

POŠTNINA
V KRALJEVINI
JUGOSLAVIJI
PLAČANA
V GOTOVINI

ČAS

revija
leonove
družbe

letnik
XXVI

VIII
1931-32

VSEBINA: Šavelj Ludovik C. M.: Materinstvo (str. 289) // A. Ušeničnik: O pračloveku (str. 294) // Silvester Škerl: Hugo Ball na potu k Bogu (str. 303) // Dr. Stanko Gogala: O zunanji in notranji kulturi ali o kulturi in kulturnosti (str. 322) // Obzornik (str. 329) // Ocene (str. 335) // Zapiski (str. 341)

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

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

Uredništvo: Dr. Janez Fabijan, univ. prof., Ljubljana, Dunajska cesta 17/III., dr. Ivan Ahčin, glavni urednik »Slovenca«, Ljubljana, Jugoslovanska tiskarna in dr. Stanko Gogala, prof. na drž. učiteljišču v Ljubljani.

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

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

Odgovornost pred oblastjo: Prof. dr. Fabijan za uredništvo, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslovansko tiskarno.

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

PREJELI SMO V OCENO:

Od Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani:

- Jaroslav Durych, **Marjetica** (češki Sedmikraska). Roman. Prevedel dr. Fer. Kozak. (Leposlovna knjižnica).
E. D. Biggers, **Kitajčeva papiga**. Prevedel Franc Kremžar. (Ljudska knjižnica 45).

Knjige Slovenske matice v Ljubljani:

- Univ. prof. E. Spektorski, **Zgodovina socialne filozofije**.
Univ. prof. dr. France Kidrič, **Zgodovina slovenskega slova**, 3 snopič.
L. N. Tolstoj, **Vojna in mir**. Roman v štirih knjigah. Prva knjiga. Poslovenil Vladimir Levstik.

Knjige Slovenske šolske matice:

- Pedagoški zbornik** Slovenske šolske matice za l. 1931. Uredil Gustav Šilih.
Dr. Gogala Stanko, **O pedagoških vrednotah mladinskega gibanja**.
Pibrovec Leo, **Drugi osnovni razred** v luči sedanjih vzgojno-didaktičnih načel.

Od založbe Herder & Ko, Freiburg i./Br.:

- W. Gurian, **Der Bolschevismus**, 1931.
Kardinal Faulhaber, **Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart**. Gesammelte Reden, Predigten, Hirtenbriefe, 1931.

MATERINSTVO.

Savelj Ludovik C. M.

Danes praznujemo tako zvani materinski dan.* V trenutku, ko proslavljamo Marijo Devico, mater Kristusovo in mater vseh kristjanov, se v hvaležnosti spominjamo tudi svoje lastne rodne matere, kakor tudi mater vsega katoliškega sveta. Občudujoč njih tihe žrtve, slavimo čast in dostojanstvo materinstva kot takega.

Materinske proslave so v naši dobi potrebnejše kakor kdajkoli poprej. Genij podlosti — satan —, ki že od nekdanj cinično blati vse, kar je božjega in svetega, se je namreč zadnje čase vrgel celo na materinstvo. Kakor vsem drugim božjim ustanovam hoče tudi materinstvu odvzeti oni višji sijaj in značaj svetosti, ki ga ima po božjem in človeškem pravu. Zaveda se, da z razkristjanjenjem celice krščanskega življenja — družine, dejansko razkristjani človeško družbo. V dosego tega namena slika materinstvo kot golo počutnost in naslado, kot egoizem in sebičnost. — Nobene prilike ne smemo zato zamuditi, da dvignemo čast in dostojanstvo materinstva. Temu smotru naj bodo posvečene tudi sledeče besede o duhovnem in telesnem materinstvu in o dostojanstvu obeh.

Duhovno materinstvo.

V bistvu vsakega zdravega in normalno čutečega ženskega srca je težnja po materinstvu: telesnem ali duhovnem materinstvu. Seveda je treba vzeti duhovno materinstvo na kolikor možgno široki osnovi. Tudi usmiljenka, tudi neporočena učiteljica more postati v najidealnejšem smislu duhovna mati,¹ kakor se tudi zgodi, da prava rodna mati nima niti trohice materinskega duha. Materinstvo namreč ni vezano na roditeljstvo. Roditeljica

* Predavanje na proslavi materinskega dneva 4. aprila 1932 v Ljubljani.

¹ Prim. Klug, *Lebensbeherrschung und Lebensdienst*, II, str. 304.

je zgolj naraven, mati obenem moralen pojem. Da nam bo to še jasneje, se poglobimo v bistvo materinstva.

Kaj je materinstvo? a) Materinstvo je zlasti zmožnost ženskega srca, da misli in se z ljubeznivo skrbjo zanima za tisoč malenkosti in podrobnosti, ki tvorijo naše dnevne življenjske potrebščine. Miselnost matere gre pri tem delu kakor solnčni žarki na vse strani. Nič umsko ne razstavlja, nič ne sklepa, takoj vse pregleda in premisli. To raznosmerno miselnost podpira z energijo volje in s priročnostjo, ki je prišla že v pregovor.

Svojo dopolnitev in usovršitev pa dobé vse te dušne in srčne zmožnosti šele v ljubezni. Naj ima kakšna oseba še tako odlične zmožnosti in znanje v gospodinjskih poklicih, naj ima še tako veliko priročnost za strežbo bolnikov in nego otrok, vse te zmožnosti, vse to znanje še ne tvori bistva duhovnega materinstva, marveč le ljubezen in žrtvovanje same sebe. Žensko srce, ki se v tej ljubezni ne udejstvuje, ostane mrtvo in vse drugo poklicno delo je zgolj smrtni ples. Ta ljubezen pa mora biti ne mimoidoče trenutno razpoloženje, ampak trajna lastnost, čednost. Prava duhovna mati mora svoje ljubezensko stremljenje izgraditi v pravi gotični slog. V skrajni doslednosti in jasnovidnosti mora vsa svoja tudi najbolj vsakdanja dela in vso svojo bit podrediti velikemu cilju — ljubezni.

To pa brez žrtev ni možno. Dà, materinstvo je v resnici in v svojem bistvu žrtev, žrtvovanje samega sebe za druge, žrtvovanje do popolne samoodpovedi. V bistvu materinstva je, »da mati sama sebe drugim dá . . ., da pozabi na sebe, da živi le v drugih«. (Goethe, Hermann und Dorothea.) Mati, ki se ne žrtvuje, ne zasluži v polni meri tega častnega naslova. Ne more se tudi voljno podvreči vsem neštetim ponižanjem in uslugam, ki jih zahteva strežba njej v varstvo izročениh.

Samoljubna oseba torej zapravo ne more biti prava mati, tudi ne mati v zgolj duhovnem pomenu. Egoizem, sebičnost ji zakrknje srce, da vidi le sebe, čuti le svoje potrebe, misli le na svojo udobnost. Samoljubje ne vpliva le kvarno na duhovno materinstvo, ampak ga v mnogih srcih naravnost zatire. In če se kje v naši dobi krči število telesnih ali duhovnih mater, je temu pojavu ne malo vzrok mrzli duh egoizma, ki prevzema žal že tudi mnoga ženska srca.

Hvala Bogu, med našim zlasti preprostim ljudstvom je še mnogo pravega, resničnega materinskega duha. Odtod toliko

mater, ki jih radi njih preprostosti niti ne opazimo, ki pa bi, če bi poznali njih žrtve, zrastle v naših očeh v prave heroinje, junakinje. V večnosti bo Bog odkril pred našimi očmi ves ogromen materijal zaslug te ali one matere, ki se morda ni nihče zmenil za njo, katere tiha požrtvovalnost pa odtehta največja junaštva velikih mož svetovne povestnice. To so matere, ki jih mojstrsko opisuje pisatelj Cankar, ko vzklika: »O, mati, zdaj vem: tvoje telo smo uživali in tvojo kri smo pili! Zato si šla tako zgodaj od nas!« Na naslov takih dobrih, požrtvovalnih mater je pesnik Danilo Gorinšek zapel ono ljubko, genljivo pesmico:

Kaj boš ti tičica,
tička vesela!
Slajše kot mamica
tička ni pela.

Skrijte se zvezdice
zlate brez broja!
Lepše oči ima
mamica moja.

Kaj bi le zemski krog,
vsak ga premeril
Nihče pa mamici
srca ne zmeri.

Pravim, da je v našem ljudstvu še mnogo materinskega duha. Odtod tudi toliko blagih src, ki se v cvetu svoje mladosti za vse življenje posvete onemu poklicu, ki zahteva največ materinskega duha, to je strežbi bolnikov ali vzgoji otrok v raznih kongregacijah in redovih. Morda še ni znano, da je bilo v stari avstro-ogrski državi nad polovico vseh usmiljenk Slovenk. In Slovenija še sedaj zalaga celo Jugoslavijo s sličnimi poklici.

b) Materinstvo pomeni nadalje zmožnost ženske duše živeti se v dušo človeka, ki ji je izročen v varstvo. V tem oziru bi lahko govorili o neki intuitivni zmožnosti ženske duše.² — Pravijo, da mati svojega otroka nikdar nima za brezupno izgubljenega, naj se ta še tako pokvari. Razjarjeni oče svojega razuzdanega otroka kaj kmalu pred vrata postavi in zavrže, mati pa še vedno upa in upa do zadnjega zdihljaja, da se bo otrok spametoval, poboljšal in vrnil v naročje svojega očeta kakor izgubljeni sin v evangeliju. V njenem srcu in na oknu njene izbe še vedno gori lučica, ki naj vračajočemu se sveti v temni noči. — To nikakor ni slepa ljubezen ali neutemeljen optimizem, marveč jasnovidna materina ljubezen, ki prodre v naj-

² Prim. Klug, o. c., str. 305.

globlje globine otrokove duše in odkrije tam na dnu srca še košček svete zemlje, da se usidra na njem.

c) Še en svetel žarek materinstva moram omeniti, namreč neizčrpno zmožnost za odpuščanje. Mož, ki je po naravi bolj trd, smatra morda to lastnost za slabost. Pa ni vedno tako, ampak je prednost, v kateri ima mati svoje najmočnejše orožje. Materina prizanesljivost in odpustljivost trosi goreče oglje na glavo padlega in kar se ne posreči strogotosti in ostrosti moža, se posreči njej, da s svojim odpuščanjem razoroži in premeša tudi najzakrknjenejša srca. Tako se zgodi, da veruje mož in otrok, da je pravemu materinstvu možno vse! Bolj ko vsa druga pedagoška in znanstvena modrost udarja materinstvo na one srčne strune, ki v duši otroka še dolgo odmevajo ter ga spominjajo na njegove dolžnosti.

To je torej duhovno materinstvo, ki ga je zmožno srce poročene in neporočene osebe, in ki ga je treba poplemeniti, očistiti sebične navlake in dvigniti do najvišje dosegljive popolnosti. To duhovno materinstvo bo prekvasilo in prenovilo po moderni hiperkulturi razrvano družinsko in socialno življenje.

Fizično materinstvo.

Če je pa duhovno materinstvo plemenito dostojanstvo, je telesno materinstvo hkrati dostojanstvo in skrivnost. Razume se, da ima vse te privilegije le v luči krščanstva.

V luči krščanstva je namreč materinstvo posnemanje Boga, je v ustvarjenem redu živa reprodukcija tega, kar se je zgodilo od vekomaj v Bogu Očetu, v katerem je spoznanje samega sebe, svoje neskončne popolnosti rojstvo večnega Sina, ki nosi Očetovo bit in naravo. Nekaj sličnega se zgodi tudi v materinstvu. Slabotno bitje kot je mati postane dejansko in aktivno deležna božje rodovitnosti.³

V psalmih stoji zapisano: *Signatum est super nos lumen vultus Tui, Domine.* Luč božjega obličja je vtisnjena v nas. (4. Ps. 7.) Ta luč je duh božji, ki biva v nas. V prvi vrsti gori ta luč v našem obličju, ki izraža duhovnost. Pa ne samo tu. To božje znamenje je vtisnjeno tudi v intimnost materinega naročja,

³ Prim. Charles Gay, *Conférences aux mères chrétiennes*, II, str. 340 do 342.

ki postane na ta način prava božja delavnica. Kakor je tam gori v Bogu naročje Očeta, v katerem se je rodil Sin, tako je tu doli naročje matere. Eno kot drugo je vir in ognjišče življenja.

Materinstvo je potemtakem podoba in odmev tega, kar imenujemo življenje Boga v njem samem. V tej luči nam bo umevno veselje, ki ga ima Bog nad to podobo svojega lastnega življenja. V tej luči nam bodo tudi umevne besede Gospodove: *Crescite et multiplicamini! Rastite in množite se!*

Čim več je duhovnih bitij, čim več je ljudi, ki spoznavajo Boga, tem večja je slava božja — vsaj zunanja. Kakor je stvarstvo kot tako Bogu v čast že s tem, da biva, tako in še veliko bolj je Bogu v čast vsako ustvarjanje novih duhovnih bitij. In morebiti je Bog takrat, ko je rekel, da mati po porodu hitro pozabi na bolečine, ki jih je prestala, »od veselja, da je človek rojen na svet« (Jan. 16, 21.), morebiti — pravim — je Bog s temi besedami razkril skrivnost svojega lastnega srca, ker veselje matere je samo odsev njegovega lastnega veselja.

Pa poglobimo se še bolj v skrivnost materinstva! Mati ni sama in edina početnica življenja svojega otroka, ampak skupno z očetom je tisto deblo, iz katerega izhaja življenje in sad. Pa tudi kot taka zamoreta dati otroku le telo, ne pa duše, kakor je izpovedala že makabejska mati, ko je govorila svojim otrokom: »Jaz vam nisem dala ne duha ne duše ne življenja, ampak stvarnik sveta vam ga je dal.« Bog sam je moral sodelovati in je v resnici sodeloval z očetom in materjo pri tem delu kot njih bistveno potrebni sočinitelj, da se ostvari otrok.

To dejstvo je skrivnost, pred katero človeški razum kar onemi. Ne vemo namreč, kaj bi bolj občudovali, ali neskončno ljudomilost Boga, ki se poniža in skloni do človeka ter postane njegov sodelavec, ali tajinstveno svetost in dostojanstvo, do katere je po tem božjem aktu dvignjeno materinstvo.

Mislite si mater preprostega rodu, nepoznano svetu, brez posebnega znanja in premoženja, mater, ki je slabotno in vrh tega morebiti še z grehi omadeževano bitje; pa vendar, ko se ji zahoče, nekako primora Boga in njegovo neskončno modrost in vsemogočnost, da mora sodelovati z materjo pri ustvarjenju novega človeškega bitja, če hoče, da se razširi človeški rod. On, ki je neomejen zakonodavec in gospod nad vsem, se da vpreči v voz njene volje, in dejanje, h kateremu mati nagne

Boga, to dejanje je najbolj in bistveno božje delo, je dejanje, ki so ga angeli in ljudje sami iz sebe absolutno nezmožni. To je dejanje Stvarnika, ki priklíče iz nič stvar večje vrednosti, kakor so vsi planeti in nebesni stvori, v primeri s katero ves materialni svet nima več vrednosti kakor mal prašek na zemlji. Ta stvar je duša — po svoji naravi sorodnica božja, ker duhovno, Bogu podobno bitje.

Oni dan torej, cenjene matere, ko ste mogle reči: Mati sem postala, je dan velikega čuda. Ko bi bil Bog isti dan ustvaril na milijone planetov, lepših od naše zemlje, na tisoče osolnčij, krasnejših od našega, pa bi bilo vse to prava malenkost v primeri z ustvarjenjem duše, ki pa se je zgodilo po vas in radi vas. Brez vašega sodelovanja, brez vaše volje te duše namreč nikdar ne bi bilo. Bitje, ki ga oživlja ta duša, je v resnici vaš otrok ter vas kliče za svojo mater. Izvira namreč prav tako iz vas kakor iz Boga.

O mati, tvoje ime je skrivnost! Kako pravi že pesnik?

Kdor ni okusil nikoli
sladkosti maternih dni,
kdor jokal nikoli ni v boli,
ki mati jo mnoga trpi,
zakrito je temu življenje,
zakrita največja skrivnost,
zakrito najgloblje trpljenje,
zakrita najvišja sladkost. (Meško: Mati.)

O PRAČLOVEKU.

Misli ob najnovejših izkopaninah.

A Ušeničnik.

Doslej so imeli za najstarejšega iz izkopanin znanega človekovega predstavnika na zemlji tako zvanega neandertalskega človeka (iz neandrske debri pri Düsseldorfu), čigar ostanke so dobili tudi drugod po raznih krajih, pri nas v Krapini (zato se imenuje tudi krapinski človek). L. 1894 je našel Eugén Dubois pri Trinitu na Javi del lobanje, ki kaže znake še nižje razvojne stopnje. Nekateri so mislili, da je nosilo to lobanjo bitje, ki ni bilo človek, a tudi ne opica, in so kot pristaši razvojne teorije menili, da je bilo to bitje vprav predstavnik vmesne razvojne

stopnje med opico in človekom: ne več opica, ne še človek, torej človek-opičjak, Pithekanthropos (erectus). Drugi, tudi priznani znanstveniki, so sodili, da je bilo to bitje prava opica. Sedaj se pa zdi, da je bilo to bitje pravi človek — homo sapiens —, a še na nižji razvojni stopnji kakor krapinski človek.

Zadnja leta so namreč odkopali pri Pekingju na Kitajskem iz neke zasute votline mnogo ostankov (dele lobanj, čeljusti, drugih kosti), ki so presenetljivo podobni onim na Javi, a so vendar pravi človeški ostanki. Tako so strokovnjaki takoj razsodili, potrdilo jih je pa v tej sodbi še to, da so našli v sosednji votlini kurišča, razno orodje iz kremenca in roženine, posode iz jelenovih lobanj in dr. Po zemeljski tvorbi in po ostankih raznih živali so ugotovili, da je vse to iz stare diluvialne dobe. Po ameriškem raziskovavcu Davidsonu Blacku, ki je od l. 1927 vodil izkopavanja, in po kitajskem Pekingju so vzdeli temu novemu zastopniku človeškega rodu na zemlji ime: *Sinanthropos Pekinensis Black*.

Sinanthropos Pekinensis in *Pithekanthropos* sta si po izjavi strokovnjakov tako podobna, da se nekaterim zdi celo dvoje ime nepotrebno. Le za neke tenčine je *Pithekanthropos* še na nižji stopnji. Jezuit F. Rüschkampf, ki v »*Stimmen der Zeit*«¹ poroča o tem, podaja te-le primerjave:

Lobanja:	<i>Pithekanthropos</i>	<i>Sinanthropos</i>	<i>Neandrovec</i> (2)
največja dolžina	183 mm	187,6	207,7—208,5
največja širina	134	133	144,5—156,2
možgani	950 cm ³	958	1280—1600

Povprečna lobanjska kapaciteta modernega Evropca znaša pri moških 1450 cm³, pri ženskah 1300 cm³. Lobanje Parižanov v 19. st. imajo celo 1500—1800 cm³, lobanje primitivnih plemen pa samo 1000—1100 cm³. Torej so normalne meje 1000—1800. Vsekako kaže razvoj znatno porast možganov. A kakor so primitivna plemena s 1000 cm³ duševno še popolnoma normalna, tako tudi možgani pekinškega človeka nikakor še niso dokaz za kakšno duševno topost. Človek, ki je obvladal ledeno dobo in vzdržal v boju z neprimerno močnejšimi živalmi, pravi Rüschk-

¹ F. Rüschkampf, *Sinanthropus Pekinensis Black* (*Stimmen der Zeit*, April 1932, 50—57).

kampf, pač ni bil noben idiot. Priznati pa treba, pravi isti strokovnjak z Weidenreichom, da predstavljata Sinanthropos in Pithekanthropos morfološko razvojno stopnjo pod neandrovci. Seveda, pravi Rüschkampf z Weinertom, iz oblike okostja ni še mogoče sklepati na vnanjo podobo (kakor delajo nekateri, ki slikajo pračloveka kot nekako divjo gorilo). Vnanje podobe ni mogoče določiti, če ne poznamo barve, debelosti in gubatosti kože, kakovosti, barve in dolgosti las in dlake, oblike nosu in ustnic, kakovosti oči, obrvi, trepalnic in vejic, oblike uhljev itd. O vsem tem pa nam samo okostje ne more dosti ali nič povedati.

Tako bi torej po najnovejših poročilih morali računati s še nižjo stopnjo v človekovem razvoju, kakor smo jo doslej poznali. Neandrovec še ni homo primigenius, pračlovek, kakor so ga nekateri nazvali, češ da so pod njim le še opice. Pod njim je vsaj še Sinanthropos, ki je po teh poročilih še pravi človek, a morfološko, po obliki okostja že zelo blizu tako zvanim antropomorfnim t. j. človeku podobnim opicam.

Kaj bomo dejali na to?

Nestrokovnjaki v osteologiji (kostoslovju) in paleontologiji (znanosti o okameninah in izkopaninah prabitnih živi) ne moremo o takih rečeh samostojno soditi, temveč se moramo zaneesti na strokovnjake. Čudno se pač sliši, da so znanstveniki imeli pekinške ostaline takoj za človeka, dočim so ostanke z Jave povečini pripisovali opici. Tudi naknadni dokaz, da so našli v sosednji jami človeška kurišča in dr., se ne zdi povsem neizpodbiten, ker bi bilo treba še ugotoviti, da je kuril tam vprav Sinanthropos in ne kdo drugi, čigar kosti leže morda kje drugod. Vendar takšni pomisleki, kakor se zdi, ne morejo imeti posebne moči, če resnobni strokovnjaki (med njimi je tudi sloveči Henri Breuil, duhovnik, profesor na mednarodnem inštitutu za človeško paleontologijo v Parizu, ki so ga nalašč za to poklicali v Peking) določno ugotavljajo, da so tiste kosti kosti pravega človeka, a na nižji stopnji oblikovnega razvoja.

