stanom nam takoj pokaže pomanjkanje podobnih vezi. Gotovo čuti isto tudi delavec. Vsled pomanjkanja pristrčnejših vezi s Cerkvijo si delavec nehote o njej ustvarja pojem zakonodajalke, ki ima pač zanj predpise a kaže svoj globlji interes le za bolj situirane sloje. Sicer pa je to očitek, ki ga mora veren delavec često čuti iz ust brezvernih tovarišev. Gre torej za vprašanje zaupanja med predstavniki Cerkve oz. katoliške akcije in delavstvom. Vsi smo dolžni kazati več interesa za delavska stanovska vprašanja, navezavati stike z delavstvom in njihovimi družinami in se zlasti pobrigali za delavsko mladino. Katoliški inteligent in celo dušni pastirji so često mnogo bolje informirani o stanovskih potrebah akademsko izobraženih stanov in tudi kmetov kakor pa o položaju industrijskega delavstva. Kjer ni spoznanja, tudi ni interesa; medsebojno nerazumevanje pa koplje vedno večje prepade med stanovi. Katoliška akcija si bo morala med delavstvom samim dobiti in v zgojiti aktivistov z alajični apostolat, nekaj podobnega, kar imajo komunisti v »Zvezi brezbožnikov«, ali katoličani v Jeunesse ouvrière chrétienne. Delavsko vprašanje je usodno vprašanje za Cerkev sedanjosti in bodočnosti. Cerkvi bi se moglo res očitati, da je odpovedala, ako bi v našem industrializiranem, kapitalističnem stoletju, rodu, ki ga preživlja, ne skušala vtisniti močno, religiozno prešinjeno socialno zavest.

7. Zato je razveseljivo dejstvo, da je povojna usmerjenost Cerkve izrazito socialna, s čimer je katoliški akciji itak dana smer, v kateri naj se giblje. Delavstvo ne pričakuje, da bi Cerkev reševala konkretna gospodarska vprašanja, kar ni njena naloga. Delavstvo pričakuje, in sicer po pravici, da bo Cerkev ob vsaki dani priliki povzdignila svoj svarilni glas v varstvo pravičnosti in ljubezni in da bo v času grozečih potreb z vsemi svojimi simpatijami in močjo na strani zatiranih in trpečih. To pa Cerkev ob vsaki priložnosti tudi stori tako očitno in jasno, da si je izsilila priznanje celo v načelno neprijaznih krogih.<sup>2</sup>

Takoj v prvem povojnem letu v aprilu 1919 je »National Catholic War Council« v Združenih državah, ki so mu pripadali

<sup>2</sup> Glej poročilo ravnatelja Mednarodnega urada za delo A. Thomasa na 11. zasedanju v Ženevi 1928. Čas XXII (1928/29) 181—185.

tudi štirje nadškofje in škofje, izdal gospodarsko proklamacijo za socialno obnovo, ki jo je odobrila vsa ameriška cerkev. V tej objavi se zahteva, da se delavcem postopoma odkaže močnejše zastopstvo pri vodstvu gospodarskih podjetij. Tudi mora večina delavcev priti v posest produkcijskih sredstev bodisi s pomočjo produktivnih zadrug ali pa na podlagi sporazuma z dosedanjimi delodajalci. — Škofje gornje Italije so l. 1920 izjavili, da pravičnost zahteva, da v dobah gospodarskih kriz lastniki produkcijskih sredstev pristanejo na zmanjšanje svojih dohodkov, ker delavcu se ne sme še bolj omejiti že itak pičli zaslužek. — Pij XI. si je ob svojem nastopu osvojil in potrdil socialne smernice papeža Leona XIII. L. 1924 je škof v Lyonu izjavil, da se »delodajalec, ki odklanja kolektivno delovno pogodbo in se hoče pogajati le s posameznim delavcem, oddaljuje od visokega cerkvenega nauka«. — Znamenita je božična poslanica avstrijskih škofov iz l. 1927, kjer škofje pozdravljajo skupnostni čut delavstva, ki z močnimi delavskimi organizacijami preprečuje, da bi delavstvo bilo na nemilost izročeno kapitalizmu. Takih izjav merodajnih cerkvenih činiteljev je še več. Opozarjamo le na stališče, ki ga je zavzel nemški episkopat za delavce l. 1928 v znanem porurskem izporu, in na odločitev Vatikana v prilog tekstilnega delavstva v severni Franciji na vprašanje, ki ga je stavila v zadevi družinskih plač »Union patronale catholique du Nord« v aprilu 1930 in pa na izjavo praškega nadškofa Kordača v novembru 1930 o kapitalizmu, kjer v najstrožjih izrazih obsoja današnje kapitalistično gospodarstvo, »ki je glavni vzrok ububožanja in propadanja«.

8. Takšne so izjave Cerkve. Vse izzvene v misel, da se delovnemu ljudstvu godi krivica in da mu je treba pomagati. Katoliška akcija, ki naj bo s o d o b n o gibanje katoličanov, mora perečemu delavskemu vprašanju posvetiti vso skrb. Tu velja Krekovo geslo: *K a d a r s e p o k a ž e, d a j e k a k a r e č n e o b h o d n o p o t r e b n a, m o r a b i t i t u d i m o g o č a.* Če bo resna volja in pošteno delo, se bodo našla pota do duše delavstva, ki se danes oddaljuje od Cerkve. Recimo si: Če so mogli v popolnoma poganskih pariških predmestjih že po 15 letih sistematičnega dela doseči tolikšne uspehe, če se isto ponavlja sedaj v obsežnih praških predmestjih, če so Belgijci in Holandci ustvarili med delavstvom zgledno katoliško elito mož bomo uspeli tudi pri nas, če se bomo resno lotili naloge.

Naj navedemo h koncu odstavek iz Jakob Schillingovega članka v »Allgemeine Rundschau« 29. nov. 1930, št. 48, str. 810, ki pa kaj dobro idejno spopolni naše razmišljanje o sodobni nalogi katoliške akcije. Odstavek slove: »Vox temporis, vox Dei!« Cerkev iz l. 1930 ni Cerkev prakrščanstva, pa tudi ne ona srednjega veka. Bistvena razlika obstoji med »kaj« in »kako« v Cerkvi Kristusovi. »Kaj« je predmet vere, je božji in nespremenljiv. »Kako« pa zavisi od spremenljivih ljudi in časov. Božja resnica se ne menja, pač pa se menjajo časi in ljudje. In za vsako dobo ima Cerkev nalogo in ukaz svojega božjega Učenika: »Pojdite na ceste in privedite jih izza plotov in prisilite, da vstopijo.« Bog, causa prima, ne izključuje sodelovanja causae secundae pri zveličavnem delu. Za to je Cerkev tudi poklicala katoliško akcijo, ki pa je v nevarnosti, da pade v grob, ne da bi mi sploh vedeli, kaj je prav za prav hotela.

Naš čas potrebuje sodobnega svetnika. Samo ta bo izvedel to akcijo. Da bo dal delavcu polovico kruha, bo sebi odtrgal rajši prijeli za križ kakor za sovjetsko zvezdo, samo če bi zlati zobje, med tem ko malim otrokom radi stradeža padajo zobje iz ust. On ve, da Kristus ni pričujoč samo na oltarjih naših cerkva, ampak tudi v vsakem bratu, ki zmrzuje, propada in je brez strehe. On vsakega ljubi kakor sebe. On se ne sprašuje: Mar bom bližnjega s tem spreobrnil? — temveč mu pomaga, ker je v potrebi. Pravi vernik se zaveda, da bi stotisoči rajši prijeli za križ kakor za sovjetsko zvezdo, samo če bi Kristusov križ doumeli. Novodobni svetnik, — ki bo zjutraj pripognil koleno pred Stvarnikom — Očetom in ga čez dan ne bo zatajil v svojem siromašnem bratu — bo živa in najbolj učinkovita apologija krščanstva.

Sodobnost kliče po takih svetnikih, ker sicer bo človeška usoda predana usodnim elementom. Tako krščanstvo se ne da z ničemer oropati svojega optimizma. Kljub vsej revščini, kjub temni noči sedanjosti, v kateri duševno zamirajo tisoči, vidi vendarle Boga na delu in se trudi, da pomaga njegovim namenom. On se ne vara o resničnem stanju. Toda veruje na božji svetovni red in na Boga rešenja in milosti, ki naj bi dal sedanjemu iskajočemu času z vedno bolj rastočo bedo kar moč veliko resnično religioznih, svetih, sodobnih ljudi — novodobnih svetnikov!«

## K TEORIJI DAVČNIH OPROSTITEV.

*Dr. J. Ravnikar.*

### I. K vprašanju o bistvu obdačbe.

Primerjava davčnih zakonodaj nam kaže, da je vsak davčni sistem v neki meri produkt političnih, ekonomskih, socialnih in kulturnih moči svojega krajevnega in časovnega območja. Med temi spremenljivimi komponentami v stvoritvi davčnih sistemov pripisuje večina novejših teoretikov najodličnejši pomen političnim močanskim razmeram v državi. To naziranje gre pri nekaterih celo tako daleč, da je zanje problem obdačbe same le vprašanje politične moči. In res, če zasledujemo davčne boje raznih časov, vidimo, da so se davčna bremena neprestano prevalevala z enih ramen na druga in da je bil končni rezultat večinoma izraz zmaže politično močnejšega faktorja. V posebno jasni luči nam kaže to premikanje davčnih bremen razvoj d a v č n i h o p r o s t i t e v , tega negativnega odtisa vsake obdačbe. Zasledujoč historični razvoj, opazamo tendenco, da so se gospodarsko šibkejši sloji razbremenjevali, močnejši pa v vedno večji meri k obdačbi pritegovali. Gotovo je, da je ta pregrupacija davčnih subjektov posledica socialne evolucije in naraščajočega političnega vpliva nižjih slojev. Pri tem pa ni prezreti, da so tudi rastoče potrebe javnih gospodarstev vplivale na prenos davčnih bremen, ki so sprva slonela večinoma na gospodarsko šibkejših.

Da tvorijo politične močanske razmere odločilen faktor pri stvoritvi obdačbe, je pritrđiti le v gotovem oziru. Pritrditi je temu naziranju, če motrimo obdačbo s historičnega, oziroma razvojnega stališča. Ta »genetična« perspektiva pa nas ne more zadovoljiti, če vprašamo po vsebinskem bistvu obdačbe, po notranjih zakonih njene stvoritve. Ona nam more razložiti le vpliv od zunaj delujočih razvojnih sil ter vsakokratne pojave kot rezultat tega razvoja.

Drugi moment, ki ima v razvoju novejše davčne teorije važno ulogo, je etični. V kolikor se ta moment tiče vprašanja: k a k š n a n a j b o obdačba? je našel svoj izraz v postulatu »pravičnosti«. Če pa analiziramo etični moment v zvezi z vprašanjem: k a j j e obdačba? naletimo tudi pri njem na historične elemente. Vprašanju, ali more menjava etičnih nazorov vplivati na razvoj obdačbe, je brez dvoma pritrđiti, toda ta vpliv

je le mogoč v zvezi z vplivom zgoraj omenjenega politično-močanskega faktorja. Razvoj davčnih privilegijev, kot bomo to videli v enem prihodnjih poglavij, nam dokazuje to v posebno jasni luči.

Ako izločimo ta historični element iz etičnega problema, nam ostane le metoda spekulacije, iz koje se je, kot rečeno, izkristalizirala v dobi naravnopravnih pokretov ideja pravičnosti, ki nam pa na naše vprašanje po bistvu obdačbe ne more dati nobenega direktnega, vsestranskega in absolutnega odgovora. Ne dotakniviši se vprašanja o večni veljavnosti Kantovega kategoričnega imperativa, moramo priznati, da se je pojem o pravičnosti v teku časov menjaval, in še danes pri vseh narodih ni enoten. Če se je v starem veku zdela davčna oprostitev vsakega prostega državljana ter v srednjem veku vitezov in višje duhovščine samoposebi umevna in pravična, bi občutili danes take odredbe kot krivico. Mnenje, je-li ta ali oni davek pravičen, ima tedaj le »relativno, historično veljavnost. Vseboval bo vprašanje o pravičnosti narodnega gospodarstva, na kojem obdačba sloni«.<sup>1</sup>

Ni namen, niti naloga te razprave, podati izčrpno kritiko posameznih davčnih teorij. V tej zvezi pa bodi poudarjeno, da nam more dati o notranjem problemu obdačbe in torej tudi davčne oprostitve zadovoljiv odgovor le ona teorija, ki smatra obdačbo za zgolj ekonomski pojav in davek za sredstvo, ki nima drugega namena, kot da zadovolji potrebe celokupnosti v breme posameznikov, to pa po onem kardinalnem ekonomskem načelu, ki veli, da je nujnejše potrebe treba zadovoljiti pred manj nujnimi, in sicer ne le glede posameznih potreb celokupnosti, marveč tudi glede medseboj tekmujočih potreb celokupnosti na eni in posameznikov na drugi strani. A tudi ta teorija si mora biti na jasnem, v kakšnem dolžnostnem razmerju stoji posameznik do celokupnosti in obratno. Na to vprašanje se še povrnemo.

## II. O bistvu davčne oprostitve.

Gospodarska organizacija vsake državne tvorbe sloni na dvojnem temelju: na gospodarstvu posameznikov in na gospodarstvu celokupnosti. Bistvena značilnost vsakega gospodar-

<sup>1</sup> Hans Ritschl, Theorie der Staatswirtschaft und Besteuerung, 1925, III. del, str. 105.



skega reda pa je način, kako je produkcija na oba imenovana faktorja razdeljena. V tem smislu moremo ločiti dve poglavitni formi gospodarske organizacije: red gospodarske svobode in pa kolektivistični gospodarski red. V svobodnem gospodarskem redu je produkcija prepuščena gospodarstvu posameznikov, kateri med seboj prosto konkurirajo. V kolektivističnem gospodarskem redu pa je prevzela vso produkcijo celokupnost po svojem organu, državi. Ti dve karakteristični obliki sta mišljeni seveda abstraktno. Čistih form ne najdemo danes nikjer, v vsaki je nekaj primesi druge. V Rusiji na pr., tem edinem primeru kolektivističnega gospodarstva, sta obrt in mala trgovina deloma še vedno v rokah privatnega kapitala, dočim sta industrija in zunanja trgovina monopolizirani. Agrarno produkcijo stremi država šele v najnovejšem času dobiti v svoje roke. Narobe je v vseh ostalih državah, kjer prevladuje režim gospodarske svobode, država bolj ali manj udeležena pri nacionalni produkciji, toda v tako mali izmeri, da se z dohodki državne produkcije krije večinoma le majhen del potreb državnega gospodarstva.

V čistem kolektivističnem gospodarskem redu je celokupnost prevzela tudi dodeljevanje sredstev, ki jih potrebujejo posamezniki v kritje svojih potreb. V svojem efektu je to isti pojav, kot davčna oprostitev državnega uradništva v kakršnikoli obliki.

V našem liberalnem gospodarskem redu je država za kritje svojih potreb v pretežni večini navezana na sredstva, ki jih jemlje iz dohodkov privatnih gospodarstev. Ta umetni proces je v razdelitveni proces, ki se v prostem gospodarskem redu razvija sicer po svojih naravnih zakonih, imenujemo obdačbo. V tem smislu pomenja obdačba »naknadno remeduro v narodnem gospodarstvu pod liberalnim gospodarskim redom izvršene razdelitve dohodkov v korist celokupnostnih potreb, ki so bile do tedaj prikrajšane«. Izmera vsake obdačbe je tedaj rezultat cenitve med seboj tekmujočih potreb posameznikov na eni in celokupnosti na drugi strani.

Kakor vsak umetni stvar, tako potrebuje tudi ta komplirani »razdelitveni« instrument, ki ga zovemo obdačbo, gotovih korektur. O razlogih teh korektur bomo govorili pri

\* Rättschl, op. cit. str. 82.

posameznih vrstah davčnih oprostitev, zato se nam tukaj ni treba ž njimi baviti. Korekture, ki gredo v korist poedinih gospodarstev, nazivljemo  *davčne ugodnosti*  v širšem smislu. Če pa je korektura tako radikalna, da se za poedino gospodarstvo, oz. za gotove skupine teh gospodarstev statuirajo popolna izločitev iz davčne norme, t. j., če se pri cenitvi tekmujočih potreb prizna tudi krajnim potrebam poedinih gospodarstev prednost pred najnujnejšimi potrebami celokupnosti, tedaj imenujemo to korekturo  *davčno oprostitev* .

Pri tem je omeniti, da označujeta pojma  *davčne ugodnosti*  (v širšem pomenu) in  *davčne oprostitve*  dostikrat isto stvar, le z različnih vidikov. Oprostitev hišnega davka pomenja n. pr. za davčni objekt popolno oprostitev, za davčni subjekt, ki ima še druge vire dohodkov, pa le  *davčno ugodnost* . Gre namreč v tem slučaju za to, če razumevamo pojem »poedinega gospodarstva« v »objektnem« ali v »subjektnem« smislu.

### III. Zamejitev pojma.

Finančna veda in praksa poznata dva pojma, ki sta pojmu  *davčne oprostitve*  tako sorodna, da se njiju meje prelivajo druga v druga, oziroma da se celo zamenjavata. V mislih imamo:  *davčni privilegij*  in  *davčno prostost* . Če se držimo razmotrivanj prejšnjega poglavja, nam ločitev teh pojmov ne bo težka.

A) Pojem  *davčnega privilegija*  nam nudi k problemu  *davčne oprostitve*  v historičnem kakor tudi v spoznavno-teoretičnem pogledu tako zanimive strani, da si ga bomo v posebnem poglavju natančneje ogledali. Tu le pripominjamo, da ga danes naš pravni čut od pojma  *davčne oprostitve*  že strogo loči.

B) Ne tako pri pojmu  *davčne prostosti* . Oba pojma se danes čestokrat zamenjajeta, ne le v splošni jezikovni rabi, nego tudi v zakonodaji, in sicer posebno v adjektivni formi:  *davka prost*  in  *davka oproščen* . Dasiravno je praktično to razlikovanje skoro brez pomena, se mi vendar zdi principijelna ločitev obeh pojmov umestna, ker nam nudi interesantne perspektive. Pojem  *davčne prostosti*  ima dva pomena: primarni in sekundarni.

1. V primarnem smislu imenujemo  *davčno prostost*  ono razmerje med poedincem in celokupnostjo, ki ne pozna nobene

davčne obveznosti poedinca. V tem smislu je pojem absolutno negativen. Davčna prostost je

a) splošna in generalna — pri absolutnem pomanjkanju vsake davčne norme, ali

b) delna — če samo glede gotovih vrst davčnih subjektov in objektov davčna norma ne obstoji.

Ad a). K vprašanju, ali je splošna davčna prostost sploh mogoča, je pripomniti sledeče.

V državah, kjer vlada današnji red gospodarske svobode, je splošna davčna prostost v obče nemogoča. Današnji finančni sistem (če razumemo pod tem celokupnost virov, ki se porabljajo v kritje finančnih potreb javne korporacije) sloni, kot znano, v pretežni večini na prispevkih poedinih gospodarstev. Z drugimi besedami, gospodarstvo današnje države je davčno *g o s p o d a r s t v o*. Izjemo bi tvorila na pr. država, ki bi kot lastnica kakega izredno dobičkonosnega podjetja (na pr. rudnika) z dohodki tega podjetja pokrila vse javne potrebe. V občinah se ta slučaj faktično dogaja, tako da ti srečni občani ne plačujejo niti občinskih davkov, niti doklad.

Drugi primer splošne davčne prostosti bi nudila komunistična država, kjer je prevzela vso produkcijo brez izjeme celokupnost »v lastni režiji«. Prispevanje poedincev se tu ne vrši več potom naknadne korekture razdelitvenega procesa, temveč z dodelitvijo produkcijskega donosa poedincem, tako rekoč po odbitku »režijskih stroškov« celokupnosti. Kot smo pa v II. poglavju izvajali, je ta davčna prostost le navidezna.

2. V sekundarnem smislu je davčna prostost ono stanje oziroma razmerje med poedinim gospodarstvom in celokupnostjo, ki nastane kot posledica v pozitivni normi izrečene izločitve poedinega gospodarstva oziroma njih izvestnih skupin iz obdačbe, t. j. kot posledica davčne oprostive.

#### IV. Davčni privilegij.

Če zasledujemo razvoj obdačbe izza antike, opazimo v splošnem nepretrgano tendenco, da se krog »plačujočih« napram krogu »neplačujočih« nevzdržema razširja. V antiki je veljalo kot samoumevno, da je vsak svobodni državljan davka prost. Plačevanje davkov je veljalo kot znak osebne odvisnosti. Državno-pravni analogon najdemo v tributatu, t. j. davku, ki so ga redno plačevali podjarmljeni narodi zmagovitim. V stari

Grčiji je slonelo vse davčno breme edinole na neprostem prebivalstvu. V rimskem imperiju se je za časa republike pobiral davek le v podjarmljenih pokrajinah, a tudi od donosa zemljišč, ki so prešla v last rimskih državljanov. V Italiji pa se je pobiral »tributum« le ob izrednih prilikah. Tudi za časa prvih cesarjev se je na novo vpeljana glavarina in zemljarina pobirala le v provincah. Šele Dioklecijan je razširil te davke na gornjo Italijo, njegovi nasledniki pa na celo Italijo.

Čim bolj se zožuje krog onih, ki uživajo davčno prostost, tem bolj se približuje značaj te prostosti d a v č n e m u p r i v i l e g i j u, če razumemo pod privilegijem neko izjemno favoriziranje izvestnih subjektov oziroma njih skupin pred zakonom. Od davčne prostosti (v zgoraj označenem primarnem smislu) se razlikuje davčni privilegij bistveno le v formalnem pogledu: pod privilegijem razumemo v splošnem le pravico, ustanovljeno s p o z i t i v n o pravno normo. Z razvojne perspektive je tedaj davčni privilegij naslednik davčne prostosti, v formalnem oziru pa se krije z davčno oprostitvijo. V klasični dobi davčnih privilegijev, t. j. v srednjem in v početku novega veka sta pojma davčni privilegij in davčna oprostitev identična. Divergirati začneta šele v novejši dobi z nastajajočim odporom proti davčnim privilegijem.

Tako v antiki kot v srednjem veku je namreč davčna prostost skoraj izključno izraz politično-močanskih razmer. Dočim je v Rimu politična moč naroda prisilila premagane pokrajine k izključnemu plačevanju davkov, je v srednjem veku ponekod moč stanov izsilila davčno prostost plemstva in višje duhovščine. Toda če je v starem veku bila davčna prostost močnejših samoposebi umevno načelo, se je v srednjem veku to načelo že pričelo majati, kar sledi iz tega, da so stanovi skušali davčne privilegije utemeljevati. Tako se je na pr. navažalo za upravičenost davčnih privilegijev duhovščine, da prihranja leta s svojim delovanjem na karitativnem polju in skrbjo za pouk državi mnoge izdatke. Vendar je bila deležna teh privilegijev je visoka duhovščina (škofje, prelati), ne pa nižji duhovski stan, koježa socialni položaj je bil baš v onih časih žalosten. Davčne oprostitev plemstva in vitezov so utemeljevali z vojnimi dolžnostmi teh stanov. Njihova moč pa je bila tolika, da so si ohranili svoje privilegije tudi potem, ko so njih vojne dolžnosti prenehale. V času merkantilizma, ko se je polagala

v trgovinski politiki največja važnost na izvoz, so podeljevali davčne privilegije tujim industrijalcem, da bi jih privabili k naselitvi. V Franciji je uživalo razne davčne privilegije tudi uradništvo. Proti vsem privilegijem pa so se že v prejšnjih stoletjih jeli oglašati ostri protesti.

Že po tej kratki historični skici moremo razločevati tri glavne skupine davčnih privilegijev:

1. davčne privilegije, ki izvirajo izključno iz politične moči oproščenca in za koje ne obstoja nikak drug razlog;

2. one, ki temelje na kaki direktni protistoritvi oproščenca bodisi

a) da je k tej protistoritvi zavezan (na pr. vojna služba vitezov),

b) da jo vrši prostovoljno (na pr. skrb za uboge);

3. one, ki temelje v razlogu kake indirektnne ekonomske koristi, ki jo pričakuje ali uživa država od oprostitve, ki se tedaj izkažejo kot nujna ali učinkovita sredstva v izvajanju racionalne državne gospodarske (zlasti obrtne, industrijske in trgovinske) politike.

K tem pridenemo lahko še

4. one, ki se podele za nagrado za kake izredne zasluge ali usluge, učinjene v korist države.

Po Wagnerjevi terminologiji »davčnih prostosti«<sup>3</sup>, bi spadala prva skupina med »reelne«, druga pa med »navidezne« ali »nominelne« davčne oprostitve. Tretje skupine v Wagnerjev shema ne moremo uvrstiti. Imenujemo jo lahko: gospodarsko-politični privilegiji.

Pripomniti je, da tako zvane »navidezne« oprostitve postanejo lahko »reelne«, če odpade protistoritev, kot se je na pr. zgodilo pri davčnih oprostitvah vitezov, ki so si ta privilegij obdržali tudi potem, ko je prenehala njih vojna dolžnost.

Posamezne davčne privilegije nahajamo še v 19. stoletju. Po nemških zveznih aktih iz l. 1815 in posameznih partikularnih zakonih na pr. so bili v Nemčiji gotovi neposredni plemiči zemljiškega davka oproščeni. Šele zadnja desetletja 19. stoletja so s temi predpraviciami pometla. Dasiravno ni pri tem odrekli zasluge teoriji, ki je našla te privilegije z idejo pravne države nezdružljive, je vendar iskati pravi vzrok v vedno naraščajo-

<sup>3</sup> Adolf Wagner, Finanzwissenschaft II., str. 287.



čem vplivu socialne evolucije 19. stoletja. Z odpravljenjem davčnih privilegijev ekonomsko močnejših pa gre roko v roki izvojevanje davčnih oprostitev ekonomsko slabejših, ki se izraža v prvi vrsti v priznanju eksistenčnega minima.

Baš temu naraščajočemu vplivu socialnih načel je pripisovati odiozni zvok, ki ga ima danes privilegij, posebno pa davčni privilegij. Radi tega je v današnjih državah s socialnim programom davčni privilegij, vsaj v očitni obliki, postal nemogoč. S tem seveda ni rečeno, da bi bilo prikrito davčno favoriziranje tudi danes izključeno. V kolikor pa se posamezne panoge narodnega gospodarstva še v današnji zakonodaji očitno favorizirajo, so te davčne ugodnosti politične in gospodarske narave in nam bo o njih še bosebej govoriti.

Imamo pa v moderni davčni zakonodaji gotove določbe, ki se zde kot nekaki preostanki starih davčnih privilegijev ali pa so jim vsaj na zunaj slični.

1. V monarhijah uživajo gotove davčne ugodnosti monarh in večinoma tudi njegova družina. Zasedujoč zgodovino teh oprostitev opazamo prav izrazito že omenjeno tendenco skrčitve davčnih svoboščin tako v subjektivni kakor v objektivni smeri. Starejše zakonodaje ne poznajo le osebnih davčnih oprostitev vladarskih in drugih knežjih hiš, temveč tudi oprostite realnih davkov. Na Pruskem na pr. so bili oproščeni do l. 1819 dohodninskega davka: kralj, člani kraljeve hiše Hohenzollerncv in Schleswig-Holsteinovcev, ter do l. 1866 depozediranih vladarskih hiš. Gotovih pristožbin, dedinskega davka in davka na prirastku vrednosti: kralj in kraljica; kraljevi gradovi in posestva pa celo zemljiškega in hišnega davka.

Značilno je, da avstr. ces. patent z dne 29. okt. 1894, ki uvaja dohodninski davek, davčnih oprostitev cesarja in članov vladarske hiše sploh ne smatra potrebno navajati, dočim avstr. zakon o osebnih davkih z dne 25. okt. 1896 v § 145 določa, da so dohodnine oproščeni: 1. cesar glede vseh dohodkov, 2. člani cesarske hiše, toda le glede apanaže. V ukinjeni ustavi naše kraljevine najdemo v čl. 116 celo pozitivno določbo, da plačujeta kralj in prestolonaslednik državni davek od privatne imovine. Novi zakon o neposrednih davkih pa smatra za potrebno, da izrečno izloči civilno listo celo od uslužbenskega davka.

Že iz teh primerov se zrcali skrčujoča tendenca moderne davčne zakonodaje glede privilegiranega stališča monarha, ter

moremo smatrati obseg davčnih oprostitev monarha cum grano salis kot nekako merilo demokratičnega duha, ki preveva državo. Če hočemo posamezne teh davčnih oprostitev preizkusiti po njih sorodnosti z davčnimi privilegiji, moramo razločevati med dohodki iz civilne liste, oz. apanaže in dohodki iz privatnega premoženja vladarja. Pri prvih je problem v bistvu isti, kot pri prejemkih državnih uslužbencev, kojih oprostitev bomo posebej obravnavali. V oprostitvah drugih dohodkov in drugih davščin tiči pač pristni privilegijski moment, ki pa nima s pojmom davčnega privilegija, kot smo ga opredelili na str. 88, ničesar skupnega. Razlog tega davčnega favoriziranja leži enostavno v ekcepčionelnem stališču vladarja, ki zahteva vprav v finančnih zadevah posebno delikatnih obzirov.

V isto kategorijo spadajo davčne oprostitev diplomatskih in konzularnih zastopnikov tujih držav, ki so le izraz mednarodne politične vpljudnosti, ne pa privilegiji v našem smislu.

Vse tu obravnavane davčne oprostitev lahko prištevamo med »tehnične« (gl. str. 96). Ker gre v tem slučaju za nekako uporabo politične tehnike, jih imenujmo »politično-tehnične davčne oprostitev«.

2. Davčne oprostitev aktivnih oficirjev temelje na posebnem stališču, ki ga zavzema vojaški stan napram ostalemu prebivalstvu, in na naziranju, da gredo vojaku, ki ščiti državo z lastnim telesom, gotove predprave. Historične korenine te predprave pa je gotovo iskati v starih davčnih privilegijih viteзов, o kojih smo že govorili.

Po ces. patentu z dne 29. sept. 1849, kakor tudi po avstr. zakonu o osebnih davkih so bili službeni prejemki oficirjev in vojakov dohodnine oproščeni. Poslednji zakon pa je vseboval restriktivno določbo, da je pri določitvi eksistenčnega minima ter izračunavanje davčne stopnje upoštevati tudi oproščene dohodke. Na docela drugem stališču stoji naš novi zakon o neposrednih davkih, ki pozna le davčno prostost »vojakov stalnega kadra izpod podnaredniškega čina«. To določbo je treba presojati zgolj s socialnega vidika.

3. Davčne oprostitev državnih uslužbencev so iz današnje zakonodaje skoraj popolnoma izginile. Ostale so le še nekatere taksne in pristojbinske olajšave tega stanu. Kolikor bi še obstojale, jih lahko imenujemo ukrepe finančno-tehnične narave, kajti vseeno je, če država svojemu delavcu z eno roko

daje in z drugo jemlje ali pa če mu a priori manj da. Kot razlog izenačbe državnega uradništva s privatnim v davčnem oziru bi se dal navesti ta, da bi privilegirano stališče enega stanu utegnilo povzročiti pri drugem odpor in hudo kri. Država se pač, kakor v mnogih drugih primerih, ozira tudi na moč »javnega mnenja«.

Med finančno-tehnične davčne oprostitve spada v pravkar navedenem smislu tudi davčna oprostitve poslanskih dnevnic.

4. Davčne oprostitve humanitarnih in kulturnih naprav. Take oprostitve pozna že ces. patent z dne 29. sept. 1849. Po tem zakonu so oproščeni davka oni prejemki samostanov, duhovnih redov, ki se pečajo s poukom, vzgojo in negovanjem bolnikov, nadalje šol, hiralnic itd., ki jih prejemajo te ustanove od erarja, javnih fondov in občin. Razen starejših zakonov oprošča tudi novi zakon o neposrednih davkih davka na dohodke od zgradb: cerkve in zgradbe, namenjene za službo božjo, bolnišnice, dnevna zavetišča, turistične zgradbe v planinah, kopališča in sanatorije brez namena zaslužka in v obče vse zgradbe, namenjene nacionalno prosvetnim, poučnim, dobrodelnim ali narodno-ekonomskim svrham. Analogne oprostitve so v navedenem zakonu statuirane glede zemljiškega davka.