Kakor se naši miselnosti te reči dozdevajo nenavadne in neverjetne, se bomo vendar morali navaditi nanje. Samo po sebi bi nas tudi nič ne smele motiti. Ako je človek potelesno del vidnega stvarstva, je že apriori pričakovati, da je potelesno podvržen tudi zakonom razvoja, kakor jim je podvrženo vse stvarstvo. In res zremo razvoj človeka-poedinca od zametka do popolne oblike, zremo razliko človeških plemen, ki tudi kaže

na neko razvojno razločitev, zakaj ne bi mogla biti tudi morfologija človekova od pradavnine do danes drugačna in drugačna? Ako se izpreminjajo živali po notranjih zakonih in pod raznoterimi vnanjimi vplivi tako zelo, da govore znanstveniki o razvoju vrst, zakaj se ne bi izpreminjali tudi ljudje? Če ločimo z *Wasmannom* naravne in sistematične vrste, ne bi bilo nič tako čudnega, ako bi znanstveniki začeli govoriti tudi o več vrstah ljudi. Če ima vitalni princip pri rastlinah in živalih tako veliko tvornost (plastično silo), zakaj bi imel manjšo v človeku?² Ali naj nas moti, da se človek na nižjih stopnjah razvoja približuje opičjim oblikam?

Tudi to bi nas ne smelo motiti. Že sv. Tomaž Akvinski je opazoval v vesoljstvu zakon neke združenosti bitij, da so namreč najvišja bitja nižjega reda zelo blizu najnižjim bitjem višjega reda³, in nič ne izvzema človeka, temveč ga v ta zakon izrečno povzema. Navaja tudi *Dionizija*, ki je dejal, da božja Modrost veže konce enih s početki drugih⁴. Ako so torej opice med bitji pod človekom najviše razvite, je naravno, da so po podobi človeku najbližje, ali narobe, da se človek na nižjih stopnjah razvoja približuje opičjim oblikam.

Kar nas bolj po pravici moti, je misel na razvoj, da bi se bil namreč potemtakem človek razvil iz opice. Ta misel nas moti že sama na sebi, ker se nam upira opičji postanek, moti nas pa tudi še posebej glede na sv. pismo, ki nam pripoveduje, da je Bog in kako je Bog človeka ustvaril.

Toda prvič: Iz podobnosti organizacije še ne sledi genetična ali rodovna odvisnost.

Ako je svet ustvarjen, kakor je spoznal sv. Tomaž, po tistem zakonu združenosti bitij, je naravno, da se najviše opice približujejo v podobnosti človeku, a iz tega še ne sledi, da se je človek iz njih razvil. Podobnost je lahko tipična (namreč, da bi bila človek in opica ustvarjena po podobnih si tipih), ne da bi bila genetična (to je, ne da bi se človek rodovno razvil iz opice). V stvarstvu je bržčas tudi neki rodovni razvoj, a vsekako naravno le v nekih mejah. Ločimo tri razvojne kroge, v katerih

² Prim. o razvojnih teorijah moj *Uvod v filozofijo* II, 342—375.

³ ... gradatim rerum diversitatem compleri, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi et e converso ... *Summa contra gent.* I, III, c. 97.

⁴ *De divin. nomin.* c. 7.

je naravno možen razvoj, a brez prehodov iz enega kroga v drug krog (krog rastlin, krog živali in človeški krog). Prehodi iz kroga v krog so pa naravno zato nemogoči, ker vsak teh krogov predstavlja bistveno različno stopnjo življenja (prvi stopnjo zgolj ravnega življenja, drugi ravnega in čutnega, tretji ravnega, čutnega in umskega). Kakor dejansko nikjer v naravi ni tega, kar se imenuje samorodnja (*generatio aequivoca*), to je postanek živega bitja iz neživega, vprav zato, ker je tak postanek naravno nemogoč, prav tako ni mogoč postanek živali iz rastline, ker bi bil ta postanek tudi prava »*generatio aequivoca*«, *heterogenesis*, inorodnja in glede na višjo stopnjo življenja samorodnja⁵.

Če so sholastiki mislili, da nekatere živali (n. pr. črvi) nastajajo iz prahu, je bila to zmota, ki je bila v nasprotju z njih filozofskimi načeli. Varal jih je videz. Menili so pač, da je takšno nastajanje dejstvo, a zoper dejstva, so po pravici dejali, ni možen noben dokaz (*contra facta non valet illatio*). Da bi pa tudi jasnim načelom ne delali prevelikega nasilja, so dostavljali, da nastajajo sicer tiste živali iz nežive snovi, toda »*virtute solis*«, po dejavnosti solnca. O solncu kakor sploh o nebesnih telesih pa sholastiki še niso imeli današnjih jasnih predstav, zato se ni videlo tako nesmiselno, če so pripisavali solncu nekako živo-tvorno dejavnost. Po Pasteurjevih raziskavah pa vemo, da je bilo tisto »dejstvo« o postanku nekaterih živali iz prahu le prevara, zato je tudi vse nadaljnje pregnetanje jasnih načel nepotrebno. Iz neživega ne nastane nič živega, ker nastati ne more. *Omne vivum ex vivo*. Prav tako pa ne more nastati iz rastline žival, ne iz živali človek, ker bi bil vsak tak prehod samorodnje.

Bilo bi torej treba prav posebnega božjega vpliva, da bi se živalski organizem v razvoju pognal kvišku do človeškega organizma. Žival je žival in človek je človek. Naravno bo nastala iz živali vedno le žival in človek le iz človeka. Seveda že vsa vrstna evolucija, kolikor je je, sloni na podstavah notranje zakonitosti — mehanistični darvinizem je odpravljen nazor —, in ta zakonitost navsezadnje ni drugega kakor izraz božjih stvariteljnih misli, vendar bi niti takšna zakonitost ne bila zadostna za proizvodnjo človeka iz živali. Po naravnih zakonih je, kakor smo dejali, žival vedno žival⁶.

⁵ Prim. moj Uvod v filozofijo II, 360 sl.

⁶ Mislimo pri tem le na potelesni razvoj. Nedvomno je namreč, da bi tudi v takšnem primeru, ko bi se po posebnem božjem vplivu iz živalskega

Pravimo torej drugi č: Da bi smel kdo trditi tudi le po-tesni človekov postanek iz živali, bi moral to prav neprerečno dokazati.

Nikakor ni zadosti, kazati na kake sličnosti (analogije). Po zakonu združenosti bitij je jasno, da morajo biti sličnosti med živaljo in človekom. Tudi ni zadosti, opozarjati na pojave živalnosti (animalnosti) v človeku. Človeška duša vrši tudi oprava (funkcije) animalnega počela v človeku, zato je popolnoma naravno, da je človeška animalnost kakor živalska, le v človeku oplemenitena po zvezi z duhovnostjo. Prav tako ni zadosti, kazati na kake nepravilnosti (anomalije) v plodnji in rodnji. Če so takšne nepravilnosti pri živalih, zakaj bi jih ne bilo pri človeku, ki se na podoben način razvija in oblikuje? Ako zadene oblikovna (formativna) sila na ovire, ki jih ne more premagati, nastanejo nepravilnosti pri rastlinah, živalih in človeku.

Tudi človekov oblikovni razvoj v mejah človečnosti ni noben dokaz, da bi se bil človek razvil iz živali. Nekaj drugega je razvoj v svojih mejah, nekaj drugega razvoj preko mej. Prvi razvoj je naraven, drugi ni naraven in ga je treba posebej dokazati.

Nekateri se sklicujejo na sv. Avguština, češ da je tudi on že učil nekakšen človekov razvoj. Toda ne iz živali in ne brez posebnega božjega vpliva.

Sv. Avguština je zmotil neki izrek sv. pisma, kjer je rečeno, da je Bog vse »skupaj« ustvaril (lat. simul, gr. koinê, Sir 18, 1). Besedica »skupaj« pomeni, da je Bog vse ustvaril, vse brez izjeme ali »brez izjemka«, kakor pravi slovenski prevod. Avguštin je pa umeval besedico v časovnem pomenu za »obenem«. Če je pa Bog vse obenem ustvaril, je modroval sv. Avguštin dalje, je bil le en dan stvarjenja in šestero dni stvarjenja ni drugega kakor en dan, prikazan v šesterih vizijah. Ni pa Bog ustvaril vseh stvari obenem dejansko, temveč je položil v snov »klične sile« (rationes seminales ali, kakor jih tudi imenuje »causales rationes«), ki naj bi o svojem času proizvedle razne stvari dejansko. Ko je razmišljal globlje o teh »kličnih silah«, je spoznal, da bi bile nekatere same zadostne za proizvodnjo stvari, druge pa, da zahtevajo za zadostno dejstvomjanje še posebnega božjega

organizma razvil človeški organizem, Bog dušo neposredno ustvaril. Zakaj organizem se more razviti iz organizma, duhovna duša se sploh ne more razviti.

vpliva. Tako so po njegovem mnenju po dejstvomljanju teh »kličnih sil« nastale o svojem času rastline, tako živali, tako tudi človek, a človek ne po zgolj prirodnih zakonih, temveč na višji način (super hunc modum) po posebni božji dejavnosti⁷. Iz Sv. Avguščina ni torej mogoče ničesar razbrati za človekov živalski postanek.

Toda ali ni že v tem, kar je doslej dočnanega o človekovem razvoju glede na sv. pismo ista težava, kakor bi bila, če bi se bil človek razvil iz živali? Ali je Bog ustvaril človeka podobnega opici, ker je človek na doslej dočnani najnižji stopnji razvoja zelo podoben opici?

Kakšen je bil prvi človek, tega seveda ne vemo. Mi si ga mislimo po svoji podobi, kakor ga je tako nedosežno narisal Michelangelo v Sikstini, a prav tako si ga črnici mislijo po svoji podobi in divjaki z oceanskega otočja po svoji. Katera podoba je prava? S tem, kar nam pripoveduje sv. pismo, bi se res najbolj ujemala podoba neke popolnosti. Ali je nemogoča? Če sprejmemo sv. pismo, moramo sprejeti tudi to, da je bil človek ustvarjen v nadnaravnem stanju. Ako je pa tako, se ne bomo pomišljali prideti mu tudi glede naravnih darov in naravne podobe neke popolnosti. Po grehu je človek padel iz nadnaravnega stanja v območje zgolj naravnih zakonov. Zato si moremo misliti, da se je pod oblastjo teh zakonov radi načina življenja, podnebja in prehrane približal najnižji stopnji, ki je možna v mejah človeškega razvoja. In ta stopnja je seveda zelo blizu opičji. Saj je itak priznan zakon, da se organizmi radi enakega načina življenja med seboj zblizujejo in po vnanji obliki prilikujejo (pojavi konvergence)⁸. Kaj gotovega ni mogoče reči, a vsekako ni v tej hipotezi nobenega notranjega nasprotja.

A kaj, če bi se vendarle izkazalo, da se je človek razvil iz živali?

Glede na to pravimo tretjič: Jasno je seveda, če bi se to izkazalo, da bomo to tudi takoj priznali. Jasno je to, saj nam gre samo za resnico. Kaj bi bili maloverni in boječji! Če takšen človekov postanek ni resnica, se ne bo nikoli kot resnica

⁷ Prim. De Genesi contra Manichaeos in De Genesi ad litteram (Migne PL 38); prim. tudi: S. Thom. Aqu. De potentia qu. IV: De creatione materiae informis, kjer Tomaž obsirno razlaga Avguščinove misli.

⁸ Prim. v Uvodu v filozofijo II, 368, naznačene neke »zakone razvoja«, med njimi tudi zakon »konvergence«.

izkazal. Če se bo izkazal, je resnica, a kaj bi se resnice bali in se ji upirali! Seveda, ker bi bilo treba za takšen razvoj, kakor smo dejali, posebnega božjega vpliva, zato se mora takšen postanek prav posebej dokazati in izkazati, sicer ga po pameti ne bomo mogli priznati. Ako se pa tako dokaže in izkaže, ga bomo brez ovinkov priznali. »A nam se takšen postanek upira!« Ko gre za dejstva, subjektivno ugodje in neugodje ne more imeti pglavitne besede. Sicer pa pristaši razvoja ne pravijo, da bi se bil človek razvil iz kakega stebela današnjih opic, temveč iz nekega starejšega stebela, ki bi se bil razložil v človeško steblo na eni strani in v steblo človeku podobnih opic na drugi strani. »A je Boga nevredno, da bi takšnega človeka postavil v nadnaravno stanje.« Tudi ta sodba, kaj je Boga vredno ali nevredno, je dosti subjektivna. Ako Boga ni nevredno, da je hotel človekov individualni razvoj iz zametka, morda tudi ni nevredno, da bi bil hotel njegov rodovni razvoj iz živali. Eno ali drugo, človek ni človek po razvoju, temveč po pameti, in po pameti je človek božja podoba. Tisti pa, ki mu je Bog dal nadnaravno milost, je bil pravi človek, homo sapiens. »A to ni verjetno!« Nam se tudi ni zdi verjetno, a če ni razlogov, je tudi verjetnost ali neverjetnost le nekaj subjektivnega.

A sv. pismo? Tu je za nas res močan razlog proti takšni podmeni, vprav zato po pravici zahtevamo jasnih dokazov.

Sv. pismo nam slikovito, a obenem nekako svečano opisuje, kako je Bog ustvaril prvega človeka. Kako slovesno se glasi sklep božjega sveta v prvem poglavju o stvarjenju: »Naredimo človeka po svoji podobi!« In Bog je izvršil sklep s svojo stvariteljno močjo: »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi; po podobi božji ga je ustvaril; moža in ženo ju je ustvaril.«⁹ V drugem poglavju je pa opisano, kako ju je Bog ustvaril, kako ju je oblikoval in jima vdihnil v obličje duha življenja. Kajpada je to oblikovanje po človeško izraženo. Bog nima rok in ne diha, kakor je pripomnil že sv. Avguštin. Tudi ni povsem nemogoče, da bi se pripisovalo neposredno Bogu, kar bi bil Bog izvršil po drugotnih naravnih vzrokih. Primeriti je, kako Job res naravno oblikovanje človeka pripisuje neposredno Bogu, ker je pač Bog početnik naravnih rodnih zakonov. Zakaj me raz-

⁹ 1 Moz, 1, 26—27.

devaš, vprašuje Job Boga, »mene, delo svojih rok«? »Tvoje roke so me naredile in so me vsega krog in krog upodobile. Kakor ilovico si me izdelal, s kožo in z mesom me oblekel, s kostmi in kitami me sklenil, življenje mi podelil.«¹⁰ Vendar se, kdor primerja stvarjenje drugih bitij s stvarjenjem prvega človeka, težko ubrani prepričanju, da gre tu za neposredno stvarjenje (*creatio immediata*). Glede rastlin in živali bi prav lahko sprejeli Avguštinovo teorijo o »kličnih silah«, saj sv. pismo izrečno menja izraze, ko pravi: »Zemlja naj požene travo... in zemlja je pognala travo«, potem pa: »Zemlja naj rodi žive stvari po njih plemenu, živino in laznino in zverine zemlje po njih plemenih. In zgodilo se je tako. In Bog je ustvaril zverine zemlje po njih plemenih« itd. (1 Moz 1, 11—12. 24—25). Tu torej ustvariti prav lahko pomeni položiti v snov sile, ki se bodo po njih zakonih in delovanju v svojem času razvile raznotere rastline in živali po raznih vrstah in plemenih. Teže je pa to za človeka, kjer se način govorjenja bistveno izpremeni, zlasti se oblikovanje Eve le težko spravi v sklad s posrednim stvarjenjem. Pravilo biblične eksegeze pa je, da treba jemati pripovedovanje v besednem pomenu, če ni posebnega razloga, da se besedni pomen zapusti. Tak razlog bi bila n. pr. nesmiselnost besednega pomena, kakor je tudi opomnil že sv. Avgustin.¹¹ Takšen razlog bi bilo tudi nasprotje z dejstvi. Ker ni bilo doslej mogoče dokazati ne enega ne drugega, zato je tudi rimska biblična komisija 30. junija 1909 izrekla, da treba vzdržati »besedni pomen posebnega stvarjenja prvega človeka in oblikovanje prve žene iz moža«. Zato se ta pomen res skoraj splošno vzdržuje. Pravimo: skoraj splošno. Nekateri so namreč že doslej nekoliko dvomili, da bi se dal besedni pomen vzdržati. Tako že v prejšnjem stoletju Mivart, Zahm, Leroy, škof Bonomelli; zadnji čas pa Breuil, Obermaier in W. Schmidt, vsi trije odlični katoliški znanstveniki, tudi še po odloku biblične komisije. Obermaier pravi v delu *Der Mensch der Vorzeit*¹²: »Če bomo prišli končno do prepričanja, da je tudi naše telo prešlo vsekako razne stopnje dolgega razvoja, preden je bilo tako dovršeno, da je bilo pristojna posoda in sedež duha ter v polnem smislu »člo-

¹⁰ Job 10, 3, 8—12.

¹¹ De Genesi ad litteram I. IX, c. 12, n. 22 (Migne PL 34): quia stultum esse non potest, mysticum esse credatur.

¹² München 1911/12, 368.

veško telo«, ne bo to nobenega resnega misleca vznemirjalo: razvoj in stvarjenje nista v nobenem nasprotju. Smotrni razvoj telesa je posredno stvarjenje in je človeškemu rodu tako malo v nečast, kakor ni individualni razvoj iz klične stanice ali katerakoli stopnja v razvoju zametka človeku-poedincu v nobeno sramoto. Znani etnolog W. Schmidt je pa v delu »Religion, Christentum und Kirche«¹³ pustil vprašanje odprto, a se sam bolj nagiblje k razvojni podmeni. Ako bi se torej res izkazalo, da besedni pomen o neposrednem stvarjenju ni vzdržan, se bomo oprijeli, kakor je dejal sv. Avguštin, »mističnega« ali simboličnega pomena¹⁴. Stvarjenje bi bilo posredno, pripovedovanje o postanku žene iz moža pa simboličen izraz ljubezenskega razmerja, ki naj bo med možem in ženo (dilectionis affectus, je dejal sv. Avguštin¹⁵). A mislimo, da ta čas še ni prišel in ne verjamemo, da bi sploh kdaj prišel.

Slej ko prej pa bo ostala neomajna resnica: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo.« Prav tako pa tudi: »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi; po podobi božji ga je ustvaril; moža in ženo ju je ustvaril.« Neposredno ali posredno, Bog ju je ustvaril!

HUGO BALL NA POTU K BOGU.

Silvester Škerl.

I.

Zlepa nisem vzela kake knjige s tako bojznijo v roko kakor tole: »Dichterglaube«. Urednik znamenitih »Blätter für evangelische Geisteskultur«, Harald Braun, je naprosil mnoge odlične evropske pisatelje, naj izpovedo svoj Credo. Devetdeset takih dokumentov verskega prepričanja vodilnih duhov sodobne evropske književnosti je zbral pod naslovom »Dichterglaube« (Eckart-Verlag, Berlin-Steglitz). To ogledalo, ki v njem zrejo nepotvorjeni obraz sodobne evropske duhovnosti, je kljub temu ali onemu mirnemu in nepremakljivemu nositelju konfesionalnega prepričanja, v svoji celotni podobi

¹³ Hgg. v. Esser u. J. Mausbach 1911, I, 534 sl.

¹⁴ De Genesi contra Manichaeos I. II, c. 2, n. 5: »figurate atque in aenigmatibus«; c. 12, n. 17: »sive figurate dicta sive figurate facta«; De Genesi ad litteram I. IX, c. 12, n. 22: »mysticum«.

¹⁵ De Genesi contra Manichaeos I. II, c. 12, n. 17.

vendarle zelo porazno. Ne morda radi tega, ker pogrešamo v njem prevladovanja jasne in točne opredeljenosti ter versko iskrenega priznanja dogme, marveč zato, ker je vse, kar postavljajo znameniti možje peresa in besede proti izklesanosti dogme tako jecljavo, siromašno in brezupno, da strahoma gledaš zmedo in zmešnjavo, v kateri živijo in ustvarjajo izvoljenci, odličnjaki sodobnega evropskega duha. A kakor najdeš tudi v najbolj obupnem položaju s pravo vero lučko rešitve, tako tudi te knjige nisem odložil, ne da bi bil v njej našel tiste tolažbe, po kateri me je začelo žejeti. Pisatelj August Winnig, znan tudi kot političen mož — socialist in konvertit iz leta 1912 — piše: »... Tako so se danes stvari obrnile. Pred sto leti si našel brezverstvo še najprej pri izobražencu, pobožno vero pa pri preprostih ljudeh. Zdaj raste iz globokega znanja nova vera in zdaj vidimo brezverstvo pri množicah, vero pa še najprej pri izobražencih. V svoji mladosti sem čital o naporih, da bi se spravili v sklad vera in veda, religija in znanost. Brezupni so se zdeli taki napori in takrat so bili tudi v resnici. Danes pelje znanost k veri. Ta preobrat je tako jasen, da se ni čuditi, ako pravi Paul Ernst v svojih »Izmišljenih razgovorih«, da je le višji človek sposoben verovati v Boga. Za danes je to res. Toda ne bo vselej res. Ljudstvo veruje vedno, v kar veruje duhovno višja plast. Vprašanje je le, kateri ljudje bodo tvorili duhovno višjo plast. A prav to je borba našega časa.« In po orisu svojega osebnega doživetja Boga, nadaljuje Winnig: »Izčrpali smo možnosti brezbožnega (gott = losen) premišljevanja. Stojimo na točki, na kateri nam mora postati vztrajanje pri starih predstavah usodno. Iz naše soudeležbe pri božjem načrtu sveta izhaja moč, s katero moremo doseči višjo stopnjo tolmačenja sveta. Ne bo vsak te moči deležen. Mnogi so poginili ob prosvetljenosti in brezbožništvu in še nadalje bodo ob tem ginili. Bistveno pa je, da doseže v svojem narodu vodstvo človek prenovljene vere, človek višjega svetovnega motrenja. V tem vidim odločitev, kateri velja današnja borba.« Z Winnigovega vidika postaja zmeda v nazorih poetov — katerih ogromna večina izpoveduje sicer nejasno in samovoljno religioznost, priznava Boga, a nima nobenega pravega odnosa do Njega — manj črna in manj brezupna.

Tudi Hugo Ball je bil poet. Tudi Hugo Balla vidimo v vrvežu te zmede, a prav po Winnigovem opisu ga vidimo, kako

dozoreva preko prosvetljenosti in indiferentizma, kako se oprasha svetne navlake — zakaj le tako moremo nazivati vse svetno, dokler je samo tostransko — kako s svojo blestečo inteligenco ne zametuje, marveč povzdiguje in povečuje globoko utemeljenost dogme.

Kdor bi postal ob Braunovih pesniških »fiorettih« malodušen, kdor bi menil, da so le redki posamezniki danes sposobni združiti v sebi visoko inteligenco in globoko vernost, se mora pač ozirati okrog in iskati leka za svojo malodušnost. Tak lek je — kakor posebno v prvih časih krščanstva mučenništvo — v sodobnosti konverzija, ali kakor z domačim izrazom pravimo: spreobrnjenje. Med najodličnejšimi duhovi sodobnega sveta imamo toliko spreobrnjencev, ki nam morejo služiti za zgled in vzpodbudo, da grešimo, ako svoje malodušnosti ne ozdravimo prav z razmotrivanjem o teh vzorih, ki ne kažejo le posameznikom, marveč bodočim stoletjem pot. S sodobnimi spreobrnjenci se začena v krščanstvu nova doba, zakaj ti niso več spoznavalci starega, srednjega in novega veka, marveč novi utemeljitelji vere po dolgi dobi splošnega brezbožništva. Med njimi je Hugo Ball.

II.

Iz našega dosedanjega razmotrivanja se — kakor samo od sebe — izlušči vprašanje spreobrnitve v okviru katoliške cerkve. Ako hočemo razumeti primer Hugona Balla ne le v njegovem dejanskem obsegu, marveč tudi po globljem pomenu, ne smemo mimo tega vprašanja.

Kaj je spreobrnjenje? Odreči se zmotni religiji in sprejeti ter praktično priznati katoliško vero in se včlaniti v občestvo cerkve; zavreči načelno ali samo praktično brezvernost ali brezbriznost ter zaživeti v občestvu katoliške cerkve religiozno življenje. Razlikujemo dve glavni vrsti spreobrnjenj: 1. Nekdo, ki je po rojstvu in življenju bil izven katoliške cerkve, spozna zmotnost svojega mišljenja in religioznega odnosno nereligioznega življenja in preide ali se vrne v katoliško cerkev. Takoj vidimo, da je v tej vrsti premnogo različnosti bodisi, če motrimo različne verske zajednice, bodisi če upoštevamo različno kulturno stanje spreobrnjencev ali skupin, iz katerih izhajajo (n. pr. preprosti pogan ali pa član zelo civiliziranega rodu), bodisi glede na pot v katoliško cerkev. Posebno pozornost zbu-

jajo spreobrnjenja članov katerekoli krščanske cerkve, ki se je odtrgala od katoliške cerkve. 2. Po rodu katolik, ki je že pri krstu v katoliški cerkvi prejel milost vere, se je pozneje ne le oddaljil od katoliške cerkve, marveč je tudi s svojimi mislimi in dejanji, z vsem svojim prepričanjem zanikal svojo pripadnost k občestvu katoliške cerkve, a se potem spet vrne iz svoje osebne herezije v občestvo katoliške pravovernosti¹. Neglede na osebni moment, je razlika med prvim in drugim spreobrnjenjem že po svojem položaju zelo velika. Ako si pa hočemo napraviti jasno sliko o pomenu teža ali oneža pojava spreobrnjenja, nam je premisliti: v prvem primeru gre le za posameznikovo odpoved krivemu nauku, ki ga je širila druga verska zajednica in osobito ona, ki se je odtrgala od katoliške cerkve — ohranjajoč vsaj nekatere bistvene poteze krščanstva v svojem občestvu —, torej za neosebno zagrešeno krivdo spreobrnjenca, ki osebno prostovoljno prizna neko neosebno svojo zмотo, pri kateri sam ni morebiti udeležen drugače kakor po rojstvu in vzgoji. Nasprotno pa je v očeh katoliške cerkve odpadnik, ki je po rodu katolik, sam osebno več ali manj aktiven, torej inicijativen nasprotnik cerkve, kakor hitro je zanikal svoje pripadništvo k občestvu. Tak odpadnik združuje v sebi osebno vse heretične lastnosti kateregakoli heretičnega občestva in z njegovim povratkom k pravovernemu občestvu ugasne nedogledna veriga možnih zapletljajev.

Tako se nam predstavlja v svojih osnovnih potezah vprašanje spreobrnitve iz perspektive katoliške cerkve.

Vse drugače zamotano in zapleteno pa je to vprašanje z zunanje vidika, z vidika, s katerega zre nanj množica odpadnikov ali skupin, ki izven katoliške cerkve žive. Tukaj so pogledi in nazorji tako raznovrstni, da vse ogromno gradivo dokumentov o spokornikih in spoznavavcih, združeno z vsemi sodbami in obsodbami cerkvenih oblasti v dvatisočletni zgodovini heretičnih pojavov, ne nudi niti od daleč izčrpne slike resničnosti. Dejstvo, da je v zgodovini ohranilo le ono heretično gibanje, ki ga je podpirala politična roka, trajnejšo veljavo, nam dovolj jasno predočuje nepomembnost vsakega upora, ki je kdaj izšel iz občestva katoliške cerkve. Premisliti nam je,

¹ Prim. Mainage, Introduction à la psychologie des convertis. Paris 1913. str. 14 sl.

da je vse dotlej, dokler ni doba prosvetljenosti proglasila primata človeškega razuma in s tem uvedla v zgodovino človeka b r e z - b o ž n i š t v a , bilo splošno priznano božanstvo ter v tem glavnem vprašanju ni bilo načeloma nobenega dvoma. Šele v poslednjih stoletjih se je položaj spremenil v toliko, da je človek odklanjal existenco Boga v katerikoli obliki in s tem ustvaril tudi tipični materializem, ki so se ga — sledeč vodilni plasti inteligence, kateri je najmanj pristojal — z bliskovito naglico oklenile množice, za katere so bila vsa težka vprašanja življenja mahoma razložena. Povratak inteligence k Bogu se bo gotovo prej izvršil kakor njen povratak k cerkvi. Zakaj že povratak k Bogu je pomenil za brezbožnika in za njegov vsegamogoči razum hud udarec. Svoboda, ki mu je postala tako draga in nepogrešljiva, je dobila spet višjo kontrolo. Bog je dal človeškemu razumu svobodno pot, da spozna svojo lastno omotično višino, a na tej, danes šele s slutnjo dojemljivi višini, vidi tudi meje, ki jih nikoli ne bo mogel prekoračiti, zakaj zdaj šele, ko je dojel vso ogromno razsežnost svojih lastnih sposobnosti in izgledov, zdaj šele ima oko in merilo za neizmernost, za Boga, čigar dela se mu odkrivajo v čezdalje večjem veličastvu. Od takega priznanja božanstva, h kateremu je Bog človeka prisilil s tem, da mu je nenadoma odprl vse poti njegove inteligence, da je moral v omami lastnega veličastja začeti spoznavati brezprimerno večje veličastje Boga, pa do priznanja cerkve, je sicer majhen, a za človeško ošabnost težak korak. Zatorej — in zlasti zato, ker je dvatisočletna zgodovina cerkve izpostavljena njegovi, z nekega vidika upravičeni kritiki — je uklonitev in ponižanje, ki ga zahteva Bog od človeka, ko se vrača od spoznanja Boga tudi k spoznanju cerkve, še vse bridkejše, zakaj žrtvovati mora do kraja prav tisto »svobodo«, ki mu je pripomogla do odkritja njegove veličine.

Še danes se oglašča ob vsakem spreobrnjenju krdelo oboževalcev avtonomnosti človeške misli, ki naj sloni na »popolni« svobodi, češ, sramotno je žrtvovati to dragoceno svobodo, sramotno je odpovedati se boju za napredek, vdano ukloniti se ob uri največjega in najlepšega razmaha človeške misli, človeškega uma in njegove bistre iznajdljivosti. Tako je še velika slepota za globoki smisel spreobrnjenja prav v tej uri, za dalekovidnost razgibanega človeškega intelekta, ki se prav zdaj vdano uklanja dogmi in sprejema s čistim srcem vero; zato moramo

prav v sodobnih primerih spreobrnjenja inteligentov zreti primere junaštva, kakor so ga pokazali le prvi kristjani mučeniki.

III.

Ballova žena Emmy Hennings-Ball (priznana umetnica, pisateljica in pesnica) je pod naslovom »Hugo Balls Weg zu Gott« — Ein Buch der Erinnerung (Josef Kösel & Friedrich Pustet, München, 1931) izdala knjigo, v kateri nam dokaj izčrpno opisuje Ballovo življenje. S to knjigo v roki bomo najprej spoznali v glavnih črtah njegovo življenje in javno delovanje, zlasti umetniško, ker si njegovega odrskega in literarnega udejstvovanja sicer ne bomo podrobneje ogledovali, izvzemši dve knjigi.

Rodil se je Hugo Ball dne 22. februarja 1886 v Pirmasensu v renski Pfalzi kot sin trgovca s čevlji Carla Balla. V sicer protestantskem Pirmasensu je živel rodovina Ball, izpovedovala svoje katolištvo in s svojo resnobno in lepo pobožnostjo vzivala splošen ugled. Tudi mali Hugo je rasel v harmoniji verske skupnosti, dasi je bil že izza mlada svojeglav. Muzika je imela zanj veliko privlačno moč. Vsa družina je muzikalno nadarjena in nekateri njegovi ožji sorodniki se tudi poklicno bavijo z glasbo. Zraven muziciranja je Hugo v svoji mladosti nabiral žuželke in metulje, a svojo prvo izobrazbo je črpal iz konverzacijskega leksikona, ki ga je njegova mati iz usmiljenja odkupila nekemu potniku. Prečital je ves leksikon od kraja do konca z eno samo vedno večjo željo: da bi smel študirati. A te želje mu starši v tistem času niso mogli izpolniti. Ko je dovršil ljudsko šolo, je moral vstopiti kot učenec v trgovino z usnjenimi izdelki ter opravljati pač vsa vajeniška dela. Starši so bili sklenili, da iz njega naredo dobrega trgovca in v začetku je vse kazalo, da se jim želja izpolni: štiri leta je Hugo preživel v trgovini in se tako vzorno obnašal, tako marljivo učil, da ga je principal zelo hvalil. Naučil se je knjigovodstva in vseh skrivnosti trgovskega poslovanja. Ponoči in na skrivaj pa je čital in pisal. Poglobljaj se je v Shakespearejeve drame, pisal je sam igre in verze, a prenapetost dvojnega življenja, ki ga je živel, je kmalu spodkopala njegovo zdravje in zrahljala njegovo živčevje. Ni se mogel odpovedati čitanju in duševnemu udejstvovanju. Kmalu je začel prebirati Nietzschejeve spise in ni treba posebej poudarjati, kako privlačno je moral učinkovati Nietzsche na bolehnega in razdražljivega mladeniča. Začel je dvomiti o verskih resnicah, vneli so se v njem težki notranji boji. Sel je v cerkev, da bi se spovedal svoje nevere, a ker se ji ni mogel odreči, ni prejel odveze. O tem je govoril takole: »Prebodol me je nož izobčenja.« Čutil se je popolnoma zapuščenega in nesrečnega. Obolel je in zdravnik je nasvetoval staršem, naj ga puste študirati, če ga imajo kaj radi. Tako je dosegel povsem nepričakovano, kar si je že leta in leta želel. Vstopil je v humanistično gimnazijo v Zweibrückenu, zgubljena leta je v kratkem času

nadoknadil, dva razreda je preskočil, položil zrelostni izpit in z eno in dvajsetim letom se je vpisal na univerzo v Münchenu. Z glasbo se je Ball tudi še kot visokošolec mnogo bavil, več pa je porabljal svojega časa za čitanje, zlasti ga je mikalo gledališče. V svoji notranjosti je menil čutili poklic, da reformira in izpopolni preko Hebbla nemško gledališče. V ostalem pa se je že v tisti dobi izoblikoval kolikor toliko v svojih povsem osebnih navadah. Jedel je malo, pil skoraj nič, pač pa je znal vneto govoriti in debatirati, če ga je le kdo hotel poslušati. Iz Münchena se je preselil za leto dni v Heidelberg. Tam, pravijo, ves čas svojega bivanja ni spregovoril nobene besedice, menda niti s svojo gospodinjo ne. Ko se je vrnil v München, se je začel pripravljati na svojo disertacijo o Nietzscheju. V tem svojem delu je poskusil Ball doumeti in prikazati Nietzscheja na tak način, kakor se je Nietzsche sam podajal, namreč kot »prvega imoralista«. Ballu se je zdelo, da še nihče ni podal temeljite sodbe o Nietzscheju, ker visi vsak komentar preveč na posameznih njegovih filozofskih naukih in izrekih, mesto da bi z »logično hladnostjo« sledil Nietzschejevemu lastnemu migljaju. Ball noče, da bi imenovali Nietzscheja »humanista«, češ, da se to godi le z namenom, da bi se opravičilo in omililo njegovo »antikristovstvo«, zato, da bi postal užiten. Značilno za Ballov poznejši razvoj je dejstvo, da je hotel nasloviti to svojo prvo razpravo: *Prispevek k obnovi Nemčije*. Imel je v načrtu veliko kritiko nemških filozofov sploh in je to misel pozneje tudi uresničil v svoji »Kritik zur deutschen Intelligenz« in »Die Folgen der Reformation«.

Zraven filozofije je študiral Ball v Münchenu zlasti še socialno politiko. Najbolj uvaževani so mu bili tedaj ti-le avtorji: Nettlau, Plechanow, Wiegler, Tolstoj in Dostojevskij. Imel je navado, da je o vsaki knjigi, ki jo je prečital, napravil obračun. Poleg svojega vtisa o delih je tudi iz knjig skrbno izpisoval, ne glede na to, ali so bile njegova last ali ne. Že tedaj si je marsikaj zabeležil, kar je v svojem delu šele mnogo pozneje porabil. Njegova knjiga »Die Flucht aus der Zeit«, o kateri bom še pozneje govoril, nam nudi poleg zapiskov o dnevnikih dogodkih preresetan izbor takih in podobnih zapiskov.

V tistem času je začel Ball posečati tudi gledališče in zazdelo se mu je, da je našel na odru smoter svojega udejstvovanja. Nenadoma, brez premisleka, zgolj iz impulzivnega nagona, se je nekega dne odpeljal v Berlin, da bi se tam vpisal v igravsko šolo, ki jo je vodil Max Reinhardt. Nekaj dni je mislil, da postane igravec, a sprevidel je, da mu je »vsako pretvarjanje nemogoče«, zato se je začel zanimati za režijo. V Reinhardtovi šoli se je torej Ball začel pripravljati na poklic režiserja. Ni težko predstavljati si, kako je vplivala vest o nenadnem njegovem preobratu na starše, ki so dan za dnev pričakovali, da bo Hugo napravil svoj doktorat. Kljub velikemu razočaranju pa ga niso zavrgli, marveč je od doma še nadalje prejemal denarno pomoč.

Leta 1910—1914 so prav za prav leta njegovega dozorevanja. V Berlinu se je bil seznanil s tamošnjimi mladimi literati in umetniki,

zlasti z Richardom Hülsenbeckom in pesnikom H. Leyboldom. Bili so vsi navdušeni ekspresionisti. V tej dobi je Ball stalno nihal med gledališčem, poezijo in znanstvenim studijem. Pisal je pesmi in sanjaril o obnovi gledališča v znamenju modernističnih pokretov, a nikoli ni mogel opustiti misli na znanstveno delo, dasi je ogorčeno odklanjal znansivenike in doktrine, ki so jih tedaj oznanjali na univerzah. Njegove prve knjige so izšle pri založniku F. S. Bachmairu v Münchenu, ki je izdajal tudi revijo »Revolution«. Pri tej reviji je Ball pridno sodeloval, a oblasti so jo kmalu prepovedale radi bogokletstva. Obtožba bogokletstva se je dotikala tudi Ballovih prispevkov. V kratkih presledkih je izdal dve drami. V tistem času je ustvaril z veliko naglico ogromno spisov, ne da bi se brigal za njih publikacijo.

Iz Berlina je prišel Ball k mestnemu gledališču v Plauen kot igravec in režiser. Z vso ognjevitostjo svoje mladosti se je posvetil svojemu delu ter ob skromni plači ni nehal verovati v svoje gledališko poslanstvo. Pozimi 1913/4 je nastopil kot dramaturg in režiser v »Münchner Kammerspiele«. Poleg skrbi za umetniško stran tega odra je skrbel tudi za trgovske zadeve, pri čemer mu je prav prišlo poznanje knjigovodstva in vsega, česar se je bil naučil kot vajenec v Pirmasensu. Poln je bil načrtov in marsikaterega je tudi izvedel, a kakor mnogim, je tudi njemu svetovna vojna prekrizala račune in z zaključkom sezone monakovskih komornih iger je Ball zaključil svojo gledališko karijero, ne sluteč, da ga čaka še nekaj let udeleževanja na deskah in pred rampo, pa ne več v drami, marveč v kabaretu.

Ko je izbruhnila svetovna vojna, je hotel Ball takoj odriniti na fronto, dasi ga zdravniki niso spoznali za sposobnega. V Berlinu, kamor je bil prišel iz Monakovega, je skušal na vsak način premostiti zapreke, ki so mu jih oblasti postavljale, a ko mu to ni uspelo, je na svojo roko odrinil v Belgijo, prodirajoč v zasedeno ozemlje, kjer je videl prve grozote vojne. Te so napravile nanj porazen vtis. Vrnil se je ves spremenjen. Nenadoma se mu je zdelo, da zadeva njega osebno vsa odgovornost za nečloveško svetovno vojno. V tej dobi se je seznanil z Emmy Hennings, s katero sta sklenila, da se bosta izselila iz Nemčije. Na slepo srečo, skoraj brez denarja, sta odpotovala v Curih. Od tistega dne, ko je zapustil Nemčijo, se je začel vneto zanimati za dnevne politične dogodke, tako, da mu je vsak dogodek postal pretresljivo notranje doživetje.

V Curihu se je začelo bridko poglavje, ko sta izdala ves svoj denar. Iskala sta zaman službe, stradala, živela v javnih nasadih in zgolj po naključju (Ball je nosil svoj frak s seboj, da bi našel zaposlitev kot natakhar, a v hipu obupanosti ga je hotel zagnati v jezero; po ganljivem prizoru z Emmy sta sklenila prodati ta frak kakemu umetniku iz varijeteja, a mesto tega je našla najprej Emmy kot »Vortragskünstlerin«, potem še Hučo kot pianist, namestitev v tingel-tangelnu) sta se ohranila pri življenju. Iz ozračja varijeteja je zajeta snov Ballovega romana »Flammetti«, ki je pisan v grobem jeziku in ki je edino njegovo leposlovno delo v prozi, kateremu gre

nekaj pomena. V tem razgibanem času je Ball pisal svoje delo »Die Flucht aus der Zeit«. Vglabljal se je v mistike in simbolike, živel je napeto notranje življenje, ki je največje nasprotje najbolj vrtinčastemu njegovemu zunanjemu udejstvovanju — zdaj pride namreč na vrsto ustanovitev dadaizma. Leta 1916 je najel Ball v Curihu, Spiegelgasse, v bližini Ljeninovega stanovanja, dvorano, imenovano »Cabarett Voltaire«. Tu je tekla zibelka dadaizma. V družbi s prominentnimi umetniki prevratne umetnostne smeri, Hülsenbecka, Arpa, Tzare, Janca, Mariette, Sernerja, pesnikov, slikarjev in plesalcev ter plesalk (prvi zamorski plesni ritmi v Evropi!) je Ball očetoval mednarodnemu umetnostnemu pokretu, ki ga je krstil za dadaizem. Sam je označil svoj pokret takole: »Naš kabaret je gesta. Vsaka beseda, ki jo tu izrečemo ali zapojemo, priča vsaj o tem, da temu ponižajočemu času ni uspelo, izsiliti od nas respekta. Kaj naj bi bilo na njem tudi spoštovanja vrednega? Njegovi topovi? Naš veliki boben jih prevpije. Njegov idealizem? Je že davno postal smešen v svoji poljudni in v svoji akademski izdaji. Veličastni pokolji in kanibalska junaštva? Naša prostovoljna norost, naše navdušenje za iluzijo jih bo osramotilo.« (Die Flucht aus der Zeit.) Kabaretu se je pridružila likovna galerija Dada v Sprünglihausu, vrstile so se soareje in predavanja, iz vseh dežela so prihiteli v Curih prenovitelji umetnosti in zavladao je toliko napeto in razgibano umetnostno življenje v tistem švicarskem mestu, ki se je bilo čez noč spremenilo v mednarodno križišče, da je bilo skoraj preveč. Tudi Ballu. Izčrpal se je. Umaknil se je v Tesin, v vasico Magadino, ki leži nasproti Locarnu ob Lago Maggiore, kamor mu je nekaj dni pozneje sledila Emmy. Od tam sta se povzpela na goro Brussada v višini 4000 metrov, kjer sta v družbi Emmyjine hčerke iz prvega zakona preživela v pastirski koči kaka dva meseca. Tam je dovršil in prepisal Ball svoj roman »Flammetti« ter napisal obširno razpravo o Bakuninu, s katerim se je zmerom mnogo bavil.

Leta 1917 se je Ball nastanil v Bernu, kjer je sodeloval pri demokratični »Freie Zeitung«. V tej dobi, ki traja skoraj do konca vojne, je napisal Ball svojo knjigo »Zur Kritik der deutschen Intelligenz«, v kateri je združil negativne ocene o nemških filozofih za nemški narod in žel seveda zanjo največjo sramoto pri vsej nemški javnosti. Sklenil je vrniti se v Nemčijo, kamor sta z Emmy, s katero se je bil poročil tik pred odhodom, zares odpotovala. Najprej sta živela nekaj časa v Pirmasensu, nato v Flensburgu, kjer je bila Emmy poddedovala svojo rojstno hišo. Prav v tistem kratkem času, ki ga je preživela družina Ball v Flensburgu, se je Hugo pripravil z Emmy na generalno spoved in nekako od leta 1920 dalje je bil praktičen katolik.