Historični analogon večine teh davčnih oprostitvev najdemo med onimi privilegiji, ki smo jih v naši opredelitvi označili s tem, da temelje na kaki prostovoljni protistoritvi oproščenca. Po uzuelni terminologiji spadajo med tako zvane »navidezne« davčne oprostitve. Njih skupno svojstvo je, da se nanašajo na davčne objekte, ki se v gospodarskem življenju ne udeležujejo svobodne konkurence, skratka, nimajo namena zaslužka, oziroma služijo namenom, koje hoče zakonodavec, vršeč svojo kulturno-politično funkcijo, ščititi. To pa jim jemlje značaj »privilegijev« v starem pomenu; bolje jih je označiti kot »kulturno-politične« oprostitve.

## V. O vrstah davčnih oprostitvev.

Pri obravnavi davčnih privilegijev smo spoznali njih ločljivost v tri glavne skupine. Moremo-li to ločitev aplicirati na današnje davčne oprostitve? Tudi če reduciramo navedeno razdelitev na dve glavni skupini, kojih ločitveni kriterij bi bila protistoritev, moramo gornje vprašanje zanikati, ker ta aplikacija

ne bi podala prave slike današnjih razmer in ne bi upoštevala, da veljajo v obdačbenem procesu notranji zakoni, ki vežejo obdačbo na gotove meje, skratka, gornja razdelitev ne bi zajela bistva obdačbe. Že sledeči primer nam mora vzbuditi dvom o pravilnosti ločitve davčnih oprostitev po kriteriju protistoritve. Oprostitev monarha od dohodnine in pa oprostitev eksistenčnega minima bi spadali po tej ločitvi v isto kategorijo, a sta v bistvu popolnoma različna pojava, kot bomo kmalu videli.

In vendar so vsi finančni teoretiki 19. stoletja, kolikor so se z vprašanjem davčnih oprostitev sploh bavili, razlikovali davčne oprostitve edinole po znaku protistoritve, pri čemer so smatrali današnje davčne oprostitve enostavno kot epigone starih davčnih privilegijev, kot nekak izumirajoč rod, kot motnje onega principa, ki ga imenuje teorija princip *s p l o š n o s t i*. O tem principu in njege skladnosti z davčnimi oprostitvami nam bo pozneje govoriti.

Naziranje, da so davčne oprostitve le nekaki preostanki davčnih privilegijev, kaže posebno izrazito Ad. Wagner<sup>4</sup>. Njemu služijo kot predmet razdelitve davčnih prostosti le davčni privilegiji srednjeveških stanov, in sicer razlikuje on:

1. davčno prostost stanu kot takega, in sicer pristno od početka, koji ne odgovarja nikaka ekonomsko merljiva storitev dotičnega stanu (reelna davčna oprostitev),

2. navidezno (nominelno), ki se dovoljuje kot kompenzacija za drugod učinjeno javno storitev.

Wagner in vsi poznejši teoretiki se strinjajo v mnenju, da je treba pristne davčne oprostitve odpraviti. To naziranje je brez dvoma pripisovati vplivu teorije o pravni državi in principu državljske enakosti, predvsem pa principu pravičnosti, ki še danes prevladuje v davčni teoriji. O tem principu bomo pozneje še govorili, tu naj le omenim, da je zašel Wagner z uporabo tega principa pri razmotrivanju o potrebi eksistenčnega minima v dilemo, iz katere si ni mogel pomagati drugače, kot da je postavil ta problem pod dva različna vidika: pod »finančni« in pod »socialno-politični« vidik, ter prišel do zaključka, da je s prvega stališča davčno oprostitev eksistenčnega minima odklanjati, z drugega pa dopuščati.

<sup>4</sup> Ad. Wagner, Finanzwissenschaft, II., § 120.

Heckel<sup>5</sup> nam podaja drugo Wagnerjevo skupino davčnih oprostitev bolj diferencirano. On imenuje davčne oprostitve pristne (materijalne), kojim ne stoji nasproti nikaka ustrežajoča protistoritev oproščenca kot ekvivalent,

na videz ne, vsled kojih se država (in druga javna telesa) »prihranjajo izdatke, ki bi sicer njo obremenjevali«,

formalne (nominalne), če oproščena oseba »na drug način ali na drugem kraju izpolnjuje svojo storitveno dolžnost«.

Dočim se Hecklove materijalne oprostitve popolnoma krijejo z Wagnerjevimi realnimi, je glede 2. in 3. skupine pripomniti, da je Hecklova terminologija precej samovoljna, saj ni uvideti, zakaj bi se tudi davčne oprostitve 3. skupine ne imenovale »navidezne«. Pri bližnji motritvi najdemo, da je njih razlikovalni znak edinole ta, da-li je prispevek »navidezno« oproščenega prostovoljen ali ne. Naša opredelitev davčnih privilegijev je tudi ta moment upoštevala.

Pojem davčne oprostitve smo v drugem poglavju deducirali iz premise, da potrebuje obdačba kot »umetno poseganje v razdelitveni proces« gotovih korektur. Na vprašanje, zakaj je ta korektura potrebna, tedaj na vprašanje po razlogih davčnih oprostitev, nam enotnega, vse davčne oprostitve obsegajočega odgovora ni mogoče dati. Rešitev tega vprašanja bo odvisna od vidika, s kojega motrimo obdačbo, in se bo sama podala pri obravnavi posameznih vrst davčnih oprostitev. Tu bodi omenjeno sledeče:

1. Z normativno-finalnega vidika imenujemo gotove davčne oprostitve: davčno-politične. Odgovor na gornje vprašanje je tu podan že v pojmu samemu. »Raison« davčne oprostitve je tu indirektni namen ali cilj, ki ga je zakonodavec zvezal s svojo normo.

2. Popolnoma druga perspektiva se nam pokaže, če motrimo obdačbo zgolj kot ekonomsko dogajanje, razvijajoče se pod veljavnostjo ekonomskega principa o sorazmerju v zadovoljitvi potreb, ki smo ga navedli že v prvem poglavju. S tega vidika je obdačba vezana na gotove meje, in se izraža ta notranja vezanost med drugim tudi v potrebi, da se ona gospodarstva, ki gotovega obsega ne dosežajo, izločijo iz obdačbe. To izločitev imenujemo davčno oprostitev eksistenčnega minima.

<sup>5</sup> v. Heckel, Lehrbuch der Finanzwissenschaft, 3/II.



3. Pri nekaterih davčnih oprostitev tiči njih razlog v nekem logičnem preudarku, ki nam prikazuje dotično oprostitev kot »samoposebi umljivo«. (Kot primer navajamo vse one davčne oprostitve, kojih namen je izogib dvojne obdačbe). Tudi te oprostitve so izraz neke notranje zakonitosti obdačbe, vendar je njih razlog bolj formalnega značaja in so nekatere dokaj sorodne s formalnimi privilegiji v smislu Hecklove terminologije. Imenovati jih hočemo davčne oprostitve iz tehničnih razlogov, ali tehnične davčne oprostitve.

V prihodnjih poglavjih hočemo obravnavati gornje kategorije davčnih oprostitev, toda v drugi razvrstitvi. Če govorimo o kategorijah, tedaj ne smemo prezreti, da je mnogo davčnih oprostitev dvolične narave, t. j., da zavisi od vidika, s katerega dotično oprostitev motrimo, h kateri kategoriji jo moramo prištevati. Sploh teh kategorij, ki smo jih zgoraj navedli, ne smemo smatrati kot skupine, strogo ločene eno od drugih, marveč kot označbe pojava, kakor se nam prikazuje pod izvestno perspektivo. Kakor povsod najdemo tudi tu prehodne oblike, ki jih po raznih kriterijih lahko prištevamo k eni ali drugi skupini.

V moderni davčni zakonodaji zavzemajo odlično mesto davčne oprostitve in olajšave združništva. Ker je opredelitev teh davčnih oprostitev problem svoje vrste, je njih obravnava pridržana posebnemu poglavju.

Tu naj bodo omenjena še nekatera najvažnejša principia divisionis, ki so izražena v današnji zakonodaji.

a) **S u b j e k t i v n e i n o b j e k t i v n e** davčne oprostitve. Razlikovalni znak je okoliščina, da-li se oprostitev nanaša na davčni subjekt. Pri subjektivnih oprostitev so merodavne osebne razmere obdavčenca (rodbina, poklic), pri objektivnih pa razmere davčnega objekta (leđa, kvaliteta, obseg itd.).

b) **K o l e k t i v n e** davčne oprostitve veljajo za cele skupine davčnih subjektov ali objektov (na pr. zadrüge, nove stavbe), **i n d i v i d u a l n e** pa se podele le posameznim subjektom ali objektom (na pr. poštni hranilnici). **G e n e r a l n a** davčna oprostitev je ona, ki se nanaša na vse davščine.

c) **T o t a l n a** davčna oprostitev je ona, ki zadeva davčni slučaj v njega polnem obsegu. (Na pr. pri nazidavah in dozidavah je samo novozgrajeni del poslopja davka prost. Gotove zadrüge

užívajo prostost prometnega davka le glede prometa, obavljenega s člani.)

č) T r a j n e davčne oprostitve veljajo za vselej, z a č a s n e pa le za izvestno dobo.

d) P o g o j n e davčne oprostitve so vezane na izvestne pogoje, ki jih mora izpolnjevati oproščenec, da si obdrži davčno prostost, b r e z p o g o j n e pa na take pogoje niso vezane.

## VI. Tehnične davčne oprostitve.

a) Med davčnimi oprostitvami je najti nebroj takih, kojih problem tiči edinole v zakonodajni tehniki in v stilizaciji zakonske norme. Zato je skoraj dvomljivo, če jih sploh še moremo prištevati k davčnim oprostitvam. Nobena zakonska norma v davčni dolžnosti ne more biti tako popolna, da bi obsegalo nje besedilo vse slučaje, ki se dajo subsumirati, in obenem izključevalo vse primere, ki se normi po svoji naravi izmikajo; ni torej definicije v davčni materiji, ki bi ne potrebovala komentarja, ki pojasnjuje, katere slučaje je hotel zakonodavec a priori izločiti iz obdačbe, pa jih ni model utesniti v zakonsko definicijo. Ta navidezna izjema od splošnega davčnega principa, ki je implicite že izražena v glavni misli, ali pa tam ni mogla priti do izraza, je le radi jasnosti in v izogib vsakega dvoma dodana. V zakonu so ti slučaji navadno izraženi z besedami: »temu davku niso zavezani...« ali pa »tega davka ne plačujejo...«, druge oprostitve pa: »tega davka se oproščajo...«. Dostikrat potrebuje le ena beseda obširnejšega »komentarja«, kot na pr. v čl. 30 našega zakona o neposrednih davkih: »Z a z g r a d b e se ne smatrajo...«.

Primer, da je taka »l e g i s l a t i v n o - t e h n i č n a« davčna oprostitvev pomešana med druge, nam nudi naš zakon o davku na poslovni promet v čl. 8, točki 6, ki izloča denarni promet iz obdačbe. Ali pa čl. 10, točka 10 zakona o neposrednih davkih, ki določa oprostitve nerodovitnih in kmetijski neuporabnih zemljišč, s čimer se le ponavlja v definiciji člena 9 izrečena norma.

Čim jasnejša in preciznejša je stilizacija davčne norme, tem manj, čim medleje pa je izražen davčni princip, tem več »izjem« in pojasnil bo potreboval v zakonskem tekstu.

b) Sorodne s temi davčnimi »oprostitvami« so one, ki imajo namen, da preprečijo dvojno obdačbo. Imenovati jih hočemo

(s prejšnjimi vred) »p r a v n o - t e h n i č n e« davčne oprostitve. Princip izogiba dvojne obdačbe je zlasti v našem zakonu o neposrednih davkih precej dosledno uveljavljen. Kot primer naj služijo sledeče določbe tega zakona:

Čl. 45, II izloča iz pridobnine vse grane kmetijstva in gozdarstva pri kmetovalcih, ki plačujejo že zemljarino. Ravnotako oprošča čl. 46, t. 6 zakupnike zemljišč, če obdelujejo zakupljeno zemljišče sami.

Po čl. 63, t. 9 so oproščene rentnega davka dividende podjetij, zavezanih javnemu polaganju računov, ker se obremenjujejo ti dohodki že z družebnim davkom.

Po čl. 8 zakona o davku na poslovni promet ne pijača tega davka promet na osnovi zakupovanja in najemovanja nepremičnin in istotako oglaševanje in objavljanje ter vse usluge, ki podleže posebni taksi.

Po Wagnerjevi ali Hecklovi delitvi morali bi te davčne oprostitvi prištevati k nominalnim, ker oproščenec tu vsekakor »na drug način ali na drugem kraju izpolnjuje stvojo storitveno dolžnost«.

c) Z obdačbeno pravico države in javnih samoupravnih teles, ki izvršujejo gospodarska podjetja, nastane problem samoobdačbe. Izločitev davčnega upravičenca iz obdačbe se zdi na prvi pogled samo po sebi umevna in tudi ni nič drugega kot interen tehnični ukrep finančno-gospodarskega značaja, ki ima zgolj namen, da prepreči nepotreben pretok denarja iz ene blagajne v drugo. Zato hočemo te davčne oprostitve imenovati: f i n a n č n o - t e h n i č n e.

In vendar te davčne oprostitve niso tako samoumevne, kot se zdijo na prvi mah. Razločevati je treba med podjetji privatno-gospodarskega značaja, ki stoje v prostem konkurenčnem boju, in drugimi podjetji.

Oprostitve prvega tipa bi bila v današnjem prostem gospodarskem redu neracionalna z dvojnega vidika:

1. ker bi onemogočala pravilno kontrolo rentabilnosti,
2. ker bi davčna oprostitve kakor tudi vsaka davčna olajšava nudila tem podjetjem v konkurenčnem boju take koristi, da bi se njih privatno gospodarski značaj pretvoril faktično v monopolski.

To načelo je današnja zakonodaja precej dosledno upoštevala. Že avstrijski zakon o osebnih davkih je v § 3 določal, da

so obče pridobnine oproščena ona podjetja, »ki jih izvršuje država na temelju svojih regalij ali v namene javne uprave«. Zanimivo je, da državna prometna podjetja po tem zakonu niso uživala davčne prostosti. Po § 83 cit. zak. so bile državne železnice podvržene posebni pridobnini.

Naš novi zakon o neposrednih davkih statuirá v čl. 76 oprostitev družbenega davka za vsa državna podjetja, ki se opirajo na pravico monopola, ali služijo namenom javne uprave in prometa, in za ostala, če in kolikor služijo neposredno potrebam države same. (Enaka je določba glede podjetij samoupravnih jedinic, le s to razliko, da prometne ustanove teh jedinic davčne oprostitve niso deležne.)

Analogno so po novem zakonu (čl. 10) oproščena zemljarine le ona državna zemljišča, ki se gospodarsko-pridobitno ne izkoriščajo, in zgradarine (čl. 32) le one državne zgradbe, ki ne služijo za prebivanje nameščencev in delavcev, odnosno za upravo onih podjetij države, ki plačujejo družbeni davek. Čl. 63 cit. zak. normira tudi oprostitev od davka na rente.

Naš zakon o davku na poslovni promet se kakor v drugih slučajih tudi glede oprostitve državnih (in samoupravnih) podjetij ni povzpel do norme v abstraktni formi, temveč le do eksemplifikativnega naštevanja (čl. 8). Pa tudi pravilnik ne prinaša dosti več jasnosti, če dostavlja temu naštevanju razlog, da se tu vrši promet »v občekoristne namene« in »ne obstoji namen dobička, t. j. v kolikor se dobiček doseže, se z njim pokrivajo ostale obče potrebe«.

Davčna oprostitev Državne hipotekarne banke, Poštne hranilnice, Obrtne banke in Agrarne banke niso več čisto finančno-tehničnega značaja, ker gre tu za podjetja, kojih poslovanje deloma posega v konkurenčni boj s privatnopravnimi gospodarstvi. Ker so te oprostitev izraz denarne in kreditne politike, jih moramo prištevati k davčno-, oziroma gospodarsko-političnim.

K finančno-tehničnim davčnim oprostitvam spadajo tudi oprostitev državnih nameščencev. Ker smo te obravnavali že v poglavju o davčnih privilegijih, lahko preidemo k četrti skupini, ki jo hočemo imenovati

č) a d m i n i s t r a t i v n o - e k o n o m s k e ali d a v č n o - t e h n i č n e davčne oprostitev.

Nekatere davčne oprostitev so izraz ekonomskega preudaraka, da morajo biti administrativni stroški davka v nekem racio-

nalnem razmerju do davčnega donosa. Že starejši teoretiki, kot Adam Smith in Adolf Wagner so med svojimi »postulati obdačbe« imenovali tudi onega, ki veli, da naj bodo stroški pobiranja davka minimalni. Skoraj matematično precizacijo tega principa najdemo v zakonu o davčnih stroških kot ga je formuliral Gerloff<sup>6</sup>. »Pri razširjenju subjektivne in objektivne davčne dolžnosti ne rastejo, — počenši od gotove točke (davčni optimum, — davčni čisti donosi več v razmerju z davčnimi stroški, temveč počasneje.« (Zakon o pojemajočem čistem donosu oz. o rastočih davčnih stroških.)

Razširitev davčne dolžnosti se lahko vrši na različen način, n. pr. s povišanjem davčnih stopenj, ali pa z uvedbo novih trošarin. Nerentabilnost davka povzročajo različne okolnosti, kot: oddaljenost davčnega objekta, otežkočena kontrola nad obdačnim predmetom, itd. Kaj enostaven način razširitve davčne dolžnosti je na pr. ta, da se pritegnejo tudi manjša in najmanjša gospodarstva k obdačbi, t. j., da se davčna meja pomakne navzdol. S povečanim številom davčnih slučajev pa se tudi otežkoča njih kontrola in ugotovitev, otežkoča davčno izterjevanje, naraste število formalnosti, skratka, otežkoča se davčna tehnika. Upoštevanje zgoraj navedenega zakona mora dovesti do gotovih olajšav, celo do davčnih oprostitev, ki jih hočemo imenovati: d a v č n o - t e h n i č n e davčne oprostitve.

Praktičnih slučajev teh davčnih oprostitev najdemo v zakonodaji kaj malo. Težka je na pr. tehnična izvedba obdačbe onih obrti, ki se ne izvršujejo na stalnem kraju. Zakon o neposr. davkih je to upošteval, ter oprostil pridobnine samostojne telesne delavce, ki nimajo stalnega lokala. Davčno-tehnični oziri so bili v cit. zakonu vsaj deloma merodajni tudi pri oprostitvi zgradarine kmečkih hiš. Težkoče pravilne ocenitve najemne vrednosti poslopij na deželi, posebno v oddaljenih krajih, leži na dlani.

Pri davku na dohodke in službene prejemke zakon o rastočih davčnih stroških redoma ne prihaja v poštev, ker so v današnji zakonodaji najnižji dohodki oproščeni s popolnoma drugega razloga, z razloga eksistenčnega minima, in leži ona mejna točka, kjer postaja davek radi svojih stroškov nerentabilen, navadno nižje kot pa eksistenčni minimum. V državah, kjer je eksistenčni

<sup>6</sup> Wilhelm Gerloff, Steuerwirtschaftslehre § 16 (Handbuch der Finanzwissenschaft).

minimum izredno visok, na pr. v Zed. državah Amerike in v Angliji, davčni optimum še daleko ni dosežen, dočim je bil na pr. pri naši dohodnini do 1. 1927 skoroda prekoračen. Pri našem uslužbenskem davku so administrativni stroški sicer precej nižji, kot pri dohodnini, zato pa so delodajalcu naprieni s tem davkom, tako ogromni, da je »narodnogospodarski optimum« gotovo prekoračen.

Kakor vidimo, so davčne oprostitev najnižjih dohodkov in prejemkov dvoletne narave. Tu smo jih motrili le z administrativno-ekonomskega vidika, z drugega vidika, kot tako zvani eksistenčni minimum, pa jih bomo obravnavali v posebnem poglavju.

d) Davčne oprostitev, ki smo jih nazvali »politično-tehnične« smo že v IV. poglavju obravnavali, zato jih na tem mestu le radi popolnosti omenjamo.

(Konec prihodnjč.)

## OBZOR.

### Boljševizem v borbi proti Bogu.

*Dr. Jakob Aleksič.*

Meseca junija 1929 se je vršil v Moskvi »vesoljni koncil« brezbožnikov, da bi določil taktiko, kako razvneti kar najsrditeljšo borbo proti veri. Tovariš Buharin, takrat še na površju, je imel na zboru velik govor, ki so ga dne 12. in 13. jun. 1929 priobčila »Izvestja«, glasilo Osrednjega Izvršilnega Odbora. Buharin ugotovlja sledeče odnose boljševizma do religije. »Vsak religiozni sistem se razrašča v sistem organizacije mas. Religija je vedno bolj ali manj aristokratska, kajti Bog in njegovi angeli in njegovi svetniki, vse te imaginarne osebnosti in čudodelniki gospodujejo nad maso in simbolizirajo stari gospodujoči razred. Religija v svoji celoti ni drugo nego sistem birokratične hierarhije, projiciran v nebesa, da obližira ubogega človeka, upogniti se pred Gospodovalcem zemlje ali pred tem ali onim njegovim funkcionarjem. Glejte, zato moramo zaklicati: doli religija! — Ločimo religijo od morale! Postavimo nove norme, nove obveznosti, nove navade, nova pravila — socialna in areligiozna obenem, toda naj ne bodo zavora, uzda, kajti mi nismo ne četveronožci, ne vozovi.«

In Kalinin, predsednik vseruskega Osrednjega Izvršilnega Odbora, je govoril o predmetu: »Boj proti veri je neobhodno, v najvišji meri učinkovito sredstvo, kako odpreti vrata komunizmu.« Ob koncu govora je dejal: »Tovariši, imam vtis, da je naše delo propagande na fronti ateizma razmeroma počasno. Treba razlititi idejo brezbožnosti in društvo »Brezbožnik« v delavnice, laboratorije, ladjedelnice in na deželo. Toda ne neprevidno, kajti borba proti re-



ligiji se ne more omejiti samo na zunanje ukrepe, ona je tudi borba filozofije, in stavi materializem nasproti idealizmu« (Izvestja, 19. jun. 1929).

Kongres je štel 956 aktivnih delegatov in bilo je zastopanih 37 narodnosti. V zavesti te sile je »Antireligioznik« priobčil julija 1929 apel »Vsem rdečim delavcem, seljakom in vojakom SSSR«, ki izzveni v geslo: »Ateisti vsega sveta, združite se!« češ, »naš pokret ni več pokret kake majčkene sekte, marveč avantgarda večmilijonske mase ateistov, ki se morajo organizirati. Internationalisti, kakor smo, se izjavljamo proti Bogu kakor proti kapitalu!«

Leto 1929 pomeni začetek nove dobe boljševiške borbe proti religiji. Da bije boljševizem v resnici odločilni boj proti veri sploh, proti Bogu, tega danes ni treba več dokazovati. Zato gornji citati niso mišljeni kot nekaka argumentacija, marveč kot uvod, ki naj da v naprej luči za razumevanje nekaterih dejstev, ki bi jih rad v naslednjem naštel. So to strašna dejstva borbe, ki ji ni primera v človeški zgodovini; dejstva, zajeta iz boljševiških virov samih<sup>1</sup>.

### Sovjetska protiverska zakonodaja.

Kot zakonska osnova, ki regulira odnos med državo in cerkvijo, oziroma verskimi organizacijami v Zvezi sovjetskih socialističnih republik (SSSR), veljata dekret ljudskih komisarjev z dne 23. januarja 1918<sup>2</sup>, in novi kodeks z dne 8. aprila 1929<sup>3</sup>.

Temeljne važnosti je še vedno »Dekret ljudskih komisarjev o ločitvi cerkve in države in o ločitvi šole od cerkve« z dne 23. jan. 1918, izdan na podlagi 13. člena sovjetske konstitucije, ki se je glasil: »Da se zasigura delovnemu ljudstvu dejanska svoboda vesti, se loči cerkev od države, in šola od cerkve, in priznava se vsem državljanom svoboda religiozne in antireligiozne propagande.«

Dekret ljudskih komisarjev, obsegajoč XIII odstavkov, daje podrobne določbe, oziroma razlago gornjega člena. Določa, katere verske zajednice zadeva ločitev (I), kako pojmovati svobodo vesti (II), da ima vsak državljan pravico izpovedovati kako vero ali je ne izpovedovati in da se v uradnih listinah povsod izbriše rubrika glede religiozne pripadnosti stranke (III), da javno življenje ne sme nositi nobenih verskih znakov (svete podobe, verske ceremonije na javnih prostorih) (IV), da je odpravljena verska prisega (VI), da se matrike izročajo v skrb izključno civilnim oblastim (VIII), da je prepovedan verski pouk v vseh šolah, javnih in privatnih, in se ne sme dajati nikak verski pouk osebam, ki še niso dosegle 18. leta (IX); odpravijo

<sup>1</sup> K pričujočemu poročilu mi je mnogo pomagal, z besedo in viri, g. P. J. Schweigl S. J., profesor na papeškem Vzhodnem inštitutu v Rimu, za kar mu izrekam iskreno zahvalo.

<sup>2</sup> Francoski prevod je izšel v »Orientalia Christiana« No. 18. — Roma, 1925.

<sup>3</sup> Glej opombo 5.

se vsi privilegiji in podpore cerkvi od strani države (X); verske družbe ne smejo prejemati obveznih prejemkov v svojo korist s strani vernikov (XI), nobeno cerkveno združenje ne more imeti lastninske pravice in pravice juridične osebnosti (XII); končno, vse premoženje cerkvenih in verskih družb v Rusiji se proglašaja za nacionalno last (XII), t. j. se konfiscira.

Te določbe so veljale do leta 1923, ko je bila proglašena Unija šesterih avtonomnih sovjetskih republik (od l. 1929 jih je sedem). Nova konstitucija Unije nima ničesar o religiji. Vsaka zvezna republika naj sama v svoji lastni konstituciji govori o veri, podrobnejše določbe pa so podane v posebnem kodeksu. Kot vzor in merilo služi tozadevna zakonodaja največje republike Unije — Rusije. Ruska republika je imela (od 11. maja 1925) v svoji konstituciji 4. člen, ki je glasil enako kakor zgoraj navedeni 13. člen prve, skupne konstitucije. Toda 18. maja 1929 je bil na XIV. strankinem kongresu sovetov ruske federativne republike ta 4. člen spremenjen in se sedaj glasi: »Da se zasigura delovnemu ljudstvu dejanska svoboda vesti, se loči cerkev od države in se prizna vsem državljanom svoboda religioznih izpovedanj in antireligiozne propagande.« Torej ne več »religiozne propagande«, marveč »religioznih izpovedanj«. To je na videz malenkostna izprememba, vendar »za prakso nedoglednega pomena«, kajti »na temelju tega člena je zdaj samo antireligiozna propaganda postavno svobodna, med tem ko je religiozno delovanje poslej tudi po konstituciji prepovedano«, in »bojni ateisti se sklicujejo na ta člen in zahtevajo kazen po členih 58, 10 in 59, 7 kazenskega zakona za duhovnike, služabnike bogoslužja, starše, ki hočejo vzgajati krščanski svoje otroke<sup>4</sup>.

Vendar je ta sprememba popolnoma dosledna. Kajti dober mesec prej, 4. aprila istega leta, je bil izdan nov kodeks v 68 členih: »O religioznih družbah«<sup>5</sup>, ki »vključuje v svoj sestav vse osnovne določbe, pridobljene v desetletni praksi«, kakor pravi Giduljanov v uvodu tozadevne zbirke.

Kakšna je vsebina tega kodeksa? Naj navedem v prevodu za primer 17. in 18. člen. Glasita se:

Čl. 17. Religioznim zajednicam (obedinenijam) se prepoveduje: a) imeti blagajne za vzajemno pomoč, kooperative, produktivne edince in vobče koristiti se z obstoječim njim na uporabo danim imetjem za kakršnekoli druge cilje razen v kritje religioznih potreb; b) izkazovati gmotno podporo svojim članom; c) organizirati kake posebne otroške, mladeniške, ženske molitvene sestanke (so-

<sup>4</sup> Glej P. J. Schweigl S. J., Moskau gegen den Vatikan. Augsburg, 1930. Str. 19.

<sup>5</sup> »Postanovlenie VCIK i SNK RSFSR o religioznih obedinenijah ot 8/IV 1929.« — Objavljen je bil v »Izvestijih« 26., 27. in 28. aprila, in posebej z vsemi spremembami in poznejšimi dekreti v knjigi »Otdelenie Cerkvi ot Gosudarstva.« — Dopolnenie k kniže P. V. Giduljanova. 1929. Moskva. — Pri roki sem imel slednje.

branja), enako splošne biblične, literarne, rokodelske, delavske sestanke, skupine, krožke, oddelke v svrhu verskega pouka, prirediti ekskurze, otroška igrišča, otvarjati knjižnice in čitalnice, organizirati sanatorije in zdravniško pomoč. — V molitvenih zgradbah in prostorih se smejo hraniti samo knjige, neobhodne za izvrševanje danega kultra.

Čl. 18. Ne dovoljuje se poučevanje nikakega religioznega veronauka v državnih, občestvenih in privatnih učnih in vzgojnih institucijah. Tako poučevanje se more dovoliti izključno specialnim bogoslovnim kurzom, otvorjenim od državljanov SSSR s posebnim odlokom NKVD (Ljudskega komisariata notranjih del) RSFSR (Ruske sovjetske federativne socialistične republike), in na teritoriju avtonomnih republik z odlokom Centralnega Izvršilnega Odbora dotične avtonomne republike.

Naj zadostujeta ta dva člena. Dovolj jasno povesta, kako sijajno je »zasigurana dejanska svoboda vesti« v Sovjetski Uniji. — Imenovani kodeks ne obsega vse obstoječe verske zakonodaje. Od aprila 1929 je izšlo še več dopolnilnih naredb in okrožnic. —

### Protiverska zakonodaja v praksi.

Trdi se včas, da je boljševiško preganjanje vere strašnejše, kakor je bilo Neronovo, Dioklecijanovo ali preganjanje Julija Odpadnika. To je gotovo resnično. Vendar treba vedeti, da je boljševiško preganjanje v svojih metodah, v svojem poteku in deloma tudi v svojih vzrokih nekaj svojevrstnega, novega. Tudi ne smemo pozabiti, kako ogromna in raznolična je Rusija. Vse to zelo otežuje dojetje celega vprašanja, ker pač praksa ni povsod enaka.

Omejimo se na razvoj metode boljševiškega boja proti veri. Prof. Schweigl, priznan strokovnjak, loči nekako tri dobe v načinu, kako sovjeti praktično izvajajo protiversko zakonodajo.

Prva etapa sega od 1917 do 1922. To je čas odkritega, krvavega, rekli bi, brutalnega preganjanja. Izvedli so popolno ločitev cerkve od države, nacionalizirali cerkveno imetje, zaprli do 37.000 farnih šol, izvedli več ko 1400 nasilnih, krivičnih procesov cerkvenega značaja, pomorili veliko število škofov, duhovnikov in vernikov in proizvajali najogabnejše blasfemije in sramotilne protiverske demonstracije. Poleg tega so si prizadevali razbiti organizacije hierarhije, skušali so vnesti razdor v verske zajednice, se borili zlasti proti Tihonovi patriarhalni cerkvi, dočim so v tej dobi razne sekte pustili bolj ali manj v miru, ali jih celo ščitili. Njih namen je bil, uničiti vse verske organizacije. Toda razjedo naj se same med seboj; izigravali so ortodoksne cerkve med seboj, ruske sekte proti ortodoksni cerkvi, internacionalne (protestantovske) proti ruskim itd.

Okrog l. 1923 so sovjetski voditelji začeli uvidevati, da pot nasilja in krvi, ki so jo hodili dotlej, ne vodi do pravega uspeha. Šef antireligiozne propagande, žid Jaroslavski (Gubelmann), in Lu-

načarski, komisar za ljudsko prosveto, svarita: nikar delati mučnikov! Treba najti drugačne metode. Zato sledi od 1923 do 1928 druga etapa, ki kaže manj zunanjšega preganjanja. V tem času skušajo marveč direktno in indirektno onemogočiti ali vsaj ovirati vsako versko udejstvovanje. Na drugi strani pa z vsemi sredstvi pospešujejo antireligiozno propagando, in l. 1925 se ustanovi »Liga brezbožnikov«, ki je do 1929 narasla do števila 600.000 članov.

A tudi ta pot se jim je zdela očividno predolga in premalo uspešna. Od l. 1928 oziroma 1929 nastopa nova, tretja doba in metoda, začrtana v kodeksu z dne 8. aprila 1929 in zgrajena na podlagi »desetletne prakse«. Boj sovjetov proti veri je od l. 1929 v resnici grozovit. Ne morda radi tega, kakor da je bolj krvav kakor prej, ampak ker je tako vsestranski, sistematičen, rafiniran, tako globok, da po človeško rečeno ni mogoč trajen odpor. Poleg antireligiozne propagande, ki se poslužuje pridobitev najmodernejše socialne psihologije<sup>6</sup>, se uporabljajo sredstva, kakor pregnanstvo v Sibirijo, ječe, ekspropriacija, neznosne cerkvene pristojbine in davki, in tudi — kolektivizacija, o čemer več v naslednjem poglavju.