Ker je bilo treba hišo prodati, so se Ballovi odločili za novo selitev v Švico. V vasi Agnuzzo v Tesinu so najeli večje stanovanje v starem zapuščenem dvorcu in preživeli tam nekaj let v siromaščini, vendar v trajnem in lepem delu. V tem času je napisal Ball svojo znamenito knjigo »Byzantinisches Christentum« ter »Die Folgen

der Reformation«, vmes pesmi in razprave. Spoznal in prijateljski vzljubil je velikega nemškega pisatelja in pesnika Hermanna Hesse-a, živel pa v ostalem samotarsko življenje. Sveto leto 1924/5 je porabila družinica za popotovanje v Italijo. To popotovanje, katero je Emmy tako čudovito opisala v svoji knjigi, je predolgo in preveč bogato intimnih duševnih doživetij, da bi se mogli dalje časa pomuditi ob njem. Denarna stiska, ki je te ljudi stalno preganjala, jih je na spomlad leta 1926 prignala spet v Tesin (Hermann Hesse je dal denar za pot) in v vasi Sarengo blizu Lugana so si najeli skromno, a prijazno podstrešno stanovanje. Ball je medtem izdal »Die Flucht aus der Zeit« ter so si tako nekoliko opomogli, F. S. Fischer mu je pa naročil Hessejevo biografijo, ki je morala iziti ob pisateljevi petdesetletnici. Ta knjiga je bila zadnje Ballovo delo. Življenje v prisiljenem in prostovoljnem pomanjkanju je ugonobilo njegovo zdravje. Izkazalo se je, da je potrebna operacija. V bolnišnici Rdečega križa v Curihu se je operacija izvršila dne 2. julija, prav na Hessejev 50. rojstni dan. Najprej je bilo videti, kakor da je uspela, a prav rak na želodcu, na katerem je bil operiran, ga je kmalu potem spravil pod zemljo. Zdravniki so dejali, da zanj ni rešitve. Odpustili so ga iz bolnišnice. Ker podstrešno stanovanje ni moglo ustrezati, je najela Emmy v Sant Abbondio pri Gentilinu krasno hišo z vrtom, katero so vsi prijatelji po svojih močeh okrasili za sprejem na smrt bolnega Balla. Dne 25. julija 1927 so se vselili v novi dom, v noči od 13. na 14. septembra je tam Hugo umrl, previden s sv. zakramenti.

IV.

Beda in stiska, v kateri je živel Hugo Ball, pa še neprestano menjavanje krajev bivanja, ki učinkuje kakor filmsko preganjanje, vse to še dominirano od nekakega krčevitega iskanja izhoda v obsežnem radiusu, v katero se je zaganjal človek, čigar čuvstvena globina in občutljivost se more meriti le še z izbrusenostjo njegove visoke inteligence — skupnost zunanjih okoliščin in notranjih lastnosti tega življenja predstavlja kot podoba tako presenetljivo bistveno sorodnost s sodobnim časom, da bi utegnila služiti naravnost za simbol sodobnosti. Ballova prirodna darovitost, ki se je znala enako uspešno uveljaviti na gledališkem odru kakor v poeziji, v organizaciji in vodstvu nove umetnostne smeri kakor v filozofski kritiki, v romanu kakor v znanstveni razpravi, njegov duh, ki je z vso ostrino in prodirnostjo razglabljal in nizal dognanje k dognanju, njegova neutrudljiva aktivnost, ki se nikoli ni zadovoljila s polovičarstvom, marveč je vsako stvar izpeljala do kraja — če mu je bila ljuba ali ne, in bodisi, da je bil kraj v končnem dognanju ali pa v

fizični izčrpanosti — vse to tvori Ballovo osebnost in ta osebnost nikakor ni vsakdanja, dasi je v nji sintetično ohranjena vsakdanjost, nikakor ni površna, dasi je bilo polje njenega udejstvovanja tako raznoliko, nikakor ni neobjektivna, dasi ne da veljave nobeni stvari, ki se upira njenemu subjektivnemu dognanju.

»Die Flucht aus der Zeit«¹ je nekak predelan dnevnik iz let 1913 do septembra 1921. Zunanji dogodki, ki se ujemajo v glavnem z onim, kar smo posneli iz knjige njegove žene Emmy v III. poglavju tega poskusa, so tu zapisani. Ballova srečanja z ogromnim številom umetnikov, mislecev in drugih javnih delavcev vsebujejo zlasti za spoznavanje umetnostnega gibanja v dobi, ki jo knjiga obsega, naravnost predragoceno gradivo. V tej knjigi zapisuje Ball tudi svoje sodbe o knjigah, ki jih je čital — kakih 300 knjig več ali manj izčrpno ocenjuje — in zapisuje svoje lastne misli, bodisi v zvezi s svojim čtivom, bodisi od njega neodvisno. Pestrost tega gradiva, ki je toplo in v vsej svoji življenjski neposrednosti nanizano, nam seveda ne dovoljuje, da bi njega vsebino izčrpno analizirali. Pač pa hočemo pogledati ali ali oni zapisek, da si moremo to pestrost vsaj nekoliko predstavljati.

Že leta 1916, 10. avgusta, piše Ball: »Do kolikih pojavov in velikih osebnosti tradicije nudi cerkev edini ključ. Rembrandta n. pr. razumeš le pri takšnih katoliških večernicah, ko razsvetljuje ena sama sveča ves mistični svod. Tako zadostuje ena sama svetla misel, da razsvetli ves duhovni prostor, vso duhovno temo.« 18. novembra: »Uravnovešenje med Francijo in Nemčijo se ne more izvršiti drugače kakor z uravnovešenjem v značaju religije. Francija nikoli ne bo postala protestantska. Nikoli ne bodo spreobrnilo cerkve k protestantizmu. A možno je, da se nekega dne vrne Nemčija spet h katolicizmu. Zakaj bi naj bilo to izključeno?« — 20. novembra: »Evropski skepticizem, evropsko poganstvo je v Nemčiji s klasicističnimi studijami, s humanističnimi gimnazijami podminiralo celo katolicizem (to vem po sebi). Treba bo težkih notranjih borb, da postaneš danes pristen katolik, ne da bi postal ornament ali hinavec.« — Dne 21. novembra: »Svoboščine reformacije so nam danes prinesle

¹ Izšla leta 1927 v založbi Duncker & Humblot, München in Leipzig, zdaj v založbi založbe Kösel & Pustet, München.

popolno hlapčevstvo. Zanikanje svobodne volje je bilo najhujše. Kaj je postava: avtoriteta Boga ali individuuma? Avtoriteta objektivne cerkve ali objektivne znanosti? Ali je znanost poglobila ali docela poplitvila razum? Država kot malik, znanost kot malik, in oboje skupaj v katastrofalnem zavezništvu: to je smisel reformatorične sekularizacije. — Demoralizacija v Nemčiji je posledica pomanjkanja dogem in kanoničnih osebnosti.« — Zanimiv je tale zapisek od 25. novembra 1916: »Preporod krščanstva od vzhoda. Naša domovina, zapad, se upira. Ali moremo nazaj, postati spet kristjani? Bolj vse kaže tako, kakor da bodo Rusi podlegli zapadu. Morda se izvrši menjava. Mi prevzamemo ortodoksijo in jim damo za to stroj. Doslej pasivni ruski svet bo primoran streljati, ubijati, grešiti. Rusija doživlja padec iz čiste sanje v zapadne diabolizme. Omadeževana bo. Morda se potem dvakrat močnejša dvigne in zahteva svojo čistost nazaj.« — Iz Magadina, 7. junija 1917: »Čudna srečanja: ko smo imeli v Curihu, Spiegelgasse 1, kabaret, je stanoval nam nasproti v isti Spiegelgasse št. 6, če se ne motim, gospod Uljanov-Ljenin. Moral je slišati vsak večer naše muzike in tirade, ne vem, če z veseljem in dobičkom. In ko smo v kolodvorski ulici otvarjali galerijo, so odpotovali Rusi v Petersburg, da postavijo revolucijo na noge. Ali je mar dadaizem kot znamenje in gesta nasprotje boljševizma? Ali postavlja nasproti destruktiji in popolni preračunanosti popolno donkihotsko, brezsmotno in nedojemljivo plat sveta? Zanimivo bo opazovati, kaj se bo tam in tukaj zgodilo.« — 18. junija: »Brez povratka jasne krščanske avtoritete ne more obstati višje življenje v resnici, in brez obstajanja v tej jasnosti ostane vse, kar si posamezni plemeniti ljudje izmislijo lepega in dobrega, zmeraj le romantika in arabeska.« — 1919, 30. junija: »Le zametanje cerkve je moglo peljati do takega previsa zgolj animaličnega in do pojmovanja vse metafizike in onostranstva kot iluzije. Cerkev ni nikaka iluzija; ne more se niti zdeti kot iluzija; Bog pa se more. Treba bi bilo začeti tako, da se čutiš bolj odgovornega duhovniku kakor Bogu; ime božje bi morali rajši izpustiti iz igre. Izginila bi smešna bogokletstva, s katerimi prepleskujejo ljudje v pobožnost svoje osebne želje, celo svoje norosti in hudobnosti. Cerkev je Kristovo telo. Glava, ki previdi in skrbi, ne more misliti ene same misli, ki bi ne bila nastala v vsem telesu in ki skozenj prihaja k izvedbi. Deisti in abstraktanti so, ki so ponižali Boga do iluzije, do pripomočka

v sili, do človeške tvorbe. Vera v abstraktnega Boga predpostavlja mnogo več praznovernosti nego pristop k darovom milosti cerkve. Saj je vendar cerkev in so vendar svetniki v nji poslednji in nazadnje najtehtnejši dokaz Boga.« — 3. julija: »Ne morem se spreobrniti privatno, samo za svojo osebo. Vse ideje morajo zraven, ves zaplet, v katerega sem zaraščen in ki ga more objeti moja misel. To trga in vleče in krvavi iz stoterih ran. Z vsem narodom hočem dospeti ali pa nočem živeti.« — V tej zvezi je pomembno tudi Ballovo dokazovanje nastanka reformacije kot političnega odrekanja pokorščine.

Iz obilnosti gradiva, ki ga nudi ta knjiga, in iz katerega sem namenoma izpustil navajanje dnevnih dogodkov, knjižnih ocen in umetnostnih razglabljanj, si moremo na osnovi gornjih citatov tvoriti predstavo Ballovega religioznega razpoloženja. Sredi tingel-tangelskega življenja razglablja Ball o cerkvi in veri, prodira v najgloblja vprašanja ter zaide nazadnje v vzklik: »Z vsem narodom hočem dospeti ali pa nočem živeti.« To je tolmačiti tako, da bi moral istočasno z njegovim povratkom k cerkvi vrniti se v cerkev tudi ves nemški narod; in ta cerkev je v njegovih očeh edinole katoliška. Kot najusodnejšo zmoto in najbridkejšo izgubo v življenju nemškega naroda pri-bija Ball reformacijo in protestantizem. Ball gleda povsem historično. Posledice reformacije v nemškem narodu, kakor jih vidi v njegovem političnem, kulturnem in moralnem razvoju, mu vzbujajo grozo in iz predpostavke, da je z odpadom od rimo-katoliške cerkve odpadla Nemčija tudi od živega debla resnične kulture, si želi povratka vsega naroda k temu živemu deblu — svojo lastno osebo pa vključuje ter identificira s tem spoznanjem in s to željo, ki bi nujno morala biti splošna želja nemškega naroda, v toliki meri, da »noče več živeti«, ako se z njim vred ne povrne v cerkev ves narod.

To neosebno, občestveno občutje, ki je tako značilno za Balla, je tudi ključ za tolmačenje njegovega osebnega spreobrnjenja.

Emmy Ball piše, da je napravil Hugo v juniju 1920 generalno spoved v Flensburgu, toda že 7. decembra 1919 zapisuje Hugo v Bernu: »Nocoj sem zapel neposredno Credo, kakor mi v teh poslednjih tednih hodi neprestano v misel. Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, Factorem coeli et terrae, Visibilium et invisibilium . . . Besede me opajajo. Otroški svet vstaja. V meni

sta borba in hrup. Globoko se sklanjam in se bojim, da nisem dorastel temu življenju, temu premahu. Tega bi prej nikoli ne bil mogel verjeti. Da bi mogel verjeti, mogel verjeti. Morda bi bilo treba verjeti vse: karkoli se človeku nudi, da bi veroval, karkoli mu kdo prisodi, da bo veroval. In sam sebi bi moral prisoditi vero vsak dan v neverjetnejše stvari. Et in unam sanctam Catholicam et apostolicam Ecclesiam... Kako je vendar čudovit ta napev! Vsi vokali so si dali tukaj, v Cerkvi, šumen, večer sestanek.«

To je gotovo močno notranje doživetje potrebe po veri. Strastno se bori Ball za to vero, katere historično pravilnost in utemeljenost je že davno dognal. Ballov primer je edinstven. Njegovo spreobrnjenje ni prišlo nenadoma, ob spoznanju najvišje Resnice, marveč je posledica intelektualnega dognanja, posledica historičnih, kulturnih in socialnih studij, posledica prebiranja najraznovrstnejših knjig in spoznanja posledic zgodovinskih dejstev. Ballovo življenje ne prikazuje tiste značilne zareze, kakor jo prikazuje življenje drugih spreobrnjenec. Ne prikazuje nenadnega stanja milosti, marveč je kljub doživetjem, kakor je zgoraj navedeno doživetje veroizpovedi, in drugih podobnih, nekako počasno pripravljane ogromnega duhovnega organizma na novo življenje, počasno obračanje rastline, ki je ukoreninjena in čvrsto v zemljo zaraščena z neštetiimi vezmi, od osojne strani proti topli solnični luči. Prav za prav je to obračanje tako počasno, tako neprestano prepojeno s hrepenenjem po obratu k toploti, da ne veš, kdaj se prav za prav izvrši obrat, kdaj se obliče že greje v toploti izpolnitve.

A treba je tudi pomisliti, da se je izvršilo v Ballu še drugo spreobrnjenje poleg njegovega osebnega. To je bilo spreobrnjenje od njegovega načelnega stališča, da ima za njegovo osebno življenje le spreobrnjenje vsega nemštva h katolicizmu nekaj pomena, dočim sam rajši umrje, nego bi se spreobračal brez vsega protestantskega občestva. Da je spoznal zmotnost tega naziranja in pojmovanja svojega poslanstva, v katerem je videl edino opravičilo svojega bega v Švico, svoje »Kritike nemške inteligence« in vsega svojega drugega delovanja, pomeni za človeka Ballovega značaja v nekem oziru še več nego dejstvo samega spreobrnjenja h katolicizmu. Demon, ki ga je imel obsedenega, je bil prav v tej zapreki njegovega osebnega spreobrnjenja. Njegova želja, da bi spreobrnil ves nemški narod — in sicer

najprej iz kulturnih in, hočeš nočeš, iz političnih razlogov — je bil prikriti in morda njemu samemu skriti napuh, s katerim je moral najprej obračunati, preden mu je postala pot prosta za lastno notranjo osvoboditev. Kdaj in kako se je to notranje spreobrnjenje, ta zmaĝa nad osebnim napuhom izvršila, ni moči točno dognati. Dejstvo pa je, da te svoje najveĉje želje nikoli ni docela opustil, saj je skoraj istočasno s knjigo »Byzantinisches Christentum« pisal knjigo »Die Folgen der Reformation«.

In drugo dejstvo je, da je njegovo kulturno-zgodovinsko raziskovanje v tako tesni zvezi z njegovim lastnim spreobrnjenjem, da si drugaĉe ne moremo misliti, da bi se bil kdaj Ball odkrito priznal h katolištvu ter postal praktiĉen katolik, kakršen je bil od tistega dne, ko se je v Flensburgu spovedal, pa vse do svoje blaĝene smrti.

V.

O Ballovi vzdrŹnosti v Źivljenju smo Źe slišali. Emmy Hennings-Ball piše v svoji knjigi »Hugo Balls Weg zu Gott« o tej stvari tako-le: »Ali se je Ball rodil kot asket? Ali ga je priroda zavarovala z vzdrŹnostjo, ko je prišel na svet? V resnici se zdi tako, zakaj brez askeze v zunanjem kakor v notranjem bi njegovo Źivljenje ne bilo mogoĉe, bilo bi neznosno.« Ta naravna askeza, ki proseva skozi vse njegovo — tudi najbolj razĝibano mladostno — Źivljenje, nudi kljuĉ do drugeĝa njegoveĝa dela, katereĝa se hoĉem Źe dotakniti: »Byzantinisches Christentum«.

Preden pa si ogledamo poblizŹe to knjigo, mi bodi dovoljeno izraziti Źe eno domnevo, ki se vsiljuje poznavavcu Ballovih del. Ako sem trdil, da je prišel Ball nekako po historični poti do katolicizma in do svojega spreobrnjenja, je verjetno, da je hotel vŹiveti se v katoliško vero prav tako z vso natanĉnostjo pro-uĉevavca zgodovine — pa ne kot kronolog, marveĉ kot paberkovavec vrednot v neizmernem bogastvu historije katoliške cerkve. Ali ni presenetljivo prav to vĝlabljanje v najmanj raziskano in najmanj dognano dobo katoliške cerkve — v bizantinsko? Dasi mu je sicer narava asketska, je vendar studij prav tega tako neaktualnega predmeta bizantinskih svetnikov nekoliko nenavaden; mislim, da je torej kolikor toliko utemeljena domneva, da se je hotel Ball notranje obogatiti po vrsti z vsem, kar je kdaj katoliška cerkev izŹarevala vere, priĉenŹi z ono

malo znano dobo, ki je rodila Dioniza Areopagita, Joannesa Klimaxa in Simona Stilita.

Kako vse drugače je občutil n. pr. konvertit Jacques Rivière aktualnost problemov, ki jih je premostiti človeku, da najde vero. Historija in njeni konflikti sploh ne pridejo do površja — notranja zmeda, notranji odpor do vere — to so glavne stvari, okrog katerih se suče njegova strastna in ognjevitá korrespondenca s Paulom Claudelom. Ballove osebne težave in borbe so v njegovem delu, v njegovem dnevniku, vedno razpršene v spektru občestva — velikega človeškega in manjšega narodnega. Njegovo osebno doživetje je projicirano vselej v perspektivi historičnega dejstva. Tako je tudi njegova pobožnost, njegova asketična vera projicirana v historična dejstva — kajpada, na povsem svojski način. V svojem uvodu h knjigi »Byzantinisches Christentum« piše o tem načinu Waldemar Gurian: »Pomen Hugo Ballove knjige je v tem, da služi motrenju zgodovine, kakršno je na zapadu skoraj povsem pozabljeno, namreč simboličnemu motrenju. Ballu ne gre za dejanski potek dogodkov, marveč za to, da dojame njih pomen in smisel za zgodovino odrešenja sveta. Ne gre mu za to, ali so sporočila o čudežih Simona Stilita — na primer ozdravljenje kačje samice — historično neprerečna; gre mu za to, da prikaže vpogled v kozmične zakone, v duševno življenje, v pot človeka k Bogu in v božansko zgradbo sveta, ki iz tega izhaja. Razer Balla je med pisatelji naše dobe samo Léon Bloy, čigar simbolično eksegezo 'Le salut par les juifs' omenja tudi v 'Bizantinskem krščanstvu', edini, ki za tako motrenje zgodovine ne le teoretično vé, marveč ga je tudi dejanski sposoben.«

»Byzantinisches Christentum« — Drei Heiligenleben (zdaj pri Kösel & Pustetu, München) vsebuje na zgoraj raztolmačeni način opisano življenje in delovanje Joannesa Klimaxa, Dionizija Areopagita in Simona Stilita. O tej knjigi piše Hermann Hesse (Die Neue Rundschau): »Najbolj vzvišena knjiga, kar sem jih v nekaj letih čital, verna knjiga duhovitega katolika . . . Kar je novega, genljivega na tem prikazu, je metoda, ali bolje rečeno, genialnost, iz visoke duhovnosti porojena odpoved vsemu ničemurnemu, osebному, šopirljivemu, prepirljivemu, ki je v njem . . . Ni je možnosti, da bi označil 'vsebino' tega notranje žarečega spisa.«

Joannes, opat samostana na gori Sinaji okrog l. 580, ki je napisal v trideset stopenj razdeljeno delo o askezi pod prvotnim

naslovom »Duhovne plošče« (*πλάκες πνευματικάι*), pozneje imenovano »Lestva do nebes« (lat. Scala Paradisi), je kot svetnik prav po tem delu dobil ime Klimax (*κλίμαξ*), to se pravi Joannes z lestvo. — Hugo Ball se je vglobil v življenje in zlasti v delo tega svetnika ter obsega glavni del njegove razprave tolmačenje in ponazoritev večnostnega pomena Joannesove »Lestve«. Pojmovanje askeze po Joannesu Klimaxu je prikazano v vsej svoji globini in vedrosti, počenši od definicije askeze: »Duhoven biti se pravi vzdrževati distanco do obstanka. Askeza uči zakone te distance« — pa do zaključka, v katerem imamo Ballovo sodbo o Klimaxovi askezi: »Nerazumljivo je, kako je kdo mogel pojmovati stanje fascinacije, o kateri tu govorimo, kot domeno pasivnosti. V resnici objema najnežnejšo in najvzvišenejšo tvornost: osvetlitev božanskega. Čudno, da je kdo mogel imenovati prečiščenje, ki vodi do tega trance-stanja, kot nekrozo ali zamoritev, medtem ko je priprava za vstajenje, za pravo in najbolj bistveno življenje. R o j s t v o je zamoritev in s m r t bi morala biti radost. Toda naši pojmi so se zmešali in trpe v strahu pred smrtjo. Strogost pokore, ki jo očitajo Sinajitu, je prav njegova najsilnejša volja do življenja, njegovo poželenje po večnosti. — Ne, asket ni mrlič. Njegovi čuti niso ,ugasli'. Kdor razmišlja o božjih zakonih še v spanju, kdor prepaja vse podobe in oblike z njimi, ni mrtev. On je več kot živ, je najbolj živ. Tudi ni tako, da bi njegovi čuti bili le brzdana, le dresirani in izločeni, le podjarmljeni in uspavani. Njegovi čuti so v resnici osvobojeni, izostreni, očiščeni; razločeni so in osredotočeno usmerjeni v e n smoter: v Edino skrito, ki ne umrje, ki traja dalje od vseh temin in ki hrani bitja. V edino potrebno, milostno neukrotljivo, v Boga. — Kdor tako v vsej svetlobi, posvečenosti dojame nebesa, nikakor ni mračnež, načajivec. Ta je tudi dan od našega dne in luč od naše luči. Njegove razumne oči krijejo tudi naše slabosti. On rešuje tudi našo, vedno enako agonijo.«

Prve tri stopnje »Lestve« obravnavajo beg iz Egipta. Egipet je območje demonov. Egipet: to so Faraonovi lonci z mesom. Opekarne koristnosti. Beg iz Egipta: to je beg iz krivega in polovičnega. Prelom s konvencionelnimi obveznostmi. Odpoved »pridobitvam«. Osvoboditev vseh gobezdavih skrbi, v katere silijo človeka družba in država, navada in udobnost, posest in družina. Z odhodom iz Egipta se prične vzvišenejše dogajanje;

usoda tistih, ki hočejo gledati Boga.² V središče priprave za asketsko življenje postavlja Klimax pokorilno ječo (karcer). Menihi, ki se pripravljajo na puščavniško asketsko življenje, gredo skozi karcer, zakaj »Naših grehov množice in števila ni moči očistiti« — tako ihtijo v zboru — »niti če bi se vsa zemlja združila z našim jadikovanjem. Le za eno Te rotimo: z usmiljenjem nas odvzemi!« — Po pokoritvi gre menih svojo pot dalje v spoznanjih: Laže, kdor je lenoben, kdor živi želodcu in kdor podleže spolnosti. — Skupek menihove sile je ponižnost. — Anahoret — puščavnik hoče postati angel in seraf. To doseže v stanju apatije, ki je nebo duha v srcu, zakaj duh zaničuje vse demonske umetnije kot šale in igre. Nekateri imenujejo to stanje prepород pred splošnim vstajenjem. Drugi ga imenujejo popolno poznanje Boga, podobno, kakor ga pripisujemo angelom. Ta dušni mir imenujemo tudi svetost, ker že v umrljivem in ginljivem telesu izpolnjuje in dohaja načelo splošnega vstajenja in večnosti. — To je tista nedolžnost, ki predpostavlja poslednjo stopnjo uboštva, nadnaravne nesebičnosti. Telo in duša sta docela odtujeni drugo od drugega. Duh je izvršil to ločitev. Nobene zmede ni več; zveza je prekinjena. Tako se na vrhu lestve puščavnik povzpe do vzklika: »Glej, tako si drznemo tudi mi, kakor tudi smo še vedno v popolni nevednosti, v zmedi teme in zajeti v senco smrti, govoriti o raju na zemlji.« —

Proklusov sodobnik Dionizij Areopagita je drugi, ki mu je Ball posvetil zelo izčrpno in z neverjetno erudicijo dognano studijo. Polemika med krščanstvom in poganstvom v tistem prvem času uveljavljanja Kristusovega nauka kot doktrine v javnih učiliščih filozofije, tako malo raziskana in še tako nedognana, je našla v Ballu, ki ob nji razlaga pomen Areopagitovih spisov, tako vnetega in obenem jasnega komentatorja, da čudoma obstaneš, ako pomisliš, da je to delo pisal laik, ki mu je šlo najprej za simbolični pomen svetnika, čigar delovanje je vzel za osnovo svojega spisa. In ta simbolni pomen nikakor ni enkrat ali historičen, za tisti čas in tisto dobo veljaven, marveč je večno živ, danes morda še bolj kot kdaj prej.

² Prav o tem odhodu iz Egipta je napisal zadnji čas Paul Claudel prečudovito »Pismo z onega sveta« (Les cinq premières plaies d'Égypte — Commerce XXVIII, 1931), v katerem obsežno tolmači v Klimaxovem smislu Egipet, ki je danes enako aktualen in resničen v svoji simbolični podobi, kakor je bil nekdanj Joannesu Sinajitu.

Ponazoritev lica katoliške cerkve v času, ko se je uveljavljala sredi zmed proti praznoverju, magiji in krivim filozofskim naukom, pri Ballovem prikazu nikakor ni glavna stvar, dasi je skrbno izluščil jedro tistega polemičnega časa prav s historičnega vidika. Njemu gre za to, da pove, kako je mogla cerkev vsikdar ob živem Kristovem nauku uspešno nastopati zoper vsako človeško zmoto in zoper vsak še tako ostroumni napad.

Tudi Simona Stilita, stebnega svetnika, vidi Ball v njegovi simbolični veličini. Že omenjeni čudež s kačjo samico izziva v Ballu le-te domneve: »Kaj je bila v Simonovih časih kača? Egipčanu je bila simbol duha sveta in celo stvaritelja sveta samega. V govorici grškega orakla tista modrost, ki spoznava vse sedanje in bodoče. Rimljani so gledali v kači skupek zdraviloznanstvenega spoznanja prirode. Za prve kristjane pa je hieroglif razuzdanosti in orodje demonije; skušnjava, katere žrtev je postala Eva; da, celo jezik samega satana, ki je povzročil izgubo rajске milosti. — Simon ne da, da bi kači strli glavo? Z dobroto jo sprejme, ozdravi jo celo? Kaj pa pomeni to ozdravljenje kače? Je-li znamenje troedine vsemogočnosti? Radostna vest židovstvu in krščanstvu? Mar seže moč Stilitovega spokorništva tja do skrivnosti izvirnega greha? Ali se bliža v naročju vekov vendarle odpuščanje in najvišja sprava, ako okrog Parakleta zbrani svetniki božji trohniĝo pri živem telesu? Mar zadostuje usmiljenje, ki ĝa začuti kača do kače in se zateče k svetniku, da najde tudi demon še dobroto? Mar se bo potem tudi Vsemogočni sam dal omehčati in bo preklical svoj srd?«³

Ballov prikaz vekovito trajajoče blagodejne moči svetništva je tako prepričevalen, tako blesteč memento za zdravilno silo in odrešilno sposobnost katoliške cerkve, katero čvrsto veže v božje občestvo amalgam neporušne vere in svetosti, ki je našla v asketih svojo za vse občestvo odločilno sublimacijo, da je iskati — ako se hočemo ob koncu vrniti spet k Ballovi osebnosti — prav v tem globokem spoznanju in občutju tisto skrivnost, ki spreobrnjencu trajno daje poguma, da izpoveduje in dan za dnem poje svoj Credo, ki ĝa je v borbi in hrupu v sebi zaslišal boječ se, da ni dorastel temu življenju, temu premahu.

³ Na to vprašujočo slutnjo o možnosti končnega odpuščanja tudi za pogubljene in za hude duhove določno odĝovarja katoliški nauk z ne.

O ZUNANJI IN NOTRANJI KULTURI ALI O KULTURI IN KULTURNOSTI.

Dr. Stanko Gogala.

V prvi in drugi številka »Doma in Sveta«, letnik 1932, je objavil g. Anton Terstenjak obširno razpravo z naslovom »Beseda umira«. Razprava je sicer nekoliko težko pisana, toda problem je tako aktualen, da se mi zdi važno in potrebno se z njim dodobra spoznati in ga osebno predelati ter asimilirati. Problem se tiče namreč naše kulture na eni strani in naše osebne kulturnosti na drugi. In zato ni ta problem samo za kako psihološko teorijo ali pa narodnostno metafiziko, temveč se tiče prav nas, živih poedincev, ki smo mogoče res že izgubili kos svojega živega duha in tudi kos svoje žive duše, kakor nam očita avtor navedene razprave.

Terstenjak poskuša v problemu besede obseči vse naše poglobitve kulturne probleme, ali bolje vse probleme naše kulture, in podaja v ta namen zelo posrečeno psihološko in celo predmetno ali fenomenološko analizo besede, kakor tudi različnih razmerij besede do človeka. Najprej se mi zdi zelo dobro njegovo razlikovanje med zunanjo in notranjo besedo, s čimer hoče izraziti ono prastaro dejstvo, da je vedno pred zunanjo, izgovorjeno, napisano ali kako drugače izraženo besedo, v nas pristno doživeta neka druga beseda, ki je naša in prav zato večkrat zares neizrekljiva. Vedeti namreč moramo, in to plat je avtor mogoče premalo podčrtal, da z besedo ne smemo misliti samo na izraze za gole pojme, ki so često tako abstraktni in splošni, da sploh ničesar ne izražajo. To velja vsaj za ono notranjo besedo, ki nikdar ni pojmovnega ali splošnega značaja in ki je tako moja ali tvoja, da je vsaka beseda zanjo premrzla in preozka. Saj je vendar vsakomur jasno, da je ono njegovo doživetje, ki ga občuti kot ljubezen do lastne matere, ali oni njegov osebni odnos, ki ga ima do umetnosti ali do religije ali do kake druge kulturne panoge, vse prej kot samo to, kar smo tu z zunanjo besedo ali s pojmom skušali izraziti in formulirati. To notranjo razliko je hotel torej T. označiti s pojmom zunanje in notranje besede. Jedro njegove razprave pa so najrazličnejša razmerja med besedo in med onimi predmeti, ki so z njo v bistveni zvezi. Tako razpravlja najprej o razmerju med zunanjo in notranjo besedo, nato o razmerju med besedo in njeno vse-

bino oziroma njenim pomenom, dalje o razmerju med besedo in med subjektovo aktivnostjo in končno o razmerju med besedo in med osebo sploh. Zelo zanimiva je njegova ugotovitev, ki utegne biti pravilna, da je namreč vedno več zunanjih besedi in vedno manj notranje besede. To dejstvo mogoče najbolj jasno dokazuje to, da res moramo razlikovati dve vrsti kulture, izmed katerih sem prvo v naslovu nazval za zunanjo in drugo za notranjo. Zdi se namreč, da imamo danes, to velja tudi in mogoče celo zlasti za nas, zelo veliko tako zvane »objektivne« ali bolje bi mogli reči objektivirane ali še bolje formulirane kulture, da pa vendar naše duše niso tako bogate na svojem kulturnem duhu. Saj izhaja pri nas, na to opozarja tudi T., toliko najrazličnejših časopisov in revij, literarnih knjig in publikacij, slika se zelo mnogo slik, kiparstvo, glasba, arhitektura in podobne umetnostne panoge proizvajajo zelo veliko kulturnih del, pa tudi različnih razprav o gospodarstvu, etičnosti, socialnosti, religioznosti, znanosti, pedagogiki in podobnih del imamo vedno več. Tako se zdi, da je naša kultura res zelo obširna in mogočna. Toda kljub temu mora priznati vsakdo, če je do samega sebe odkritosrčen, da nam vendar zelo manjka one kulture, ki jo imenujemo tudi osebno in ki je zato notranja in ne samo zunanja. Zdi se, da kar tonemo v zunanji kulturi in da človek, ki zasleduje našo kulturo, skoraj ne more sproti prečitati, kaj šele predelati in asimilirati, vseh knjig, ki jih pri nas v medsebojnem tekmovanju izdajajo različne družbe in poedinci. Saj bi mogli že tukaj govoriti o razliki med zunanjo in notranjo kulturo onih poedincev, ki ustvarjajo kulturna dela. Utegne se namreč zgoditi, da pri marsikom ni notranja beseda ali notranja kultura ali, kakor še pravimo, notranja potreba oni izvor, iz katerega se porodi kulturno delo. Vsaj edini izvor to pri marsikom ni. Pa tudi če sta pri kulturnem tvorcu v medsebojni harmoniji zunanja in notranja kultura, je še vedno veliko vprašanje, ali je njegova notranja kultura tako močna, da se bo taka, kakršna je, izrazila v zunanji kulturi in v kulturnem delu.

Razen tega pa pride vprav pri razmerju med zunanjo in notranjo besedo v poštev še nov vidik, ki ga T. ni zadosti upošteval. Je to razmerje med zunanjo besedo kulturnega tvorca, pa med notranjo besedo onega človeka, ki bere ali uživa njegovo kulturno delo. Saj se nam utegne zgoditi, da ob čitanju lepe literarne knjige, drame ali romana ali novele ali pesmi,

ali pa tudi ob poslušanju glasbe, z a p o j e tudi naša duša. To pa pomenja, da je nastala harmonija tudi med našo in med umetnikovo dušo, in sicer zato, ker je njegova zunanja beseda zadela na primerno in odgovarjajočo mojo notranjo besedo. Zdi se, da je moja beseda, ki dosedaj še ni bila izražena, končno našla svoj izraz v zunanji besedi kulturnega tvorca. Taka harmonija med umetnikovo ali tudi med znanstvenikovo zunanjo besedo ali pa med zunanjo besedo dobrega ali religioznega človeka in podobno in med mojo notranjo besedo pomenja torej, da se je v moji duši oglasila podobna struna, kakor je ona, iz katere je nastala njegova zunanja beseda. Zato pa sprejme moja duša tako zunanjo besedo kot svojo in jo res p r i s v o j i za svojo duševno last. V tem pa tiči tudi razlog, da je za sprejemanje zunanje ali objektivirane kulture nujno potrebna naša in osebna notranja kultura ali naša kulturnost. Zakaj sprejeti moremo neko kulturo za svojo le tedaj, če ji je naša lastna kulturnost podobna ali kongenijalna. Tako moremo torej resnično govoriti o temeljni razliki med kulturo in kulturnostjo, pri čemer nam pomenja kultura objektivirano ali formulirano notranjo besedo, ki je postala že tudi zunanja in je s tem izgubila marsikaj na svoji globini, toplini, na pomenu in podobno. Kulturnost pa nam pomenja ono pristno in doživeto notranjo besedo, ki je še vedno last subjekta in poedinca in ki ima na sebi vso barvitost njegove individualne svojstvenosti, kakor tudi pristne doživetosti. In po pravici opozarja T., da gledajo na nas različne knjige, kakor tudi drugačne umetnine samo kot zbirke zunanjih besedi, ker pogrešamo lastne in osebne notranje kulturnosti, ki bi mogla dati zunanji besedi njen prvotni smisel in pomen. Saj je že psihološki pojem p o d o ž i v e t j a (Nacherlebniss) zgrajen na tej razliki med zunanjo kulturo in med notranjo kulturnostjo. Če naj namreč umetnina ali pa znanstveno, etično, socialno ali religioznega duha polno delo res tako vpliva na nas, da bomo na pristni način podoživeli ono doživetje, radi katerega je umetnik ali drugačni kulturni tvorec ustvaril svoje kulturno delo, potem je nujno, da imamo tudi svojo notranjo kulturnost in svojo notranjo besedo, ki šele omogoča pristno podoživljanje. Upoštevati moramo pa še nekaj. Kulturna dela namreč niso samo del splošne narodnostne kulture, temveč imajo tudi svojo lastno in notranjo kulturnost. Tako n. pr., če beremo kako umetnostno ali znanstveno knjigo,

ali če poslušamo glasbo in podobno, ne smemo ostati samo pri ugotovitvi, da je to delo del naše kulture, temveč je naša dolžnost, da se skušamo sami dokopati do one kulturne vsebine, ki je v taki knjigi ali v taki glasbi, in radi katere je ona del splošne kulture. Seveda pa nam je spoznanje notranje kulturne vrednosti posameznih kulturnih del možno le tedaj, če je tudi naša duša kulturna in če ima tudi ona svojo notranjo kulturnost. Tako smo torej že iz razmerja med zunanjo in notranjo besedo spoznali še to, da ne gre za tako razmerje samo pri o e d i n e m subjektu, temveč da obstoji to važno razmerje tudi m e d p o s a m e z n i m i subjekti in da moramo zato poleg zunanje kulture razlikovati tudi notranjo, in poleg kulture sploh še človekovo notranjo kulturnost.

Poleg tega razmerja opozarja T. še na razmerje med besedo in med njeno vsebino in njenim pomenom. Saj je znano, da ima vsaka beseda dve različni funkciji, katerih prvo imenuje naš Veber izrazno, drugo pa pomensko. Ti izrazi pomenjajo, da je pri vsaki besedi treba odgovoriti na dvoje važnih vprašanj: 1. ali je izvestna beseda d o b e r i z r a z za svoj pomen in za svojo vsebino in 2. k a j je sploh p o m e n in vsebina izvestne besede. Dobro tudi vemo, da pri napisani pa tudi pri izgovorjeni besedi zelo radi ostajamo samo pri izrazu, t. j. pri besedi sami in da le prav redko segamo tudi do vsebine besedi. Posebno tedaj, če so nam pojmi, ki jih besede izražajo, vsaj navidezno povsem jasni in določni, beremo ali poslušamo le besede in razumemo te besede le pojmovno in besedno. Samo tedaj, če so besede v nenavadnih zvezah ali pa če so nove, zapuščamo samo besede in skušamo prodreti tudi do njihovih vsebin. Tako razlikujemo b r a n j e in p a š t u d i r a n j e knjig, pri čemer pomenja branje le besedno razumevanje, študiranje pa stvarno ali pomensko ali tudi vsebinsko razumevanje. In če upoštevamo sedaj zopet naše kulturne razmere, moramo priznati T.-u, da je kljub zelo veliki produkciji kulturnih vrednot vendar resnica, da tudi v tem smislu beseda umira. Zakaj pomen besede je z besedo samo tako tesno spojen, da kulturni tvorec ni čutil razlike med obema, temveč je smatral besedo za izraz onih kulturnih vsebin, katere je hotel posredovati tudi drugim ljudem. Kljub temu pa je res, da je njegova beseda za marsikoga izmed nas umrla, ker je ostala samo gola beseda, katero beremo, pa ne dojemamo iz nje one prelepe in prebogate vsebine,

ki je bila povod, radi katerega je kulturni tvorec sploh ustvaril svoje kulturno delo. Mi beremo mrtve besede in ostajamo več ali manj samo pri besedah, pri tem pa je za naše duše izgubljeno najlepše in najmočnejše, kar bi jih moglo tudi vsebinsko obogatiti. Ostajamo kvečjemu pri zunanji muziki besed, pri zvočnosti in blagoglasju stavkov, ni pa nam mar za ono notranjo muziko, ki je izražena v pomenu in smislu besed.

Vse to pa se je zgodilo tudi zato, ker se pri nas bogati samo zunanja kultura, dočim ostajajo naše duše brez notranje kulturnosti. Saj utegnejo položiti kulturni tvorci svoje najlepše in najgloblje doživete vsebine v svoje besede. Pa kaj vse to pomaga, če pa naše duše nimajo one notranje moči, da bi zopet odprle te puste in zunanje besede, pa zazrle v njih oni pomen, ki dela umetnino za umetnino, znanost za znanost in podobno. Duševno smo vse premalo živi, kar pomenja tudi kulturni, da bi znali neposredno in pristno doživljati in da bi ne gledali v besedah samo pojmov in izrazov, temveč res besede, ki so polne doživete vsebine in ki hočejo s temi vsebinami govoriti tudi našim dušam. Zakaj le tako bi nastala prava govorica od duše do duše, ne pa od duše do zunanje besede. Tako nam torej tudi razmerje med besedo in njenim pomenom jasno govori, da to razmerje ni važno samo za poedinca, temveč še mnogo bolj za razmerje kulturnega sprejemanja med poedinca, torej za sociološko plat kulturnega posredovanja.

Končno pa naj opozorim še na razliko med kulturo in kulturnostjo pri onih dveh razmerjih, kjer govori T. o besedi in o subjektu, oziroma o njegovi notranji aktivnosti. T. tukaj na svojstveni način opozarja na dve že dobro znani psihološki dejstvi, katerih prvo se tiče razmerja med subjektom in njegovimi doživljaji, drugo pa njegove duševne asimilacije objektivnih kulturnih vrednot. Prvo dejstvo hoče izraziti, da niso vsi človekovi doživljaji takega značaja, da bi bili nujno in tesno zvezani s svojim subjektom, temveč da so nekateri taki, da za njimi sploh ne čutimo subjekta, dočim pa so drugi zopet taki, da takoj občutimo, da to doživetje ni samo in v duši izolirano, temveč da stoji za njim njegov subjekt, na katerega se doživetje naslanja in od katerega dobiva svojo notranjo moč in oporo. Mogoče misli psihologija na to tudi pri razliki med pristnim in in nepristnim doživljanjem (F. Vebrova psihologija), pri čemer

bi bila pristna doživetja zvezana s subjektom, nepristna pa ne. Praktično nam je ta razlika dana n. pr. pri predavanju, kjer dobro čutimo, ali so izgovorjene besede samo naučene besede, ki bi jih mogla izgovarjati tudi papiga, ali pa imajo te besede *p r e p r i č e v a l n o* silo, ker izvirajo iz subjekta, ki jih je preživel. Tako pa smo prišli že do drugega psihološkega dejstva, ki je mogoče celo razlog za prvo dejstvo. Zakaj *p r e p r i č e v a l n a* sila besede je tedaj tem večja, če začutimo, da n. pr. predavatelj ne govori samo o nekih objektivnih in sicer docela resničnih stvareh, temveč da je do teh objektivnih predmetov še v pristnem *o s e b n e m o d n o s u*. To pa pomenja, da teh predmetov ni le dojel in spoznal, temveč da jih je tudi osebno predelal, osvojil in asimiliral, in da sedaj zato niso več samo objektivni predmeti, temveč zares njegova duševna last. Že v poedinem subjektu se torej izvrši razmerje med besedo in med subjektom, oziroma med njegovo aktivnostjo. Ta aktivnost pa je prav v tem, da objektivni kulturni predmeti, različna dejstva in vrednote, ne ostajajo *b r e z o s e b n e g a z n a č a j a*, temveč da jih subjekt predela in osvoji ter postanejo tako *o b j e k t i v n o - o s e b n e g a z n a č a j a*. Saj namreč ni nujno, da bi postal kak predmet že radi tega subjektivistično barvan, ker ga je osvojil kak subjekt. Postal je samo njegov, kar pomenja, da je k vsem ohranjenim znakom svoje objektivnosti pridobil še nekatere znake svojega subjekta. Radi te notranje ali osvaja- jalne aktivnosti subjekta pa je dobila beseda še nov odnos do subjekta. Pri vsaki tako osvojeni besedi, ki pomenja kako kulturno važno vsebino, čutimo namreč tudi njen subjekt, ker pač ni te besede brez subjekta. Le one besede, ki jih imenujemo *p r i v z e t e*, so ostale brezosebne in zato je tudi njihov vpliv na druge ljudi mnogo manjši.