Res, da religija še ni popolnoma prepovedana in odpravljena, toda vse religiozno življenje je vsak dan bolj nadzirano, utesnjeno, teptano v tla. Obstaja samo svoboda antireligiozne propagande; ona edina ima vse pravice. Versko dejstvovanje pa, naj je javno ali privatno ali tudi samo individualno, se smatra po zakonu za propagando, ki more biti kaznovana. Že prej se ni smel dajati v šoli ali cerkvi verski pouk mladini pred 18. letom. Sedaj morejo biti kaznovani tudi starši, ki pošljejo otroka v cerkev ali ga sami doma navajajo k molitvi.

Noben bogoslužni kraj, cerkev ali podobno, ne more biti otvoren, če ne stoji zanj vsaj dvajset vernikov, ki s svojimi podpisi jamčijo zanj. Ti »poroki« morajo na svoje stroške zdrževati bogoslužje, popravo poslopja in kriti ogromne takse, ne da bi mogli od vernikov zahtevati povračilo. Število 20 mora biti vedno polno in morajo se vsako leto na novo registrirati. Poroki so odgovorni za vsak kos inventarja, za vsako šipo, ki jo pobijejo naščuvani komunistični paglavci. Če ni vse v redu, se cerkev zapre, oziroma odda v uporabo krajevne mušetrice.

In to je njihov cilj. Poslužujejo se vseh mogočih izgovorov, da dobijo v roke cerkev, jo spremenijo v kino, teater ali komunistično zborovalnico, ali, če ni za to pripravna, da jo demolirajo in porušijo, a vendar tako, da se vrši vse na videz — legalno. — Novi zakoni so bili objavljeni h koncu aprila 1929. In že sredi maja istega leta našteva moskovski magistrat vrsto cerkva v Moskvi, ki se odzamejo in porušijo. »Brezbožnik« je objavljial poleg vsak teden sezname

<sup>6</sup> Gl. Mgr. Michel d'Herbigny, La guerre antireligieuse en Russie Soviétique. La »Campagne de Noël«. Paris, 1930. — To je predavanje, ki ga je imel škof d'Herbigny 27. febr. 1930 v Rimu pred najodličnejšim cerkvenim in diplomatskim občinstvom. Sloni izključno na sovjetskih virih.

o porušenih ali odvzetih in v svetne namene spremenjenih cerkvah. Meseca septembra 1929 ugotavlja sledeči uspeh, odkar je izšel novi kodeks (aprila 1929): Zaprli smo 423 cerkva, med njimi 243 v mestih in 180 na deželi; 156 jih je bilo spremenjenih v teatre, kine in muzeje, 38 v šole, 14 v kooperative, 26 smo jih porušili, ostale čakajo še neporabljene. Je zares napredek, piše poročevalec, kajti v teh mesecih smo jih zaprli toliko kot v celem letu 1928 in trikrat več ko v letu 1927. A ni še dovolj. Že so izšle naredbe, da se zapre nadaljnih 317 cerkva. Tudi to ni dovolj. Zapirajmo, zapirajmo, razdirajmo!<sup>7</sup>

Koliko je bilo dozdej odvzetih, porušenih, sploh svojemu namenu odtegnjenih cerkva, je težko reči. Računa se okrog 18.000, ako se vštejejo tudi manjše in one, ki so same razpadle, oziroma postale nerabne za službo božjo, ker verniki enostavno ne morejo zmagovati taks in zdrževalnine.

### Agrarna revolucija in vera.

To strastno boljševisko preganjanje izza 1929 ima svoj posebni pogon v takozvanem petletnem gospodarskem načrtu in s tem združeni agrarni revoluciji, ki so jo šele leta 1929 začeli v resnici izvajati.

Rusija ima okrog 84 odstotkov poljedelstva. Dokler se poljedelstvo ne komunizira, ni mogoče reči, da je Sov. Unija v resnici komunistična država. Zato je Stalin po zmagi nad Trockim (1926), zlasti pa, ko je odstranil vse »desničarske« elemente 1928—1929, prešel k odločilnemu kolektiviziranju dežele, poljedelstva. Kajti vsi dotedanji poskusi se v bistvu niso posrečili.

Tozadevni gospodarski položaj v poljedelstvu je bil leta 1929 tale: 113·9 milijonov hektarov zemlje je bilo v rokah individualnih kmetjskih lastnikov (premožnejši, veliki kmetje ali »kulaki«, srednji in mali kmetje; za »kulake« smatrajo boljševiki kmete, ki obdelujejo svojo zemljo samostojno s pomočjo najetih, plačanih dninarjev, tudi če sta to samo dva ali trije, in s pomočjo steojev); 4·4 milij. hektarov so obsegali kolektivi in arteli, in samo 1·7 milijon hektarov so imele komune, prava komunistična gospodarstva.

Kolektivi, arteli in komune se ločijo. Kolektiv se nanaša samo na žitna polja. Izbrišejo se meje njiv. Polje se obdeluje skupno. Država nudi izdatno pomoč v strojih in kreditu. Zato treba gotov del pridelka dajati državi. Vsak posestnik mora prispevati delovne moči po velikosti »svojege« polja in po tem merilu dobi tudi delež pridelka. Nekaj pa gre v nedotakljivi skupni fond. Artel se nanaša tudi na ostale panoge kmetijstva n. pr. sadjarstvo, perutninarstvo. Prispevek dela in delež pridelka se deli kakor v kolektivu. Komuna pa ima vse skupno: delitev dela in prejemkov se ravna po številu glav.

<sup>7</sup> Prim. Mich. d'Herbigny, Il fronte antireligioso nella Russia dei Sovieti. Milano, 1930, str. 28—29.



Cilj kolektivizacije je, prevesti privatno, individualno gospodarstvo stopnjema v komune. Toda za enkrat jim gre samo za prehod iz individualno-lastninskih v kolektive in artele. Zato treba predvsem streti, raslastiti kulake. Dne 1. febr. 1930 je vlada izdala dekret (objavljen v Izvestjih 2. febr. 1930), ki daje vsem avtonomnim republikam oblast, v svojih področjih izvesti likvidacijo kulaškega gospodarstva.

Dekret se je začel takoj izvajati. Ponekod so kulake kratkomalo izropali, razdelili vse njih imetje, nje pa vtaknili v hiše kočarjev (Rabočaja Moskva, 7. febr. 1930). Proces je šel v silnem tempu in obsegu. Bil je, vsaj v začetku, zgolj negativen, destruktiven. Uničilo se je mnogo živine, zastala je trgovina, obdelovanje, setev. Bila je nevarnost katastrofalne lakote. Zato so čez nekaj mesecev začeli stvar nekoliko zavirati, ne da bi to pomenilo v resnici umik ali preklic kolektivizacije, oziroma komunizacije, kakor so mnogi na Zapadu mislili. Izvestja 26. jul. 1930 napovedujejo zopet odločno borbo proti kulakom.

Izvedbo tako začrtanega popolnega komunizma po mnenju boljšeševikov najbolj ovira — religija. Pokazalo se je namreč, da se zamorejo cerkvene, verske organizacije in družbe ter verniki sploh dosti dobro prilagoditi gospodarski obliki navadnih kolektivov in artelov in da tu pokažejo celo vzornejše gospodarstvo in večje uspehe kakor ateistični kolhozi, da pa ne bodo nikdar priznali komunističnih načel o odpravi lastninske pravice, o zakonu, družini, vzgoji otrok, in da torej nikdar ni mogoč prehod iz krščanskih kolektivov in artelov v brezverske komune, kjer naj zavlada skupnost imetja, neha krščanski zakon, se razbije družina, so otroci last države.

Radi tega je sovjetska vlada izdala posebne zakone, med njimi zlasti instrukcijo 1. okt. 1929 v zvezi s 17. členom novega kodeksa z dne 8. aprila 1929, s katerimi skuša zadržati cerkvene, verske organizacije v okviru kolektivizacije. Pa tudi izvedba socializacije sama na sebi se vrši v znamenju najodločnejše, uničevalne borbe proti veri. Kolektivizirati vas pomeni obenem proglasiti, napraviti jo »brezbožno«. Premožnejše kmete, ki bi še najlaže podpirali cerkev (prim. zgoraj o »porokih«), razlastijo, vtaknejo v ubožnico ali tudi spodijo iz vasi, premnogi izmed njih pa romajo v pregnanstvo na sever, v neizmerne gozdove na prisilno delo<sup>8</sup> ali v Sibirijo. Pri tem se godi strašna krivica zlasti njihovim otrokom. Sama N. Krupskaja, vdova po Leninu, protestira proti temu, češ, da se boj proti kulakom prenaša tudi na njihove otroke. Starše zapro, toda kaj z otroki? Nihče se jih ne upa vzeti v oskrbo. Potikajo se in beračijo okrog.

<sup>8</sup> Prim. v »Osservatore Romano« z dne 5. in 6. jan. 1931. poročilo o treh ruskih beguncih, ki so zbežali iz Arhangelskega na ladji, otovorjeni z lesom, v Anglijo, skriti med naloženim lesom. Opisali so, zapriseženi, da govore resnico, nečloveške razmere in usodo stotisočerih svojih tovarišev-pregnancev v severno-ruskim gozdovih. Med njimi je dvoje vrst ljudi: kulaki in politični nasprotniki komunistov, in tudi mnogi duhovniki.

<sup>9a</sup> Na putjah k novoj škole, 1930, zv. 4.—5., str. 15 ml.



Srednje in male kmete prisilijo, da stopijo v kolektivo, ki stoji pod nadzorstvom ateističnega »selsovjeta« ali komisarja. Gorje mu, kdor bi se protivil. Proglasijo ga za »kulaka« in doleti ga enaka usoda. Kjer pa je odpor kmetov skupen, tam nastopijo »udarniki«, to so vojaški oddelki in delavske brigade, poslani iz mest in industrijskih krajev, da s silo ukrotijo trmaste kmete. Zato so v splošnem kmetje rajši »prostovoljno« šli v kolhoze, da bi si rešili imetek in obstanek. Ob vstopu v kolhoz pa morajo seveda postati, vsaj na zunaj, »brezbožni«.

Kako se vse to rado vrši in kdo ima v kolhozu prvo besedo, nazorno kaže sledeči brzovav »borbenih« ateistov iz okrožja Penza osrednjemu vodstvu: »Mi ateisti smo organizirali 5 kolhozov (kolonija hozejstva), nadedi smo si nalogo, organizirati še nadaljnjih 40. Eden izmed kolhozov šteje sto »ateističnih« hiš; cerkev je zaprta, slike smo v protibožični kampanji sežgali, in kolhoz je dobil ime »Brezbožnik«; vodstvo ima v rokah okrožni sovjet borbenih ateistov.«<sup>9</sup>

Ako torej čitamo poročila, kakor n. pr. v Izvestjih 8. jan. 1930, da so »kmetje v vasi Samohvala sklenili na zborovanju, vstopiti vsi korporativno v kolhoz«, ali da je skočilo število organiziranih »brezbožnikov« v šestih mesecih od 600.000 na 2.500.000, moramo vedeti, da stoji za temi številkami nasilje vlade ali pa strah, oziroma hlinjenje »ateiziranih«.

Kolektivno gospodarstvo v kolhozih daje po svojem ustroju vladi in njenim organom neprimerno večjo moč nad kmeti kakor individualno gospodarstvo<sup>10</sup>. Tu neha za kmeta gospodarska samostojnost. Kaj to pomeni v kulturnem in gospodarskem boju, ki ga vlada preko svojih fanatičnih komunističnih strankarjev z brezobzirno energijo in terorjem vsiljuje ljudstvu, ni treba pojasnjevati. Niso redki slučaji, da kolektiv duhovnika (z družino) kratkoma iztira iz vasi, ali srednjega in revnega kmeta, ki se potegne za cerkev in vero, proglasi za kulaka, ga kot takega razglasi in požene<sup>11</sup>.

### Ateizacija družine in vzgoje.

Otto Hoetzsch, izdajatelj revije »Ost-Europa«, dober poznavalec Sovjetske Unije, popisuje v 6. številki 1930 vstise in studije o svojem potovanju v Rusijo oktobra 1929. Tu pravi med drugim: »K sistemu stalinizma spada tudi boj proti religiji, cerkvi, svobodni znanosti, sploh vsemu idealnemu, tudi proti družini, kateri se po kolhozu jemlje pravica, razpolagati s svojimi otroki. To tudi ni nič novega. Novo je le, kako se tukaj družita volja, ohraniti državni red brez moralnega zakona in z izrazitim ateizmom, in stremljenje za temi zgolj materialnimi ukrepi. Kar je duhovno, pride le toliko v poštev, kolikor služi temu popolnoma totranskem stalinizmu. Drugače pa se mu kakor družini napoveduje boj.

<sup>9</sup> »Bezbožnik« 5. marca 1930.

<sup>10</sup> Mislim, kakor so dejanske razmere v Rusiji.

<sup>11</sup> Prim. P. J. Schweißl S. J., o. c. str. 28.

»Trebajo torej ukreniti vse, da se zlasti v doraščajoči mladini utrdi marksizem kot edino prepričanje, kot nova religija. Potrebni organi za to se naravno jemljejo v prvi vrsti iz stranke, ki je bila v ta namen zopet temeljito »očiščena«, in v katero se vabita mladi delavec in mali kmet. Negativno se dela na to s »samokritiko« in javnim žigosanjem počasnežev, pozitivno najbolj z agitacijo, časopisjem, poukom, posebno filmom. Kdor ugovarja ali se upira, mu pomorejo znana sredstva terorja in GPU.«

S to karakterizacijo Hoetzsch, čigar »Ost-Europa sicer rada brani boljševeke, se strinjajo tudi drugi viri, tako glede teorije kakor prakse.

Kongres Kominterne je 16. nov. 1924 izjavil: »Nobena revolucija se ne bo obnesla, dokler bosta obstojala družina in družinski duh...« »Družino treba nadomestiti s komunistično stranko, kjer bo ugasnila ozkosrčna ljubezen staršev do otrok, ki jih dela egoiste.«<sup>12</sup> »Kadar starši pravijo 'moj sin' ali 'moja hči', to zanje pomeni pravico vzgajati otroke po svoji volji. S stališča komunizma ta pravica ni utemeljena. Otrok je last družbe, torej komunistične stranke.«<sup>12a</sup>

To so principi. Njim odgovarja praksa. — Kako lahko je v Sovjetski Uniji skleniti zakon, je znano. Sovjetska zakonodaja praktično dopušča i poligamijo i poliandrijo. Glede tako zvanega kolektivnega očetovstva je do 1930 veljala določba, da more »zakonska žena izjaviti, da je noseča ne od svojega moža, ampak od drugega, in če sodišče ugotovi, da je imela v onem času intimne zveze z drugimi, more obliagirati vse za kritje stroškov poroda in vzdrževanje otroka«. Od lani določa zakon, da bo sodišče v takih slučajih klicalo k obveznosti samo enega izmed njih<sup>13</sup>.

Kako malo rahločutnosti poznajo boljševeki v teh stvareh, priča sledeča zgodba, ki jo sporočajo Izvestja (št. 241 l. 1926). »Zgodilo se je v Samari, da se je obrnila neka ženska na sodišče radi prejemkov za svoje tri otroke, ki jih je imela od svojega — očeta. Civilno sodišče je hotelo spraviti zadevo pred kazensko sodišče (kajti to je vendar tudi po sovjetskih zakonih nedopustno), toda mi smo pripomnili, da ni treba spravljati stvari pred kazensko sodišče, kajti... v takih slučajih se pač ne bomo držali za rep buržujskim predsodkom.«

Zrtev te zakonske, družinske revolucije od zgoraj so v prvi vrsti žena in otroci. »Mati« ostane navadno prepuščena sama sebi. Zato se ženske predajejo skrivni in legalni uporabi splava. Odprava plodu zavzema vedno večji obseg. Leta 1928 je bilo samo v Moskvi 50.000 slučajev v državnih bolniških zavodih. Da bi zmanjšali število

<sup>12</sup> Gorkhberg, Les Droits du Mariage et de la Famille, str. 143.

<sup>12a</sup> Abeceda komunizma § 79.

<sup>13</sup> Giduljanov, Kodeks zakonskih, družinskih in varuških zakonov, 1927. Cit. po J. Schweigl S. J. o. c. str. 34. — Prim. Orientalia Christiana No. 16 (1925): J. Schweigl S. J.: Soviet Familie. — Obširno tudi Rene Füllöp-Müller, Geist und Gesicht des Bolschewismus, 1926 (Amalthea Verlag).

<sup>14</sup> Moskauer Rundschau, 2. III. 1930. Cit. J. Schweigl S. J. str. 34.

takih prošelj, so pri Ljudskem komisarijatu za zdravje ustanovili posebno osrednjo komisijo za nabavo čim več preventivnih sredstev, posebno za deželo<sup>14</sup>. Obenem so po socialnih ekonomskih vidikih nekoliko »omejili« legalnost.

Če je kljub temu v Rusiji še vedno veliko otrok in število prebivalstva raste, je to pripisovati velikemu moralnemu zdravju ruskega kmečkega ljudstva od prej in njegovi tradicionalni ljubezni do otroka. Toda vprašanje je, kako dolgo bo to trajalo, kakšne bodo nove generacije. Delavske družine so že splošno silno razbite. Ateizem je tukaj zajel že očeta, mater, sina, hčer, včasih že male otroke; ustavil se je komaj pred zadnjo generacijo: starim očetom, staro materjo.

Mladina je up boljše vizma. Da si jo osvoje in vzgojijo v čistem komunističnem duhu, so napeli vse sile. Popolnoma so zrušili prejšnje šolstvo, od ljudske šole do univerz, ga preustrojili po svoje in vzeli v absolutni monopol vso vzgojo. Mnogo so storili za odpravo analfabetizma. Seveda od daleč niso dosegli, kar so nameravali: v desetih letih popolnoma odpraviti nepismenost. Se vedno je nad 40% analfabetov. Šele lansko leto, z dekreti Centralnega Izvršilnega Odбора in Ljudskih komisarjev z dne 10. avg. 1930 se je uvedla splošna šolska dolžnost. Pa še to bolj na papirju. Kajti rabili bi za to 40.000 novih učnih moči, ki jih ni, in 32 milijonov šolskih knjig, ki jih tudi ni.

Vendar pohaja sovjetske šole, po njihovih računih, okrog 12 milijonov otrok. In če se jim posreči »pjetiletka«, petletni načrt industrializacije in kolektivizacije, upajo imeti v svoji vzgoji in šoli 18 milijonov otroških duš. Izven šole zbirajo mladino v treh velikih mladinskih organizacijah: od 3.—8. leta organizacija »Oktoberskih otrok« (okrog 320.000); od 8.—14. leta »Rdeči pionirji«, ali, kakor jim ljudstvo pravi, »rdeči vražiči« (krasnie djaboljata); teh je blizu 2 milijona. Za 14- do 23 letne obstoja »Komsomol« (= Komunističski Sojuz Molodeži), okrog poldrugí milijon.

Cilj boljše vizke vzgoje, za katerim brezpogojno stremi, je uničiti dosedanjo moralo in religijo, zrušiti družinski duh in ljubezen do staršev (kajti vse to so po njihovem mnenju antisocialne sile) in napraviti iz mladine prepričane komuniste. Med množino tozadevnega materiala en dokument. Neki M. Epstein piše v Izvestijih (18. avg. 1929): »Naše šole izobražujejo sedaj 12 milijonov otrok: naloga pionirjev je, nesti ateizem v to maso. Z njegovo pomočjo bo komunistična avantgarda mladine uresničila pravi komunizem. Zato bo veliki internacionalni kongres otrok in njihovih ateističnih pionirjev osnovne važnosti za ves svet: v šolskem letu 1929/30 moramo napraviti izbor med pionirji in ostalo mladino; in potem metodično pripravljati bodoče voditelje ateističnega komunizma po celem svetu.«<sup>15</sup>

Mladina je enakopravna z odraslimi in med seboj v spolu. Zato dosledna koedukacija in najširša avtonomija v šoli. Tudi izven šolskih

<sup>15</sup> Cit. po Mons. M. d'Herbigny, Il fronte antireligioso nella Russia dei Sovieti. Str. 36.

ur se shajajo dečki in deklice k posebnim šolskim večerom, kjer je strogo prepovedano, da bi bili učitelji in starši navzočni. S pomočjo posebnih seznamov z vprašanji se skuša v njih zgodaj zbuditi spolni naгон<sup>16</sup>. Gospa Smidovič piše v »Pravdi« 24. marca 1925: »Vsaka mlada komunistinja, dijakinja, delavka, je prepričana, da more in sme zadostiti svojim spolnim željenjem. Ta maksima se smatra kot resnica, o kateri se ne diskutira. Spolna zdržnost je ožigosana kot ‚buržujski predsodek‘.«<sup>17</sup>

Verskega pouka mladina do 18. leta ne sme imeti. Pač pa store šola, tisk, film in antireligiozna propaĝanda vse, da jim takoj zatre vsako versko klico v duši. Stavijo se jim drugi ideali: razredna borba, zmaĝa proletariata nad buržuazijo, svetovna revolucija, nova komunistična kultura.

Napori boljševiškega šolstva in vzgoje niso brez uspeha. Že so si vzgojili mlado generacijo, ki jim izvrstno služi. Na njo se boljševiški voditelji opirajo. Iz nje se rekrutira l. 1925 ustanovljena »Liga borbenih brezbožnikov«. Komsomolci imajo velik vpliv po mestih in tudi na deželi. »Njihova je bodočnost, kakršnakoli bo politična usoda SSSR.«<sup>18</sup>

### Boljševiška propaĝanda.

Skrivnost boljševiške sile je v njihovi organizaciji in propaĝandi. Menda ni danes na svetu tako dovršene organizacije ne propaĝande, kakor je boljševiška. Spoznati pa se da nekoliko ena kakor druga le, če motrimo ruski boljševizem na širši podlagi, namreč v okvirju III. internacionale. Zato poprej nekoliko o strukturi Kominterna ali III., moskovske internacionale.

Novembra 1917 se je polastila Rusije Leninova ruska komunistična stranka, ki jo drži od takrat v rokah. (Od l. 1925 nosi ime VKP: Vsesozuznaja Komunističeskaja partija [boljševikov]). Iz njenega Osrednjega Izvršilnega Odbora, ki ga voli kongres stranke, se konstituira ožji 10 članski (do lani 9 članski) direktorij »Politbiro« z generalnim tajnikom. Politbiro je duša stranke. Tu sedijo pravi gospodarji Rusije. Sovjetska vlada Ljudskih komisarjev (Sovnarkom), eksekutivna oblast SSSR, je povsem odvisna od Politbiroja, čigar avtoriteta seĝa na celokupno stranko z vsemi njenimi organizacijami.

Ruska komunistična stranka tvori jedro III. internacionale, ki je bila ustanovljena 1915 na inicitivo Lenina, in čije tehnični aparat je 1919 ustvarila moskovska vlada. Teoretično imata v rokah najvišje vodstvo svetovnega komunističnega gibanja sicer Kongres oziroma Izvršilni odbor Kominterna. Toda treba je le pogledati, kdo sedi v izvršilnem odboru Kominterna in kdo v Politbiroju vseruske

<sup>16</sup> Prim. Vade-Mecum Antibolchevique, Genève, 1927.

<sup>17</sup> Prim. o tem tudi René Fülöp-Miller o. c.

<sup>18</sup> M. Artemjev, Živa li Rusija! »Putj« dec. 1930.

komunistične stranke, pa se takoj prepričamo, da je dejanski gospodar Kominternu in Sovjetske vlade — moskovski Politbiro.<sup>18a</sup>

Seveda trdi ruska vlada, da med njo in Kominternom ni nobenih realnih vezi, in da politika Sovjetov nima ničesar skupnega s propagando Kominternu. Toda primerjaj n. pr. izjavo Zinovjeva (Izvestja No. 34, 1925, Pravda 20. dec. 1926), da je Sovjetska Unija »baza svetovnega revolucionarnega gibanja« in da ruska komunistična stranka ni nacionalna sila, marveč frakcija internacionalne revolucionarne organizacije proletariata ter internacionalne revolucionarne armade.

V Rusiji na ta način obenem obstoje trije veliki organizmi: Politbiro, Sovjetska vlada in Izvršilni odbor III. internacionalne. Ni verjetno, da bi tri take institucije mogle obstati, ako ne bi šla njih pota vzporedno, za istim ciljem.

In sedaj k boljševiški propagandi! Komunistom je propaganda — znanost in umetnost. Pripravljajo se nanjo znanstveno, sistematično. Že l. 1908 so vodje ruske revolucionarne emigracije izza 1906 ustanovili v Italiji (Capri, Bologna) propagandne šole. Dve leti pozneje je Lenin sam ustanovil v Parizu tako šolo. Med profesorji teh šol so bila in so še znana imena: Lunačarski, Maslov, gospa Kolontaj, Trocki, pisatelj Gorki. Učni predmeti: zgodovina stranke, zgodovina materialistične filozofije, filozofija razredne borbe, politična ekonomija, tehnika vstaj, revolucionarna retorika.

Tako je bilo mogoče, da je peščica Leninovih »boljševikov« 1917 v teku pol leta pripravila oktobrsko revolucijo, jo izvedla in obdržala do danes oblast nad 150 milijoni prebivalcev Unije.

In zdaj, ko so na oblasti, skušajo urediti tako rekoč vse šolstvo, vso vzgojo, ves ogromni aparat, s katerim razpolagajo, v tem organizatorno in propagandno-vzgojnem duhu s ciljem: svetovna revolucija. Na vsakem kongresu Kominternu se govori o taktiki komunistične svetovne akcije. Sedmi zbor Izvršilnega Odbora 1926 (Pravda, 18. dec. 1926) pravi v svojih sklepih za leto 1927 med drugim: »Taktika Kominternu mora variirati, kakor so posebne prilike v različnih skupinah držav.« Zato je tudi taktika boljševiške propagande drugačna v Rusiji, drugačna v inozemstvu, in tukaj zopet drugačna v kolonijah, drugačna v Aziji, drugačna na Zapadu.

Veliko središče idejne propagande za vzhodne narode je »Komunistična univerza za delavce Orienta«, ust. v Moskvi 1921, z ekspoziturami v Taškentu, Baku, Irkutsku. Od tod izhaja množica propagandne literature za vzhodne narode. V propagandi med vzhodnimi narodi in v kolonijah se poslužujejo predvsem nacionalistične ideje, da si doma absolutni internacionalisti; posebno tudi skušajo škodovati katoliškimi misijonom.

Na zapadu, kjer morajo biti zelo previdni, se gibljejo bolj v mejah komunističnih strank, številnega komunističnega časopisja in raznih internacional. Večina slednjih ima svoj sedež v Moskvi<sup>19</sup>.

<sup>18a</sup> Predsednik odbora III. internacionalne je od lani Molotov, član Politbira, znan kot prvi zaupnik Stalinov in njegov najzvestejši pristaša.



V Rusiji pa, kjer so svoj politični cilj že dosegli, lahko vodijo odkrito, brezobzirno antireligiozno propagando. Poleg strankinih ateističnih organizacij, poleg številnega ateistično borbenegega časopisja, poleg šole, filma, teatra itd. naj tudi ves vladni aparat vodi odločno protiversko borbo. Dobro informirani P. Schweigl piše v tem oziru: »Od začetka 1929 naprej se vrši v Sovjetski Uniji temeljito 'čiščenje', od najvišjih ustanov sovjetskega aparata do najnižjega selskega sovjeta, od najvišjih strankinih organov do najmanjše komunistične celice, od Akademije znanosti do ljudske šole. Četudi je bil prvi namen čiščenja, spraviti na vodilna mesta somišljenike petletnega načrta, je vendar imel še drug, nič manj siguren namen: oprostiti sovjetski aparat vseh religioznih elementov. Na vodilna mesta naj bi prišli ljudje, ki niso le indiferentni napram veri, ampak so kolikor mogoče 'borbeni' ateisti Ateistične Lige. Zločin več ko 15% izločenih je bil v tem, da se niso znali dovolj otresti verskih nazrcov, da niso bili dovolj brezbožni (prim. Izvestja 17. avg. 1929. ali »Bolševik«, zv. 20, 1929)<sup>20</sup>. Članska izkaznica Ateistične Lige se

<sup>19</sup> Tako: Mladinska internacionala, Ženska internacionala, Internacionala rdečih sindikatov, Kooperativna internacionala, Kmetška internacionala, Sportna internacionala, Rdeča podporna internacionala, Društvo za kulturne stike med Rusijo in inozemstvom (VOKS); Internacionala učnih moči (L'Internationale des Travailleurs de l'Enseignement), ki ima svoj sedež v Parizu, toda je pod vodstvom in na skrbi francoske sekcije Kom-interna. Prim. Tableaux des Organisations soviétique travaillant à la Revolution dans les pays, Genève 1928. — Posebno pozornost tudi zasluži IFP (Internationale Freidenker-Partei), dozdej s sedežem na Dunaju. Spada k II. internacionali, pa je šla v kulturnih vprašanih skupno s III. internacionalo. Dosljej je v njej prevladovala zmernejša struja. Na kongresu v Bodenbachu novembra 1930 pa je zmagala radikalna, boljševiška struja. Pričakovati je v bodoče temu primerne aktivnosti IFP. Svoj sedež je sedaj prenesla v Berlin.

<sup>20</sup> »Ost-Europa«, nov. 1930, poroča, da je 25. sept. 1930 bilo ustrejenih 48 ljudi iz krogov višjega izobraženstva. Nato nadaljuje: »Eine große Reihe sind außerdem verhaftet und harren der Aburteilung. Unter ihnen sind in Europa wohl bekannte und hochgeschätzte Namen, wie vor allem Kondraljev, Gromann, Čajanov, Basarov, Suhanov u. a. Namentlich im Kreise der Agrarpolitiker und Landwirtschaftler sind diese Namen sehr wohl bekannt und war die Aufregung und das Mitgefühl begrifflicherweise groß. Wie es auch mit der Sachbegründung dieses Vorganges stehe, ob es ein Vergehen war analog dem Schachty-Prozeß, ob ein Suchen nach »Sündböcken«, in jedem Falle wird so Rußland bester Köpfe beraubt, die der Sowjetwirtschaft große Dienste geleistet haben. Auch sonst sind Verhaftungen aus der wissenschaftlichen Welt bekannt geworden, in Petersburg mehrere von hochangesehenen Ärzten, in Moskau von Historikern der bürgerlichen Geschichtsauffassung, deren Namen aus der Historiker-Woche in Berlin zuletzt weithin bekannt geworden sind: Egorov, Jafkovlev, Ljubavskij, Gotje, Bogojavlenski, Bahrušin. Bisher ist nicht bekannt geworden, was im besonderen diesen ausgezeichneten Gelehrten, die um die russische Geschichtswissenschaft größte Verdienste haben, vorgeworfen wird. Es dient dem Ansehen Rußlands in der Welt nicht, wenn bei derartigen Vorgängen nicht recht klar wird, was (podčrtano tam) eigentlich den betreffenden vorgeworfen wurde. In vielen Fällen, wie bei den genannten Historikern, wird überhaupt nichts gesagt.« — Na drugem mestu poroča ista »Ost-Europa«, da je bilo izmed 450.000 prerešanih uradnikov 30%, po nekod 50% izločenih. To je »čistka« (čiščenje), kakor jo zovejo boljševiki.



smatra praktično za usposobljenostni in zaupni dokument za odgovorne službe v stranki in državi. To dejstvo potrjuje predvsem tesno sodelovanje vodilnih mož, ki sedijo v najvišji kontrolni komisiji stranke in v vodstvu Lige borbenih ateistov. Najvišjo kontrolno komisijo stranke voli kongres stranke in zavzema radi tega v nekem oziru višje mesto kot Osrednji Izvršilni Odbor in Politbiro. Člani te komisije so tudi v prvih vrstah Ateistične Lige. Tako ima n. pr. žid Emil Jaroslavski, šef Ateistične Lige in urednik Brezbožnika, v Osrednji kontrolni komisiji, če ne prvo vodilno, pa vendar najvplivnejše mesto. Najvažnejše službe v stranki in državi, v mestnih in vaških sovjetih, v vrstah komisarjev za izvedbo kolektivizacije, v delavskih brigadah so povsod člani Lige borbenih ateistov.«<sup>21</sup>

Kaj se godi v Rusiji, v tej, nam od nekdaj zaženetni, neizmerni, strašni zemlji velikega slovanskega naroda? Visoko do neba, globoko do pekla segajo plameni, segajo vrtinci ruske revolucije. Kaj se bo izobličilo iz nje? Je to rojstvo ali je umiranje? Konec ali začetek?