S tem pa smo prišli še na drugo plat razmerja med besedo in med subjektom. Zakaj zapisana ali izgovorjena beseda vpliva tudi na dušo drugega človeka, iz katerega ni izšla. Ta vpliv pa utegne biti takšen, da subjekt *o b č u t i* ono notranjo vrednost besede, ki jo je vanjo položil duševno aktivni kulturni tvorec. Ta vpliv pa more biti tudi takšen, da ostane ta drugi subjekt le pri zunanji besedi, spozna njeno pojmovno vsebino, pa se mu ne posreči prodreti do kulturnega smisla besede. — Ta različnost vpliva pa je zavisna od dveh plati. Najprej pride tu močno v poštev *o s e b n o s t n a* plat besede, ki jo je do-

bila od svojega tvorca. Reči moramo: čim večja je ta osebnostna moč in čim bolj se čuti skozi besedo osebnostni vpliv kulturnega tvorca, tem večji in globlji je tudi vpliv te besede na kulturnost sprejemajočega subjekta. Čim manj pa čutimo skozi besedo svojstveno plat njenega stvaritelja, tem manjši je tudi njen kulturni vpliv na druge ljudi. Razen tega pa je vpliv besede zavisen tudi od aktivnosti in od kulturnosti sprejemajočega subjekta. Saj utegne biti beseda pravi izraz notranje besede, razen tega še prava polna beseda z zvočno vsebino, ki ima za seboj tudi vso moč one osebe, ki jo je preživela in doživela, pa je vendar mogoče, da pusti taka beseda bravca ali poslušavca hladnega in ne gane duše. To se zgodi tedaj, če oni človek, komur je taka beseda namenjena, ni toliko kulturnen na eni plati in tudi ne toliko duševno aktiven ali razgiban na drugi, da bi skušal sam prodreti v podano besedo in sprejeti iz nje oni kos duše in oni kos objektivnosti, ki jih je kulturni tvorec položil v svojo besedo. Radi obeh činiteljev, radi premajhne osebne kulturnosti ali radi različne kulturne usmerjenosti in radi premajhne osebne kulturne aktivnosti ostajamo ob kulturnih dobrinah le pri zunanji besedi in pri pojmovnem razumevanju. Zato pa je treba človeku najprej njegove osebne kulturnosti ali pa vsaj duševne usmerjenosti v kulturo, preden more s pridom sprejemati ono kulturo, ki so jo drugi položili v svoja dela.

Tako torej vidimo, da ona štiri razmerja, ki jih je navedel T. med besedo pa med njeno vsebino in med subjektom ne veljajo samo za poedinca, ki bi bil n. pr. tvorec kulturnih dobrin, temveč da veljajo tudi za one subjekte, ki kulturo sprejemajo v svoje duše. Tako torej pri vprašanju in pri problemih naše kulture in naše kulturnosti ne gre samo za razmerje med besedo pa med človekom, ki kulturo ustvarja, temveč tudi za razmerje med besedo objektivne kulture pa med notranjo kulturo in kulturnostjo onih subjektov, ki podživljamo posredovano kulturo. In tudi za to razmerje moramo žal ugotoviti, da »beseda in sicer notranja in od osebe doživeta beseda umira«.

OBZORNIK.

Nekaj katoliških izjav o miru in razorožitvi.

Očetovski opomini Pija XI. o miru in razorožitvi, ki jih je naslavljal pogostoma na narode in ob posebnih prilikah na voditelje narodov in držav, so imele med katoličani v raznih državah velik odmev. Po načelih in smernicah, ki jih je jasno sv. oče dal katoličanom in opozarjal nanje tudi vse druge narode, so se začeli katoličani tudi v vprašanju miru in razoroževanja bolj zavedati svoje velike naloge v korist vsega človeštva. Z iskrenim priznanjem vsega, kar se je napravilo ali se še dela, da se ohrani in zavaruje mir med narodi, in čeprav so morebiti vsaj navidezno le majhni poskusi s še manjšimi uspehi, skušajo tudi katoličani prispevati po svojih močeh, da se čimprej uresniči silno hrepenenje narodov po trajnem miru. In veliko morejo katoličani tu storiti. Poleg nadnaravnih sredstev molitve in življenja po zapovedih ljubezni in pravice, je prva prednost katoličanstva v njegovem jasnem trdnem nauku o bistvu miru, njegovih predpogojih, njegovem moralnem značaju. Saj je meglenost in zmedenost mišljenja osnovna ovira smotrnega teženja, če se seveda ne postavimo na stališče popolnega nujnega evolucionizma tudi v vsem človeškem dogajanju in delu. — Zato bodo marsikoga zanimale izjave nemških, francoskih in angleških katoličanov, ki so združeni v katoliških mirovnih zvezah.

I. V Nemčiji obstoji Zveza nemških katoličanov za mir. Ta Zveza je imela od 8. do 10. nov. 1931 svoj VIII. kongres v Berlinu. Na tem zborovanju je bil tudi zastopnik Zveze francoskih katoličanov za mednarodno pravičnost in mir. Kongres je razpravljal o katolicizmu in militarizmu, o sodelovanju žene pri izgradnji socialnega občestva in izmirjenju med narodi, o novem »junaštvu«, o Društvu narodov in razorožitvi, razorožitvi in varnosti. Ob sklepu je bila zadušnica za vse vojne žrtve. Največjo pozornost je zbudil izven Nemčije uvodni govor berlinskega škofa Schreiberja o pravilnem in zmotnem pacifizmu. Posebno v francoskem časopisju je zelo završalo, a zlasti zato, ker so prve objave govora bile tako prikrojene, da je bil smisel govora bistveno potvoren in je nacionalistično časopisje s svojim tolmačenjem še bolj otežkočilo mirno in trezno presojo izjave berlinskega škofa.*

Ker je kongres obravnaval o vojni in miru, je smatral škof, da je potrebno v začetku govoriti načelno o teh dveh realnostih: vojna in mir. Načelno določajo njegovo izjavo veliki pravci resnice, pravičnosti in ljubezni, kakor so vklesane v vsaki zdravi zavesti in so konkretno izražene v naravnem zakonu in krščanstvu. Iz teh načel izhajajo ideje, ki jih hoče razložiti, pa so skupna last Lige

* Uporabljam besedilo govora, kakor ga je objavila po berlinski Germaniji (9. nov. 1931) francoska revija Les Documents de la vie intellectuelle, 20. XII. 1931, str. 426—435. Po tej reviji posnamem tudi vsebino francoske in angleške izjave.

nemških katoličanov za mir. Nato škof v nekaterih stavkih te skupne ideje oblikuje in obrazloži.

1. Ne obsojamo načelno in absolutno vsakršne vojne. Priznamo, da more biti vojna sama na sebi kdaj opravičena. To je vojna legitimne obrambe države proti krivičnim napadom zunanjeja sovražnika, ki ogrožajo eksistenco in upravičen razvoj države. Ta stavek pa takoj natančneje določijo in omejijo pogoji, ki opravičujejo »defenzivno vojno«. Ti pogoji so: Težka krivica ali drugo težko moralno ali formalno zlo delo, ki ga nasprotnik državi povzroči; popolna, nedvomno gotovost o tem zločinu; nemožnost, izogniti se odločitvi z orožjem, ko so se izjalovili vsi vestni poskusi mirnega sporazuma; moralna gotovost, da bo pravična stvar zmagala; iskren namen zasledovati samo dobro, ki ga hočemo doseči in izogibati se zla; v načinu, kako se vojna izvaja, se je treba vedno ozirati na zakone pravičnosti in ljubezni v okviru naravnega prava, krščanske moralne postave in odločb mednarodnega prava ter skrbeti, da se ne škoduje državam, ki niso naravnost zapletene v vojno; vojno sme napovedati le zakonita oblast; pravilno razmerje med krivdo in kaznijo med vojno in po vojni.

A ne zadostuje ena teh okoliščin, da moremo govoriti o pravični vojni, prav vse morajo biti dane. Saj te pogoje zahteva naravni moralni zakon. Škof Schreiber pa odločno dvomi, če je možno, da bi vse te okoliščine v današnjih razmerah mogle še biti dane, posebno če motrimo moderno tehniko vojne.

2. Pravična vojna je moralno dovoljena, v socialnem in moralnem pogledu je celo dolžnost. In zato more postati udeležba v taki vojni zaslužno dejanje kot izpolnitev socialne in moralne dolžnosti. Le v tem smislu slavimo vojake, ki so padli v svetovni vojni. Ti so bili prepričani, da se bojujejo v pravični vojni, da izvršujejo svojo moralno dolžnost nasproti domovini, za svojo družino in posest, v obrambo naroda in države. To načelno naziranje o vojni ni prav nič v nasprotju s sv. pismom in nazori cerkvenih očetov. Sv. Pavel prizna oblastnikom pravico rabiti meč proti zunanjim in notranjim sovražnikom (Rimlj 13, 1 sl.). Nekateri cerkveni učitelji sicer govorijo proti vojaški službi, a le zato, ker je bila spojena s poganskim kultom. Tudi privileg, ki ga Cerkev načelno zahteva za klerike, ne pomeni obsodbe vojaškega stanu, ampak je utemeljen v posebni duhovnikovi nalogi.

Če pa sicer priznamo, da more iz vojne slediti kako dobro ali da se ob taki priliki morejo udeleževati tudi plemenite kreposti, pa nikakor nočemo reči, da so te dobrine naravna, nujna posledica vojne ali da so redne. Vprav nasprotno, tudi pravično vojno spremlja toliko materialnega in moralnega zla, da moramo vojno vedno imenovati zlo. In zato se moramo z vsemi močmi truditi, da onemogočimo tudi pravično vojno, zato je potrebno delati za mir.

3. Vsi ljudje, ki hočejo služiti resnici, pravičnosti in ljubezni, so dolžni po svojih močeh sodelovati pri delu za mir med narodi in odstranjevati ovire miru. Kristjani, katoličani imajo po evangeliju

in nauku cerkve še prav posebno resno nalogo v tem pogledu. In zato smo tudi veseli vsakega mirovnega gibanja. Ne navdušujemo se sicer za utopični pacifizem, ki gre celo tako daleč, da zanika p r a v o zakonite obrambe. Pozdravljamo zlasti ono mirovno gibanje, ki hoče preprečiti, da bi nastopile okoliščine, ki opravičujejo vojno, in težimo za tem, da bi v mednarodnih odnošajih nadomestila pravo sile moč prava, zagotovljena s pogodbami. Na ta način se sicer ne izloči vsaka uporaba sile iz življenja narodov — ta težnja je žal utopična — a podredi se sila pravu in stopi v službo prava. Ne odpravi se tako pravo upravičene obrambe, pač pa se bolj in bolj zmanjšuje in odpravlja p o t r e b a uporabiti jo. A realizacijo tega načrta ovirajo še izredne težkoče, med katerimi omenja škof Schreiber po skušnji zadnjih 10 let neke določbe verseilleske pogodbe in pa rastoče oboroževanje držav, ki v narodih vzbujajo strah pred novimi vojnami.

4. Duh, ki preveva mednarodno politiko in ki vodi miselnost in čuvstva velikega dela prebivalstva v državah, ki so si stale v vojni nasproti, navdaja s skrbjo. Tako na nasprotni strani še vedno smatrajo Nemce za e d i n e povzročitelje svetovne vojne, čeprav bi se mogli poučiti točno iz dokumentov in arhivov Nemčije in drugih držav. Ali ni že nastopil čas, da se potegne velika črta pozabljenja in odpuščanja? Naj se zagrebe to vprašanje v preteklost, v kateri ima gotovo tudi vsak izmed naših tožiteljev svoj račun. Vse razprave o izključni krivdi za vojno samo nanovo vzdržujejo in podpihujejo sovražstvo med narodi. Nismo še dosti oddaljeni od svetovne vojne in dogodkov po njej, da bi bila možna mirna, objektivna sodba. Bolje je delati za mir, čeprav z žrtvami in samozatajo, posebno za spravo med Nemčijo in Francijo ter Nemčijo in Poljsko. Če hočemo Evropo rešiti, moramo delati za mir. Zato pa je potrebno praktično priznati popolno enakopravnost vsem narodom, tudi nemškemu. Dalje je nujna splošna in istočasna razorožitev. Delati je treba za to, da postane Društvo narodov res močen organizem, ki bo ščitil varnost vsake države in mir med narodi. Poskrbeti je treba posebno za varnost vsakega naroda.

5. A tisočletna skušnja dokazuje, da varnosti kake dežele ne zagotovijo trdnjave, pomorsko in zračno brodogradnja, velike oborožene množice, v današnji dobi tehnike še mnogo manj. Največja varnost izvira iz mišljenja miru med poedinci in med narodi, iz splošne zaščite Društva narodov, ki bi imelo popoln juridičen organizem, aktivno razsodišče in zadostno silo, da zajamči svojim mednarodno-pravnim odlokom učinkovitost, morebiti bi Društvo narodov imelo svojo vojsko. Zato je treba v vseh deželah vzgoje v tem duhu miru, v tej moralni razorožitvi src. Šole, predavanja, zborovanja, mednarodni sestanki v ta namen imajo veliko nalogo. Silno odgovornost nosi časopisje v tem pogledu; ono prepogostokrat ogroža mir.

Iskreno delovanje za mir med narodi pa je in mora biti združeno s popolno zvestobo nasproti svoji narodnosti.

6. Za kristjane pa je gotovo, da človeški napor brez božjega blagoslova in pomoči ne zadostujejo. Zato je cerkev takoj ob začetku vojne ukazala molitve za mir. Zato prosi verno katoliško ljudstvo: kuge, lakote, vojne reši nas, o Gospod. V liturgiji je poseben mašni obrazec za mir, pri vsaki maši se moli za mir. Nazadnje omenja škof, da se tudi v Berlinu daruje vsak mesec posebna maša za mir, h kateri verniki prihajajo v obilnem številu. In pri kongresni maši sta en nemški in en francoski duhovnik skupaj delila sv. obhajilo.

II. Dne 27. novembra 1931 je bilo v palači Trocadero v Parizu javno mirovno zborovanje. Pri tej priliki je predsednik Zveze francoskih katoličanov za mednarodno pravičnost in mir, Lefebvre Dibon čital izjavo v imenu Zveze in velikih francoskih katoliških organizacij. Izjava izhaja iz pobude, ki jo je dalo apostolsko pismo Pija XI. Nova impendet (2. X. 1931). V tem pismu vabi papež narode, naj omejijo svojo oboroženo silo in vojaška bremena ter naj sodelujejo lojalno v prizadevanju za odstranitev vojne nevarnosti in za mir. Nato deklaracija poudarja, da te besede papeža Pija XI. zvesto nadaljujejo tradicijo papeštva, ki je posebno izrazita od Leona XIII. dalje.

Primerna omejitev ali pa skrčenje oborožene sile vključuje seveda mnogo izredno težkih tehničnih problemov. O teh morajo razmišljati in jih reševati svetni voditelji držav in narodov z lastno odgovornostjo. Pastirji Cerkve Kristusove se ne vtikajo v izbiro metod in napredek tehničnih del. A jasno so nam označili splošna načela, moralna in duhovna načela, ki morajo inspirirati akcijo voditeljev mednarodnega življenja, pa tudi elite in mase, kako hočemo rešiti mir in varovati splošno blaginjo narodov. Izjava dalje ugotavlja popolno soglasje med predlogi Benedikta XV. v njegovi mirovni noti 1. 8. 1917 in med paktom Društva narodov, ki je v celoti uveljavljen v mirovnih pogodbah v Versaillesu, Saint Germainu, Neuillyu in Trianonu. Zato je treba, da se te pogodbe spoštujejo po črki in duhu. Benediktovi predlogi se skladajo s paktom Društva narodov glede zahteve po istočasnem in recipročnem zmanjšanju oboroževanja, upoštevanjem potreb vsake države za vzdrževanje javnega reda v svoji državi. Treba je upoštevati zemljepisno lego držav in posebne okoliščine, n. pr. ozir na kolonije. Prav tako je soglasje glede stalne ustanove mednarodnega prava.

V tem smislu francoski katoličani pozdravljajo bližnjo razorožitevno konferenco. Zvesti papeževim besedam in v soglasju z veljavnimi mednarodnimi pogodbami zahtevajo odločno in upajo, da bo moralna sila prava nadomestila materialno silo orožja.

Na prvi hip opazimo, da se ta mirovna izjava francoskih katoličanov nekoliko razlikuje od izjave berlinskega škofa v konkretnih točkah. Samoumevno je, da vsaka taka izjava nosi neko signaturo skrbi in teženj naroda, iz katerega je izšla. A konkretno je pojmovanje različno glede nedotakljivosti mirovnih pogodb.

Kljub tem umljivim razlikam pa preveva obe izjavi iskreno priznanje smernic sv. očeta in resno, odkrito teženje za mirom in posebej sporazumom med obema narodoma.

Dasi je francoska izjava tako izrazito patriotična, da si jo je težko misliti bolj, so vendar nacionalisti iz krogov Action Française na zborovanju hrupno demonstrirali in onemogočili, da bi jo Lefebvre Dibon do konca prečital. Nacionalistično časopisje je pa tudi storilo svoje delo.

III. Angleški katoliški svèt za mednarodne odnošaje (Catholic Council for international Relations) in Katoliška unija za študij mednarodnih vprašanj (Catholic Union for International Studies — irska skupina) sta priredila 27. nov. 1931 mirovno zborovanje, ki mu je predsedoval kardinal Bourne. Lord Howard of Penrith, bivši minister, je prečital na tem zborovanju mirovni manifest angleških katoličanov, za katerega je sestavil uvod kardinal sam. Uvod poudarja, da je nevednost glede papeževih mirovnih nauk in smernic že pri katoličanih velika, še večja pa je pri protestantih in je zato potrebno, da jih točno povemo.

Izjava v resnici podaja tradicionalne krščanske smernice in navodila sv. Stolice glede mirovnih stremeljenj. Na prvem mestu poudarja papeževo misel, da mora ljubezen vladati tudi med državami, zakaj mir je sad ljubezni. In zato imajo katoličani dolžnost, da z molitvijo, s svojim osebnim vplivom in sodelovanjem pri nacionalnem življenju pospešujejo odkritosrčno dobro voljo in zaupanje med narodi, ter tako vršijo apostolat miru. — Če bo obstajalo stalno mednarodno razsodišče, ne bo več vseh pogojev za možnost pravične vojne. — Države naj tudi zagotove sankcijo za kršitev mednarodnih pogodb in obveznosti. Tekmovanje v oboroževanju slabi odpornost držav nasproti sovražnikom socialnega reda in krščanske civilizacije. Treba pa je dano besedo držati. Države, ki so diktirale l. 1919 na mirovni konferenci Nemčiji, Avstriji, Madžarski in Bolgariji zelo strogo omejitev oborožene sile, so izjavile, da je to le začetek splošne reforme v tem oziru. Katoličani naj delajo na to, da se dana beseda izpolni. Na koncu pa citira izjava najznačilnejše besede Benedikta XV. in Pija XI. o miru in razorožitvi.

Bolj določne pa so besede kardinala Bournea, ki jih je izpregovoril na tistem zborovanju. Društvo narodov, pravi kardinal, zasluzi vse simpatije katoličanov, molijo naj za uspeh njegovega dela, saj ta zveza predstavlja dosedaj edini realni poskus, da se namesto oboroženega odpora postavi dobrohotnost in sporazum. Obžalovati je treba, da Amerika ni članica. Težko pa je z gotovostjo potrditi, da bi imeli vsi narodi danes zadostno zaupanje v Društvo narodov in bi to moglo miriti vse mednarodne konflikte ter zajamčiti varnost ogroženemu narodu. Zato pa moremo bolje razumeti razpoloženje Francije, ki jo v Angliji po kardinalovem mnenju večkrat krivično kritikujejo. Pomisliti je treba, da je Francija v petdesetih letih prestala dve kruti invaziji. Prav tako moremo umeti tudi skrb Poljske, ki se obotavlja pristati na razorožitev, dokler nima jamstva svoje varnosti.

»Eden največjih zločinov v zgodovini je bila delitev Poljske.« Mislimo tudi na njeno geografsko lego. V vprašanju revizije mirovnih pogodb Madžarske in Avstrije izjavlja kardinal, da se ne strinja popolnoma s svojimi francoskimi prijatelji. Če so bile te pogodbe napravljene brez modrosti in zato morebiti krivično, ali ni upravičeno težiti za revizijo? Treba je primerno urediti situacijo obeh držav.

Glede Anglije pravi kardinal, da je že razorožila do meje varnosti. — Opozarja tudi, da bo Društvo narodov nezmožno ustaviti krvave spore, ki se lahko pojavijo v Iraku, katerega hoče napraviti za popolnoma neodvisno državo.

S temi pripomnjami kardinal ni hotel katoličanov napraviti malo-dušnih glede razorožitve, ampak jih le opozoriti, da bi bolje umeli resnične probleme, ne zašli v neki meglen sentimentalni pacifizem, bili pravični v kritikah drugih držav in pomnožili svoje molitve za pomoč vsemogočnega Boga.

IV. Katoliška unija za študij mednarodnih vprašanj (Union catholique d'études internationales), ki ima centralo v Fribourgu v Švici, je v nedeljo 7. febr. 1932 priredila v Ženevi katoliško mirovno manifestacijo. Naprosila je svoje skupine po raznih državah, naj pošljejo govornike. Odzvale so se skupine iz sedem držav. Iz Jugoslavije je bil pooblaščen g. Rudolf Jurčec, da poda izjavo, ki jo tu objavljamo.