V zadnji številki (dec. 1930) prinaša »Putj« članek »Živa li Rusija?« Napisal ga je M. Artemijev, ki je pravkar prišel iz Rusije. To je krik do smrti ranjenega ruskega človeka. »Nikoli še ni umirala tako tragično velika nacija, cvetoča, polna duhovnih sil in tvornih zmožnosti, v krempljih zveri, nikdar še ni velika kultura šla na Golgoto pred očmi vsega z njo čuvstvujočega človeštva pod kriki »križaj jo!« prihajajočimi iz vsega kapitalističnega sveta.

Kako nam je biti, sodobnikom, kako pričati, ko ječanje, škripanje z zobmi zaglušuje zavest, ko zadavljeni hripot umirajočih, kletev prisiljenih, obupni krik gonjenih ne daje sposobnosti, zbrati se v lastni duši in ne dovoli, da bi premagali v svojih srcih i gnjev i razžaljenje i zlobo.«

Da, kaj bo vstalo iz ruskega morja krvi in solza? Kdaj bo končan Veliki petek in bo zasijalo »Voskresenie« ruskemu narodu? Nikoli?

Pač, upati smemo, da pripravlja trpljenje »občudovanja vrednih borcev, ki umirajo v Rusiji in Sibiriji radi Kristusa — krščanski preporod za te neizmerne pokrajine«<sup>22</sup>. To upamo in verujemo, tudi v spoznanju, da je »boljševizem — pojav, ki sega daleč izven meja politike in ekonomije, da je boljševizem začetnik nove silne kulture Antikrista, kulture, ne nacionalne, marveč internacionalne, to je nadnacionalne, občečloveške«<sup>23</sup>.

Zlo ni absolutno ne po svojem bistvu ne po svojem obstanku. Brez dobrega, brez plemenitega, s katerim se bori in kateremu končno služi, vobče obstati ne bi moglo...

<sup>21</sup> o. c. 20—21.

<sup>22</sup> Prim. L'Osservatore Romano, 25. dec. 1930.

<sup>23</sup> M. Artemijev, l. c.

Vendar bi bilo naivno, da, zločin, radi tega zapirati oči pred dejstvi naših dni. Ruska revolucija se je dolgo pripravljala, sedanji rod trpi tudi za grehe prednikov. In dejstvo je, da je tudi na zapadu več ko dovolj gorljivih snovi. Tu živijo idejni očetje ruske revolucije, tu so milijoni brezposelnih, tu milijoni Cerkvi in veri odtujenih, tu zaslepljeni šovinizem narodov, tu do absurdnosti izvedeni kapitalistični gospodarski red. Nič ne osvetljuje tako žarko resnobnosti ure ko zadnji božični nagovor papeža v konzistoriju. Na drugi strani pa fatalna grožnja boljševiškega boga, Stalina, na lanskem XVI. vse-ruskem kongresu, češ, zastoj se brani zapad boljševizma; tako se je svojčas zapiral tudi carizem. Toda ni se mogel ubraniti, ker »boljševizem raste ne od zunaj, ampak od znotraj navzven.« — — —

Zato: »Blagoslovljena vsaka iniciativa, ki hoče olajšati toliko trpljenje sedanjosti in pripraviti boljšo bodočnost!« (Pij XI., 24. decembra 1930.)

## VII. mednarodni akad. misijonski kongres v Ljubljani.

(6.—11. septembra 1930.)

*Poroča dr. L. E.*

Misijonsko gibanje med akademsko mladino se širi intenzivno v Nemčiji, Belgiji, Holandiji, Ameriki, Španiji, Poljski, Avstriji, Madžarski in nekoliko tudi v Jugoslaviji. Gibanje je dobilo poseben izraz na mednarodnih kongresih, ki so se od l. 1924. vršili v št. Gabrijelu pri Danuju, v Budimpešti, v Litomericah (Češkoslovaška), Poznanju, Würzburgu, zopet v št. Gabrijelu pri Dunaju in l. 1930. v Ljubljani. Kongresi ne vzbujajo pozornosti s hrupnimi manifestacijami, ampak predstavljajo tekmo idejnih borcev za svetovni problem misijonstva.

Kongres v Ljubljani je imel izrazito mednarodno značaj. Prišlo je zastopnikov iz Nemčije 21, iz Poljske 35, iz Avstrije 20, iz Belgije 4, iz Švice 4, iz Češkoslovaške 4, iz Francije 3, iz Madžarske 3, iz Italije 2, iz Španije 1. Častno predsedništvo kongresa je imel nuncij Hermenegild Pellegrinetti, pokroviteljstvo nadškof dr. Ante Bauer, jugoslovanski episkopat je zastopalo 6 škofov. Na kongresu so nastopile mednarodno priznane avtoritete misijonske vede: profesor Schmidlin, p. Vāth, p. Thauern, p. Charles, prof. Bertini, p. Kilger, p. Freitag, p. Irala.

Iz vseh predavanj se je odražala v prvi vrsti ena velika ideja: misijonstvo je nujno potrební protiutež proti razkrajajočim silam materializma, modernega poganstva, laicizma, sekularizma, navidezno znanstvenega ateizma, ki zastrupljajo kot najslabši evropski eksport dušo poganških narodov in pripravljajo svetovno revolucijo. V sledečem podajamo nekaj misli iz nekaterih referatov, ki so v tem oziru najbolj značilne. Referate, ki so obravnavali teorijo misi-

jonske vede in se opirali na izjave svete stolice, predpostavljamo kot že znano snov in jo zato izpuščamo.

Dr. Josip Leskovar je v govoru »Misijonstvo in svetovni mir« izvajal:

Krščanstvo je preobrazilo človeški rod s tem, da je odkrilo v ljudeh podobo božjo in uredilo razmerje ljudi v družini in v državi. Poganske države so poveličevale državo v božanstvo, poedinec je bil suženj države ali mogočnejših državljanov, družina je bila nasproti državni oblasti brezpomembna, suvereniteta drugih držav ni veljala kot sveta in nedotakljiva.

Krščanstvo je uredilo zlasti razmerje med vladarji in podaniki ter proglasilo na eni strani, da je vladarska oblast od Boga dana pravica, polna odgovornosti, ki mora spoštovati naravne pravice podanikov, na drugi strani da je pokorščina podanikov po vesti obvezna. Družino je krščanstvo posvetilo, ko je proglasilo enakopravnost obeh spolov in neločljivost zakona. Za družabno sožitje je postavilo kot trajni temelj osebno svobodo, nedotakljive pravice človeške osebnosti, za odnošaje med državami pa je nadomestilo silo s pravom nedotakljive suverenitete posamnih držav in z vzajemnostjo krščanskih narodov. Današnje države prehajajo polagoma spet v poganstvo, kar nam pričajo sledeči pojavi: 1. Absolutizem države raste, dostojanstvo in pravica poedincev pa pojema. — 2. Materialistični kapitalizem ustvarja proletariziranega delavca, ki je suženj stroja in se da zavajati v razredni boj proti posedujočim slojem. — 3. Tekmovanje v oboroževanju dokazuje, da mednarodne odnošaje ureja le sila in ne več pravo. — 4. Družinske vezi so zaradi moralne razrvanosti zrahljane. — 5. Iz zakonodaje, iz javnega življenja, šolstva, družin se Bog izloča. — 6. Pod vplivi teh pogubnih načel se pretvarjajo tudi Kina, Indija, Japonska, Afrika.

Misijonstvo ima naravnost svet odrešujočo nalogo, da prekvaša poganske narode z načeli krščanske ljubezni in pravice in tako pospešuje mir in vzajemnost med narodi.

P. Lovrenc Kilger je razpravljal, da misijonstvo dokazuje življensko silo cerkve.

V večno mladem mističnem telesu Kristusovem, v Cerkvi, je neizčrpna življenska sila, ki je v vseh stoletjih pošiljala k raznim narodom v razne dežele nove čete misijonarjev. Že apostoli in njihovi učenci so šli med Grke, Rimljane, Iberce, Galce, Perze, Skite itd., čeprav je v tistih časih krščanstvo veljalo še za zaničevano judovsko sekto. Od IV. stol. naprej je krotila Cerkev s svojo milobo severne germanske barbore in Slovane. Osrednji Evropi je dala Cerkev novo civilizacijo in jo združila v skupno krščansko celoto. Največji kulturni čin je dovršila Cerkev s tem, da je poedinim narodom, Angležem, Nemcem, Frankom, Dancem, Švedom, Čehom, Poljakom, Madžarom ustvarila svojstveno narodno, s krščanstvom prekvašeno kulturo in državnost.

V XII. in XIII. stoletju je Cerkev razposlala nove čete duhovnih viteзов, frančiškane in dominikane, ki so na potovanjih obiskali

narode osrednje in vzhodne Azije ter velikim kanom Mongolov, ki so tedaj vladali od srednje Evrope do Kine, oznanjali Kristusov nauk. V dobi velikih odkritij, ko so Portugalci in Španci jadrali okrog Afrike v Indijo in preko oceana v Ameriko, so čete misijonarjev krščevali Indijance na Haitiju, na Kubi, v Mehiki, Peruju, Braziliji itd., ustvarile krščansko kraljestvo ob izlivu Konga in širile krščanstvo od Indije preko Malakke do Japonske. V tem času nastopa družba Jezusova kot nova garda Cerkve, ki ustvarja v ameriških pragozdovih urejene države Indijancev in omogoča uvedbo krščanstva v Kini, ko uči na dvoru kitajskih cesarjev evropske znanosti.

Ko države polagoma odtegnejo Cerkvi svojo pomoč pri misijonskem delu, ustanovi Cerkev samostojno misijonsko organizacijo, ki vodi odtlej do danes ves misijonski pokret. V XIX. stoletju se katoličani organizirajo samostojno v posebnem društvu za širjenje vere in dajo Cerkvi na razpolago sredstva za vzdrževanje misijonstva. Nad dvajset novih misijonskih redov nastane v tem času in posebno sedaj po vojni zbira Cerkev vse svoje sile, da bi rešila svet pred poplavo nacionalizma in materializma.

O misijon. gibanju med akademiki je govoril p. Charles S. J.

Dvojna naloga čaka univerze in akademsko mladino: 1. vzgajati misijonske poklice, in 2. proučevati versko-etnološke in kulturne razmere poganških narodov in tako lajšati misijonarjem pripravo za njihove poklice. Do XX. stoletja, smemo reči, ni bilo pravih stikov med univerzo in misijoni. Univerza je prepuščala vso skrb za misijonstvo preprostim vernikom, misijonarji pa tudi niso pozivali univerz, naj proučavajo kulturne razmere misijonskega okolja. Dejstvo je, da moramo črpati znanje o različnih strujah v budizmu, konfucianizmu itd. iz protestantskih virov. V tem oziru je danes preokret potreben. Univerze postajajo vprav velesile v mednarodnem življenju. Japonska šteje danes 80.000 akademikov, Indija ima nad 20 univerz, prav tako Kina. Kitajskih dijakov študira v inozemstvu (v Ameriki in Evropi) 5935. Množice akademikov naraščajo v prave armade. New York šteje 56.000, Moskva 42.000, Leningrad 32.000, Chicago 29.000, Kalkuta 23.000, Paris 22.000 dijakov. Pred enim stoletjem Azija univerz sploh ni poznala. Danes je število dijakov Azijatov naraslo na več stotisoč.

Ta dejstva nas opominjajo na vzvišeno misijonsko poslanstvo misijoniranja med akademiki. Napačna je razlaga evangelija, ki trdi, naj se predvsem revnim oznanja blagovest krščanstva. Novost krščanstva je le v tem, da se celo revežem in nižjim plastem oznanja evangelij. Druge religije za sužnje in nižje sloje niso imele zmisla. Kako naj bi smeli in mogli prezreti one sloje, ki so poklicani voditelji narodov. Če imamo usmiljenje z lačnimi in bednimi, kako naj ne bi skrbeli za hrano duševno bednim? Ne smemo jih obsojati, če se zlahka ne uklonijo evangeliju, in reči, da so ošabni; kajti teže se oni ločijo od svoje duševne lastnine kot drugi od snovnih dobrin.

Delovanje protestantov med akademiki se nam dostikrat pač stavlja za zgled. Samo angleški misijonski pokret med akademiki je poslal v kratki dobi nad 3000 misijonskih delavcev v misijone. Iz Amerike jih je šlo 1920 1731, l. 1921. pa 1620. Ko se je Livingstone vrnil iz osrednje Afrike, ga je senat univerze v Cambridgeu slovesno sprejel in Livingstone je dejal dijakom: »Vrnem se v Afriko, da odprem trgovini in evangeliju pot v notranjost Afrike.« Po njegovi smrti je na angleških univerzah nastala posebna organizacija za misijone v Afriki in do l. 1900. je bilo umrlo 60 takih pionirjev afriških misijonov. Toda protestantsko misijonsko gibanje preživlja sedaj krizo. Ko je l. 1921. napravilo 2783 akademikov oblubo, da hočejo svoje življenje po študijah posvetiti misijonstvu, je to število l. 1927. padlo na 388. Glavni razlog tega nazadovanja je agnosticizem in relativizem mlajše generacije. Vsa verstva so enako vredna, čemu naj torej oznanjam Azijatom krščanstvo mesto budizma! S tem odpade glavni nagib za misijonski poklic. Na drugi strani se javlja med katoliškimi akademiki vedno živahnejše gibanje. Izkušnje, ki so jih imeli voditelji misijonskega akademskega društva AUCAM v Louvainu, se dajo na kratko takole označiti: 1. Ni potrebno, da ima kak narod kolonije, da vzbudi zanimanje za misijonstvo. — 2. Ne kaže družiti srednješolcev in akademikov v isti misijonski organizaciji. Nujno namreč trpi znanstvena plat in akademiki se ne čutijo domače. — 3. Akademikom mora biti prihranjen specifičen način udeleževanja. Kot akademiki morajo resno spoznavati misijonske probleme in to se najlaže vrši v posebnih krožkih, v katerih akademiki po vrsti obravnavajo razna misijonska vprašanja. Dobra misijonska knjižnica in neposredni stik z misijonarji daje krožkom več živahnosti. — 4. V krožkih naj sodelujejo razni strokovnjaki v pomožnih vedah geografije, etnografije etc., ki dajo krožkom večjo resnobnost in stalnost. — 5. Krožki morajo zasledovati določeno praktičen cilj. — 6. Posebno tajništvo naj vodi dopisovanje itd. — 7. Akademiki morajo posvečevati tudi sami sebe; misijonstvo je zanje najboljša apologija Cerkve; napolnjuje jih s ponosom, da so katoličani.

Predavanje prof. dr. Janeza Thaurena S. V. D.: »Problem višješolske izobrazbe v misijonskih deželah« je z žarko lučjo osvetlilo danes najvažnejši in najtežji misijonski problem.

Cerkev je spoznala njegovo važnost, novi cerkveni zakonik nujno priporoča ustanovitev katoliških univerz, cerkveni zbori v Kini so se stalno pečali z njim. V svoji epohalni encikliki o vzgoji je Pij XI. katoliškim srednjim in višjim šolam prisodil posebno važno ulogo, zlasti za današnjo dobo. Iz Evrope importirani materializem in ateizem je pretresel v temeljih verske globine poganov; religiozne vrednote v Kini, na Japonskem, v Indiji so v razkroju. Ta proces razkroja more zaježiti samo sistematično zgrajena višješolska vzgoja, temelječa na večno veljavnih principih krščanstva. Samo taka izobrazba bo mogla ustvariti katoliško usmerjene voditelje poganskih narodov, parlamentarce, profesorje, uradnike, državnike i. dr. Važnost takega višjega šolstva so predvsem spoznali protestanti. Vse



višje šolstvo v Indiji je zgrajeno po smernicah angleških univerz, ki jih je presadil na indijska tla protestantski misijonar Aleksander Duff, ko je l. 1830. po angleškem vzorcu ustanovil prvo višjo šolo v Indiji. Danes šteje Indija okrog 20 takih univerz, ki dele višje šolski pouk v avtonomnih zavodih, kjer bivajo profesorji in dijaki skupaj (colleges). Protestanti štejejo 37, katoliki 16 takih zavodov. Tudi glede srednjih šol imajo premoč protestanti nad katoličani (588 : 312).

V Kini je razmerje še neugodnejše. Proti 15 protestantskim univerzam imajo katoličani tri. Naravnost obupno je stanje katoliških srednjih šol, ki so bile doslej večinoma francoske. V zadnjih letih je kitajska vlada določila znanje angleščine in absolutorij državne srednje šole za predpogoj za vstop na državno univerzo, in tako danes niti ena katoliških srednjih šol ne izpolnjuje teh pogojev.

Na Japonskem je katoliški deficit isti. Ena univerza s 150 slušatelji in 32 srednjih šol z 10.000 dijaki se pač ne more kosati z 18 colleges (7682 slušateljev) in z 57 srednjimi šolami (22.167 dijakov).

Na areno boja za višješolsko izobrazbo so v zadnjem času stopile poganske religije; v Indiji se je ustanovila posebna mohamedanska in hinduistična univerza. Kot najnovejši tekmeč se je na pozorišču pojavil tudi boljševizem. V Moskvi, Samarkandu, Harkovu, Saratovu, Vladivostoku so bogato opremljeni višješolski zavodi za inozemce iz Vzhodne Azije.

Katoliška inteligenca mora predvsem spoznati dalekosežnost višje izobrazbe v poganskih deželah in sodelovati pri reševanju tega problema. Gre za osebe in sredstva. Ali mora nastati nov misijonski red, ki bi vzgajal sposobne učne moči, ali bo treba seči po laičnih strokovnjakih iz raznih panog. Zakaj bi ne bilo mogoče, da bi katoliški učitelji, profesorji žrtvovali po nekaj let pouku in vzgoji v poganskih deželah? Sredstva se morajo najti, čeprav bi bila ogromna. Proračun državne univerze v Nankingu l. 1929. je znašal približno 120 milijonov Din. Dijakov je 1700. Katoliške univerze bodo bolj štedile, toda bržčas bo prej ali slej potrebna posebna šolska akcija med katoličani. Naši verniki imajo razumevanje za bedo poganskih otrok in odraslih, za misijonske cerkve in bolnišnice, toda za šole, posebno za višje šole doslej še ne. Seveda neposrednih, takoj vidnih izpreobrnjenj katoliško šolstvo ne nudi, toda dalekosežni vpliv v družine, v družabno življenje, v občo miselnost poganskega sveta je nepreračunljiv. V zadnjih desetletjih je n. pr. zaradi vpliva katoliških višjih zavodov bilo krščenih 59 Indijcev iz višjih kast, ki zaležejo več kot prav toliko stotin konverzij v nižjih kastah. Zavedajmo se tega, da protestantsko in pogansko višje šolstvo zna za zmerom odtegniti od katoliške Cerkve Azijo, če ne stopimo pogumno na plan in ne začnemo z bojem za višješolsko izobrazbo. Zadnji kitajski cesar je ponudil katoliškim misijonarjem ustanovitev in vodstvo državne univerze v Pekingu. Zaradi pomanjkanja osebja je bila ta ponudba odklonjena. Zamujena je bila najdragocenejša prilika.



V sedanji dobi se v Indiji in v Vzhodni Aziji bolj in bolj uveljavlja težnja po akonfesionalnem šolstvu, v zmislu akonfesionalnega državnega ustroja. Toda žalostne skušnje tega evropskega sistema so že vidne in državniki Kine, Afrike, Indije in Japonske revidirajo svoje stališče. Nemoralnost, zametavanje avtoritete in vseh starih konservativnih moralnih načel, ki se širi med dijaštvom, navdaja s strahom vse merodajne činitelje v skrbi za bodočnost.

Kopiranje evropskega šolstva je imelo za nadaljnjo posledico, da so se začele gojiti predvsem tehnične in praktične panoge, dočim so se duhovne, filozofske vede zanemarjale. Sploh so vse šole, posebno univerze, dobile evropski pečat, tako da današnja Azija kopira le evropsko izobrazbo. Toda kakor se narodi polagoma upirajo političnemu in gospodarskemu jerojstvu bele rase, tako se polagoma hočejo otresti tudi duhovne supermacije evropske znanosti ter ustvarjati iz lastne svojstvenosti nov duhovni svet. »Univerze v Indiji naj ne producirajo samo trgovskih nastavljenecv, tehnikov, učiteljev itd., ampak naj odslej iz lastnih duhovnih zakladov sodelujejo pri gradnji občečloveške znanosti.« Tako je izjavil rektor univerze v Kalkuti Jadunath Sakar. — Glavna naloga katoliških univerz je, da najdejo pravo sintezo med krščanstvom in duhovnimi vrednotami poganskih narodov v Indiji in drugih misijonskih deželah.

O razmerah misijonstva v sedanjosti je govoril predsednik Društva za širjenje vere iz Pariza msg. André Boucher. Pred sto leti še ni bilo misijonarja na Oceanskih otokih, danes jih je 382 in 170.000 katoličanov. V Afriki je bilo vzdolž obale raztresenih nekoliko misijonskih postaj, danes imamo sto misijonskih distriktov z 2653 misijonarji in 2,5 milijona katoličanov. V Kini je bilo v začetku tega stoletja 700.000 katoličanov, danes pa 2,5 milijona katoličanov in pol milijona katehumenov.

Začela se je torej nova era katolicizma, kajti vsa znamenja kažejo, da se bodo v dvajsetem stoletju razgibale milijonske mase poganov in se orientirale ali proti katolicizmu ali proti brezbarvnemu krščanstvu, oziroma proti ateizmu. Glavne oznake novega misijonskega gibanja so: 1. da je izrazito katoliško, t. j. vesoljno in ne nacionalno ozkosrčno; 2. da bolj in bolj metodično vzporeja in organizira razne panoge svojega delovanja, in 3. da priteguje k cerkveni upravi domačo duhovščino misijonskih dežel.

V narodnem oziru Cerkev noče vezati svojega misijonskega delovanja na nobeno politično kolonialno silo. Benedikt XV. svari misijonarje pred nacionalizmom, češ, da bi pogani gledali v misijonarju le eksponenta tuje kolonialne sile, oziroma imeli krščanstvo za francosko, angleško ali nemško vero, če bi misijonar kazal v svojem delovanju preveč navdušenja za svoj narod (okrožnica »Maximum illud«). Pij XI. je vprav zadnje leto zastopnikom misijonskih družb dejal, da se smejo misijonarji brigati le za duše in da je nacionalizem pravo prokletstvo za misijonstvo.

Katolicizem ima v sebi to skrivnostno lastnost, da se zna prilagoditi narodnim tradicijam in kulturam in jih pokristjaniti. Cerkev

torej noče latinizirati poganov, ampak jih pokristjaniti. V tem oziru je zlasti orient zelo občutljiv in Cerkev modro upošteva njegovo svojstvenost.

Metodična organizacija misijonstva se javlja zlasti v dvojnem oziru. V domovini se goji misijonstvo kot znanstvena stroka, v misijonskih deželah se uporabljajo najboljše praktične metode in iznajdbe moderne tehnike. Kakor daje trgovstvu, industriji itd. teorija v šolah prepotrebne smernice, tako se morajo tudi misijonarji okoristiti z izsledki medicine, lingvistike, etnologije itd., da razumejo miselnost najrazličnejših narodov od Eskimov do kitajskim mandarinov in indijskih bramanov. Zato je Pij XI. dal pobudo za veliko misijonsko razstavo l. 1925. in za ustvaritev stalnega misijonskega muzeja v Rimu, v isto svrhu služijo zdaj znanstveni časopisi v raznih jezikih in akademske misijonske organizacije.

V zunanjih misijonih je danes 13.000 misijonarjev z 282 škofi in 91 apostolskimi prefekti. Rim je nadalje v svrhu preglednega in vzporednega misijoniranja poslal štiri apostolske delegate v Azijo, in tri v Afriko. V Kini je zboroval leta 1924. prvi plenarni kitajski cerkveni zbor pod predsedstvom apost. delegata Constantinija, ki je določil smernice za bodoče delovanje v Kini.

Posebno dve panogi misijonstva, karitativno delo in šolstvo, se sistematično gojita. Krščanska ljubezen je med pogani ustvarila 692 bolnišnic, 1527 sirotišnic, 299 hiralnic in 81 zavetišč za gobavce. V službi katoliških misijonov deluje 226 zdravnikov, toda v tem oziru se polagajo v Evropi šele temelji za živahnejšo akcijo s tem, da so se ustanovili v Würzburgu, v Lillu, v Louvainu posebni zavodi za izobraževanje misijonskih zdravnikov.

Misijonsko šolstvo vzgaja v 29.264 ljudskih šolah 1.300.000 učencev, v 1117 srednješolskih zavodih 178.000 dijakov in na petih univerzah okrog 1000 akademikov. Če pomislimo, da je samo na Kitajskem še zdaj 36 milijonov in v Indiji nad 40 milijonov otrok brez šolskega pouka, bomo razumeli vso ogromnost bodočih nalog na šolskem polju. V aprilu 1930 je predsednik kongresa indijskih parijske apeliral na katoliško Cerkev, naj pošlje v Indijo menihe, ki bi poučevali nižje kaste v poljedelstvu in v molitvi, kakor so nekdanji benediktinci civilizirali in pokristjanili Evropo. Kaže torej, da bo Cerkev imela priliko uporabiti vse svoje razpoložljive sile za pokristjanjenje in civiliziranje sveta.

Domača duhovščina se posebno v sedanji dobi uveljavlja v cerkveni hierarhiji. Tekom deset let je narastlo število domačih misijonskih škofov in samostojnih predstojnikov v Aziji od 4 na 21. Tako je v Kini že 12 kitajskih škofov in apostolskih prefektov. Indija šteje že četrtnino duhovnikov domačinov, Kina dve petini, Japonska nad polovico. Predvsem se pa bujno razvijajo mala in višja sementišča za vzgojo domačega klera.

O misijonskem problemu Indije je razpravljal p. Alfonz V ä t h. Od 16. stoletja je Cerkev poslala največ misijonarjev v Indijo, in misijonskega delovanja ni motilo nobeno večje preganjanje. Od 1850

naprej je Indija pod vlado krščanske Anglije, kar je vplivalo tudi na misijonsko delovanje. Dosedanji uspehi se odražajo v številu katoličanov (3,5 milijona), kar je seveda neznatno v primeri s številom celokupnega prebivalstva (335 milijonov). Pri tem je še večina katoličanov iz nižjih kast in iz ostankov prastarih rodov, ki so se še ohranili v težko dostopnih pražozdih; ti katoličani bivajo skoraj vsi v južni in zahodni Indiji, srednja in severna Indija je pa še v celoti poganska in mohamedanska.

Glavna zapreka pri misijonskem delu je v tem, da je vsa družba deljena v kulturno in družabno strogo ločene kaste ter da je prevladajoča religija hinduizem, zmes verskih in magičnih sistemov, ki v svoji ohlapnosti poljubno izbira in zmetava pojme iz vseh verstev.

Kasta je država v državi in nadomešča Indijcu pojem domovine. Da bi se višji sloji Arijev ne pomešali z neštetimi rodovi in rasami nižjega ljudstva, so se zažgradili v posebne kaste, zlasti v najvišjo kasto bramanov, ki se je posvečala vedi in tako postala vodilni stan in predstavlja nekaka zemška božanstva. Ta kasta je na svojo tisočletno kulturo silno ponosna in zaničuje evropsko kulturo kot mlajšo in kot tujo. V umetnosti in religiji Indije najdemo poleg vzvišenih idej in tvorb groteskne in nenaravne pojave; tako n. pr. poleg pojma najvišjega bitja tudi še Olimp tisočernih bogov.

Cerkev mora na eni strani izkoreniti iz indijske miselnosti vse nejasne, panteistične zablode hinduizma, obenem pa ohraniti tradicije in kulturne svojstvenosti Indije. Oboje je izredno težavno. Jasnost logično izklesanega krščanskega sistema in njegova ekskluzivnost je indijski konfuzni religiozni miselnosti tuja, dočim se Evropejec ne zna živeti v indijsko kulturnost. Ta misijonski problem so napačne metode v preteklosti še bolj komplicirale. V 16. stoletju je krščanstvo nastopilo v Indiji pod pokroviteljstvom Portugalcev, ki so nasilno osvajali indijsko ozemlje in teptali tradicije in šege domačinov. Po isti poti so hodili Holandci, Francozi in Angleži, katere vse so Indijci istovetili s kristjani pod zaničljivim imenom »Prangu« (Franki). Samo v dveh pokrajinah južne Indije je krščanstvo doseglo večje uspehe; v Malabarju so se ohranili iz prvih stoletij kristjani s posebnim sirskega obredom, katere so misijonarji deloma pridobili za katoliško Cerkev; v Maduri so posamni jezuitski misijonarji nudili Indijcem katoliško vero v indijski obliki s tem, da so s heroičnim zatajevanjem živeli življenje indijskih spokornikov. Posrečilo se jim je izpreobrniti nekaj pripadnikov iz višjih kast.

Nova doba za misijonstvo je v Indiji napočila, odkar je zavladovala Anglija. Z uvedbo moderne uprave, prometnih sredstev, industrije, šolstva se je Indija bolj in bolj seznanila z evropsko miselnostjo. Stroga ločitev kast postaja vsaj deloma bolj ohlapna, tehnična in materialistična kultura poplituje religioznost. Emancipacija nižjih indijskih kast je zaradi demokratičnega vala, ki se širi preko zemlje, vprašanje časa. Nacionalizem skuša osamosvojiti Indijo.

Cerkev bo morala pritegniti domačo duhovščino v večji meri k sodelovanju pri misijonskem delu in cerkveni upravi. Filozofsko naobraženi strokovnjaki skušajo prekvasiti indijsko filozofijo s krščanskimi gledanjem in duhom. Poseben problem bo ustvaritev svojstvene krščanske indijske umetnosti, ki se bo znala koristiti z uporabnimi elementi stavbene in plastične umetnosti. Svetost in spokornost katoliških menihov in kontemplativnih redov bo morala izpodriniti izpačene oblike indijskega spokorništv. Z vzornim višjim šolstvom bo Cerkev polagoma osvojila tudi zastopnike višjih kast, ki bodo kot priznana elita pritegnili za seboj širše sloje. Doba, v kateri živimo, je vsekakor za indijsko misijonstvo važna, ker se indijsko poganstvo polagoma razblinja pod vplivi moderne izobrazbe in ker iščejo indijske mase zaradi tega nove orientacije.

Prof. dr. Steffes je govoril o notranji misijonski nujnosti krščanstva.

Pravico misijoniranja si more prisvajati le religija, ki trdi, da prinaša vsem ljudem odrešenje in da je končno veljavna resnica. Ne samo krščanstvo, tudi druge vere si laste to prerogativo, tako budizem, islam, hinduizem. V zadnji dobi, posebno po vojni, vrše vse te religije živahno misijonsko propagando. Tako ima budizem na Japonskem izhodišče in oporo za svojo svetovno propagando, hinduizem se poslužuje v Indiji modernih sredstev, časopisja, šolstva, islam skuša zbrati pod svojo zastavo zlasti sinove zamorske rase, pa tudi v Indiji nastopa zelo agresivno s kongresi, tečaji, s časopisjem, z lastno univerzo. Vsa ta verstva se pri svoji propagandi sklicujejo na svojo tradicijo, na zgodovino, na nacionalni element, na posebnost orientalske miselnosti, ki da se posebno v teh religijah odraža. Te religije so torej usmerjene protievropsko in protikrščansko. Ta verstva se poslužujejo vseh modernih propagandističnih metod, pri tem pa ne spoštujejo svobode vesti in delujejo tudi z moralnim pritiskom, z nasilnostjo. Krščanstvo izvaja svojo pravico do misijonstva iz svojega pojmovanja bistva božjega — en Bog, en Oče, ena Resnica, — iz izrečne volje božje, iz dogme odrešenja po Kristusu, ki je največje dejstvo svetovne zgodovine. Krščanstvo torej ne potrebuje zunanje motivacije. Z ozirom na glavne probleme človeštva je krščanstvo edina vera, ki vse te probleme povoljno reši.

O misijonstvu in tisku je referiral p. Gian Castagna.

Kot misijonar na Japonskem se je bavil predvsem z vprašanjem misijonskega tiska na Japonskem. Japonski narod čita največ na svetu. V vsakem mestu, v vsakem selu, v hribih, na najoddaljenejših otokih ljudstvo čita in čita. Japonci čitajo na železnici, na tramvaju, zlasti pa doma. Strast čitanja je naravnost presenetljiva. Tokio, največje kulturno središče Azije sploh, ima 14 univerz in 400 založništev, ki izdajajo nad 700 časopisov. Reklama za nove knjige zavzema v japonskem časopisju toliko prostora kot za avto v ameriških. Danes zahteva japonsko ljudstvo izvirne japonske proizvode in ne mara toliko za prevode evropskih del. Predvsem pa čitajo

Japonci časnike. Dnevna naklada časnikov je 10 milijonov. V podjetjih za štiri največje časopise je zaposlenih 10.000 uslužbencev. Cerkev bi morala zajeti ta trenutek in blagovest o Kristusu razširiti po Japonskem s časopisjem. Japonsko ljudstvo je kljub nasprotnim trditvam nekaterih Japoncev globoko verno in išče danes duhovno verske orientacije. Čutijo neko domotožje po neskončnem in ustvarila se je nova vera, ki se imenuje velika temeljna vera, ki je neka mešanica vseh znanih verstev. To novo vero hočejo Japonci širiti po vsem svetu.

Sedanji čas je gotovo ugoden za katolicizem. O katolicizmu Japonci vedo le malo. Imajo ga za tujo vero in mislijo, da se raznarode, če ga sprejmejo. Treba bi torej bilo prikazati Japoncem katolicizem kot naravno vero za vsakega človeka in to bi bilo mogoče samo, ako bi se v vseh večjih mestih gradilo več cerkva in tam nastavilo mnogo misjonarjev, ali pa bi bilo treba poslužiti se časnikov za propagando.

Tudi prerod budizma je nastal po časopisni propagandi. Protestanti so ustanovili posebno časopisje za propagando protestantizma. Razdelili so si japonsko ozemlje med razne sekte in imajo v Tokiju posebno japonsko agencijo za krščanski tisk. Protestanti plačujejo v zelo razširjenih japonskih časopisih stolpce, ki jih napolnjujejo s članki o krščanstvu. Ob koncu vabijo čitatelje, da se oglase v njihovi pisarni, kjer dobe nadaljnje informacije. Oglašajo se ljudje iz najbolj oddaljenih vasi in mest in v svoji verski razdvojenosti žele najti uteh v Kristusu.

Današnja doba je važna za Japonsko posebno tudi radi socialne krize. Polovica Japoncev se peča s poljedelstvom, toda njihov gospodarski položaj postaja radi naraščanja ljudstva vedno bolj obupen. Mladina beži z dežele v mesto in število delavcev proletarcev je naraslo skoraj na pet milijonov. Japonska vlada je v zadnjih desetletjih vso šolsko vzgojo odtegnila kakršnemukoli verskemu vplivu in smatra religijo za popolnoma brezpomembno pri vzgoji. Danes vlada z grozo opazuje, da se polašča cinični materializem in boljše-vizem kmetjskih in delavskih mas. Zato skuša zdaj to popraviti ter na univerzah ustanavlja stolice o orientalski moralni, etiki, o zgodovini filozofije.

Cerkev je storila prve korake za času primerno propagando v časopisju. V Tokiu se je ustanovil odbor za katoliški tisk, ki izdaja dve reviji. Zanje se zanimajo tudi širši krogi japonskih paganov. Veliki časniki v Tokiu so začeli obračati na ta odbor prošnje za članke o katolicizmu. Vse to je seveda samo začetek. Mi v Evropi se moramo tega zavedati, da so katoliški tisk in katoliške univerze neobhodno potrebna sredstva, če hočemo Japonsko, ki je nekaka predstraža azijske kulture, obvarovati pred ateizmom in jo vsaj v neki meri pridobiti za krščansko civilizacijo.

Naposled še poglobitve misli iz referata o krščanstvu in budizmu, ki ga je podal dr. Vilko Fajdiga. Za primerjalno veroslovje so misijonska poročila zelo važna, in če bi se bila znanost bolj



ozirala na izkustva misijonarjev, bi bilo v etnologiji in v primerjajočem veroslovju danes več jasnosti. Tudi pri primerjanju krščanstva in budizma so bili pogreški. Nekdaj so znanstveniki obdelavali ta problem le pod vidikom historičnosti in vprašanja o originalnosti ene ali druge religije. Danes je historična neodvisnost krščanstva dokazana, važen in jasnosti potreben pa je problem pod moralnim vidikom, to je vprašanje, kateri izmed obeh versko-moralnih sistemov je več vreden, krščanski ali budistični, in katerega moralna veličina je večja. Kriterij za vrednotenje obeh naj nam nudijo njihovi uspehi pri delu za moralni dvig narodov.

Krščanstvo in budizem sta dva sistema, ki hočeta po volji svojih ustanoviteljev človeka osrečiti in poboljšati. Koliko je Buda osrečil svoje narode in koliko jih je Kristus? Vsebina Budovega prvotnega nauka je odpoved vsemu, ker glavni krivec vse človeške nesreče je želja biti srečen. Odreči se je treba tej želji, jedru trpljenja, in pre-mišljevat o štirih svetih resnicah, ki govore o trpljenju, o njega vzrokih in rešitvi. Vsaka metafizika je odrešenju škodljiva, le razmišljanje o štirih svetih resnicah je koristno. Budov verski sistem torej ni filozofski in tudi ime religije mu ne gre, ker o Božju, kultu, milosti in drugih religioznih elementih Buda ni hotel nič vedeti.

Budizem je že apriori pogrešen. Ustanovitelj je premalo poznal splošne zakone človeške narave, zato je ponujal nekaj za srečo, kar pa je bilo izven nje, koprnenje po sreči, ki je bistveno človeku, pa je skušal zatreti. Drugače Kristus, ki je bolje poznal človeka. Ne uničiti človeka, marveč razviti v njem vse, kar je dobrega, in ga privedi spet v otroštvo božje, to je bil njegov cilj: polnost resnice in življenja obeta, Buda pa priporoča mrko odmiranje vsemu. Zanimivo je, da imamo v Indiji od 324 milijonov prebivalcev le 13 milijonov budistov. Prebivalec bajne Indije je dovteten za nadnaravne ideale, ki mu jih pa budizem ne nudi. Nuditi mu jih more katolicizem s svojo ascetiko in mistiko. Da ni več spreobrnjenj, je krivo kastrovstvo in nacionalistično gibanje.

Sicer pa je o čistem, prvotnem budizmu le še malo sledov. Budizem se je pomešal z raznimi domačimi verstvi in ponekod (v Tibetu) se je navzel politeizma, čeprav Budov prvotni nauk izpričuje ateizem. Sicer se je pa budizem v primeri s krščanstvom pokazal malo životvornega. Zanimaril je kulturo in pustil ljudstvo v temi in na stopnji, ki jo je ljudstvo že spočetka imelo. Višji sloji, kaste, se oprijemajo materialističnega ateizma, nihilizma, importiranega iz Evrope, in vse to rodi le večjo in večjo duhovno krizo.

Da pa je krščanstvo jakost, ki prevzema tudi orientalsko miselnost, in da ima več moralnih vrednot kot budizem, je razvidno že iz tega, ker vse novejšje verske struje, oziroma duhovne preorientacije črpajo etične sile iz krščanstva. Prebujajoči se nacionalizem vzhoda bi hotel paralizirati vpliv krščanske civilizacije z enotnim domačim verstvom, toda niti budizem niti konfucianizem ne ustregata tej potrebi. Zato skušajo najti sintezo med njima in krščanstvom.

Preobraža se sicer današnji budizem s čudovito vnemo in naglico in navidezno je opazati životvorne sile reformiranega budizma zlasti na Japonskem. Tokijski kongres l. 1925 je pa sam naglašal vrednote krščanstva in se izjavil, da je krščanstvo v budizmu vključeno, dasi je to seveda drugače mislil. Eno pa je: budizem danes ni več samo lepo razvit in negovan samostan, ampak tudi bolnišnica in sirotišnica, kar je pa zasluga krščanstva, ki azijsko duhovnost dviga iz kvietizma k aktivizmu. Seveda temu budističnemu aktivizmu še manjka podlaga živega in osebnega Boga; mora se utruditi in otrpniti, če ne bo srkal iz živega studenca: Jezusa Kristusa.

## Veroslovni študij v Parizu.

*Dr. F. V.*

L. 1926 je izdal Jean Izoulet, tedanji profesor socialne filozofije na Collège de France knjigo: Paris, Capitale des Religions. V njej na čuden način zagovarja tezo, naj Pariz prevzame vlogo središča vseh religij na svetu, ki da naj se strnejo okrog Mojzeuma (Izoulet je Jud). Ideja je utopična, vendar bi za naslov knjige imel svojo upravičenost v dejstvu, da so v Parizu zastopana skoro vsa verstva, ki se lahko svobodno izživljajo, saj se nahaja tam poleg številnih monumentalnih katoliških svetišč tudi še polno kalvinskih oziroma luteranskih cerkva, dalje sinagoge in mošeje, kakih deset svetišč orientalskih ločin itd. Vendar to še ni vse. Kot najbrž vsako velemesto ima tudi Pariz vse polno privatnih, skritih pa-verstev z bolj racionalistično ali bolj mistično vsebino.\*

Kakor bi bilo zanimivo odkriti eno ali drugo stran omenjenega dejanskega stanja, vendar je naš namen govoriti o Parizu kot središču veroslovnih študij, ki so jim omenjena dejstva in visoko razvito šolstvo ter znanstvena smer zadnjih desetletij nudili ugodne pogoje za razcvit. Važen naj bi bil tak pregled kot informacija o velikem obsegu, ki ga je študij verstev zavzel tudi v Franciji, važen morda tudi s stališča strokovne orientacije.

Če tukaj omenjamo tudi katoliško religijo, je to predvsem radi popolnosti slike, ne pa radi kakega pametnega vidika, saj se morda odlična superiornost katolicizma nad drugimi verstvi opazi najbolj v Parizu, kjer je velika distanca v vsakem oziru zelo vidna.

Študij katolicizma je gotovo najbolje zastopan po kanoničnih fakultetah kat. univerze (Institut catholique), ki so od svoje ustanovitve (1875) do danes odlično vršile poslanstvo, ki ga je Cerkev že od nekdaj določevala svojim akademijam. O solidnem delu na tej univerzi bi bilo treba še posebej spregovoriti, saj o njem pričajo imena znanih filozofov in sociologov, številne znanstvene publikacije in mednarodni ugled. Študij se vedno bolj diferencira in morda se res udeležiti videnje sedanjega pariškega kardinala Verdiera, da bo

\* Prim. Blois, Les petites religions de Paris.

postal Kat. inštitut visoka šola verskih ved, podobno važna kot nek-daj teologija na Sorboni, katere prvotne tradicije hoče vzdrževati ravno kat. univerza.

Manjših teoloških zavodov z bolj praktičnimi cilji je v Parizu še polno. Omenjamo le važnejše pariško nadškolijsko semenišče v Issy les Moulineaux, kjer se nahaja okrog 400 bogoslovcev.

Kot nekako nadomestilo za krivično izgnano teologijo so na Sorboni ustanovili versko sekcijo pri »šoli za visoke vede« (Ecole pratique des Hautes Etudes = EHE), vendar je tam študij teologije nezanesljiv, saj poleg nekega katolika poučuje še brezverski Bayet, protestanta iz Loisyve šole Goguel, Guignebert in podobni. Treba se je pač predhodno prepričati o osebnem stališču predavateljev. Na Collège de France nadomestuje onemoglega Loisyja Baruzi. Študij krščanskih starin je dobro zastopan (Millet, Zeiller).

Za študij protestantizma je posebna protestantska teološka fakulteta, ki vzgaja obenem pastorje za verske občine. Izmed profesorjev sta bolj znana M. Goguel in W. Monod.

Judaizem predava na EHE prof. Liber in na sorbonski filozofski fakulteti prof. Lods, vendar drugi bolj z literarnega vidika.

Kolikor je za prazgodovino zanimanje v Parizu večje kot v nekaterih drugih znanstvenih središčih, toliko so deležna tega zanimanja tudi verstva tistih časov. Vendar pri celem študiju prazgodovine opazamo nekoliko dezorientiranosti, v kar obeta prinesiti več reda delo prof. Menghina na Dunaju, ki zahteva za uspešnejše in objektivnejše preiskovanje prazgodovinskih kultur nujno njih primerjanje s sedaj obstoječimi prvotnimi kulturami na podlagi kulturno-historičnih principov. Vendar je kljub temu abbé Breuil v Parizu med prvimi prazgodovinarji (saj je radi svoje kompetentnosti istočasno profesor na več visokih šolah), ki posveča tudi verstvom potrebno pažnjo. Specialno o teh pa je na Katoliškem inštitutu predaval prof. Mainage. — Te vrste študij bogato podpira prazgodovinski muzej v St. Germain en Laye, ki ga vodi med drugimi znani avtor »Orpheusa« evolucionist Sal. Reinach.

Študij verstev primitivnih narodov je po vojski tudi v Parizu zavzel večje dimenzije. Posebno pobudo za to dajejo francoske kolonije. Pripravi specialistov-etnologov za kolonije je namenjen pred kratkim ustanovljen »etnološki inštitut« (Institut d'Ethnologie, 198 rue St. Jacques), ki je od države dobro dotiran. Verstva primitivnih, združeno z etnografijo in sociologijo poučuje na tem inštitutu prof. Mauss, znani soustanovitelj evolucionistične in zato zastarele »Sociološke šole«, ki jo še vedno vehementno zagovarja proti prodirajoči »kulturno-historični« smeri. Mauss predava o mitologiji primitivnih narodov tudi na EHE. Za Schmidt-Graebnerjevo kulturno-historično šolo ima mnogo smisla na etnološkem inštitutu amerikanist-antropolog dr. P. Rivet. Prvotna avstrazijska verstva proučuje ravno tam J. Prszyluski, prvotna afriška prof. Labouret in prvotna evropska prof. Marx na EHE.

Posebej moramo omeniti predavanja verske etnologije na Kat. inštitutu, kjer misijonarji kot Tasterin, Aupiais, Briault in dr. že več let govorijo o primitivnih narodih v smislu kulturno-historične šole. Žal so ta predavanja za enkrat teologom še nedostopna in še niso uvrščena v apologetiko kot teološko disciplino.

Velika škoda je, da Pariz nima še velikega etnološkega muzeja, kot ga imajo Dunaj, Berlin, Köln, sedaj Rim i. dr. Nekaj drobcev je spravljeneh v muzeju Trocadero, nekaj zbira pa »etnološki inštitut«.

Za staro-grška in staro-rimska verstva je velik strokovnjak prof. Toutain na EHE. O klasični arheologiji predavajo na EHE Bourguet in Zeiller, na Collège de France prof. Cagnac in na umetnostni šoli v Louvru prof. Michon. Ker so ta verstva najbolj spoznatna po izkopaninah, zato so za nje muzeji v Louvru in v St. Germain en Laye velike važnosti.

Podobno važen je Louvre s svojimi bogatimi zbirkami za študij asiro-babilonskih religij. O teh govori na Collège de France in EHE prof. Fossey. Poleg tega se vršijo večkrat kaka tozadevna javna predavanja v muzeju Guimet, posebno na podlagi novih izkopanin. V centralni prednji Aziji kakor tudi v Egiptu ima Francija stalno svoje znanstvene ekspedicije, ki preiskujejo kraje nekdanjih visokih kultur in s tem se seveda pariške muzejske zbirke vedno bolj bogatijo. V Louvru govori o semitski arheologiji Dussaud, glavni nasprotnik Reinachov v znamenitem glorelskem boju. Zanimanje za asirsko-babilonska verstva je že nekako prenehalo, pač pa je za Egipt še vedno precejšnje. Znanstveno-historične vezi so z Egiptom močnejše. Med najboljše egiptologe spada prof. Moret na EHE, zelo se udejstvuje tudi prof. Drioton na Kat. univerzi. Tudi za študij egiptovskih verstev je Louvre izredne važnosti. O egiptovski arheologiji govori tam prof. Boreux in na EHE prof. Weill.

Za asirsko-babilonske in egiptovske religije so važne publikacije reproduciranih umetnin in tekstov, ki so jih izdala razna založništva, posebno Leroux (rue Bonaparte).

Islamizem je v Parizu manj študiran, četudi je veliko visokošolcev-mohamedanov. Omeniti moramo dva profesorja: Gaudiffroy-Demobynes se peča na EHE predvsem z razlago korana, dočim se Massignon na Collège de France pogloblja bolj v teorijo islama in njegov moderni položaj.

Neprimerno bolj se je razvil študij indijskih verstev. Zdi se, da je za indologa vprav Pariz mesto, kjer se more dobro izobraziti v svoji stroki. Na EHE predavata znana indijanista Masson-Oursel in Foucher. Prvi proučuje indijske verske sisteme bolj s filozofskega stališča, drugi bolj na podlagi črvstev. Na Collège de France predava Sylvain Lévy. Vsi trije snujejo na Sorboni poseben indološki inštitut. Če obstoječi inštitut te vrste bi lahko nazvali Musée Guimet, muzej za orientalne religije, ki ima poleg redkih in številnih znamenitosti vzhodnega religioznega sveta (Indija, Tibet, centralna Azija, Kitajska, Japonska) tudi veliko strokovno knjižnico

za te religije. Vodi ga ugledni indijanist René Grousset. Muzej izdaja tudi svoje strokovne publikacije.

Centralno azijsko arheologijo predava na Collège de France raziskovalec Pelliot.

Musée Guimet je znamenit tudi za vhodno azijska verstva, ki imajo še svoj poseben muzej Cernuschi. Med priznane avtoritete spadata Granet na EHE in Finot na Collège de France. Za tak studij zalaga najboljša dela Geuthner (rue Jacob).

Ostane nam še Amerika, ki zopet ni mnogo študirana v verskem primerjalnem oziru. O religijah predkolumbijske Amerike razpravlja na EHE prof. Raynaud. Za predmeksikanske visoke religije je važen etnografski muzej v Trocadero.

Podali smo v glavnem pregled študija verstev v Parizu. Opažamo, da za staroslovanska in starogermanska verstva ni posebnih stolic. Omenjajo se mimogrede pri drugih predavanjih.

Splošno moramo še opomniti, da so za vsa naštetá verstva zelo važna še najrazličnejša filozofska predavanja na EHE in Collège de France in za Orient na zasebni Ecole des Langues orientales vivantes.

Poleg muzejev so nujno potrebne tudi strokovne knjige, s katerimi je za primerjalno veroslovje Pariz prav dobro preskrbljen. Ne samo, da katalog Nacionalne biblioteke izkazuje za vsako izmed omenjenih religij bogat literarni material, ampak imajo posamezne fakultete in instituti še posebne knjižnice in študijske prostore.\*

Slušateljev je pri vseh posameznih predavanjih, o katerih smo govorili, splošno omejeno število, kar je razumljivo, saj je tak specializiran študij precej težak in redno neobvezen. Pač pa so vsa javna predavanja zelo dobro obiskana, ker vsakega zanima, kako na najvažnejša in najbolj intima vprašanja odgovarjajo verstva tujih narodov.

## DISKUSIJE.

### Evgenika.

V prvem letniku »Naše dobe« (1930) je napisal dr. Božo Škerlj celo vrsto razprav, ki jih moremo nazvati z besedo »evgenika«. Nekateri mislijo, da se skriva pod to besedo spolna razbrzdanost in jo zato zavračajo. A to je zmota. Evgenika je znanost in znanost hrepeni po spoznanju, spoznanje pa ni zlo. Seveda se vsaka znanost lahko zlorabi, tako tudi evgenika, toda radi močne zlorabe ne smemo znanosti obsojati. Kaj hoče spoznati evgenika? Pogoje zdravega rodu, načine, kako ustvariti pogoje za zdrav človeški rod, možnosti, da se človeški rod požlahtni. Kot praktična znanost hoče

\* Vse potrebne informacije o tem je lahko dobiti v 400—500 strani obsegajočem »Seznamu predavanj« (Livret de l'étudiant), ki ga Sorbona izda pred začetkom šolskega leta.



kajpada svoja spoznanja in dognanja tudi uveljaviti, v življenju ostvariti in izvesti. Tu res zadeva na norme, ki tudi uravnavajo človeško življenje, zlasti na etične norme, in možni so konflikti, a niso nujni. Znanstveno podlago moderni evgeniki je položil katoliški menih Gregor Mendel s svojim delom »Versuche über Pflanzenhybriden« (1865) in eden najbolj vnetih evgenikov je jezuit Herman Muckermann, že radi tega mora človek premisliti, preden evgeniko obsodi.

Osnovna znanstvena podlaga evgeniki so zakoni o dedovanju, ki jih je odkril Mendel. Evgenika skuša te zakone še natančneje spoznati in jih potem uporabiti človeškemu rodu v prid. Ti zakoni pravijo, da se dedujejo in kako se dedujejo dobra in slaba svojstva, tudi telesne in duševne bolezni, tuberkuloza, alkoholizem, spolne bolezni, psihopatija itd. Ali ni to spoznanje dragoceno? in ali ni dragocena tudi možnost, preprečiti dedovanje takih bolezni? Vprašuje to pa hoče evgenika. Ali ni potem tudi evgenika dragocena pridobitev za človeštvo? Obenem pa sega evgenika še na širše polje in hoče biti sploh neka rodovna higiena. Zato proučuje n. pr. vprašanje o prostituciji, o nje vzrokih in o načinih, kako bi jo bilo mogoče odpraviti, zasleduje širjenje spolnih bolezni in razmišlja, kako jih omejiti, razmišlja o spolnem vprašanju in o pravi spolni vzgoji, o vzrokih nesrečnih zakonov in o pogojih srečnega in zdravega zakona, o negi otrok, o socialnih razmerah, kakršne bi morale biti, da bi bil rod zdrav, sploh o vsem, o čemer mora razmišljati resna skrb za zdrav rod. Motri pa vse predvsem z biološkega vidika, z vidika biološko zdravega rodu.

Tako je napisal tudi B. Škerlj mnogo dobrih in vsega uvaževanja vrednih misli o upravičenosti evgenike (ND 101—106), o prostituciji (179—187, 273—282), o »beli kugi« (559—566), o spolni vzgoji (337—343), o krizi seksualne etike (601—604, 637—639) itd. Z biološkega vidika, a tudi z nravno resnobo! Odločno poudarja nasproti dr. Knafliču, da je seksualno vprašanje tudi etično vprašanje, »samo materialistično da ga ne bomo nikoli rešili« (582—583); spolne stvari so mu »resna in sveta zadeva« (340); sveta dolžnost staršev je podati otrokom »nравstvena načela« o spolnosti (343). O prostituciji pravi, da je nemoralna in podla (183), »eden največjih madežev moderne prosvetljene družbe 20. stoletja« (282). Odločno obsoja »dvojno morallo« moških, ki zahtevajo od žene zvestobo, a sebi lastijo svobodo (186). Glasno je povzel klic, da treba zlasti v spolnih rečeh »premagovanja«. »Razum je odlika človeka. Ako bi bil spol močnejši od človeka, potem tisti hip nismo ljudje« (274). »Za vsakega mladeniča, ki na svoj odnos do žene resno gleda, pa mora veljati, da se sam premaguj! Treba je dobre volje, treba je etičnih nazorov, treba je biti neizprosno do samega sebe! Vsak vesten zdravnik mu pove, da vzdržnost ne rodi slabih posledic. Ne bojte se vzdržnosti, tudi spolni nagon se da premagati!« (277). Resno opozarja na sramotno reklamo, ki spekulira na nagon mladine; je za strožjo cenzuro, »izvestno vrsto reklame je treba omejiti, mladini je treba res zabraniti dostop, kamor

ga po zdravi razsodnosti ne bi smela imeti« (276). Motri sicer zakon le bolj biološko, vendar priznava, da je institucija zakona v formalnem zmislu (braka) kategorična zahteva potomstva (638) in k zdravju človeštva da spada tudi naravna želja po potomstvu (565). Tudi v zakonu pa treba nekake »askeze«, tudi za čas zakona »moramo staviti zahtevo po čistosti« (184). Evgenika, pravi, bo tudi vedno med prvoboritelji proti tistim, ki bi mogli imeti več otrok, a jih nočejo. »Ti ljudje nimajo nobenega razumevanja za življenje in za visoke naloge, ki jim jih stavi družba, država, v kateri živijo ali vsaj naj žive« (566). Po pravici sklepa Škerlj: »Evgenika in bela kuža nista eno in isto (566).

Ko priznavamo to tudi etično resnobno prizadevanje dr. B. Škerlja, pa ne moremo reči, da bi se mogli z vsem strinjati, kar je napisal v teh razpravah. Za prakso najbolj usodno-važno je, da izvaja »z evgenskega stališča« tudi »regulacijo porodov«. Božo Škerlj se ne zadovoljuje z zabrano zakona za spolno bolne in dedno obremenjene, z internacijo spolno nevarnih psihopatov itd., tudi ne s spolno vzgojo in s socialnogospodarskimi ukrepi, ki z njimi skušajo nekateri evgeniki zlasti na Nemškem indirektno izločiti, kar je manj vrednega, temveč posega v zakon sam in priporoča ubožnim proletarskim slojem ne sicer »splava« (ta mu je »nevarna praksa« in tudi »etično manj vreden«), a »profilakso«. Ker pa ve, da tudi te prakse katoliška morala ne odobrava, se spušča tudi na versko polje in pravi, da gre za same »fikcije« (565). »Enkrat za vselej« odklanja podtikaenje, da bi kdo razlagal njegovo stališče za protiversko, on da ni zoper vero, hoče »čisto vero« (338), hoče Kristusovo etiko (639), Kristusov nauk in katoličanstvo mu pa nista eno in isto (575), katoličanstvo da je zaneslo s kultom v religijo »neresnice«, »fikcije«, takšna fikcija mu je »neomadeževana mati, devica — mati Marija«, »srednjeveška potvorba«, Kristusov nauk je velikokrat prenaraven, prejasen, da bi zahteval vero v takšne stvari (576).\* Krščanstvo da ima sicer zasluge za žensko v — ideologiji, toda v praksi je njen položaj v družbi kajkrat (zlasti od Pavlovih dob) bistveno poslabšalo (575), zakon pa pojmuje zlasti katoličanstvo »čisto materialistično le za

\* Mimogrede bodi omenjeno, da je takšno umevanje dalo povod nekemu Josipu Zupančiču, da je na sirov način napadel dogme in katoliško duhovščino. Pravi, da cerkveni krogi »med bogatimi in v svojih vrstah profilakso in druge takšne reči ne le tolerirajo, temveč še celo podpirajo,« le »med nižjimi in srednjimi sloji se krčevito upirajo vsaki regulaciji razmnoževanja«, ker pomeni omejitev razmnoževanja zanje »smrtno nevarnost«. Za duhovno suženjstvo je treba, da »pride na svet čim več duševno in telesno bolehnih, maloodpornih ljudi in čim manj zdravih, krepkih, z močnim intelektom obdarovanih, imuniziranih že po naravi proti vsem metafizičnim teorijam in verovanjem«. Tako »potrebujejo pristaši verskih dogem čim več s tujimi možgani mislečih in gospodarsko odvisnih ljudi, ki verujejo, da je  $3 = 1$ , da je lahko človek na določenem kraju nezmojljiv in da se lahko žensko jajčece oplodi brez moške semenske stanice«. (674). To je sirovost, ki ji je težko najti primera, in čuditi se je, kako je mogla »Naša doba« kaj takega objaviti.

enoto teles, le kot institucijo za spolno občevanje« (185). Katoliški hierarhiji očita glede spolnosti »farizejstvo«, češ Husa, ki je pridigal čisti Kristusov nauk in čistost, je sežgala, ob istem času pa je bilo v Kostnici toliko in toliko javnih vlačug in je hierarhija celo sama vzdrževala javne hiše (638). Našemu narodu očita »svetohlinstvo«, češ da »smo vendar ena najbolj katoliških dežel«, a imamo preko 10% nezakonskih otrok, prostitutke pa izvažajo Slovenija v vsoto državo tja do Djevdjelije (338).

Kar se tiče ekskurzij na versko polje, je jasno, da jih moramo katoličani najodločneje odkloniti. Nam so nauki katoliške Cerkve Kristusovi nauki, katoliška etika Kristusova etika, katoliška dogma božja resnica. Nam je brezmadežna Devica — mati prelepa resničnost, ki je ne pustimo omadeževati. Za nas je Hus revolucionar — heretik. Tu stojimo pred vso znanostjo in se vse znanosti nič ne bojimo, ker vemo, da resnična znanost resnični veri nasprotovati ne more. Glede zakona in žene nam slika sv. Pavel krščanski ideal Ef 5, 25 sl, kjer je zakonska ljubezen sublimirana do mistične ljubezni Kristusa in Cerkve. Ločimo pa katoličani prav dobro v Cerkvi božji in človeški element, ločimo ideal in življenje. Dobro vemo, da krščanstvo ni sama tradicija, temveč da mora Cerkev vsako dobo in vsakega poedinca na novo pokristjaniti, kar je težko, težko delo in se poganstvo v človeški družbi zopet in zopet povrača. Tudi pri cerkveni hierarhije mnogo npravnih zablod, a vemo tudi, koliko je bilo in je teharizem. Dobro vemo, kako ne bi vedeli, da je človeška slabost v raznih dobah cerkvene zgodovine povzročila tudi v zastopnikih hierarhije mnogo pravnih zablod, a vemo tudi, koliko je bilo in je med njo čiste svetosti in svetega heroizma. Glede prostitucije so res mnogi sodili, da je, če je odpraviti ni mogoče, nje reglamentacija manjše zlo. Že sv. Avguštin, ko je gledal življenje po primorskih mestih, je bojda tako sodil. Če so se ti in drugi možje glede takšnega praktičnega vprašanja motili, ali se niso z njimi motili tudi zdravniki — znanstveniki do naših dni? Saj so še danes nekateri za reglamentacijo! Kdor pa govori o prostitutkah na zboru v Kostnici, ta bi moral po resnici tudi povedati, da v Kostnici ni bil le zbor cerkvenih hierarhov, temveč tudi zbor svetnih knezov (bili so tam nemški kralj in domala vsi nemški knezi, avstrijski vojvoda in zastopniki drugih vladarjev), z njimi pa da se je zbralo na tisoče in tisoče dvorjanov in slug in vojske (zbralo se je v mestu in okolici nad 100.000 ljudi), za vojaki se je pa nateplo res tudi mnogo vlačug. Kar se pa tiče našega naroda, je res v njem kljub vernosti še mnogo nečistosti. Odstotno veliko število nezakonskih otrok samo bi bilo morda še neko znamenje relativnega zdravja — da namreč »bela kuga« še ni tako zastropila našega ljudstva kakor narode drugod —, vendar je tudi to zlo. Kaj je tega krivo? naravno razpoloženje? alkoholizem? ker je premalo »spolne vzgoje«? B. Škerlj pravi sam, da vera ni kriva, misli, da je krivo »svetohlinstvo«, ki se boji resne besede o spolnih rečeh. Res bo krivo ne svetohlinstvo, ampak neka nepoučenost, ki ne ve, kako bi brez škode to povedala in zato iz strahu molči. Moti se pa

B. Škerlj, da bi sam pouk toliko pomagal. Medicinci so v teh rečeh gotovo najboljše poučeni, a je pred vojsko neka nemška statistika odkrila, koliko medicincev na univerzi v Berlinu je spolno bolnih! Tudi resnoben pouk je potreben, a predvsem vsa vzgoja. Sicer pa mora vsak priznati, kdor pozna razmere, da je prav Marijino češčenje po Marijinih kongregacijah doseglo že prelepe uspehe. Toda ni tu naš namen pisati apologije katoliške Cerkve, ne našega katoliškega naroda. Verske ekskurzije B. Škerlja smo le zato omenili, da bi pokazali, kako se ni čuditi, ako po takšnih ekskurzijah modernega evgenika mnogi pri nas mislijo, da je evgenika res protiverska in protikrščanska. Kriva te sodbe seveda ni evgenika, a krivi so je takšni evgeniki.

Da se sedaj vrnemo k evgeniki sami, je resnično, da pravi katoliška morala k praksi, ki v zakonu z antikonceptualističnimi sredstvi vrši profilakso in preprečuje spočetja in porode: non licet, ni dovoljeno! Ako trdi B. Škerlj, da takšno prakso vrše tudi katoličani, treba na to reči: zato ni še praksa dobra, ampak tisti katoličani niso zares katoličani. Ali s tem obsojamo evgeniko kot znanost? Nikakor ne. Pravimo samo, da evgenika ni edina znanost, ki bi jo bilo treba poslušati, ne edina norma, da bi se bilo treba po njej ravnati. Evgenika pravi, da bi se dalo mnogo fizičnega zla na svetu odpraviti, če bi se poleg drugih pomočkov izvajala v zakonu profilaksa. To je morda resnično, a katoličani se moramo še vprašati, kaj pravijo na to druge znanosti, n. pr. psihologija, in kaj pravita zlasti etika in katoliška morala, etika naravne pameti in morala katoliške Cerkve. Glede znanosti si ne prisvajamo sodbe. Vendar je upravičeno vprašanje, ali je pa res tako dognano, da takšna nenaturna praksa ne povzroči nobene okvare v duševnosti? če ne biološke, ali ne morda psihološke? Okvara duševnosti je pa vendar še nekaj hujšega kakor kaka zgolj biološka okvara. A recimo da ne, recimo, da bi takšna praksa ne povzročila nobene naravne okvare, ne telesne ne duševne, še vedno nam kliče morala: non licet, ni dovoljeno! Katoličanu je že to zadosti! Že protestant Schiller je lepo izrazil to našo misel, ko je dejal:

Das Leben ist der Güter höchstes nicht,  
Der Übel größtes aber ist die Schuld!