»Jugoslovanski katoličani dvigamo svoj glas, da opozarjamo še posebej na en faktor, ki vznemirja narode in je po svoji krivičnosti vzrok nezaupanja in sovraštva med narodi in tako kal novih vojn. Ta činitelj je ravnanje z narodnimi manjšinami v raznih državah. Državna omnipotenca in absolutni nacionalizem često gazita naravne in pravne pravice svojih narodnih manjšin, mesto da bi jim zajamčila in pospeševala njihov potrebni narodni, gospodarski in kulturni razvoj. S svojim krivičnim ravnanjem ustvarja taka država nezadovoljstvo, sovraštvo in odpor, mesto da bi si z ljubeznijo pridobila srca allogenacionalne skupine. Katoličani naglašamo, da veže narodne manjšine dolžnost lojalne zvestobe do države, kateri so pripadli dejansko po mirovnih pogodbah. A istočasno pa slovesno ugotavljamo, da je državna oblast že po naravni pravni dolžnosti, čeprav ni k temu zavezana po mirovni pozitivni pogodbah, dolžna pripoznavati in pospeševati njihov narodni, kulturni in gospodarski razvoj. Poudarjamo, da je za pacifikacijo Evrope velike važnosti priznanje pravice narodnih manjšin do jezika, kulturnega in gospodarskega razvoja in vseh političnih svoboščin v okviru države. Posebno obsojamo vsako namerno, često naravnost brutalno nasilno težnjo za asimilaciji, ki se ne ustavi niti pred pražem cerkve in vesti. Uverjeni smo, da bo le pravično, ne suženjsko ravnanje imelo božji blagoslov tudi za večinski narod in državo; narodne manjšine bodo postale trajna prijateljska vez med državami in ne bodo več vzrok globokega naspotja in sovraštva.

V skladu z mirovno ponudbo Benedikta XV. (1917) in njegovo encikliko *Pacem Dei munus* (23. 5. 1920) smo prepričani, da je na sedanji kulturni stopnji Evrope treba vojno povsem izločiti kot sred-

stvo za reševanje mednarodnih vprašanj, kakor zahteva to za večino svetovnih držav obvezni Kellogov pakt. Zato smatramo čim popolnejšo razorožitev iz mirovnih in gospodarskih razlogov za nujno potrebno.

Neobhoden predpogoj za trajno preprečenje vojn pa je moralna razorožitev, kajti delo državnikov bo uspešno le, če bo prišlo v narodne mase vseh držav. Katoličani smatramo dejansko, zunanjo razorožitev za nujno potrebno; za svojo križarsko dolžnost pa smatramo delo za zblizanje katoličanov raznih držav in s tem pripravljamo moralno razorožitev narodov in držav, ki jih ločijo stara sovraštva in nezaupanja. Naj se v šolah, kjer se srca mladine upravičeno vnamajo za spoznanje in ljubezen domače zemlje in države, ne netijo sovraštva ali preziranja drugih narodov, ampak zbuja smisel za upravičenost njihove dobre svojstvenosti, spoštovanje zanje in pravičnost nasproti njim. Naj ne podpirajo države privatnih ali poloficijskih organizacij, ki s programom absolutnega nacionalizma nimajo za druge narode drugega kakor prezir in zaničevanje ali celo sovraštvo, ampak naj pospešujejo one organizacije, ki s spoznavanjem in s spoštovanjem vrednot tujega naroda, ne z revolucionarnimi cilji, pospešujejo mednarodno solidarnost. Saj ta more obstati edino na osnovah spoštovanja pravic in ljubezni do kreposti drugega naroda.

Iskreno priporočamo molitev za pomirjenje Evrope in sveta. S tem mišljenjem se že naravno pogloblja ideja bratstva vseh ljudi in narodov, a z božjimi milostmi se to utrjuje.

Katoličani vseh narodov morajo vedno poudarjati, da more in mora krščanska ljubezen na podlagi krščanske pravičnosti in medsebojnega popuščanja rešiti vse spore in tudi najtežje konflikte mirnim potom.

I. Fabijan.

OCENE.

Dr. Mihael Opeka, **Očetov klic**. Sedem govorov o Katoliški akciji. V Ljubljani 1932. Založila Prodajalna H. Ničmanova. Cena 10 Din.

O Katoliški akciji je tudi pri nas še dosti nejasnih pojmov. Razne težave idejne ali praktične vrste, motijo tudi nekatere katoličane. Kjer je dobra volja, se bodo take težkoče prej ali slej razčistile, dasi bo seveda v praksi gibanje Katoliške akcije vedno imelo svoje nepopolnosti, ker ga pač vodijo ljudje. — Katoliška akcija je po definiciji Pija XI. — in le v tem pomenu je treba umeti Katoliško akcijo — soudeležba laikov pri hierarhičnem apostolskem delu Cerkve. S tem je določen verski pa tudi apostolski, socialni značaj te akcije. Močno osebno versko življenje je seveda nujno potrebni temelj in vir katoliške akcije. V tem osebnem verskem življenju mora biti živa zavest, da so nadnaravne verske vrednote (resnice, zapovedi, sredstva, cilji) najvišje, da so namenjene po božji volji vsemu človeštvu in da so v občestvu katoliške Cerkve. Iz

te zavesti in pa iz ljubezni do poedincev in družbe izvira potem samoposebi pravilno pojmovanje in izvrševanje Katoliške akcije.

Iz tega pa tudi sledi, da ni pripravljen za Katoliško akcijo, kdor tako loči med dogmami in drugimi izjavami živega učiteljstva Cerkev (n. pr. okrožnicami), da se nasproti zadnjim postavi na svoje avtonomno, individualistično stališče. Prav tako ni možno niti osebno resnično krščansko, katoliško religiozno življenje, ako bi kdo zapovedi ali sredstva, ki jih Cerkev določa, smatral za formalizem, ki za njegovo versko življenje nima pomena. Možna je sicer v tem slučaju še neka subjektivna religioznost, a ni katoliška, še manj pa je katoliška aktivnost.

Ker je radi današnjih razmer Katoliška akcija prav posebno potrebna, zato je dobrodošla vsaka knjiga, ki bistvo, pomen in način dela Katoliške akcije razlaga in utemeljuje ter katoličane vzpodbuja zanj. Zato pozdravljamo z veseljem, da je dr. Opeka govore o Katoliški akciji, ki jih je imel v ljubljanski stolnici, izdal v posebni knjigi. Delo obsega sedem govorov o bistvu Katoliške akcije, apostolata zgleada, molitve in besede, o delih ljubezni do bližnjega, o načinu dela in o šoli za izbrane čete (duhovne vaje). Knjigo priporočamo posebno tudi laiški inteligenci. I. F.

Lucien Tesnière, Oton Joupantchitch. Poète slovène. L'homme et l'oeuvre. Publications de la Faculté des Lettres de Strassbourg. Deuxième série, vol. 7. Paris, Les Belles-Lettres, 95, Boulevard Raspail (VI^e), 1931, 376 str.

Inozemstvo je dobilo s to knjigo že drugo izčrpno delo o Župančiču. Tri leta poprej je izšel v italijanščini Župančič A. Cronie. Njegova domovina pa še vedno čaka na izčrpno analizo njegovega življenjskega dela in na slogovno estetski uvod vanj.

Tesnière je v svojem podnaslovu »Ž. človek in njegovo delo« prav dobro označil osnovo, na kateri ga je zajel. Njegovo delo je životopis Župančiča, zbran in podan tako, da ilustrira postanek in vsebinski razvoj njegovega dela, katero deloma prav neprisiljeno pokaže kot neposreden izliv življenja pesnikovega. Tvarino si je razdelil v življenjske dobe pesnikove, označene z glavnim delom vsake. Svoja izvajanja obširno podpira s citati iz literature, ki jo pozna do podrobnosti, in Župančičevih del, nato pa doda vsakemu poglavju izbor del dotične dobe v prostem francoskem prevodu, ki porablja ritem originala, opušča pa vse fineze rim in pod. Delo je razdeljeno na 10 poglavij: 1. Otroška leta in mladost. 2. Mladostni lirizem (»Čaša opojnosti«). 3. Lirizem boli (»Čez plan«). 4. Lirizem meditacije (»Samogovori«). 5. Domoljubni lirizem (»V zarje Vidove«). 6. Dramatični vzpon (»Veronika Deseniška«). 7. Epični odlomek (»Jerala«). 8. Pesmi za deco. 9. Župančič prevajalec. 10. Župančičev slog. — Sklep in Bibliografske opazke.

V celoti se nam vidi, da je Tesnière dobro orisal Župančičev pesniški postanek, njegovo rast in sad. Na str. 11 sl. je orisal vpliv Krekove Katoliške lige in Krekove osebnosti na dijaka Župančiča;

dobro je ilustriran vpliv Baudelaireja (pos. *Les Fleurs du Mal*), Verlainea in Dehmela na Čašo opojnosti, Verhaerena in Whitmana na Samogovore, ter slovstveno zgodovinski predpogoji Veronike Deseniške. Med najboljša poglavja spada razlaga »Zarij Vidovih«. Sploh kaže knjiga vseskoz globoko doživetje vrednot Župančičeve poezije in v splošnem pravično in točno presojanje položaja, zato tembolj zaboli mestoma kaka opazka, ki izvira iz prav osebnega gledanja na dogodke, in preveč podčrtava za celoto malopomembne epizode ali pa se poslužuje celo izrazov žurnalističnega sloga, tako da je tistih par mest na sicer resni knjigi pravcata lepotna pomanjkljivost. Tako je pri orisu Erženove ovadbe na str. 13 motivacija z Missijevim stališčem do narodnosti, ilustrirana poleg tega še s Kettejevo zabavljico, preplehka. Če je razen ugotovitve dejstva že bila potrebna obrazložitev, bi jo bil našel lahko globlje v kulturni in politični zgodovini tiste dobe, tudi če se je mogoče hotel pokazati njenega načelnega nasprotnika. — Najneumestnejša pa je v knjigi tolike resnosti kot je ta opazka na str. 118 ob »Samogovorih«: »Tretja skupina 'Samogovorov' je versko navdihnjena, kar pa ne pomeni, da pravoverno. Jeglič bi bil imel mnogo ugovarjati, če bi si bil upal. Toda kaj bi se podajal v nevarnost, da spravi sveto stvar Cerkve v slabo luč z neenako in nevarno borbo s človekom, ki je bil genialen in je bil na potu k slavi? Saj je bila blodna ovca itak izgubljena!«¹ Tu namiguje na dogodek iz leta 1899 z Erotiko, ki ga omenja na str. 28. Kdor pozna nadškofa Jegliča, bo vedel, da bojzljivost gotovo ni bila povod, da »Samogovorov« ni izrečno obsodil. Za eno in za drugo bi se dala dobiti tako za Jegliča kakor za našo kulturno zgodovino bolj pravična in bolj točna razlaga kakor je gornja žurnalistična opazka, za katero iz cele zveze ni niti pravega povoda.

Prav gotovo napačno gleda Tesnière dalje na polemiko o Veroniki Deseniški (str. 242—246) in na vlogo Jos. Vidmarja in Fr. Koblarja v nji. Prav tako neumestno se mi zdi pisati na str. 245 o neki »spreobrnitvi« Vidmarjevi, ker je prispeval kljub svoji skeptični kritiki Veronike simpatičen članek za Župančičev Jubilejni zbornik, kakor Koblarjevo kritiko reproducirati takole (str. 243/4): »Kot urednik tega mesečnika (namreč *Doma in sveta*), ki velja po pravici za veliko katoliško, ali bolje klerikalno² književno glasilo v Ljubljani, in katere književno nastopanje je v splošnem izvrstno, je Koblar očital pisatelju Veronike Deseniške v prvi vrsti izrabljanje verskih simbolov, katerih edino porabo misli, da je treba pridržati katoliški Cerkvi, v poetične, to se pravi lajične svrhe. Njegove kritike imajo veliko vrednost z verskega stališča, nobene pa s književnega³. Toda z istega

¹ Podčrtal poročevalec.

² Podčrtal poročevalec.

³ Podčrtal poročevalec.

stališča mu bo veliko odpuščeno, ker je veliko grešil.« Vsi vemo, da ima Koblarjeva kritika še druge, prav knjižno vredne strani, zato je nerazumljivo, kako jo je v izčrpnem »objektivnem« delu mogoče predstaviti tako enostransko in z označbami, ki bi jih mogli opravičiti samo v polemiki v domači hiši, nerazumljive pa so pred svetovnim čitateljskim zborom. Poglavje o kritikih »V. D.« prav gotovo ni v skladu s pravicami kritike kot take kakor tudi ne z relativno vrednostjo tega, kar se je takrat napisalo.

Kljub tem lepotnim nedostatom pa je Tesnièreova knjiga o Ž. važen pojav v propagandi slovenske stvari v inozemstvu. Pravilno porabi pisatelj vsako priliko, da svoje čitatelje informira o kaki potezi naše zgodovine ali kulture. Analiza Župančičevega dela je izčrpna in bistveno izpopolnjuje ono Cronie ter daje tudi nam nebroj upoštevanja vrednih izsledkov. Analiza življenjskega dela O. Ž. in poglavje o »Zarjah Vidovih« in o »Veroniki Deseniški« so njene nepoporne vrednote. Pa že bogati seznam literature je nenadomestljiv. Kolikor smo ga mimogrede kontrolirali, je izmed važnih studij o Ž. prezrl samo Bartulovićevo v Srpskem književnem Glasniku 1928.

Kolikor toliko drzna pa se nam zdi osnovna zasnova te knjige: Ta knjiga naj je uvod v Župančičevo delo, obenem pa tudi nekaka čitanka. Misel sama je sicer idealna, tvegan pa je poskus izvršiti jo s prostimi prevodi brez stremljenja podatit tudi njih poetično vrednost, torej prepesniti jih. Kolikor sem T.-ovemu prevodu sledil, je ta točen, deloma celo zelo točen in podan z razumevanjem za vsebino in z občutkom. Toda končno je tak prevod, ki se omejuje le na ritem originala, samo skelet brez živega mesa. In to pri tej knjigi obžalujemo. Kajti usluga zgovorne in navdušene propagande se v tem slučaju lahko prevrže v neuslugo, da neinformiranemu čitatelju ne bo predstavila prave veličine pesnitev in vzbudila mesto priznanja dvom. V posameznostih se nam ne zdi posrečen prevod »L'oiseau de vie« za »Ptíč Samoživ«, ki ga v verzu pravilno označi kot »l'oiseau qui puise en lui-même la vie«.

Končno se nam zdi ponesrečeno, da T. prepisuje slovenska imena v francoski pravopis, tako Joupantchitch, Erjen, Achkerts itd., kar privede do oblik kakor Harko za Arko itd. Pravilno bi bilo, da bi pustil vsa imena v izvorni pisavi in v oklepaju dodal prepis, to posebno sedaj, ko je to načelo uveljavil v knjigi Mel. Pivec-Stelè o gospodarskem življenju Ilirskih dežel L'Institut d'Etudes Slaves v Parizu, ki je gotovo odločilen za ta vprašanja¹. Narodi z latinsko pisavo naj bi se v tem vzajemno priznavali, saj celo v francoščini sami, posebno pa angleščini obstoja cela vrsta lastnih in krajevnih imen, ki ohranjujejo zgodovinsko obliko svoje pisave in se ne čitajo po sodobnih načelih.

¹ Uredništvo lista Le Monde Slave je leta 1929 proglasilo to stališče kot obvezno za svoje sotrudnike s posebno tiskano okrožnico.

Dve majhni napaki smo opazili, ki jih navajamo samo mimogrede: Na str. 8 Janez Evangelista mesto Evangelist in na str. 23 trditev, da se cukrarna nahaja na oglu Poljanske ceste (prav Poljanskega nasipa) in Ambroževega trga, ki ni Place Saint-Ambroise ampak Place Ambrož, ker se imenuje po ljublj. županu Ambrožu.

Slednjič pa želimo ob tej knjigi, da bi se vendar že našel tudi med nami estetsko razborit človek, ki bi nam dal »Župančičevo čitanko« z uvodom v njegovo umetnost, njen razvoj in njene vrednote. Saj bomo itak med zadnjimi. Frst.

Frana Levstika Zbrano delo, III. Pripovedni spisi, str. 453; uredil dr. Anton Slodnjak. Izdala Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani 1931 v zbirki domačih pisateljev.

IV. Dramatični spisi. Str. 470. Izšlo pravtam 1932.

Levstik je slovenska veličina, ki jo tudi današnji čas premalo upošteva. Mnogokaj bi se od njega lahko učili, kajti njegova ljubezen do slovenskega jezika, naroda in narodne pristnosti je neizčrpna. Lani smo praznovali stoletnico njegovega rojstva in bilo je nekaj bučnih vesellic. Cankar bi rekel, »zbrali smo se, da se krščansko napijemo, da zapojemo ter da kvantamo!« Kurent 1909, 56. Jugoslovanska knjigarna se je pa odločila, da njegovo stoletnico proslavi s klasično izdajo njegovih del. Našel se je urednik dr. Slodnjak, ki se je lotil težkega dela in jel zbirati in urejevati vse Levstikove spise, njih variante, koncepte, tako, da imamo v tem III. zvezku pripovednih spisov Levstika kot ga doslej nismo poznali. V svojem uvodu nam je dr. Slodnjak pokazal do podrobnosti Levstikovo razvojno linijo v prozi in zaključil s prepričanjem, »da bo slovenska povest morala kreniti v smer Levstikove proze«. III. Uvod, 35. Vse prozaične spise in njih variante je urednik opremil z dragocenimi opombami in komentarji, dodal svoje poročilo, kje in v koliko je spremenil, ozir. premaknil nekatere oblike, ali pa spremenil pisavo. Ne smem pa prezreti slovarčka manj znanih besed, ki je nam in bo našim potomcem važen ključ do Levstika.

Ni moj namen in tudi prostora ni za to, da bi razglabljal, kaj vse bi še želeli v Zbranem delu; strinjam se pa z Jos. Vidmarjem, da je bil Levstik zlasti kritičen duh, čeprav s tem prav nič nočem sumiti, da bi bil zato manjši pisatelj. Bil je pač neizčrpana duhovna tvorna sila.

Dr. Slodnjak, ki je svojo nalogo kot urednik tako sijajno rešil, — kajti kdor ve, koliko truda je v takem delu, mu mora le čestitati — ni pokazal le svojih mladih znanstvenih zmožnosti, ampak tudi dokazal, kaj vse zmore slovenska univerza, na kateri se je izobrazil.

Kakor sem zapisal za III. zvezek, velja tudi za IV. Vtis pa imam, da se je v tem zvezku urednik še znatno poglobil in nam Levstika kot dramatika do potankosti izklesal in nam dovolj jasno pokazal Levstikov vpliv v Jurčičevem Tugomeru. Priobčil je dragocene osnutke za razne dramatične scene, ki so nam bili dosedaj neznani, vsaj Levčeva izdaja jih ni omenjala in jih ni priobčila, kar

je pač umljivo, ker ni imela namena kot ga ima Slodnjakova. Zbrana dela IV. zvezek je urejen po istem pravcu kot III. zvezek, uvod pa je vsekako močnejši v IV. zvezku. Pisan je s prav tako očitno ljubeznijo kot v III. zvezku, je pa dokazno bolj prepričevalen, to je, nima čuvstveno subjektivnih primesi, ampak stroge dokumente v poetičnem svojem jeziku. Značilna je zaključna sodba dr. Slodnjaka ko pravi, da je »Levstik izkrvavel (kot Tuğomer) v boju s svetom laži in prevare« in sledeča: »Eno pozitivno pot pa je zasekal Levstik slovenskemu dramatik, ki se šele mora roditi in ta pot vodi tja, odkoder je Levstik črpal svojo moč in svoje literarno znanje: v ljudstvo in njegovo kulturno sporočilo, kjer so korenine vsega umetniškega napredka in najvišje vrhove človeške dramatike v — Grke in Shakespeareja.« Uvod IV, 37.

Le škoda, da knjigi kaze številne tiskovne napake, ki so pa odpustljive, če vemo, da je vse delo na ramah urednika. Dolžnost vsakega zavednega Slovenca bi pa bila, da si omisli Levstikovo Zbrano delo. S tem bo najlepše počastil Levstikov spomin.

Dr. Maria Maresch, **Neue Jugend**. Ein Buch der Lebensgestaltung für junge Mädchen. Kösel & Pustet, München. Cena 9 RM. V imenovani založbi je izšla bogata knjiga (400 strani) v približno šolski velikosti in je namenjena dekletom, ki se hočejo svežega duha in z razumevanjem uživati v moderno življenje. Knjiga jim bo pri tem zanesljiva in praktična vodnica ob krizah dozorevanja, pri izbiri poklica in v vprašanih življenjske zajednice, pa tudi vsakdanjega izoblikovanja življenja. Odkriva jasen pogled v resnične zahteve življenja, pa tudi nova pota do poenostavljenja življenja, ko poučuje, kako morejo pravilno zadovoljiti zahtevam življenja s pravilno hrano, obleko, nego telesa in smotrno nadaljnjo izobrazbo. Razlaga pa tudi dolžnosti v družini in večjih zajednicah, kakor v občini in državi. Obravnava tudi nova stremjenja v literaturi, umetnosti, gledališču, gospodarstvu. Vsa imenovana snov je obdelana v 49 člankih, ki pomenijo prispevke prav toliko povsem pomembnih avtoric in avtorjev (3), ki so v znanosti, vzgoji, socialnem delu in vodstvu mladine v katoliški Nemčiji na prvih mestih. Naj navedem samo nekaj naslovov: Mladinska potovanja. Samostojno dekle. Mladi zakoni. Temelji nove stanovanjske kulture. Nove oblike hrane. Slog in moda. Mladina in družina. Višji ženski poklici. Iz gledališča in kina. Žene v politiki. Itd. — V marsičem je knjiga svetovalka tudi staršem, vzgojiteljem in učiteljem. Nemška kritika jo je zelo prijazno sprejela; »stvarno, izdatno življenjsko knjigo« jo imenuje, ki je »življenju blizu, razumna in jasna«. — »Kar se je moglo storiti, da bi se z dobro knjigo mladim dekletom vstop v življenje olajšalo, to se je v tej knjigi storilo.« — Tudi v nekoliko manj dobro razvitih naših razmerah bo voditeljicam ženske mladine in mladini sami ta knjiga v izdatno pomoč.