Pozemsko fizično življenje ni najvišje dobro, višje dobro je krepost, in fizično zlo, beda in trpljenje ni najvišje zlo, najvišje zlo je greh, nepokorščina proti naravnim in božjim zakonom. Naravni zakon pa prepoveduje prakso, ki zlorabi rodne sile proti naravnemu smotru zakonskega združevanja. Gotovo ni rodnja edini namen zakona, a protinaturno je zakonsko združevanje, ki ta namen nameroma dejansko preprečuje. To pravi naravna pamet, torej naravna etika, toisto pravi katoliška morala. Naj nihče nikar ne misli, da katoliška duhovščina ne ve, kaj ta nauk za našo dobo pomeni! Neštete razprave po bogoslovnih revijah zadosti pričajo, da čuti duhovščina vso težo tega problema, a kako pomagati? Če je to naravni in božji

zakon, je gotovo ne le to, da se mu mora človek pokoriti, temveč tudi to, da mora biti v njem neka globoka modrost. Kakšna modrost? Morda je tudi biološko in duševno tako najbolje — dostikrat se je že pokazalo, da imajo religiozne zapovedi in prepovedi tudi velik življenski pomen —, morda ima kak drugi važen zmisel. Nemara tega, da neizprosno čuva naravne smotre zakona? Ali ne bi bila vsaka izjema le prvi korak k spolni razbrzdanosti? Saj evgeniki sami priznavajo, da se je tako zvana »bela kuga« doslej najbolj širila tam, kjer bi lahko preskrbeli mnogo otrok, a mnogo manj med preprostim in ubožnim ljudstvom, kjer je dostikrat z otroki res hudo. Zakaj? Zato, ker se izobraženi sloji manj menijo za božje zakone, preprosto ljudstvo jih pa še spoštuje. Človeštvo je pač tako nagnjeno k sebičnosti in uživanjaželnosti, da išče naslade in se skuša znebiti dolžnosti, ki so z njo združene, ako mu božje zapovedi neizprosno venomer glasno ne kličejo: non licet! Saj dr. B. Škerlj sam priznava, da jih je premnogo, ki se branijo otrok iz gole komodnosti in da je črna narodova bodočnost, če bodo pozabljali na svojo dolžnost taki, ki bi mogli vzgojiti veliko otrok, a nočejo (566). Kaj bi bilo, če bi še božji zakon molčal in začel dopuščati izjeme? Nekaj podobnega je z nerazvezljivostjo zakona in razporoke. Tudi tu je božji zakon neizprosno. Dovršen veljavni in zakramentalni zakon je nerazvezljiv. Nekatere cerkve in svetna zakonodaja so začeli delati izjeme. Kaj je posledica? To, da je ponekod (n. pr. v Ameriki) v premnogih primerih zakon le še poroga!

A kako pomagati? To je del splošnega socialnega vprašanja, ki vedno glasneje kliče po rešitvi, po preuredbi socialnih razmer, po reformi moderne lažikulture, po prerodu modernega človeštva. Vrniti je treba modernemu človeku čut za odgovornost in odpoved. Kdor sprejme zakon, naj sprejme s pravicami tudi dolžnosti; če se boji, da bodo morali poleg njega trpeti otroci, naj se odpove in sam nosi trpljenje. Ali ni vsepovsod toliko trpljenja, da bo njegova odpoved le majhen delež vesoljnega gorja? Ali ni zlasti za dekleta povsod toliko hvaležnega dela, ki jim vsaj nekoliko nadomesti radosti materinstva, a jih oprosti trpljenja, ki jih morda čaka v družini. Seveda je treba korenito premeniti tudi moderno kulturo, ki v toliki meri ubija zmisel za odpoved in žrtve, umetno neti spolne strasti ali celo za umazan profit spekulira na živalske nagone. Ker je pa človek na splošno vendarle ustvarjen za družinsko življenje, bo morala družba poskrbeti, da bo družinam omogočen zdrav rod. Tu in tam že ustanavljajo po tovarnah sklade za družine, ki imajo več otrok. Zakaj se ne bi to posplošilo? Zakaj se ne bi zavzeli za to družba in država? O teh in takih rečeh naj razmišljajo vsi, ki jim je mar zdravega rodu, ne pa o nenaturni regulaciji porodov — poudarjam: o nenaturni regulaciji, kakršen je poskus z umetnimi profilaktičnimi sredstvi —, zakaj takšna praksa mora prinese poedincem in narodu končno le prokletstvo in pogubo!

Prim. sedaj tudi okrožnico Pija XI. »Casti connubii« (31. decembra 1930), ki ima poseben odstavek tudi o evgeniki. A. U.



## O nekaterih kritikah dr. Vebrove „Filozofije“.

Pristno razmerje med učiteljem in učencem vsebuje tudi to, da pravi učenec svojega učitelja najbolj adekvatno razume in da mu povsem zaupa. To razmerje pa velja prav posebno še za akademskega učitelja in učenca, ker je učenec tedaj navadno že toliko starejši in zrelejši, da more spoznati notranjo vrednost svojega učitelja in njegovega dela, iz česar izvira njegovo spoštovanje do učitelja. Poleg tega pa je akademski učenec ob sodelovanju s svojim učiteljem spoznal tudi resnost in težavnost znanstvenega dela; spoznal pa je tudi lastno znanstveno-produktivno sposobnost. Zato se zgodi, da učenec zaupa in veruje svojemu duhovnemu vodniku tudi tedaj, kadar se je mogoče tudi sam dokopal do lastnega spoznanja, ki pa je v nasprotju s spoznanjem njegovega učitelja. To zaupanje in verovanje pa nikakor ne izvira iz absolutističnega občutja in tudi ne od tod, da bi učitelj namenoma oviral učenca v njegovem produktivnem razvoju, temveč je le posledica pristnega spoštovanja pred delom svojega učitelja. Učenec vidi, da njegov učitelj res intenzivno, z ljubeznijo in z največjo resnostjo dela ob problemih ter išče rešitve, in zato uvidi, da bi se pokazal sam silno majhnega, če bi postavil učiteljevim trdo pridobljenim spoznanjem takoj nasproti svoje lastne, mogoče mnogo manj premišljene trditve in rešitve, čeprav bi utegnile biti objektivno enako možne. Pač pa se poskuša najprej resno in objektivno uživeti v probleme in v spoznano vsebino svojega učitelja ter v pot in metodo, po kateri je prišel on do svojih zaključnih misli in prepričanj. Iz tega pa bo samo ob sebi sledilo, da bo spoznal učenec učiteljevo spoznanje direktnim potom in da ga bo tako res adekvatno razumel. Učiteljevi argumenti mu ne bodo niti več potrebni, ker bo gledal probleme in njihovo rešitev direktno in neposredno. Iz tega dejstva pa sledi, da občuti učenec tudi vsako nerazumevanje in napačno razumevanje svojega učitelja enako pristno in neprijetno kot učitelj sam, in da skuša zato tudi on pokazati, kako da je treba razumeti trditve njegovega učitelja. Ta duševna potreba pa je še tem večja, če občuti učenec do svojega učitelja tudi duhovno ljubezen.

Iz navedenih razlogov naj mi bo torej dovoljeno, da samo kratko odgovorim na nekatere kritike prof. Vebrove knjige »Filozofija«.

I. Začel bom z dr. Bartolovo kritiko, ki je izšla v »Modri ptici«, 1930, št. 6 in 7. Njegova kritika se nanaša na vso knjigo, kljub temu, da upošteva mnogo bolj tekst, kot pa opombe, v katerih je zbran znanstveni material za več ali manj poljudno-znanstveno pisano knjigo, ki obsega radio-predavanja. Zato dela Bartol avtorju krivico, ko mu očita, da »pogreša v tej knjigi podrobnega znanstvenega dokazovanja in logične strnjivosti«, katere je bil doslej pri njem navajen. V tekstu res tega dokazovanja ni, pač pa je zbrano v opombah, v katerih je ostal ves stari, logični in znanstveni Veber. Očitane in naštevane nešteti lažni krogi pa dokazuje samo, da

se kritik res ni uživel v duha celotnega dela in v vsebino tega, kar je hotel Veber s svojimi besedami izraziti.

Glede podrobne kritike pa naj omenim najprej, da je Vebrovo in Bartolovo izhodišče popolnoma različno in da so nastala samo zato tudi nerazumevanja. Dočim je namreč Vebrova metoda strogo analitična in direktna, je Bartolova metoda induktivna in indirektna. Zato ni čudno, če se pokaže Vebru, da zavzema človek v prirodi res izjemno in edinstveno mesto ter da se po svojih duševnih posebnosti razlikuje od vseh ostalih živih bitij. Kajti Veber je direktno analiziral človekovo duševnost in je položil v vsak izraz za različne doživljaje, kot so n. pr. ljubezen, sovraštvo, spoštovanje, zaničevanje, cenitev, molitev, češčenje itd., pristno vsebino tega, kar človek ob njih doživlja. Bartol pa poskuša z navajanjem najrazličnejših primerov iz živalskega življenja pokazati, da doživljajo iste ali enake doživljaje tudi živali. Pri tem pa zamenja zunanji videz in ono čustvo, katero on sam živalim pripisuje, z doživljanjem, kot ga žival pristno doživi. Tako gresta avtor in kritik eden mimo drugega, ker Bartol to že predpostavlja, kar Veber zanikava. Isto nerazumevanje se kaže tudi pri Bartolovi zavrnitvi Vebrovega pojmovanja o gonih. Kdor je kdaj pristno doživel lastno gonsko življenje in kdor je količkaj usmerjen v svojo notranjost, ta bo gotovo priznal, da je Freudovo pojmovanje o gonih, na katero se Bartol najbolj sklicuje, preenostransko, in da je tudi njegovo pojmovanje človeka, kot spolno in k prehrani usmerjeno bitje, nepravilno, kulturno neutemeljeno in zato poniževalno. Že iz tega razloga pa je seveda nemogoče, da bi Bartol razumel Vebrovo duhovno pojmovanje človeka.

Jedro Bartolove kritike obsegajo njegovi ugovori proti Vebrovi trditvi, da živali niso osebe. K tem ugovoram pa bi omenil sledeče: 1. Splošno velja o njih, da izvirajo iz duhovne usmerjenosti, ki je popolnoma različna od one pri Vebru, radi česar ne zadenejo duha Vebrovih izsledkov, temveč so del posebne razprave, ki bi utegnila dopolniti Vebrovo razmerje med človekom in prirodo; 2. tudi ti ugovori nimajo znanstveno trdne dokazilne moči, ker izvirajo samo iz posebne usmerjenosti navedenih avtorjev in ker so izraz subjektivnih tolmačenj objektivnih prirodnih dejstev; 3. apelirajo na človekovo vsakodnevno skušnjo, ki soglaša sicer z Bartolovim nazarjem, katero pa je hotel Veber s svojimi izvajanji in s svojo originalno zamisljivo o človeku izpremeniti in popraviti, in 4. uporabljajo Vebrove psihološke izsledke in poskušajo z njimi dokazati pri živalih to, kar je Veber sigurno dokazal za človeka. Kajti o tem, da je Vebrova analiza človekovega bistva veljavna vsaj za človeka, o tem mislim, je tudi Bartol prepričan. Tako vidimo tudi s te strani, da gre Bartolovo dokazovanje samo Vebru nasprotno smer, da pa zato ni prav nič znanstveno temeljitejše. Za svojo osebo pa lahko rečem še to, da je ta razlika takoj evidentna za onega, ki intuitivno, neposredno živi v svoji duševnosti in ki primerja svoje duševno življenje z onim, kakor ga vidi tudi pri najrazvitejših živalih, če ne

vnaša vanje svoje duševnosti in če ne razlaga njihovih zunanjih dejanj, gest in izrazov na svoj človeški način. Lahko se sicer zgodi, da najdemo kak duševni utrip, ki je podob en naši specifični duševnosti, tudi pri živalih. Toda trditi radi tega, da med človekom in živaljo ne obstoja po Vebro izkazana velika razlika, katero nazivlje razliko med animalično in duhovno osebnostjo, je pač neupravičeno. Pomenilo bi toliko, kot da bi hoteli radi podobnosti božje in človekove osebnosti, govorim samo o idej ah obeh oseb, smatrati človeka za Boga. Zato priznam sicer, da bi se dala razlika med osebo in živaljo še poglobiti in izpopolniti, toda ne morem priznati, da bi bila med njima samo kaka kvantitativno-doživljajska razlika.

Pa tudi Bartolovi ugovori proti Vebrovi analizi hagioloških doživljajev in proti njegovim dokazom o bivanju Boga, ne zadenejo Vebrovih argumentov. Ze njegova trditev, da »upelje Veber nov činitelj, idejo edinstvene, absolutne in nemnožinske osebe,« dokazuje, da se ni uživel v Vebrovo analizo specifičnosti čuvstvenega predočevanja. Kaže tudi, da ni razumel Vebrove osnovne misli pri analizi molitve in češčenja, ki je v tem, da naše avtonomno doživljanje teh čuvstev samo nujno zahteva ono predmetnost in vrednoto, katero nam ti doživljaji v svoji pristnosti predočujejo. Seveda pa je jasno, da ima ta Vebrov dokaz svojo polno dokazilno moč prav za prav šele v zvezi z ostalimi argumenti.

Tudi Bartolovi pomisleki proti nepolarnosti in proti nemnožinskemu značaju božje osebnosti ne dokažejo njegove trditve. Kajti za pravilno razumevanje Vebrove misli o nepolarnosti hagioloških čuvstev je nujno, da se intuitivno uživimo v vsebinsko in dejno posebnost teh čuvstev, in razumeli bomo, da so in da morajo biti samo pozitivnega značaja. To dejstvo sledi poleg ostalega tudi iz tega, da je Bog že idejno maksimum in združitev vseh vrednot, radi česar je ob njem iz teh objektivnih razlogov mogoče doživljati samo pozitivno čuvstvo. Pa tudi nasprotna stran nam pokaže isto dejstvo. Kajti hudiči in zli duhovi so pač res nositelji velikih nevrednot, toda idejno ne moremo reči, da so oni antipod Boga v tem smislu, da bi imeli dva absolutno ločena ekstremna principa: princip največjih vrednot — Boga in princip največjih nevrednot — hudiča. Tudi hudič je v religijskem pojmovanju podložen in podvržen Bogu, ker je od njega vsaj ustvarjen. Pa še to! Tudi Bartolov primer za molitvi in češčenju nasprotno čuvstvo, prokletstvo, ni srečno izbran in ne pomenja tega, kar bi bilo resnično nasprotje molitve. Tudi prokletstvo se še vedno tiče človeške osebe in ni tako polno grozot, kot je molitve polna blaženosti. Kvečjemu bi se dalo reči tako, da je prokletstvo doživljaj, katerega v popolnosti doživi samo Bog napram ustvarjenim bitjem. Zato prokletstvo ni negativum pozitivnih hagioloških čuvstev.

Glede nemnožinskega značaja božje osebe pa naj omenim najprej načelno, da je Bog po Vebrovi teoriji sploh izven števila in da zato ni ne eden in tudi ne mnogoter. Poleg tega pa naj opozorim

še na to, da se v Bogu na najpopolnejši idejni način združuje vse ostalo vesoljstvo, ker je on vendar princip in poreklo vsega, kar sploh je. Zato si idejno ne moremo misliti bolj individualizirane osebe, t. j. še kake druge take osebe, ki bi bila enako kot On princip vsega. To je logično izključeno, ker princip je princip, oziroma eno je eno in popolnoma ista stvar ne more biti večkratna. Bartolovi primeri o tem, da so imeli in da imajo gotovi narodi po več bogov, pa dokazuje samo, kako resnična je Vebrova misel, da imamo poleg pobogovanja še akt počlovečevanja in da je človek zelo usmerjen k temu, da skuša vse ostalo in tudi Boga razumeti in določiti po svoje, t. j. antropomorfizirati.

Bartol se je ustavil tudi pri Vebrovem problemu zunanje in notranje pravilnosti in smatra, da najdemo slednjo tudi pri živalih in da je zato žival za svoja dejanja tudi odgovorna. Kot že prej, tako moram tudi na to nedokazano mnenje odgovoriti samo to, da se kritik zopet ni uživel v pristni pomen notranje pravilnosti, ker sicer mislim, da bi uvidel tudi on, da se za notranjo pravilnost zahteva posebna dejavnost subjekta, s katero seže v vsebinsko stran dejstev in vrednot in potom katere se mu pokaže imanentna pravilnost in vrednost teh vrednot. Ta pravilnost je zvezana tudi s kritičnostjo in z intenzivnim z misel iskajočim razmišljanjem. Zato se mi zdi zelo malo verjetno, da bi tako doživljanje našli tudi pri živalih. Iz istega razloga pa je odločil Veber tudi vprašanje: ali najdemo tudi pri živalih človeške oblike socialnega doživljanja in življenja, tako, da živali nimajo in ne morejo imeti vseh onih oblik socialne skupnosti, ki zahtevajo osebnoduhovno sodelovanje subjekta.

Končno pa se je Bartol dotaknil še Vebrovih dokazov o bivanju Boga. Glede tega naj omenim, da zamenja kritik pri ugovorih o prvem Vebrovem dokazu pojma duševnost in duhovnost in da zato res ne more razumeti, zakaj da princip duhovnega elementa v človeku ne more izvirati iz prirode same. Odgovor na to važno vprašanje pa bi dobil že sam na ta način, da bi se spomnil, da za duhovnost sploh in tudi za duhovno usmerjeno duševnost ne veljajo samo prirodni zakoni vzročnosti, temveč še posebni zakoni razloga in posledice zmiselnosti in veljavnosti. Zato duhovna duševnost ne more biti del prirodne in animalične duševnosti, temveč izvira iz človekovega jedra, ki je deležno božje in absolutne osebnosti.

Glede ugovorov na drugi Vebrov argument pa se mi zdi važno poudariti, da Veber vendar sam opozarja, da se predočevalna funkcija čustev bistveno razlikuje od one pri umskih doživljajih. Zase pa naj pridam še to, da nam čuvstva pač predočujejo različne vrednote, da pa je to predočevanje tako, da smo že preko pristnih čustev prepričani tudi o nahajanju tega, kar se nam je pokazalo kot vredno. Zato med čuvstvi in umskimi doživljaji ne vlada samo analitično razmerje psiholoških podlag, temveč še dinamično razmerje, v katerem je misel in prepričanje fundirano po pristnem

čuvstvu. Tako more torej tudi spontano čuvstvo molitve in češčenja implicirati prepričanje in verovanje o nahajanju bitja, na katerega je to čuvstvo naperjeno. V tem tiči mogoče tudi psihološko jedro mi-losti, ki prihaja od Boga in ki vzbudi umsko vero na ta čustveno-neposredni način. Pri vsem tem pa se moramo zavedati, da je Vebrov drugi argument za bivanje Boga psihološko-doživljajskega značaja in da tiči njegovo jedro v pristnosti religioznih čuvstev, ki so dejno tako močni doživljaji, da so za subjekt, ki jih doživi, lahko najtrdnější dokaz za bivanje absolutnega bitja. Njihovo objektivno jedro pa je v tem, da je mogoče dokazati, da ta čuvstva niso vedno subjektivno-psihološkega porekla, temveč da izvirajo od tod, ker subjekt direktno trči na objektivnost njihove vrednote. V odporu proti tretjemu Vebrovemu argumentu pa ni doprinesel Bartol nič več novega.

Toliko v odgovor na dr. Bartolovo kritiko, ki torej kljub dolžini in kljub resnemu prizadevanju izpopolniti in dokazati nepravilnost Vebrovih izsledkov ni zadela jedra avtorjevih misli in je šla mimo in v svojo smer. Saj Veber v opombah sam priznava, da je treba za hagiološko pojmovanje imeti pravo antropološko in antropocentrično pojmovanje. Bartol pa tiči v prirodoslovno-filozofski smeri in zato kljub temu, da je sam Vebrov učenec, ni mogel doumeti Vebrovih problemov in rešitve teh problemov.

II. Poleg Bartolove pa sta izšli še dve kritiki, ki se deloma ne strinjata z Vebrovimi izsledki in na katere se mi zdi potrebno odgovoriti. Najprej kritika dr. Simona Dolarja v »Odmevih«, 1930, št. III, str. 134—136. Po točni analizi Vebrovega problemskega razvoja — čudno se mi zdi le njegovo poudarjanje, da so samo štiri glavne vrednote in torej le štiri normativne vede, pri čemer je popolnoma prezrl socialno vrednoto in sociologijo, ki ni le »Wirklichkeitslehre«, temveč prava normativna veda — se ustavi kritik zopet pri Vebrovih argumentih o bivanju Boga, kljub temu, da to ni edini in tudi ne končno formulirani problem »Filozofije«. Na njegove ugovore le kratko odgovorim sledeče:

1. Prvi Vebrov dokaz za bivanje Boga je objektivno-zmislnega značaja in trdi, da ima katerokoli čuvstvovanje, ki je vendar spoznavni akt objektivnih vrednot, svoj objektivni in ne samo subjektivno-reaktivni zmisel. Zato loči Veber reaktivna in naperjenostna čuvstva. Saj je vsakomur jasno in znano, da čuvstvovanje ne more »pričarati« svoje vrednote. Toda ravno tako jasno je, da je najbolj naraven in avtonomen nastanek ne samo misli, temveč tudi čuvstev tak, da so pogojena po objektivnih vrednotah. Tako pojmovanje je ne samo psihološko, temveč tudi spoznavno-teoretično upravičeno. Saj je pri tem irelevantno vprašanje, ali so te vrednote objektivno-irealnega značaja, ali pa so nastale objektivnim potom v človekovi duševnosti kot vsebina realnega doživljaja, ki more učinkovati na nastanek odgovarjajočega pristnega čuvstva. Zato pa je logičen in dopusten tudi sklep, da mora vrednota, ki odgovarjajoče čuvstvo pogoji, obstojati že pred čuvstvom. Še



enkrat ponavljam, da vidim v tem razmerju med absolutnim bitjem in med nastankom hagioloških čuvstev razmerje milosti.

2. Drugi Vebrov dokaz je res več ali manj sistematičnega značaja, toda njegova vsebinska upravičenost je v tem, da moremo in moramo iz realne danosti trpnega in dejavnega principa v človeku sklepati ne samo na samotrpnni princip, ki je v mrtvi in deloma tudi v živi prirodi, temveč tudi na s a m o d e j a v n i princip, od katerega je človek sprejel sposobnost duhovnega doživljanja. Sicer pa velja glede tega ugovora vse, kar sem navedel o Bartolu.

3. Ugovori na tretji Vebrov argument pa prezro, da ima za človekovo logiko ne samo eksistenca, temveč tudi veljavnost svoj r e a l n i i z v o r. Kot je za eksistenco veljavna zakonitost vzročnosti, tako je za veljavnost veljavna zakonitost f u n d a c i j e. To fundacijo pa je Veber postavil v Boga. Zanimiva pa je pri tem Dolarjeva iz predmetne teorije prevzeta misel o s a m o v e l j a v n o s t i vrednot. Glede te misli bi ne izrekel zadnje sodbe, pač pa se mi zdi, da je radi i r e a l n e g a značaja vrednot zelo blizu psihologističnemu pojmovanju vrednot. Kajti empirično si nikdar nisem v svesti, ali sem res samo o b j e k t i v n o usmerjen in ali ne sodeluje pri spoznavanju še kak subjektivni faktor. — Pri Dolarjevi misli, da Bog kot najvišja vrednota ne eksistira, temveč samo velja, pa bi opozoril na Vebrov izsledek, da je Bog absolutna o s e b n o s t, ki torej ni samo vsebinsko, temveč tudi fakticitetno določena vrednota.

Končno naj omenim še to, da Tomaževe misli, da »je Bog vzvišen nad vse, kakorkoli mi o njem mislimo«, ni razumeti tako, da je znanstveno sploh nemogoče priti do božje ideje in do božje eksistence, ki se radi različnosti predmeta seveda bistveno razlikuje od naše eksistence, temveč le tako, da moremo priti do Boga le razmerno-konsekutivnim, ne pa direktno-spoznavnim in konstitutivnim potom. Toliko kot odgovor na Dolarjevo kritiko.

III. Poleg Bartolove in Dolarjeve pa naj omenim še dr. Robičevo kritiko, ki je izhajala v »Naši dobi«, 1930, št. 5, 13-14, 15, 16, 17, 19, 20. Kritik je podal najprej precej obširen referat o vsebini in o glavnih problemih Vebrove knjige. Referat je zelo dober in avtonomen ter priča, da je kritik izredno sposoben, da pokaže notranjo razvojno pot in izlušči bistvene razlike in novosti. Pa saj je vendar Diltheyev učenec. Vendar bi si dovolil že k referatu par podrobnih opomb.

Prva opomba se tiče R. trditve, da je Veber spremenil izhodišče svojega filozofiranja ter zapustil predmetno teorijo in začel upoštevati tudi subjekt. Kakor je pravilna druga polovica te misli, da je začel upoštevati Veber tudi subjekt, tako pa je nepravilna trditev, da je obrnil avtor hrbet predmetni teoriji. Kajti vedeti moramo, da je predmetna teorija apriorno-analitična veda o predmetih in to brez ozira na njihovo realno faktičnost, in da spada v to teorijo vsaka zgolj l o g i č n a analiza kateregakoli predmeta, torej tudi spoznavanja samega, subjekta ali celo predmeta predmetne teorije.

Predmetna teorija ni samo veda o shemi doživljajskih predočevancev. Ona je pač tako nastala, toda sedaj spada v njen okvir vsako logično-apriorno t. j. iz vsebine predmeta samega izvirajoče razpravljanje o kateremkoli predočevancu kakršnegakoli doživljaja. In za subjekt vendar ni predmeta, ki bi ne nastopil kot predočevanec kakega doživljaja, ker bi sicer o njem nič ne vedel. Zato Veber predmetne teorije nikakor ni zapustil, temveč se v svoji knjigi »Filozofija« še vedno trdno drži njene metode, pač pa je izpopolnil in poglobil vsebinske rezultate te mlade in razvijajoče se vede in poleg tega dodal še nekaj novih problemov in novih rešitev teh problemov.

Druga opomba se tiče dalje R. trditve, da je prešel Veber od pozitivizma k metafiziki. Če naj razumemo pozitivizem v naravoslovno-realnem pomenu besede, potem moram zanikati, da bi bil Veber sploh kdaj pozitivist. Z njegova teorija o dualizmu, teorija o duhovnosti, nauk o objektivni veljavnosti dejstev, vrednot in najstev ali dolžnosti jasno pričajo, da Veber ni nikdar priznaval pozitivizma. Če pa naj razumem pod pozitivizmom upoštevanje predmetne plati doživljajev, potem pa ne razumem, zakaj naj bi prešel v svoji knjigi k metafiziki. Kajti v metafiziko vstopi kdo šele tedaj, kadar ne gleda predmeta in problema immanentno in avtonomno, tako, da bi iz njega samega in iz analize njegovega predmetnega bistva prišel do njegove rešitve in spoznanja. Metafizično rešuje probleme samo tisti, ki iz nekih mističnih, nedoločenih in našo fizično ter psihično zakonitost presegaajočih vidikov gleda probleme in s teh vidikov išče in najde tudi njihovo predmetno rešitev. Metafizično gledanje bi mogli imenovati torej ono, kjer je subjekt že prepričan o nekih empirijo presegaajočih dejstvih in predmetih, in kjer s stališča teh predmetov ocenjuje in presoja tudi predmete fizično- ali duševno-realnega ali pa tudi duhovno-objektivnega sveta. Nikakor pa ni metafizično in zato neznanstveno-imanentno tako raziskovanje, pri katerem pride znanstvenik po poti avtonomnega in imanentnega spoznavanja nekih predmetov tudi do vsebinske določenosti ter do nahajanja nekih nadempiričnih predmetov, kojih nahajanje sledi iz gole vsebinske analize raziskovanih predmetov. Zato ne moremo in tudi ne smemo imenovati Vebera metafizika po izhodišču, temveč kvečjemu po tem, do česar ga je pripeljala njegova predmetna analiza, t. j. po njegovih rezultatih. Pa še to samo toliko, kolikor imenujejo te rezultate drugi in nekateri metafizične.

K R. referatu pa bi končno omenil samo še to, da se kljub možnosti, da uvrstimo Vebera v tako ali drugačno filozofsko smer, vendar ne sme zabrisati njegova posebnost. Trditve pa, da »je Veber individualist, substancionalist in personalist ter da sta njegova sociologija in pedagogika individualistični«, bi utegnila zavesti bralca v zmotu, kolikor bi pod vsebino teh pojmov razumel ono, kar se običajno misli s temi pojmi. Kajti Veberov individualizem se razlikuje od vseh ostalih po tem, da je prvi izklesal pojem osebe in osebnosti, in da

je izhodišče njegove sociologije res poedinec, ki je element in temelj socialnih zajednic ter izvor in predmet socialnih dožvljajev. Poleg tega pa se tudi njegov substancionalizem loči od vseh ostalih po tem, da Veber baš temu, kar drugi smatrajo za substanco, odreka to, in da mu je le subjekt ali oseba edina substanca.

Pa še to! Zelo neumestno se mi zdi, da je R. zaključil svoj referat s kratkim razmišljanjem o tem, ali je Veber krščanski ali celo katoliški ali pa samo krščanstvu blizu stoječ filozof. Sicer resno pisan referat izgubi s tem zaključkom mnogo svoje vrednosti, kajti zdi se, kot da je »za tem grmom skrit zajec« celotne zelo obširno pisane kritike in da se še nismo navadili gledati stvari in problemov samo predmetno in direktno. Kajti pri tej Vebrovi knjigi, kot pri vsaki drugi, more iti in gre samo za to, ali je Veber sploh filozof ali ne, ali je njegova metoda znanstvena ali ni in ali je predmet njegovega razpravljanja filozofskega značaja ali ne. Vsako drugo, vprašanje je za kritika neumestno in že vir njegove heteronomne sodbe in kritike. Razmejimo vendar že kulturna področja ne samo teoretično, temveč tudi praktično in ne začenjajmo s kritiko tam, kjer bi se morali šele učiti! Toliko o referatu.

Glede obširne R. kritike pa sledeče. Ta kritika večinoma ni avtonomna in imanentna v tem zmislu, da bi prodirala v vsebino nakazanih Vetrovih problemov in njegovih rešitev, temveč je heteronomna, ker poskuša pokazati razklanost in vsebinsko neenotnost raznih filozofskih šol in struj, iz česar bi implicite rad dokazal neuspešnost filozofskega dela in skoro načelno nemožnost objektivnega spoznavanja v tej znanosti. In vendar uporablja za to svoje negativno delo silno rad dognanja svojega učitelja Diltheya kot dogmatično resnico ali pa vsaj kot trdni znanstveni vidik, s katerega kritizira Vetrovo delo in njegove rešitve. Tudi mešanje prirodoslovnih in psihološko-filozofskih dejstev, do katerih sta prišli obe vеди po svojih predmetno utemeljenih metodah, ne more doprinesiti jasnosti in končne rešitve k Vetrovim strogo psihološkim vidikom in problemom. Treba bi bilo Vebra najprej točno razumeti in doumeti, mogoče celo intuitivno, in šele potem je možna imanentna kritika njegovih trditvev. Tako pa lahko govorita avtor in kritik eden mimo drugega in se zato ne bosta razumela.

O podrobnostih te kritike pa sledeče:

1. Na R. filozofiranje o filozofiji in o njenem bistvu moram odgovoriti, da je bil njegov pogled obrnjen samo na empirično zgodovinsko ali pa trenutno stanje filozofskih disciplin in filozofije, da se pa ni poglobil v predmetno bistvo filozofije. Kajti sicer bi uvidel dvoje: a) uvidel bi, da je vendar že prišel čas, ko je treba v razvoju filozofije končno opredeliti njen delokrog in pokazati njen predmet in njeno metodo, če hočemo razumeti pod tem pojmom nekaj jasnega in stalnega. Veber in njegova šola je to poskušala, in če drugi filozofi tega poskusa še niso prevzeli, potem je to samo znak, da niso začutili znanstvene resnosti filozofskega dela in pa odgovornosti za

svoje delo. S filozofijo, kot jo pojmuje Vebrova šola, je pač tako kakor z n o r m a m i, ki veljajo tudi tedaj, če se empirično ne ravnamo po njih in če se jih poedinci ne držijo. b) Poleg tega pa bi uvidel R. še to, da je oni del današnje človeške družbe, ki že ni več pravi pripadnik vladajočega duha pozitivizma in individualizma, in ki sega že v bodočnost, ker uvidi nove potrebe in dolžnosti, da je ta del, vsaj kolikor pride tu v poštev mladina, duhovno in zato tudi filozofskoznanstveno in normativno usmerjen. — Glede predmeta filozofije pa bi še pripomnil, da po Vebrovi definiciji o filozofiji nikakor ni res, da bi spadali tudi vsi predmeti drugih ved in kulturnih področij v področje filozofije, kajti gre tu le za one predmete razen duševnosti, ki stoje s to duševnostjo v taki n o t r a n j i zvezi, da jih brez analize duševnosti sploh ne moremo spoznati. Podrobno gre tu n. pr. za objektivnost, subjektivnost, bistvo spoznavanja, pravilnost, vrednost, dolžnost i. t. d. Sploh pa ne razumem, zakaj priznava R., da je tudi v filozofiji sinteza vidikov in metod pereča naloga našega časa (str. 459), če ne priznava možnosti take objektivne filozofije, ki bi s to sintezo lahko začela ter jo tudi izvršila. Saj gre vendar vse filozofsko prizadevanje Vebra vedno bolj v to smer, da bi dal filozofiji enotno predmetno podlago — lasten predmet.

2. Tudi opazke k Vebrovi psihologiji nam pričajo za to, da je R. pač zelo načitan, da pa mu pri vsej objektivnosti in upoštevanju vseh mogočih teorij vendar manjka neke l a s t n e asimilirane in njegovi duševnosti avtonomne psihološke teorije. Kajti vsakdo, ki resno išče in ki ne vidi samo problemov, temveč jih hoče na neki način tudi rešiti, bo slej ali prej postal pripadnik ene izmed mnogih teorij in ne bo ostal na sredi in samo ob tem, kar mu nudijo razne teorije končno dognanega in popolnoma gotovega. Je to neka osebna nota, v kateri se izpričuje osebno delo dotičnega, ki noče samo iskanja, temveč prevzame za kako trditev tudi osebno odgovornost. Veber prav dobro ve, da obstajajo poleg dualistične teorije tudi različne monistične, toda on sam se je na podlagi direktnega gledanja duševnosti in njene posebnosti, vsled posebnih zakonov te duševnosti in pa iz razloga, da ima duševnost tudi svoje dejne razlike, ki kažejo tudi globino doživljanja, odločil za dualizem. Kritiku bi bilo treba torej poleg tega, da navaja še Vebru nasprotna mnenja, o katerih resničnosti sam ničesar ne izjavlja, temveč se opira samo na izjave nekaterih avtorjev, podati še podrobno in utemeljeno kritiko V e b r o v i h a r g u m e n t o v za dualizem. Šele tedaj bi bila njegova kritika res imanentna. Tako pa more zmešati bralcu samo pojme, ne more pa mu dati zadovoljive rešitve.

K enotnosti človeške telesnosti in duševnosti pa naj omenim poleg vsega tega, kar navaja že itak Veber, še to, da vlada med obema elementoma človeškega enotnega lika kljub njuni predmetni in bistveni različnosti vendarle razmerje ne samo enostranskega, temveč obojestranskega funkcijskega razmerja (primerjaj smeh, govor, izrazne kretnje, vsebinski ples i. t. d.), iz

česar sledi, da sta 1. oba elementa res bistveno ločena in predmetno različna in zato sploh dva in 2. da sta združena v enoto človeka. Če je skrivnost to, da je človek enoten lik, potem ta skrivnost gotovo ne gre na račun tega, da sta duševnost in telesnost dve različni predmetnosti, temveč na račun posebnosti človeka samega oz. njegove duševnosti. Radi nejasnosti nekih posledic pa še nikakor nimamo pravice izpreminjati faktična dejstva, ki so jasno dana vsakomur, kdor se je samo enkrat brez ozira na različne teorije ozrl v lastno duševnost in spoznal tam doživljaje, doživetja in subjekt. V še večjo podrobnost R. kritike o Vebrovi psihologiji pa ne morem zaiti, ker bi moral sicer podvreči kritiki vse tam navedene misli, posebno one o pojmu in sodbi i. t. d., vsled česar bi moj odgovor preveč narastel. Sicer pa to delo za onega, ki se je res vživel v Vebrovo psihologijo, itak ni potrebno. Omenil bi samo še dvoje. O Vebrovih genetičnih vidikih v njegovi psihologiji moramo najprej vedeti, da poskuša pokazati Veber tudi pri duševnem razvoju nekatere notranje zakonitosti, po katerih se duševno življenje razvija. Zato je popolnoma jasno, da te zakonitosti ne bodo mogle razložiti vseh posameznih primerov človekovega doživljanja. Pač pa je dano s tem nekaj drugega, in sicer oni posredni pogled v zakonitost duševnega dogajanja, ki je za onega, ki gleda duševnost enotno in v celoti, gotovo zanimivejša. Obenem pa je s temi analitičnimi zakonitostmi odprta najbolj znanstvena in sigurna pot začetkov raziskovanja duševnega razvoja, na katerih se morajo razviti tudi drugačne metode raziskovanja geneze duševnosti in njenih elementov. Poleg tega pa moramo upoštevati pri tem presojanju še dejstvo, da je načel in pokazal Veber tudi empirično ali dinamično razvojno razmerje med gonsko, umsko in nagonso duševnostjo. Seveda pa je pri tem popolnoma brezpredmetno R. vprašanje, katere da so one notranje sile, radi katerih se ena duševnost razvije iz druge. Genetični ali dinamično razvojni vidik mora upoštevati namreč poleg duševnih sil ali gonov, ki so aktivni element duševnosti, še človekove dispozicije, ki so pasivni ali vsebinsko določeni element duševnosti ter najelementarnejša osebna lastnost subjekta.

Končno pa še nekaj o R. opombah glede analitične psihologije. Nikakor se mi ne zdi taktno in upravičeno, da začenja kritik svoje misli o tej psihološki metodi, v kateri vidi pozneje tudi sam ono pozitivnost, katero ji pripisuje Husserl, z nekim smešenjem, ki je udarec v obraz vsem tistim, ki obravnavajo predmet svoje vede ali kulturnega področja z resnosijo in poleg tega še z ljubeznijo do tega predmeta. Za vse take je kritikova sicer indirektna ironizacija dokaz neresnosti njegovega dela in njegovega skepticizma. Zelo prav pa je, da je navedel tudi Husserlovo mnenje o analitični ali fenomenološki psihologiji, ki bi morala postati tudi v naših srednjih šolah temelj in izhodišče za vse drugačne psihološke vidike in metode. Ne razumem pa njegove trditve, da je ta psihologija zelo blizu ljudski psi-



hologiji, kajti njena metoda je apriornega značaja. In dedukcija ali logika nikakor nista stvar ljudskega opazovanja duševnih pojavov.

3. Dalje navaja R. svoje kritične misli tudi o takozvanem stvarnem in osebnostnem vrednočenju. Glede njegove opazke, da imamo vendar poleg realnih predmetov in poleg oseb še drugačne predmete, kot so n. pr. (izprememba), resnica, lepota, ideja, socialne tvorbe i. t. d., ki gotovo niso realni, ki pa imajo vendar svojo subsistenco, naj omenim samo to, da moramo v bogastvu čuvstev in vrednočenj razlikovati elementarna čuvstva, ki nam predočujejo svoje posebne vrednote. Poleg teh osnovnih ali nižjerednih čuvstev pa doživljamo še višjeredna ali fundirana čuvstva, ki nam kažejo posebno vrednost vrednot osnovnih čuvstev in katerih se ali veselimo oz. žalostimo ali pa jih ljubimo oz. sovražimo. Stvarna in osebnostna čuvstva sta posebni vrsti takih višjerednih čuvstev, ki se gradijo na posebnem osnovnem vrednočenju stvarnih predmetov ali pa oseb in nam predočujeta na teh predmetih še posebno vrednost, katere se veselimo ali pa jo ljubimo, ali pa radi katere te predmete ocenjujemo ali pa spoštujemo oz. zaničujemo. Posebne vrste takih višjerednih čuvstev, ki bi pa kazala še posebno vrednost idealnih predmetov, kot jih našteva kritik, pa psihologija ne pozna. Pač pa nastopajo ti predmeti kot vrednote različnih osnovnih čuvstev kot n. pr. logičnih, estetskih ali socialnih i. t. d. To so psihološka dejstva, radi katerih ni res, da bi kritik ovrigel fundament, na katerem je zgradil Veber svojo »metafiziko«. Pač pa utegne imeti kritik prav, ko trdi, da ljubezen in spoštovanje nista v taki medsebojni zavisnosti, kot veselje in ocenjevanje. Res se namreč zdi, da sta to dve čuvstvi, ki moreta nastopati neodvisno eno od drugega. Nikakor pa ni res, in to je treba odločno povedati, da bi individualne razlike v empiričnem čuvstvovanju smele služiti za dokaz za neobjektivnost čuvstvenega predočevanja. Tudi čuvstva predočujejo svoje vrednote in te vrednote so enako objektivne, kot so objektivna dejstva. Ta objektivnost vrednot bi se dala na poseben način izkazati tudi s posebno objektivno harmonijo ali pa disharmonijo vsebinskih elementov posameznih vrednot. Toda zadostuje že tudi vse to, kar je povedal Veber o tem v »Etiki« ali pa v »Estetiki«. Glede stvarnega in osebnega vrednočenja pa samo še to, da se mi zdi zelo čudno, da prihaja R. glede aktov poosebljevanja in postvarjevanja, katere na str. 504 tako striktno zavrača, na str. 505 do istega, kar trdi tudi Veber glede teh aktov.

Glede opomb o hagiološkem vrednočenju pa moram dalje opozoriti kritika še na to, da nikakor ni ovrigel teorije o treh vrstah vrednočenja, ki se tičejo različnih predmetov, in da ima v Vebrovih opazkah, ki se tičejo analize osebe kot edine substance ter o nepolarnosti hagiološkega vrednočenja dosti argumentov za izvenštevilčni značaj predmeta teh čuvstev. Treba bi bilo pač te stvarne argumente najprej ovreči. Naštevaje politheističnih religij, o katerih vsi vemo, da obstojajo, pa ni nikak dokaz proti Vebrovi teo-

riji, temveč bi obratno dokazovalo samo to, da se te religije ne tičejo o b j e k t i v n e g a predmeta, ki je izven števila. To vsaj toliko časa, dokler teorija nešteviločnosti absolutne osebe ni ovržena. Dalje tudi ne moremo razumeti, zakaj bi objektivna veljavnost norme nasprotovala Vebrovi teoriji o razvoju. Saj je razvoj vendar samo empiričen in se zato normi lahko ali približuje ali pa se od nje oddaljuje. Toda norme razvoj sam ne more izpremeniti.

Glede R. trditve pa, da Veber ni navedel dokaza za svojo teorijo, da poznajo živali samo zunanjo ali logično pravilnost in da stoje izven notranje ali normativne pravilnosti, bi omenil to, da je Vebru dokaz za njegovo teorijo že analiza pojma normativne pravilnosti oz. načelne notranje veljavnosti subjekta, kolikor se tiče spoznavanja. Ta veljavnost sovpadе z ono notranjo aktivnostjo, ki jo v spisu »Problem predstavnе produkcije« imenuje »racionalno intencionalnost«. V tem stiku pa se mi zdi zopet dokaz, da R. Veber ni adekvatno razumel, njegova mimogrede vržena opazka, da stoje dejstva izven pravilnosti in nepravilnosti, in da so tudi občutki dejstva.

O problemu proste volje pa je nemožоče razpravljati prej, dokler Veber ne bo objavil svoje spoznavne teorije, v kateri bo podrobno opisal dve možnosti nastajanja novih doživljajev, in sicer ali iz prejšnjih doživljajev ali pa iz subjekta, ki se bistveno razlikuje od doživljajev. Razen tega pa se mi zdi važno pripomniti še to, da je od priznavanja monizma ali pa dualizma glede duševnosti zavisno tudi vprašanje, ali velja tudi za duševni svet umsko spoznani zakon sklenjene vzročnosti. Kdor namreč razume pod duševnostjo res to, kar misli pod tem pojmom analitična psihologija, t. j. doživljanja, subjekt, njegove gone in dispozicije, ta bo priznal, da obstoja poleg fizične realnosti in poleg duhovnosti, ki samo velja in ki nima nobene realitete, še poseben svet duševnih predmetov. Ta svet ima posebno duševno realiteto, ki nam je z doživljanjem samim implicitno dana, in sicer potom intuicije in doživetja. Ta realiteta pa je takega značaja, da zanjo sploh ne more veljati oni zakon vzročnosti, kot ga vidimo med fizičnimi predmeti, ker more odpasti tu ona najvažnejša relacija tega razmerja, t. j. učinkovanje fizičnega predmeta na drug predmet. Zato stoji psihični svet izven psihofizične in enako tudi izven psihične kavzalnosti, če mislimo pod tem pojmom navadno fizično-realno kavzalnost. Obratno pa velja za svet duševnih predmetov razmerje vaje in asociacije, katerih svet fizičnih predmetov sploh ne pozna. Zato se zdi, da je vprašanje svobodne volje nezavisno od zakona vzročnosti, ker se ta zakon volje kot duševnega akta sploh ne tiče. O Auguštinovem pojmovanju determinizma in indeterminizma pa bo razpravljал Veber posebej v svojem delu o filozofiji sv. Auguština, kjer bo pokazal, koliko je ta problem pri njem metafizičnega in koliko psihološkega značaja.

4. Tudi glede R. opomb o razmerju človeka do prirode bi omenil, da Vebrova metoda o tem vprašanju ni prirodoslovno-fiziološkega ali biološkega značaja, temveč da tiči njeno jedro v duševnem

bistvu človeka in ostalih živih bitij. Zato Vebra ne zanimajo različna biološka ali kemična vprašanja in tudi ne vprašanja odpornosti proti raznim bacilom, temveč sega s svojo psihološko in predmetno analizo v notranjo doživljajsko stran človeka ter ostalih živih bitij; videl pa je tam takšne razlike, da je čutil upravičeno potrebo, smatrati človeka ne sicer po biološko-fiziološki, pač pa po njegovi duševni plati za svojevrstno bitje. Ta odločitev pa je utemeljena posebno v razliki med duševnostjo in duhovnostjo, t. j. v razliki med subjektivnim in reaktivnim doživljanjem na eni ter med spoznavnim oziroma ocenjevalnim doživljanjem na drugi strani. Slednje doživljanje zavisi namreč od subjektive aktivitete, ki prodira v vsebino že predočevanega predmeta in skuša to vsebino tudi razumeti in duševno asimilirati. Zato moremo to aktiviteto imenovati tudi osvajalno aktiviteto. Ta aktiviteta pa je poleg kritične aktivitete najodličnejši znak človeške svojevrstne duševnosti. Kdor pa vztraja seveda na tem, da nam duševnost ostalih živih bitij ni direktno dana, in komur ta Vebrova analiza ni odprla pogleda za globlje spoznanje one pristno občutene razlike med človekom in živaljo, ta bo ostal in moral ostati pri nekem skepticizmu in agnosticizmu. Kajti tu se začneja poleg znanstvene temeljitosti res še neki drug činitelj, ki pa nima z verskimi ali čuvstvenimi in heteronomnimi činitelji nobene zveze, in ki vendar ni neznanstvenega značaja. Gre za neko posebno duševno-strukturno ozir. individualno usmerjenost človeka ali pa za poseben način gledanja objektivnosti, ki more nadomestiti oni primarni znanstvenikov doživljaj — znanstveno intuicijo, in ki daje posebno smer znanstvenemu raziskovanju ali pa vsaj smer začetni hipotetični ali teoretični zamisli znanstvenika. In Veber je pokazal s svojo novo teorijo o razmerju človeka do prirode samo to, da je poleg biološkega pojmovanja človeka, ki poskuša zabrisati vsako sled razlike med njim in ostalimi živimi bitji, vsaj možno še enako problematično ali pa utemeljeno psihološko fundirano pojmovanje o človeku in njegovi posebnosti.

Isto se ponavlja tudi pri pojmovanju subjekta kot edine prave substance. Res je sicer, da subjekt ni nikdar dostopen direktnemu spoznanju, ker se vrivajo med njega in med spoznavajoči akt še njegove bistvene lastnosti, ki pa niso doživljaji, ali pa se pokaže subjekt kot nositelj tega ali onega doživljaja. Toda vendar imamo tudi doživljaje ponosa, razžaljenosti itd., pri katerih direktno občutimo oni predmet, katerega se ti doživljaji tičejo, t. j. subjekt sam. Poleg tega pa se mi zdi, da je tudi razlika med doživljajsko in subjektivno aktiviteto za onega, kateremu to niso samo pojmi, temveč duševna realiteta, jasen dokaz, da subjekt ni vsota doživljavaev, temveč duševna substanca, ki je nositelj vseh različnih duševnih pasivnih ali aktivnih elementov. Za to teorijo pač ni treba rekurza za podzavest, o kateri R. tako rad pove, da je zadnja in še to zelo neznanstvena rešitev Vebrovih teorij.

5. R. je podvrigel dalje kritiki tudi Vebrove misli o odnosu človeka do človeka. O tej kritiki naj omenim, da se tiče samo nekaterih podrobnosti in da ne pronikne v bistvo vprašanja, ki hoče tudi pri socialnih odnosih pokazati posebno stališče človeka. Saj je popolnoma jasno, da sodeluje pri tem odnosu tudi človekovo telo, kot trdi to R., toda Vebru gre predvsem za izvor socialnosti in vidi ta izvor v njegovem doživljanju. Razen tega je prezrl kritik Vebrovo mogoče samo implicitno izrečeno misel, da mu gre pri pravi socialnosti za zavestna in pristno občutena socialna razmerja, ki niso samo gonsko, temveč tudi čustveno in stremljenjsko utemeljena, in ki imajo zato značaj pravilnosti ter normativnosti. Človek in samo človek more hotno in zavestno izpremeniti svoje socialno razmerje, če je spoznal, da je dosedanje nepravilno, in samo on more to razmerje normativno pregledati ter izboljšati. Tako obstoja med živalsko in človeško socialnostjo bistvena razlika, ki temelji v človekovi racionalni intencionalnosti, kot jo je razvil Veber v svoji razpravi »Problem predstavne produkcije«.

Glede citata o Diltheyevem pojmovanju človeka kot sestavine družbe, ki je od te družbe neločljiv, pa naj omenim, da je Vebrova metoda tu analitična, dočim pa je Diltheyeva samo genetična. Zato ima Veber popolnoma prav, ko trdi, da je poedinec temelj socialnosti, ker izvirajo vsi socialni odnosi samo iz poedincev in je poedinec ne samo genetično, temveč tudi normativno izhodišče socialnosti. Ali drugače rečeno: ne samo nastanek socialnosti zavisi od poedinca, temveč ta socialnost se more normativno urediti tudi samo ob poedincu in preko poedinca, ne pa šele ob socialnih razmerjih, katerih temelj je poedinec. Pač pa se strinjam s kritikom v misli, da je delokrog družine širši, kot ga ji pripisuje Veber. Kajti družina se mi zdi tudi kot socialni element samo zmanjšana slika celotnega animaličnega in duhovnega življenja. Ona ni samo duševno-animalni, temveč tudi duhovno-normativni in vzgojni element socialnosti. Glede vprašanja o produkciji slojev pa se mi zdi R. vprašanje, »kaj da producirajo n. pr. vojaštvo, trgovstvo, svečeništvo«, silno malenkostno, kajti predmeti produkcije pač niso le gospodarsko-realnega, temveč so lahko tudi duhovnega ali duševnega ali pa irealnega značaja. Iz takega značaja produkcije pa izvira tudi dejstvo, na katero je trčil Veber, da ima namreč družabnost svoj končni cilj v sloju. Kajti samo sloj, ki je produktiven, občuti potrebo po oddihu in po razvedrilu in samo on ga tudi res potrebuje. Vebrov pojem družabnosti pa moramo razumeti v njegovem delu samo tako, kot ga je sam določil, in ne smemo vnašati vanj določil, ki jih ima navadno ta beseda. Gotovo pa je, da dobi človek tudi v družbi, ki pa ni družabnost, pobudo za svoje produktivno delo. V družabnosti sami pa nikdar. Ne smemo zamenjavati analitično določenih pojmov s praktičnim življenjem, kjer postanejo ti pojmi realizirani. Prav nič pa ne razumem kritika pri njegovem objasnjevanju pojmov individualnih in socialnih gonov, kajti vsako dejstvo dobi radi ekonomije duševnih sil redno svoje ime, ki odgovarja njegovemu pomenu. Tako bi se

možel R. ustaviti pač pri tem, ali so rabljeni izrazi primerni za svojo vsebino, nikakor pa ne ob tem, da te pojme zamenja z eksplikacijo njihovih vsebin. Razen tega bi utegnilo biti njegovo delo plodoviteše, če bi se vprašal, ali individualnim gonom sploh odgovarjajo socialni goni. Kajti zdi se, da je že pojem gona vezan samo na individualno duševnost.

6. Še najmanj jasna in imanentno-znanstvena pa se mi zdi R. kritika pri obravnavanju Vebrove »metafizike«. Najprej smatram za potrebno, da še enkrat poudarim, da se Vebrova metafizika bistveno razlikuje od vseh metafizik, ki jih je naštel kritik, in sicer po metodi. Metoda je pri Vebru strogo znanstvena in predmetno analitična ter vede iz analize objektivnih predmetov v transcendenco. Veber smatra, da je znanstvena filozofija dobila že tudi taka sredstva, po katerih more vsaj načeti pot v transcendenco. Pokazati pa njeno popolno sliko, tega si niti ne umišlja. Zato Vebrova metafizika ničesar ne predpostavlja, temveč samo zahteva. Trditi pa že vnaprej, da je tudi taka pot v metafiziko neuspešna, pomeni vnašati v znanost neznanstvena prepričanja in osebna svetovno-nazorna mnenja. Dalje! Kdor ve, da se zakonitosti nadizkustvenega sveta, t. j. sveta duhovnih in irealnih predmetov, zrcalijo v izkustvenem svetu, ta bo takoj priznal, da je tudi sklep iz izkustva na neizkustvo ne samo dovoljen, temveč tudi potreben, če hočemo sploh priti do kakih splošnih zakonitosti. Kajti Veber pač ni hotel nikjer trditi, da je delo mišljenja samo v tem, da podatke čutov spoznavno presoja, temveč trdi na mnogih mestih, da ima mišljenje tudi sposobnost analizirati predmetne vsebine, iz katerih razbere marsikaj, česar bi človek eksplícite nikdar ne spoznal. To svojo trditev potrjuje dejansko tudi s tem, da sam uporablja baš predmetno-analitično metodo.

R. trditve proti Vebrovim dokazom o bitnosti Boga pa temeljijo predvsem na pojmovanju vrednočenj. Glede čustev in vrednočenj pa naj opozorim še enkrat na dejstvo o čuvstvenem predočevanju. Kdor je namreč kdaj občutil ono čuvstveno spoznanje lepote ali dobrega dela ali surovosti ali takta itd., ki ni dano že umskim potom, ta bo vedel, da temelji R. vprašanje, »zakaj da je postavil Veber n. pr. nadprirodnost nad prirodnost, nepogojenost nad pogojenost, osebnost nad reč, duševnost nad telesnost, skladnost nad nasprotje itd.« le na tem, da tudi njemu bržkone primanjkuje potrebnih čustev, ki bi mu pokazala te vrednote na svoj pristni način. Kajti tudi čuvstva in vrednočenja, vsaj ocenjevalna čuvstva, imajo objektivni pomen, ki je zakoreninjen v predočevanju objektivnih vrednot. Zato čuvstva niso samo individualna reakcija, temveč so mislim enakovredni doživljaji.

Glede pojmov trpnost in dejavnost pa naj omenim, da vlada med njima le enostransko odvisnostno razmerje. Le dejavnost je zavisna od trpnosti. Glede možnosti svobodne volje pri človeku pa kaže baš subjektova aktivnost, iz katere taka volja izvira (o tem bo govoril Veber v svoji spoznavni teoriji), da je človek združitev prirodnega (samotrpnega) in nadprirodnega elementa. O pojmu miru, kot si ga



misli po Avguštínu tudi Veber, pa s kritikom sploh nočem debatirati. — O bistvu in pomenu kulture pa moramo vedeti, da pride subjekt do kulture res posrednim potom, t. j. potom študija prirode in realnega življenja. Toda to je samo spoznavna pot subjekta. V svojem predmetnem jedru pa je kultura duhovna objektivnost dejstev in vrednot, ki so norme in zakonitosti za realno življenje in dogajanje. Tako je kultura predmetni in pravilnostni prius, realno življenje in priroda pa njen, ne sicer realni, pač pa normativni posterius. Realnost je nujno podvržena kulturi, t. j. od realnosti nezavisni zakonitosti dejstev, vrednot in dolžnosti. Glede osebnosti absolutne substance pa naj omenim, da sledi ta pojmovna določitev že iz dejstva, da se Vebru že pri človeku kot substanca ni izkazalo njegovo telo ali njegova doživljanja, temveč njegov subjekt ali oseba. Zato je jasno, da je tudi absolutna substanca osebnost. Kdor pa se vmisli v pojem osebnosti substance, ta bo tudi neposredno spoznal, da more biti taka osebnost samo ena. R. misel, da je »človek kot substanca prirodno pogojen, ker sloni na nesubstancialni prirodnosti«, pa je neutemeljena, ker tu resnično velja, da je teoretično nemožno, da bi kak »predmet drugemu predmetu nekaj dal, česar sam nima«.

Glede R. opomb k drugemu in tretjemu Vebrovemu dokazu o bivanju Boga pa moram opozoriti še enkrat na dejstvo, da Veber sam opozarja, da se čuvstveno predočevanje bistveno razlikuje od miselnega ali predstavnega predočevanja, radi česar nikjer ne trdi, da Bog tudi realno eksistira. Kar trdi, je samo to, da imamo tudi posebna hagiološka vrednočenja, ki so naperjena na posebno absolutno osebnost — Boga, in da to predočevanje ni samo subjektivno in od subjekta zavisno heteronomno spoznanje. Kajti že dvojnoma možnost, da je namreč to spoznanje ali avtonomno ali pa heteronomno, zahteva poseben dokaz, da bi moralo biti to spoznanje vedno heteronomnega značaja, in da bi imelo imanenten zmisel, kot trdi to kritik. Prenos drugačnega doživljanja, ki ima svoj predmetni zmisel v f a k t i č n e m predočevancu, je pač možen in pravilen tudi za hagiološko vrednočenje. Zakaj bi bilo baš to vrednočenje načelno heteronomno? In samo za to vendar gre. Razen tega pa je tu še dokaz iz zmisla osebnostnega in predmetnega vrednočenja.

Gotovo je res, da je ta dokaz dokazilen samo za onega, ki ima sploh kaj zmisla za zmiselnost. Da pa je spoznanje predmetov notranjeje in večje ali globlje, če najdemo tudi njihov predmetni zmisel, o tem mislim, da smo si lahko edini. Saj ne gre za to, da bi nečemu zmisel dajali, temveč da ga v njem najdemo ali s p o z n a m o. Priznati pa moram, da je tretji Vebrov dokaz takšen, da zahteva posebno duševno usmerjenost, ki išče povsod enotnost in popolno razumevanje. Prepričanje pa, da je svet res enoten in popolen, zavisni v veliki meri od svetovnega prepričanja oziroma boljše od verovanja o svetu, ki pa stoji izven znanosti. Kajti znanost ima svoje meje in tam postane človek vsaj subjektivno svoboden, da se obrne v eno ali pa v drugo smer. Opozoril pa bi pri tem še na to, da nikakor ni

res, da je »svetostno vrednočenje razvojni vrhunec samo za onega, ki je prvenstveno onstranski usmerjen«, kajti kdor je sprejel tudi samo predmetno vsebino absolutne osebe in to tudi brez ozira na njeno obstojnost, ta bo moral radi vsebinske absolutnosti tega predmeta priznati tudi njegovo najvišjo vrednostno stopnjo ter ga smatrati za edini zmiselni fundament ostalih predmetov, katerih vsebina je manj določena, relativnejša in bolj okrnjena. Glede navedenih pojmov »predmetna vrednota« in »vrednostni predmet« pa bi moral kritik sam vedeti, da imenuje Veber vrednostne predmete osnove ali pa dejstva, in da mu je samo predmetna vrednota prava psihološka vrednost.

Končno pa govori R. še o odrešitveni ideji in o cerkvenem občestvu, kakor ju pojmuje Veber. Glede njegovih opomb o odrešitveni ideji moram pripomniti, da so vse vere onstranski usmerjene in da tiči že v tem koren odrešitve od tuzemskega nepopolnega življenja, s katerim je pač vsakdo kdaj nezadovoljen. Če pa imenuje R. to pristno in utemeljeno nezadovoljstvo ter iz njega izvirajoče pristno hrepenenje po drugačnem življenju življenski pesimizem, potem mu moram povedati, da doživljajo tako hrepenenje tudi oni religiozni ljudje, ki stoje sredi realnega življenja, ki to življenje tudi afirmirajo in pozitivno ocenjujejo. Pri takih ljudeh pač ne prevladuje pesimizem in disharmoničnost.

Kar pa se tiče R. opomb o ideji cerkve pa moram priznati, da ga ne razumem, kaj da si misli pod »realnim predmetom«, ki naj odgovarja ideji cerkve. Kajti po mojem mnenju je vsaka socialnost irealna predmetnost, ki izvira iz različnih socialnih doživljanjev. Realni so lahko samo elementi ali temelji te socialnosti, socialnost sama pa nikdar. Glede sličnosti Vebrove ideje cerkvene socialnosti s Spannom pa naj omenim, da sloni Vebrova ideja na analizi razmerja med človekom in Bogom. Ta analiza pa je pokazala, da je središče in cilj cerkvenega občestva ne človek, temveč Bog. Iz tega pa seveda jasno sledi, da ideja humanizma ni absolutna, temveč da jo moremo fundirati tudi s hagiološkim doživljanjem in s cerkvenim občestvom. S tem pa dobi ta ideja tudi svojo realno praktičnost in sankcijo, da bo izvedena.

Končno pa navaja R. še pozitivne točke Vebrove »Filozofije« ki pa se tičejo večinoma jezikovne ali formalne plati te knjige. Le malo oz. sploh samo ena pa seže tudi tu v predmetno plat Vebrovih misli. Pa še ta je za onega, ki je slišal Vebrovo spoznavno teorijo, silno stara. Toliko o R. kritiki; zaključiti morem deloma z njegovim lastnim zaključkom: tako torej Robičev napor, da bi pokazal znanstveno neutemeljenost in teoretično nevzdržnost Vebrovih trditvev, splošno ni uspel.

IV. Predno pa zaključim svoj odgovor naj omenim še to, da je izšla tudi v reviji »Česka mysl« 1930, št. 5 Fr. Bicekova kritika Vebrove knjige. Ta kritika bi hotela biti sicer predmetna in strokovna, toda zapade v gorostasen diletantizem. Kajti trditev, da poni-

žuje Veber »filozofijo na deklo vladnega sistema«, je pač nezaslišana in v resni kritiki nemožna. Baš tako osupne tudi zaključna trditev, da »je potrebno ta notranji razvoj (Vebrov) omejiti na komplikatorični kompromis med krščanskim socializmom in porajajočo se jugoslovan-sko državnostjo«. Ta kritika je pač dober primer kritike, ki je pisana brez avtokritike.

Dr. Stanko Gogala.