La.

ZAPISKI.

O pomenu zamene slovanske inteligence.

Najplodnejši učinek gibanja slovanske kat. akademske mladine v zadnjih letih je gotovo udejstvitve medsebojne izmene akademikov. Saj je to najkonkretnejši in najbolj neposreden korak k cilju vsega tega gibanja, kakor se odraža od kongresa do kongresa na čvrsti in večnoostni osnovi cirilmetodijske ideje — v smeri medsebojnega kulturnega spoznavanja in zblíževanja.

Z dveh vidikov — se zdi — je treba to prekoristno in v skromni obliki že započeto delo v bodoče za vsako ceno obdržati in še bolj pospešiti: prvi je bolj zunanega, drugi bolj notranjega značaja: oba pa sta — eden drugega prepletajoč in dopolnjujoč — enako važna, da si ju podčrtamo.

1. **Z u n a n j o v a ž n o s t** teh izmen kakor sploh vsega slovanskega kat. inteligenčnega gibanja, ki te izmene pospešuje — nahajam v časovnem stanju slovanskih narodov in v — iz njega izvirajočem obeležju slovanske kulture sploh. Nihče ne more zanikati spričo vseh onih znakov, ki nam jih dan za dnevom gromadi sodobna evropska gospodarsko-kulturna kriza, da živimo v velepomembni, morda najtežji dobi v dosednji človeški zgodovini sploh in da se bližamo popolnemu preokretu načina medsebojnega družabnega soživljenja. Kdor ima oko za vse ono, kar imenujemo rast narodnih in občečloveških kultur, ta mora v tem bližajočem se prelomu opaziti propad zapadne kulture in osnov, na katerih ta kultura sloni. Mislim tu seveda na tako prenehansko-racionalne kakor presebično-nečloveške sestavine dodanašnjega kapitalističnega gospodarsko-socialnega sistema. Vemo, da je bila to stvar organsko nujne rasti prikovane z ene strani in zapuščino grško-rimske, antične kulturne plasti, z druge pa na vse one miljejsko pogojene osobitosti romansko-germanskih ras, ki so to kulturo stvorile po zakonih organsko-življenjske konvergenca. Prav tako dobro pa tudi vemo, da tu ni bila vzporedno zastopana in kot stvarjajoči, soodločujoči element udeležena slovanska rasa, ki je stala vse do momenta svetovne vojne malone

povsem pasivno in molče ob strani kot otrok, ki pred starejšim še nima besede. Znaki prav sedanjih kulturnih potresov pa, kakor hkratu začrtavajo križ čez vse to evropsko kulturo, do zadnjih viter pretresujoč in ruvajoč njeno osnovo, kličeju vprav Slovane na kar največje kulturno udejstvovanje.

Zdi se, da moramo v tako nastalem, povsem novem kulturnem aspektu razločevati čisto nov akt tudi splošno človeške kulture, ki obstoji v tem, da se je človek po 2000 letih in več pomaknil na kontinuiteti kulturno-duhovnega procesa za korak naprej. Izkušnje, ki jih je človeštvu prinesla v tem času se stvarjajoča — poskusna! — človeška kultura, tvorijo v tej kontinuiteti le prehodno stanje v pričetek stvarjenja res človeških, etično-kulturnih osnov, kakršnih nas je učil že modri Sokrat in jih pozneje osmislil, iz nadnaravnih virov osvetlil in bistveno dopolnil — Kristus! — Ne trdim pri tem, da prehajamo že neposredno k samemu pozitivnemu grajenju takih osnov — kulturni proces zahteva labirintnih konfliktov in večkrat dvomljivih v primitivnost vodečih ovinkov! — le znaki današnje gospodarsko-duhovne prenove kažejo na tak — četudi še embrionalen — začetek. Vse to pa znači, da se bližamo dobi, ki bo skušala vrniti človeku spet ono izgubljeno, a od samega Stvarnika mu podano gospodarsko vlogo tudi nad vsem stvarno fizičnim svetom in ga rešiti sužnosti, v katero ga je pahnil zmotni in mamonistično-egoistično zasnovani kapitalistični družabni red. — V tej smeri bo tičal torej delokrog in okvir vsega kulturnega udejstvovanja Slovanov. V to poslanstvo, se zdi, je posredno poklican ravno slovanski element, ki ima — že po naravi — bistro oko in dojem za vse ono, kar je dosedanja mehansko-racionalistična kultura zatirala in ovirala na vso moč in kar imenuje krščanstvo: organsko pojmovanje življenja kakor kultur, tako človeka, naroda, rase in človeštva sploh.

V povojnem času so osamosvojeni in v svobodi poživiljeni slovanski narodi hiteli posamično, da si kar najbolj utrdijo svojo individualnost, tako v gospodarsko-političnem, kakor v višje-

kulturnem oziru. A spričo sodobne izrazite poklicanosti slovanskega elementa za gradnjo bodoče človeške kulture je treba, se zdi, še korak dalje. Treba bo napraviti korak k — na tej individualno-mnogolični notranji utrujenosti posameznih narodov graščemu se — skupnostnemu zblíževanju, dá, k stvarjanju velikega bloka vseh evropskih slovanskih narodov in njih kultur. Kar se zdi morda s polpreteklega časa utopično megalomanstvo in prazno napihovanje, to nam že nareka določno prihodnost. V tem nakazanem delokrogu pa je praksa medsebojnih inteligentnih zamen nedvomno temeljne važnosti in vredna največje pozornosti vseh slovanskih kulturnih tvorcev.

2. Notranjo važnost takih inteligentnih zamen pa vidim zlasti v potrebnem medsebojnem poživljanju poedinih narodnih kulturnih organizmov. Inteligent, ki je dobro zasidran v kulturnih tleh svojega naroda (zlasti pa še slovanski inteligent!), se mora povzpeti na višjo sociološko dimenzijo z opazovanjem in proučevanjem kulturnih razmer sosednjih slovanskih narodov, da zamore potem svojo narodno kulturo — iz oddaljene in pravilnejše razgledne točke zagledano — oplojevati in obogatovati z vrednotami drugih, podobnih slovanskih narodov. Iz takega bližkega medsebojnega sožitja se šele more v duhá enega naroda spovračati okrepljujoč duh drugega bratskega naroda, kar organsko kulturno rast pospešuje in pravilno, pozitivno domače — rasno, slovansko usmerja. — Ni tu govora o kakem takojšnjem kulturnem zedinjenju, zlasti ne o kakem preračunano mehanskem medsebojnem zlitju, pač pa moramo vsi v čim tesnejšem medsebojnem spoznavanju in kulturnem zblíževanju najti in uvideti veliko korist za vse slovanstvo. — Vse kulturno stremljenje in gibanje je organsko spojeno s poedincem — zlasti inteligentom, — ki kulturo neposredno stvarja. Od njega in okrog njega valovi in se struja vse kulturno življenje naroda, ki mu pripada. Zato pa je dolžnost prav vsakega inteligenta, da zajema in črpa iz kar najširšega obzorja in iz zdrave slovansko-rasno duhovne usmerjenosti.

Ni vse to le lepa utopija in prazno besedičenje o pomembnosti slovanske

vzajemnosti. Zlasti za nas katolike, ki hočemo rasti po večnostnih in človeka edino vrednih krščanskih osnovah in ki hočemo, da se vse naše življenje kar mogoče vraste v cerkveno občestvo, ni to več utopija. Mi moramo namreč pogumno zbrati naše čete in zaklicati nasproti antikrščanski kulturni usmerjenosti: več krščanstva v nas! Ideja sv. slovanskih bratov — apostolov Cirila in Metoda, ki sta nas Slovane prva priključila katoliški Cerkvi, naj oživi med nami in naj večnostno usmerja vse naše zadevno-skupnostno, slovansko-kulturno delo, pri katerem ostane sredstveno zamenjavanje inteligence slejkoprej najvažnejše. Kot krščanski temelj pa zmore baš ona tudi odstraniti vsakršne ovire, ki se nam bodo stavliale pri tem prizadevanju na pot.

Etbin Bojc.

Psihologija nevere.

V rimski reviji »Civiltà Cattolica« (1932, II, 209—223) je zanimiva razprava, ki v njej opisuje Busnelli duhovni razvoj morda najznamenitejšega sodobnega italijanskega filozofa Benedetto Croceja. Podatke je zajel iz Crocejevega dela »Contributo alla critica di me stesso«. »Donesek h kritiki o meni« (1926). Croce pripoveduje, da je bil vzgojen v katoliškem zavodu, ne sicer jezuitskem, pravi, a vendar v zavodu s pošteno religiozno in nravno vzgojo brez fraz in fanatizma. V liceju se je pa začela v njem verska kriza. Povzročil jo je, pravi, ravnatelj zavoda sam, ko je podajal mladim licejcem nekakšno »filozofijo religije«. Ob teh predavanjih so se mu začeli buditi verski dvomi. Žal, da je bil mladi Croce — bilo mu je tedaj 15 let — zaprte narave in je le malo odkril svojo bol. Ta in oni, pravi, mu je dal malo »balzama«, in to je bilo vse. Sam je čital v tisti dobi Pellicove »Le mie prigioni« in jih iz hvaležnosti poljubljaj, a kaj bi zmogla taka knjiga v verski krizi? Tako se je zgodilo, da so dvomi ostali nerešeni v duši. Potem, pravi, »sem se raztresel, zajelo me je življenje, nisem se več vpraševal, ali verujem ali ne, opravljal še iz navade ali radi vnanje pristojnosti nekatere verske vaje, dokler nisem počasi opustil tudi teh in sem se nekega dne zavedel in si določno dejal, da nimam več vere«. V Rimu je prišel v hišo k stricu Spaventa, kjer so se sha-

jali vsi brezverci. Tu se je seznanil z nemško filozofijo in zašel pod Kantovo kritiko, v Heglov idealistični panteizem in se navzel nove etike iz Herbarta. Tako se je popolnoma ločil od krščanstva. Pozneje je pustil tudi Herbarta in se nekaj časa vnel za Marxa — oženj njegovega komunističnega manifesta, pravi, da je zažgal v njem Herbartov »abstraktni moralizem« —, a pustil kmalu tudi tega in se vdal estetizmu, obenem pa patetiki. Postal je strasten strankar in filozof liberalizma. Oznanjati je začel tudi »novo religijo« v zmislu nemškega imanentizma in subjektivizma v nasprotju z vsako pozitivno religijo, zlasti pa v nasprotju s katoliško vero in cerkvijo, prav za prav neko religioznost brez vsake vere.

Kje je pravi vzrok Crocejeve nevere? Busnelli misli, da ne v mladosti, ko so se začeli v njem buditi dvomi. To je dosti navaden in psihološko umljiv pojav. Ko bi se bil razodel izobraženemu očetovskemu prijatelju, bi mu bil brez posebnih težav razrešil in pregnal tiste dvome. Pravi vzrok je bil tam, ko se je začel zanemarjati, ko se je začel raztresavati, kakor sam pravi, in ga je zajelo življenje. Tako se je pretrgala zveza z nadnaravnim življenjem, njegova duša je ostala pušta in prazna, kar je pa še bilo morda v njej želje po božjem, to je zamoril s strupom nemške knjige, »z vero v nemško knjigo«, kakor pravi sam.

Ali ni tak ali podoben psihološki postanek pogosten? Značilno pri njem je, da ni prav nič znanstven in filozofski. A. U.

Papini o svojem spreobrnjenju.

Italijanski filozof Benedetto Croce je trdil v neki svoji razpravi, da je spreobrnjenje posledica utrujenosti, naveličanosti, malomarnosti in egoistične želje po miru. Pisatelj in konvertit G. Papini, znan posebno po svoji »Storia di Cristo«, ni doslej nikoli hotel pisati o svoji konverziji, dasi so ga prosili. A na Crocejeve trditve se je oglasil in v reviji *Antologia* *nuova* opisal svojo pot do vere in v katoliško Cerkev.

Med vojno, tako piše, me je silno potrlo, ko sem videl toliko razdejanja in trpljenja. Mnogo sem čital, nazadnje sem vzel tudi evangelij. Večkrat sem ga prebral, a vedno v nezaupnem in

sovražnem razpoloženju. Ko pa sem potem razmišljal o njem, posebno o pridigi na gori, mi je prišla misel, da je edina rešitev za ljudi in edino jamstvo, da se sedanji časi ne povrnejo več, če preidemo od sovraštva k ljubezni. Krščanstvo se mi je pokazalo kot lek zoper zlo človeštva. Nato sem se prepričal, da Kristus, ki je učil naravnim človeškim težnjam tako nasprotno moralo, ne more biti samo človek, ampak da je Bog. In mislim, da je v tem trenutku posegal vmes skrivnostna in uspešna božja milost. V meni se je zbudila tako močna ljubezen do Kristusa da sem se odločil pisati življenje Kristusovo (Storia di Cristo). Tega nisem napravil zato, da bi svoje osebno doživetje pomiril ali pa da bi si pridobil prazno slavo, marveč z namenom, da bi pomagal katejemu izmed svojih bratov. Ko sem knjigo dovršil, sem občutil potrebo biti član od Kristusa ustanovljenega občestva. Izmed mnogih cerkvenih občestev, ki trdijo, da so zvesti Kristusovi tolmači, sem izbral katoliško Cerkev, ker je ona v resnici tisto veličastno deblo, ki ga je zasadil Kristus. Dalje tudi zato, ker je po mojem prepričanju ona nudila najpopolnejša sredstva, da more človeštvo v celoti dvigniti svojo naravo in pa kar je v njej bogato in sijajno rastel tip človeka-heroja, ki ga najvišje postavim — svetnik. Ta izbira me je stala mnogo notranjih bojev in težav. Katoliška cerkev mi ni bila simpatična. Danes sem to odvratnost premagal. Če hoče Croce verjeti tej kratki in preprosti izpovedi, se bo prepričal, da nisem konvertiral iz ne vem kakšnih slabosti niti iz želje priti v udobno zavetišče — saj se najtežje in najbridkejšo delo za kristjana začne prav po spreobrnjenju — niti iz kake nizkotne težnje za popularnostjo.

Po tem koraku sem utrdil svojo vero z novimi razlogi predvsem zgodovinskega in logičnega reda. Dejstvo pa je, da je prvi impulz izviral iz močne notranje želje služiti ljudem in jim kolikor močočče dokazati svojo ljubezen. Ali je torej to dejanje znamenje nestalnega nemirnega pustolovca? Človek, ki stanuje že 12 let v isti hiši in je še ne želi zapustiti, naj bi bil duhovni avanturist?

Lepo sklene Papini svoj članek. Imam najmanj pet vzrokov, da ljubim Croceja: človek je, Italijan, učenjak,

nesrečnež in nazadnje še sovražnik. Zato ga ne morem in nočem zapustiti. Tudi nasprotje (antagonizem) povzroča vezi in dolžnosti. Hotel sem pisati te vrste zanj (Croceja). Upam, da bo novo raziskoval nekatere probleme in z večjo simpatijo proučeval neke dogodke in duše. Upam in molim, da bi tudi zanj prišla — ko bo bolje pripravljen za delovanje milosti — ura, ko se bo led otajal, in bo napočil dan srečnega, neodklonljivega razodetja.

(Po La Croix, 6. 4. 1932.) S. F.

Pozdravljena, mati cerkev.

Wochenschrift für Kultur (16. april 1932) poroča o konverziji nekaterih znamenitejših mož: O veliki noči je prestopil v katoliško cerkev protestantovski bogoslovni znanstvenik Oskar Banhofer. Izšel je iz Trölscheve šole in je stal v prvih vrstah tako zvanega »ekumenskega gibanja« v zmislu stockholmske konference cerkva. Pred dvema letoma je izdal delo »Das Metareligion. Kritische Religionsphilosophie« (Leipzig), ki v njem svoje mišljenje imenuje misli »domov se vračajočega« človeka in z ljubeznijo govori o »philosophia perennis« in Tomaževi metafiziki. Tik pred svojim prestopom je pa napisal za »Schweizerische Rundschau« (v aprilovem zvezku) članek, ki ga končuje s pozdravom: Ave, Ecclesia Mater: Pozdravljena, mati cerkev! — V Rimu je pel novo mašo konvertit angleški zdravnik Cantell. Bil je prej anglikanec. Bil je vnet skavt in kot tak je prišel v zvezo tudi s katoliškimi skavti. Začel se je zanimati za katekizem in ga proučevati. Ko je njegov najboljši prijatelj prestopil v katoliško cerkev in postal dominikanec, je prestopil tudi on. Pylmontski škof ga je poslal v Rim, kjer je v kolegiju Beda dovršil bogoslovne študije in postal duhovnik. — V Trichinopolu v Indiji je umrl kot katoličan bivši veliki mojster lože Rowbotham. Seznanil se je z jezuitom Leighom, po njem pa s katoliško vero in cerkvijo. A. U.

Doğodki v Konnersreuthu.

Doğodki v Konnersreuthu, izredni pojavi na Tereziji Neumann, še vedno niso tako pojasnjeni, da bi bila mogoča dokončna sodba. Veliko delo protestanta arhivarja Gerlich, ki je dolgo natančno opazoval te pojave,

jih opisal in nazadnje izpovedal, da jih ni mogoče naravno razložiti, je napravilo gotovo mogočen vtisk še mogočnejšega, ko je kmalu nato Gerlich, nagnjen po teh dogodkih, prestopil v katoliško cerkev, vendar se vsi dvomi in pomisleki še niso umirili. Dvomita še vedno teologa prof. Wunderle (Würzburg) in prof. Mager OSB (Salzburg). Mager očita v Kath. Kirchenzeitung (5. maja 1932, št. 19) Gerlichu celo grdo zablodo, češ da trdi, da iz Terezije Neumannove govori sam Kristus. Zdi se mu naravnost neverjetno, kako morejo teologi okrog Neumannove kaj takega trpeti, ko je vendar vsakemu katoličanu jasno, da kaj takega biti ne more. Kristus ne more izriniti v kakem človeku samozavesti in se polastiti njegovih organov, da bi sam iz njega govoril, ker to nasprotuje dostojanstvu obeh, Kristusovemu in človekovemu. To je zabloda in Magerju se zdi, da to zelo označuje vso konnersreuthsko zadevo. V reviji »Theologie und Glaube (1932, 2. zv., 215 do 228) pa zagovarja dr. med. Heermann (Essen) misel, naj bi se uvedla strogo znanstvena preiskava. Dosedanje se mu zde nezadostne. Priznava, da so tudi nekateri zdravniki za pristnost pojavov, vendar misli, da ni še brezpogojno izključena histerija. Pojavi so res izredni: stigme, govorjenje aramejščine, zlasti pa to, da baje ne uživa nobene hrane, izgubiva ob tem nekaj teže, a jo zopet pridobiva; ko bi se to zadnje res strogo znanstveno dokazalo, bi bilo znanstveno dognano, da je tu vmes nekaj nadnaravnega. Heermann navaja tudi način, kako bi se to dognalo, a pravi, da domači nečejo pristati na to. Obžaluje to v imenu apologetike same, saj mora biti tudi le-tej do tega, da se tak izreden primer domnevanega čudeža kar najbolj nedvomno dožene. Vsi bi to pozdravili, pravi Heermann, saj tudi prirodoslovci iščejo resnice in ne gre, da bi jih imeli za same nasprotnike in dvomljivce le iz predsodkov. Pravi pa Heermann, da tudi mnogi duhovniki, redovniki (vsaj iz 5 redov, pravi) in celo nekateri škofje sami žele, da bi se uvedla ponovna preiskava.¹ A. U.

¹ V tem poletju bo tudi neki naš zdravnik preučeval Konnersreuthske pojave od blizu. Prosili ga bomo, da nam bo o tem poročal. (Op. ur.)

Od založbe Kösel & Pustet, München:

- Sigrid Undset. **Begegnungen und Trennungen.** Essays über Christentum und Germanentum. Autorisierte Übertragung von F. M. Willam.
- Dr. Maria Maresch. **Neue Jugend.** Ein Buch der Lebensgestaltung für junge Mädchen.
- Hugo Ball. **Byzantinisches Christentum.** Drei Heiligenleben.
- Hugo Ball. **Die Flucht aus der Zeit.**
- Susanne M. Sorge. Reinhard Johannes Sorge **Unser Weg.**
- Ilse v. Stach. **Non serviam.** Roman.

Od raznih založb:

- Dr. Mihael Opeka. **Očetov klic.** Sedem govorov o katoliški akciji. Prodajalna H. Ničmanova. Ljubljana 1931.
- Naši razgledi** na vprašanja sodobnega časa in človeka. (Almanah). Izdalo in založilo »Cirilsko društvo ljubljanskih bogoslovcev«. Ljubljana 1932.
- Pero Horn. **O treznostni vzgoji.** Misijonska tiskarna v Grobljah 1931.
- Dr. Dr. Kniewald. **Dr. Ivan Merz.** Život i djelovanje. Zagreb 1932.
- Oton Zupančič. **Ciciban.** Opremil in ilustriral N. Pirnat. Izdala »Umetniška propaganda«.
- Glas javnosti o **Nolitu** in Nolitovim knjigama. Nolit. Beograd.

POPRAVKI IN POJASNILA

1. Errata corrige! V zadnji številki Časa, str. 279 v 6. vrstici zgoraj naj se ne glasi: »Nekega dne je najvišja višava...«, ampak kakor stoji pri Iv. Cankarju, Zbr. spisi zv. IX.: »Nekje je navišja višava.«

2. Pri oceni Bevkovih Stražnih ognjev na ovitku je pomotoma izostalo ime kritika. Povest je ocenil g. I. Plestenjak.

3. Prijaznemu naročniku Časa, ki je uredništvu poslal več nasvetov, se lepo zahvaljujemo za njegovo zanimanje. Žal nam je, da mu ne moremo odgovoriti v posebnem pismu, ker je podpis tako slabo čitljiv in ni zraven naslova. Po možnosti bomo skušali nasvete izvršiti.

Uredništvo Časa.

Publikacije Leonove družbe:

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

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

Leonova družba.