## BELEŽKE.

### Gospodarstvo v organični državi.

Dr. L o n g e r t je napisal delo »Liberales oder organische Staats- und Wirtschaftsordnung?«, ki se v njem zavzema za organično gospodarstvo in organično državo. Liberalizem je videl v narodnem gospodarstvu le vsoto posameznih gospodarskih dejanj, kakor je bilo tudi njegovo pojmovanje države atomistično. A oboje je zmeta. Dandanes se po mnogih prevarah vračamo k organičnemu pojmovanju. Vsak posameznik je organ neke celote in mora le kot del te nadrejene celote živeti. Tako je tudi v gospodarstvu. Že obrat je neka celota, organizem, ki ima svoje organe, delodajavca in delavce, nasprotje med njimi je nezmislivo in gospodarsko škodljivo. Posamezni obrati so zopet organi višjih celot, eni poljedelstva, ki naj prehranja ves narod, drugi industrije, ki naj narod preskrbuje z obrtnimi izdelki, še drugi trgovine, ki naj zamenjava domače pridelke za tuje. Te celote morajo imeti čim večjo samostojnost, vendar pa mora biti med njimi vzajemnost. Gospodarski liberalizem je prav s tem, da je razbil to vzajemnost, povzročil premnogo socialnega zla. Narodno gospodarstvo mora zopet dobiti svojo organizacijo, svojo ustavo, ki naj ima javnopravni značaj in naj jo država nadzira in ščiti. Vsi ljudje enega poklica, n. pr. vsi, ki izdelujejo železo, tvorijo skupnost, poseben stan, ki ima nalogo neposredno dajati snovi industriji, ki železo predeluje, posredno pa preskrbovati vse narodno gospodarstvo z železom in železnimi izdelki. Posamezni obrati so zopet manjše celote te skupnosti, stanice gospodarstva s svojim življenjem. Vsak posamezni del mora vršiti svoja opravila, svoje funkcije, vsi skupaj tvorijo obratno ali delovno skupnost, ki se mora pravilno organizirati. V statutu morajo biti urejeni delovni pogoji, delovni čas, mezde, zavarovanja itd. Vse delovne skupnosti enega okraja ali gospodarskega okoliša tvorijo zopet posebno višjo polklicno skupnost, ki mora biti prav tako organizirana in vrši svoje narodno-gospodarske funkcije: morala bi zlasti skrbeti za gospodarsko statistiko, proučevati konjunkturo, rentabilnost obratov, prometno in tarifno politiko, voditi statistiko delavcev z delom in brez dela, voditi borzo dela, preračunavati indeks plač in življenjskih potrebščin, določevati smernice za kolektivne tarifne pogodbe itd. Tu bi moralo biti tudi prizivno raziščišče prve instance. Vse polklicne skupnosti v državi naj bi tvorile še višjo enoto. Ta bi vodila statistiko za vso državo, dajala pregled potrebščin svoje stroke doma

in v inozemstvu, motrila cene v razmerju s proizvodi drugih gospodarskih strok, pripravljala trgovske pogodbe itd.

Vzporedno s to organizacijo po istovrstnih strokah in poklicih bi morala iti medsebojna organizacija raznovrstnih strok in poklicev, recimo v skupnih gospodarskih odsekih. Tako bi n. pr. poklicne skupnosti poljedelcev, rokodelcev, malih obrtnikov, trgovcev, raznih industrij in svobodnih poklicev tvorile okrajni ali pokrajinski gospodarski odsek. Ti odseki bi imeli zopet svoje posebne naloge, kakor izhajajo iz medsebojnega razmerja vseh gospodarskih panog in iz vsega narodnega gospodarskega življenja. Tudi ti odseki bi bili organizirani v skupni državni organizaciji.

Zastopniki obojne organizacije skupaj bi tvorili najvišji gospodarski parlament ali vrhovni državni gospodarski svet.

Tako bi se ustanovila sčasoma neka stanovska samouprava. Gospodarskemu svetu bi pa država izročila svojo vrhovno nadzorstveno pravico nad vsem narodnim gospodarstvom. Narodno gospodarstvo bi bilo svobodno in vezano: svobodno po samoupravi, vezano po organičnem ustroju. Nekateri (Sombart, Lenz, Keynes) imajo že sedanje gospodarstvo za vezano in kolektivno, češ, karteli, trusti in veliki koncerni na eni strani, kolektivne delovne pogodbe strokovnih organizacij na drugi strani so dokaz za takšno vezanost in kolektivnost. Toda, pravi Longert, ta gospodarska oblika je morda kolektivna, a organična ni. Vsa kolektivnost je še preveč mehanična in anarhična. Karteli in koncerni niso izraz socialnega hotenja, temveč le sebičnega hlepenja po čim večjem dobičku, brez ozira na državo in narod, dostikrat naravnost v nasprotju z interesi naroda in države. A tudi strokovne organizacije in delavske zveze niso še osnovane na ideji skupnosti, temveč na ideji medsebojne nespravljalivosti in razrednega boja. Tudi državno nadzorstvo, pravi Longert, ni resnično socialno, ker so državniki v liberalno-demokratski državi le eksponenti strank in posameznih gospodarskih skupin.

Speziale Revue (1930, 501) pripominja k tem mislim, da si pač ni mogoče vseh osvojiti, a da so vendar tu pomembni početki za načrt novega gospodarskega reda. —k.

### Svetovna gospodarska kriza.

V »Soziale Revue« (1930, okt. 452—458) razpravlja W. Bosbach (München) o sedanji gospodarski krizi. Ugotavlja, da je ta kriza svetovna. Vzroki: ves svet se industrializira; produkcija se povečava z racionalizacijo in vedno novimi tehničnimi izumi; ne raste pa v tem razmerju konsum. Tako blago zastaja v skladiščih, ali pa si države pomagajo na umetne načine, kar zopet povzroča nove gospodarske težave: nekatere se branijo s carinskimi ukrepi prot uvozu tujega blaga, druge (tako na pr. pravkar Rusija) pa skušajo z umetno nizkimi cenami (dumpingom) izpodriniti druge s trgov.

Svetovna gospodarska kriza se kaže najprej v cenah. Cene blagu padajo, zlasti v veliki trgovini cene za živež in sirovine. Le malo je še

proizvodov, ki se drže nad predvojno ceno. Če postavimo za cene l. 1913 indeks 100, je sedaj cena za pavolo 91, za petrolej 82, za baker 75, za rž 63, za sladkor 41; drže se še cene za kavčuk 101, kava 103, sirovo maslo 106, pšenica 129. Cene za industrijske izdelke padajo bolj počasi, vendar so padle od 1. jan. 1930 do maja poprečno za 13%. Še bolj počasi pa se nižajo cene v mali trgovini za navadne življenske potrebščine. Od aprila 1929 do avgusta 1930 so padle te cene v Rusiji od 228 na 221, na Angleškem od 161 na 155, v Nemčiji od 154 na 147, v Italiji od 149 na 145, v Češkoslovaški od 110 na 108; v nekaterih državah so se pa celo dvignile, tako v Avstriji od 109 na 111, na Francoskem od 111 na 113. Cene v mali trgovini so v primeri s cenami v veliki trgovini neprimerno visoke. Tako so padle v istem času cene tekstilij v veliki trgovini od 150.4 na 107.9, a v mali trgovini za obleko so se cene celo dvignile od 163.6 na 166.8. Razlika cen (Preisspannung) v mali trgovini je znašala v Berlinu l. 1913 za 100 kg govedine 4.50 Mk, sedaj znaša 19.50, za 100 kg kruha tedaj 13.10 Mk, sedaj 21.50 Mk. Cene vzdržujejo na umetni višini zlasti karteli in sindikati.

Tudi brezposelnost je svetoven pojav. Koncem l. 1929 je bilo na Poljskem 19.5%, na Danskem 19.2%, na Norveškem 18.9%, na Švedskem 16.6%, v Ameriki 16%, v Avstraliji 13.1%, na Ogrskem 13%, v Avstriji 12%, v Rusiji vsaj 10%, na Nemškem 9.5%, v Belgiji 6.7% in na Češkoslovaškem 2.8% brezposelnih. Le na Francoskem, ki je bogata poljedelska dežela z razmeroma majhno industrijo in mnogimi kolonijami, je bila do zadnjega časa brezposelnost nepoznana, a sedaj se je začela kriza javiti že tudi tam in se število brezposelnih počasi večja. Skupno število brezposelnih na svetu bi utegnilo znašati 15 milijonov.

Vzrok krize, smo dejali, je tudi ta, da je konsum premajhen, a konsum je majhen, ker so cene, dasi padajo, v primeri z dohodki in delavskimi plačami vendarle še vedno dosti previsoke in delovno ljudstvo nima denarja. Bosbach govori samo o delavskih plačah. Najvišje plače so v Ameriki v Newyorku (v nemških markah na uro) 7.35—2.90 Mk, v kanadski Ottowi 5.25—1.89, potem v Avstraliji, v Sidneyu 3.06—1.21, nižje že na Angleškem, v Londonu 1.90—0.99, v Nemčiji, v Berlinu 1.54—1.08, na Francoskem, v Parizu 1.11—0.68, v Avstriji, na Dunaju 0.98—0.50, v Italiji, v Turinu 0.89—0.46, najnižje v Rusiji 0.71—0.52. Kupna moč teh plač znaša, če postavimo plače na Angleškem za normo 100, v Ameriki 197, Kanadi 168, Avstraliji 152, v Nemčiji 77, na Francoskem 59, v Avstriji 53, v Italiji 51. Za Rusijo ni številk.

Kako premagati to gospodarsko krizo? Nasilno zadržati in ustaviti napredek tehnike in racionalizacije ni mogoče, stroj bo še nadalje vedno bolj nadomestoval človeško delo, če ne nastane kaka izredna svetovna katastrofa. Če se pa večja produkcija, mora rasti tudi konsum, radi tega pa realni dohodki delovnega ljudstva. To je zopet le mogoče, če se cene znižajo, kar se bo moralo najprej zgoditi, in če



se potem tudi plače zvišajo. Potem bo treba misliti na to, da se v racionaliziranih podjetjih skrajša delovni čas. Amerika že uvaja 40-urni delovni teden, treba bo tudi drugod v industrijskih državah skrajšati delovni čas splošno na 48, celo na 44 tedenskih ur.

Žal, da Bosbach nič ne vpoštevata kmečkega ljudstva. Na kmetih je pa tako, če bodo plače višje in cene še nižje, da bo kmetski stan sploh propadel. Tu je torej še poseben problem —k.

### Težnje in naloge socialne politike.

Kakšno nalogo je vršila in vrši danes socialna politika? Za kakšnim ciljem mora težiti: ali naj odstranja nedostatke in izboljšuje obstoječi družabni, gospodarski red, ali pa mora poseči globlje in ga začeti bistveno spreminjati? O tem vprašanju, kakor se dejansko posebno v nemških razmerah in nemški socialni politiki pojavlja, razpravlja C. Noppel S. J. v *Stimmen der Zeit* 119 (1930) 402—412: *Sozialpolitik an der Wende*.

Pisatelj uvodoma omenja, da bo prihodnje leto preteklo 50 let, odkar se je začela v Nemčiji izvajati socialna politika v smeri socialnega zavarovanja, ki je bila za vzor mnogim državam. A sedaj se je razvoj naenkrat ustavil. Bolniško, posebno pa brezposelno zavarovanje sta predmet ostrega razpravljanja. Pisatelj zastavlja ob tem pojavu načelno važna vprašanja: Ali je nemška socialna politika le pojav, ki je spremljal in še spremlja danes obstoječi družabni in gospodarski sistem, ali pa nosi v sebi sile in težnje, da spremeni družabne in gospodarske razmere? In če ima to notranjo moč v sebi, kakšen red, socialističen ali kak drugačen, more ustvariti?

Kaj je socialna politika? Noppel jo opredeljuje: »die Summe der zur Erhaltung oder Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung vorgeschlagenen oder betätigten Mittel« (402). V začetku socialne politike so bili merodajni humanitarni razlogi (zaščita otroka pred izrabljanjem v industriji). V teku 19. stol. so se jim pridružili krščanski nagibi (Ketteler, Galen, v. Hertling, Hitze). Tudi prvi nemški državni socialnopolitični ukrepi se sklicujejo na humaniteto in krščanstvo, zraven pa na razloge državno-političnega značaja. Voditelji in nositelji gospodarstva so razmeroma pozno pristali na socialno politiko. Nazadnje je tudi industrijsko delavstvo samo z zahtevami in predlogi pozitivno poseglo v socialno politiko in pospeševalo njen napredek. Pisatelj po tem zgodovinskem orisu sklepa, da je socialna politika predvsem in v bistvu stremela za ciljem, da odstrani razno zlo iz družabnega reda, ki je zgrajen na gospodarskem sistemu kapitalizma. Tudi socialna reforma naj pomeni le delno predružačenje razmer tega reda, ne pa spremembe celega reda. Niso pa se socialni politiki pečali z vprašanjem, koliko socialnopolitične uredbe same od sebe lahko vodijo k spremembi družabnega reda, prav tako ne z vprašanjem, ali naj socialna politika zavestno gre za tem ciljem. Vsaj enotnih pogledov v tem oziru ni bilo. Danes pa je to vprašanje aktualno.

Če je cilj socialne politike harmonija posameznih stanov in razredov, ne moremo reči danes, da je socialna politika svoj cilj dosegla. Armade brezposelnih to dokazujejo. Brezposelnost je danes strukturna (izvirajoča iz dejanskega reda): veliko število delovnih ljudi je izločenih iz ljudske celote, nima stanu; čeprav so telesno, duševno, moralno zdravi, so vendar odvisni od javne dobrodelnosti, socialne ustanove jim ne prihajajo v korist. Nov, peti stan se tvori in ta ima v sebi velike nevarnosti za družbo. To dejstvo nam vsiljuje vprašanje: ali je segla naša socialna politika preteklih desetletij dovolj globoko in se mar ni preveč zadovoljila samo z zdravljenjem posameznih simptomov? Če motrimo delavstvo in razne poklicne stanove (Berufstände) sociološko, vidimo, da se nahaja delavstvo kot stan ali razred — izven ogrinja poklicnih stanov. Če se poljedelsko gospodarstvo dobro razvija, gre navadno tudi kmetu dobro. Ne moremo pa danes tega reči o industriji in delavstvu. Od napredka industrije živijo predvsem podjetniki in denarniki, delavstvo pa je izven njega. Tudi za brezposelno zavarovanje se je pokazalo, da je le zunanja naprava.

Iz vsega sledi, da morata meriti socialna reforma in socialna politika na to, da predrugačita strukturo, zgradbo družabnega in gospodarskega reda. Ali pa je edina možna sprememba po socializaciji, kakor misli E. Heimann (Soziale Theorie des Kapitalismus, Theorie der Sozialpolitik. Tübingen 1929), čeprav ni o tem prepričan s popolno gotovostjo? Prepričan je le, da iz marksizma do socializacije ne drži pot preko socialne politike. Marksizmu je čim večja beda delavstva sredstvo za uspeh revolucionarne socializacije. Socializem, v katerega naj vodi socialna politika, je po Heimannu »Verwirklichung der sozialen Idee: Freiheit, Würde und Gemeinschaft der arbeitenden Menschen mit allen Bedingungen dafür und allen Folgerungen daraus« (408). V kapitalizmu sam naj bi se proti kapitalizmu vselila socialna ideja. Ta Heimannova misel ni daleč od idej katoliške socialne politike. Razlika pa je v pojmovanju lastnine. Heimann ne priznava možnosti privatne lastnine v takem socialnem obratovalnem redu, ampak le socialno ureditev lastnine, pa ne po birokratični centralistični vpeljavi od zgoraj, ampak postopoma od spodaj, iz delavstva, od stopnje do stopnje.

Če tako zamišljamo oblike skupne lastnine, pravi Nappel, je prva stopnja socialne lastnine družinska lastnina. Pa tudi misel o raznih drugih stopnjah, ki bi se organsko gradile od spodaj navzgor, ne nasprotuje samo po sebi katoliškemu nauku. Le težka izvedljivost zbuja pomisleke. Po katoliškem pojmovanju privatna lastninska pravica ni neomejena ter neodvisna od socialne dolžnosti. Ze Kettelerjeva ideja produktivnih zadrug vsebuje misel skupne lastnine produktijskih sredstev. Danes je pravno stališče delavca po obratnih svetih, poravnalnem redu itd. bolj utrjeno. Razvoj se lahko vrši proti cilju enakopravnosti delavca in soudeležbi pri lastnini produktijskih dobrin. Potem bi se mogla doseči harmonija družabnih razredov. Brez teh ciljev bo pa delavstvo vedno podrejeno.

Iz katoliških socialnopolitičnih krogov sta v zadnjih letih prišla dva načrta za usmeritev socialne politike in reformo družabnih razmer: načrt korporativne ureditve gospodarskega življenja in Dessauerjev načrt kooperativnega gospodarstva. Prvi zamišlja, da bi bilo vse produktivno gospodarstvo urejeno po raznih panogah korporativno, poklicna skupnost vseh, ki v eni panogi delajo. Kako naj bi se ta duh skupnosti res vpeljal, pa ni še razvidno. Nad temi korporacijami naj bi čuvala močna državna oblast. Tak sistem je vpeljan v Italiji. Ali se bo obnesel, še ni gotovo. V Nemčiji je enkrat že propadel. Dessauerjev sistem skuša misel dela za skupnost vseh za vse spojiti z veseljem do ustvarjanja. A ni še jasno, kako si predstavlja izvedbo te zamisli.

Bližnji cilj socialne politike ostane pri obeh načrtih isti: rast industrijskega delavstva v resničen poklicni stan. Seveda se ta cilj ne more doseči samo z zunanjo pogodbo delovne skupnosti, z nekim ravnotežjem organizacij delavcev in podjetnikov. Treba je, da pride tu zraven vpliv nove duhovne sile, ki bo dala živo zavest te skupnosti. Prav tako se ne sme smatrati delavstvo le za podstavek piramide takega korporativnega ali kooperativnega gospodarstva, ampak za živo, močno koreniko, ki je odločilna za življenje celote.

Za katoličane je ta duhovna sila izražena v misli ene božje družine. In zato moremo upati, da bo gojitev katoliške misli socialni politiki v teh časih dala plodovitost.

I. F.

### Monizem in boljševizem.

E. Wasmann, znani naravoslovec, prvi strokovnjak v raziskovanju življenja mravelj, ugotavlja v kratki beležki zvezo med haeckelizmom in ruskim boljševizmom (Stimmen der Zeit 119 [1930] 380 do 382). Haeckelov monizem izzveni nazadnje v materialistične aksiome: Človek je le najvišje razvita opica in nič drugega, kakor skupek materije. Njegova knjiga »Die Welträtsel« se je silno razširila v drugi polovici 19. stol. v Nemčiji in drugih deželah. Kakor socialistične osnove boljševizma izhajajo od Engelsa in Marxa, tako se krije »svetovni nazor« boljševizma z materialističnim monizmom E. Haeckela. A v Nemčiji je s strani raznih znanstvenikov (imenujemo le J. Reinkeja, H. von Iheringa, E. Wasmanna) vstal velik odpor proti neznanstvenim metodam in trditvam Haeckelovim, v Rusiji pa tega odpora ni in ga ne sme biti, ker je ta materializem oficijelno svetovno naziranje komunizma. Gorje pa Nemčiji, sklepa pisatelj, če bo iz Rusije dobila boljševizem v zameno za Haeckelov monizem!

I. F.

### Poduhovljenje telesne kulture.

O tem vprašanju je Filip Küble S. J. objavil uvaževanja vredno razpravo v Stimmen der Zeit 119 (1930) 101—117.

Pisatelj najprej govori o propadanju sporta in telesne kulture sploh. Pri sportnikih so se izrodile posebno nekatere panoge (no-

gomet) v surovost, tudi masa išče pri njem predvsem senzacije. Kot zgled navaja, da je bilo pri nekem surovem nastopu dveh poklicnih boksarjev v berlinski sportni palači 40.000 gledalcev, pri plemeniti tekmi 2000 lahkih atletov pa komaj 4000. Mnogi so upali, da bo telesno-duhovna obnova po vojni prišla vprav iz sporta: upanje se ni izpolnilo. Ni tega kriv sport sam na sebi, manjkalo je posebno pri mladini duhovnih predpogojev. Mnogi so oznanjali, da je treba kolikor mogoče veliko telesne kulture, kolikor mogoče malo obleke pri vajah, pa bodo ljudje telesno in нравstveno močnejši. Očitali so celo krščanstvu, da je z oznanjevanjem sramežljivosti odgovorno za telesno in нравno slabost. Nemški škofje so l. 1925 na konferenci v Fuldi jasno poudarili katoliška načela glede sporta. Takrat so njihove smernice premnogi zasmehovali kot srednjeveške. Danes povsod zveni klic za »ponotranjenjem, poduhovljenjem telesne kulture«.

Küble navaja iz knjige Ed. Neuendorffa, ravnatelja pruske visoke šole za telesne vaje v Berlinu, »Die deutschen Leibesübungen« izjave Neuendorffa in mnogih drugih avtoritet na tem polju. Vsi poudarjajo, da je nujno potrebno, staviti telesni kulturi kot cilj harmoničnega, celega človeka. Sport, sportne vaje in tekme so se tako razpasle, da izpodrivajo glavno poklicno delo, duševnost je naravnana le v sport, v rekorderstvo, v senzacijo. Časa ni za družino, za zbravnost, za Boga, za skupnost, za duhovno kulturo. Telesne in duhovne vzgoje ne smemo ločiti, duh mora vladati, treba je težiti za ciljem, da oplemenituje človeštvo. Iz te vezi med telesno in duhovno kulturo pisatelj izvaja, da more katoliška mladina biti združena le v katoliških sportnih in telovadnih društvih. Možni so skupni nastopi, telovadne tekme med društvi raznih svetovnih naziranj, ali pomešanje organizacij, zabrisanje vprašanj svetovnega naziranja pa je zlo. Edina organizacija za katoliško mladino, ki se zaveda teh ciljev vzgoje, je sedaj v Nemčiji Deutsche Jugendkraft. To je sportna organizacija, ki ima apostolski pomen, odobrena je od škofov kot skupna organizacija vseh katoličanov, brez razlike stanu. Zato je za ustvarjanje edinosti velikega pomena. Ker se je sport tako izrodil, da se smatrajo prvi telovadci in sportniki za junake naroda, katerih mišljenje vpliva na široke mase, zato je treba energično trebiti sport teh izrodkov. Tako zahteva C. Diem, ena prvih avtoritet za telesne vaje v Nemčiji. Boljše je, da izostanejo nekaj časa od olimpijskih iger, kakor pa da bi se te bolezní še pasle v nemškem sportu, pretiravanje v teh vajah. — Tudi v katoliških organizacijah je nekaj velikih napak, ki jih bo treba odpraviti. Nezdravo stanje kaže tožba za sodniki, raznimi reditelji, pravtako je tudi v tekmovalnem redu nekaj napak. Ne stremeti samo v smeri za vrhunsko telovadbo in telovadci. Ne smemo pri telesnih vajah gojiti samo misel na tekme, treba je zbujsati veselje nad igro samo, posebno v mladostni dobi. Sprememba vaj, a ne prepogostna, je potrebna. Pozneje pa je treba gojiti samozatajevanje in samoposvečenje, tudi po teh vajah. Tako je treba ozdraviti nemško sportno gibanje. Danes teži nemška telesna

kultura za vzgojo celega človeka. Namesto kulta telesa je stopil kult človečanstva.

Ali pisatelj poudarja, da tak cilj oboževanja čeprav celega človeka ne bo vedel do poduhovljenja telesne kulture. Slaba izkustva bodo dokazala, da te ne bomo dobili brez milostne božje pomoči. Le z religioznimi silami in nagibi bomo poduhovili sport in telovadbo. Zato imamo katoličani posebno nalogo in posebno odgovornost za ta cilj, smo predvsem poklicani. Posebno duhovščina in učiteljstvo morata za to misel delati, pa tudi starši in družine. Katoličani imajo važno nalogo za poduhovljenje sporta.

## OCENE.

**Geografski vestnik.** Časopis za geografijo in sorodne vede. L. V. in VI. (1929-30). Izdaja Geografsko društvo na univerzi v Ljubljani. Uredil dr. Anton Melik.

Za III. kongres slovanskih geografov in etnologov je izšel ta posebno bogati zvezek glasila Geografskega društva na ljubljanski univerzi. Nas so zanimali v njem posebno sestavki, posvečeni Ljubljani, ki dokazujejo, kako izsledki ene stroke lahko obogate izsledke drugih tam, kjer so te že formulirale svoje naziranje in s svojimi sredstvi in metodami niso mogle do dna problemom, ki so jih srečale. V danem slučaju je geografska veda priskočila na pomoč zgodovinski, ki je doslej raziskovala preteklost, postanek in razvoj Ljubljane, in ji pomagala ogromen korak naprej. Članki v tem zvezku, ki so plod sistematskega študija, so sledeči: Anton Melik: Razvoj Ljubljane, Fr. Zwitter: Razvoj ljubljanskega teritorija, Sv. Ilešič: Prvotna kmetijska naselja v območju Velike Ljubljane ter deloma tudi M. Kos: Stari trg in sorodna krajevna imena. Člankom sta pridejani dve v Geografskem inštitutu ljubljanske univerze izdelani karti, katerih ena podaja talni načrt Ljubljane iz srede XVII. stol., najstarejši, ki nam je doslej s podrobno zanesljivostjo dosegljiv, in karta zgodovinskega teritorialnega razvoja Ljubljane.

Zasluga teh člankov, v prvi vrsti vodilnega Melikovega, je predvsem ta, da je z njimi z znanstveno točnostjo in verjetnostjo rekonstruiran postanek in razvoj srednjeveške in novejšje Ljubljane ter je obenem pojasnjenih polno dosedanjih nesporazumov, ki so kot samoobsebi umljive resnice prehajali iz ene studije v drugo. Dočim drugi del Melikove razprave o Emoni in njeni vlogi v sodobni topografiji Ljubljane in okolice ne prinaša bistveno novih spoznanj, čeprav ta vloga doslej še nikjer ni bila tako točno in izčrpno zajeta, so osnovne važnosti tretji, četrti in peti del te razprave, ki z doslej nesporadnimi argumenti ugotovijo, da je postanek srednjeveške Ljubljane pri sv. Jakobu; da je med novo in verjetno rimsko naselbino na tem mestu logična zveza, ker stare naselbine navadno ne zamirajo, tudi če so se spremenile kulture in ljudstva; da je stik vodnih in suhozemskih potov dal neposredni povod za utemeljitev



srednjeveškega trga na tem mestu in da mu po starosti sledi Breg na nasprotnem bregu Ljubljani z logično nase naslonjenim Novim trgom, ki šele pozneje dobi značaj plemiškega in deželno upravnega središča našega mesta. Važna je dalje ugotovitev, da gre v stari Ljubljani za preudarno utemeljitev in ne polagoma iz vaske naselbine nastalo mesto. Ta važna in verjetna ugotovitev pa vseeno ne more vzeti popolnoma veljave naši že večkrat formulirani tezi, da gre v srednjeveški in baročni Ljubljani za tip mesta, kjer je odločilnega pomena za značaj njegove zunanje slike geografski položaj in apriorna, nepreudarno tako sestavljena konstelacija njegovih elementov, reke, hriba in ravnine. Sprejemam in uvidevam Melikovo tezo o osnovnem in izhodiščnem pomenu Brega za talni načrt Novega trga. Ta pomen je gotovo večji kakor navidez apriorni pomen pravokotnika rimske Emone, soglašenost obeh pa je na drugi strani prav tako očitna in neutajljiva, kakor na drugi strani prvenstveni pomen pokrajinskega elementa, reke, za značaj Brega in posredno trga, ker se naslanja nanj. Uvidevam dalje, da je po meni svoj čas iz umetnostno-zgodovinskih študij o tipih mest prevzeta terminologija o tipih iz predpogojev tal vzrastlega (gewachsen) in utemeljenega mesta nevzdržna, ako naj označa tudi bistvo historičnega postanka naselbine. Opravičljiva je samo, v kolikor označa dva osnovna tipa, pri katerih enem odločilno soustvarjajo naravni predpogoji lege, pri drugem pa predvsem človeški zamisel, volja, ki se pogosto naravnost brutalno postavi proti naravnim zahtevam lege in gre preko njih. Zelo važna je tudi Melikova in Zwitterjeva ugotovitev glede historičnega razmerja kompleksa ob Hrenovi ulici, Vožarskem potu in Rožni ulici, ki na sliki v Valvazorjevi grafični zbirki v Zagrebu tako očitno pada iz ostalega značaja mesta.

Bogata nova opazovanja in ugotovitve vsebujejo te študije tudi za ostale dele Ljubljane, njih postanek in razvoj. Melikova in njo spremljajoče študije so postavile naše znanje o postanku in razvoju Ljubljane na novo trdno bazo, na katero oprti smemo upati, da bomo prodrli še v marsikatero skrivnost njene preteklosti. Če je končno izpodbil tla razširjeni etimologiji imena Ljubljane iz besede lzb, kolm, je to samo logična posledica njegovih osnovnih izsledkov.

Geografski vestnik, ki je že doslej vzbujal pozornost ljubitelja domače znanosti, si je s tem zvezkom priboril ugledno mesto v naši sodobni znanstveni publicistiki. Frst.

**Julijska Krajina.** Nacionalno-kulturni pregled (cir.). Uredio dr. Lavo Čermelj. Ljubljana, 1930.

Povodom kulturne razstave Julijske Krajine, prirejene v Beogradu od 27. aprila do 7. maja 1930, je bila izdana ta propagandna knjižica, ki naj jugoslovansko javnost informira o narodnem in kulturnem stanju Julijske Krajine. Uvodne besede je napisal predsednik organizacije jugoslovanskih emigrantov dr. Ivan Marija Čok. V prvem članku utemeljuje L. Čermelj upravičenost imena Julijska Krajina. Nato sledi V. Bohinca zemljepisni oris Julijske Krajine. Narodno-statistični pregled je napisal Vinko Zorman, ki ugotavlja,

da je predvojna, nam če le mogoče nepravilna avstrijska statistika naštel 546.311 Jugoslovanov, dočim jih priznava italijanska iz l. 1921 oziroma 1925 samo 358.388. Zgodovinski pregled preteklosti J. K. je napisal M. Kos. Joža Lavrenčič podaja prav izrpen pregled slovenske književnosti J. K., ki ga dopolnjuje za Istro članek Iva Mihovillovića Hrvatske publikacije u Istri. D. Doktorič je orisal Muzično kulturo Slovencev J. K. Zaključuje pa knjigo Fr. Mesesnela spis Slovenska likovna umetnost v J. K.

Svoj informativni namen knjižica dobro izpolnjuje. Frst.

**Stori to.** Navodilo za lepo vedenje. Knjižnica »Orla«, št. 28. Izdala in založila Jugosl. Orlovska zveza v Ljubljani, 1929.

Knjiga o lepem vedenju za slovenskega mladeniča. Vsebina je razdeljena v tri skupine: 1. Kako se mladec vede; 2. Kako mladec govori in 3. Kako mladec piše. Knjiga je sestavljena v obliki vprašanj in kratkih jedrnatih odgovorov, torej neke vrste katekizem lepega vedenja.

Vsebina kot taka ni nič posebnega, najmanj kaj literarno ambiciozna. Zanima pa nas ta knjiga po svoji tipografski strani in opremi, ki je izredna in jo postavlja med pomembne pojave naše povojne tipografske produkcije. Tako njeno zunanjo obliko kakor njeno tipografsko lice je ustvaril prof. arh. Jože Plečnik. Dal nam je z njo plodovit primer, kako naj postavimo podobno knjigo n. pr. katekizem. Vsako vprašanje ima svojo zaporedno številko, ki je postavljena v posebno vrsto v sredo. Vsaka točka je razdeljena na tri kolone, ki se ločijo po velikosti stavka glede svoje pomembnosti. V ozki levi koloni stoji vprašanje, v srednji najširši koloni in z največjim krepkim stavkom postavljen je odgovor, ki se razširi v slučajih, ko je desna kolona prazna, tudi čez to. Prva beseda je vsa postavljena s krepkimi velikimi črkami. V desni koloni je z najmanjšim stavkom postavljena kaka poučna ali spodbudna opomba. Ta način je skozi in skozi dosledno izpeljan in se vsebina te knjige optično brez posebnega truda vtiska spominu. Knjiga je izšla v črnem in rdečem tisku in vezana v treh različnih barvah v platneni vezavi. Naslovna stran je bogato ornamentirana s prepletom rastlinskih trt, v katere je vpleten njen naslov in štirje stilizirani orli. Na notranji naslovni strani je znak predstavljajoč kvišku stremečega orla s slovenskim grbom in križem na prsih. Frst.

Dr. Janko Šimrak: **Crkvena unija** u sjevernoj Dalmaciji u XVII. vijeku. Naklada »Narodne prosvjete«, Zagreb; pretiskano in dopolnjeno iz Nove Revije, Šibenik, 1929.

Znani poznavavec unionistične zgodovine pri Jugoslovanih, profesor Janko Šimrak, se peča v ti študiji z vprašanjem unije »metropolitna Dalmacije« Epifanija Stefanovića, ki je pribežal l. 1648 s 4000 do 10.000 Morlaki izpod turškega jarma v benečansko Dalmacijo in v bližini Zadra v Viru 1. nov. 1648 s svojimi menihi in verniki prestopil v katoliško vero. Šimrak priobčuje tudi troje pisem Epifanija papežu Inocenciju X., ki jih je našel v arhivu kongregacije de propaganda fide. Frst.

## Prejeli smo v oceno:

V založbi in prodaji ima L. D. te-le knjige in brošure:

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

---

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

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

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

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

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

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

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

