



▲ L E O N O V E D R V Z B E ▲



Z M C M X X I X      3      M C M X X X      ▼

▼  
U  
V  
B  
L  
I  
A  
N  
I  
L  
E  
T  
O  
X  
X  
I  
V

## Vsebina.

### I. Razprave:

- Krščanski aktivizem. — Dr. Jak. Aleksič . . . . . 101  
Dvoje tipov religioznosti. — Dr. A. Ušeničnik . . . . . 108

### II. Obzor:

- Socialna orientacija nemške katoliške mladine.  
Dr. J. Ahčin . . . . . 122

### III. Ocene:

- Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do  
leta 1929 (Frst.) . . . . . 132

### IV. Beležke:

- Pravda o pojmu lastninske pravice (A. U.) . . . . . 136

### V. Iz revij:

- Schönere Zukunft. — Nova Revija . . . . . 138

## KRŠČANSKI AKTIVIZEM.

*Dr. J. Aleksič.*

Pazno je prisluhnil človek našega stoletja prastaremu, a vedno znova aktualnemu vprašanju: kaj je z religijo? Razočaran po težki katastrofi svoje kulture v svetovni vojni je postal zopet voljan, obrniti svoj pogled k svetu idealnih vrednot, ki se svetlikajo skozi skrivnostne zavese religije.

Toda katera vrata vodijo k veri Resnice, Dobrote in Lepote? To je vprašanje, ob katerem moderni človek obstane zamišljen, poln zadrege. Sv. Pavel je našel v svojem času samo en oltar z napisom: neznanemu Bogu, danes bi jih našel nešteto; dolge vrste »verskih filozofij«, vse nosijo na svojih »-izmih« napis: neznanemu Bogu. Razlika je samo ta: dočim je grški napis izražal nedvomnost in objektivnost religije, moderni človek dvomi tudi o tem; že filozofični pojem religije mu je velika neznanka.

Vendar, znanost kakor življenje priznavata vsaj dva nevarljiva kriterija: prvič, vse premnoge, med seboj si nasprotujoče religije ne morejo biti resnične. Še bolj pa se zlagajo v redki složnosti vsi filozofi, da je končni, zadnji preizkusni kriterij prave religije: moralno življenje in dejanje, ki poteka iz nje. Že dolgo pred Kristusom je grška in rimska filozofija jasno zaslutila, kar je pozneje Kristus tako glasno zaklical: »Kdor izpolnjuje voljo mojega Očeta, ta je, ki me ljubi.«

Če motrimo natančneje oba kriterija, se nam zostrita končno v dve merili, v logično in etično. In že stojimo pred fatalnim vprašanjem: kakšno je razmerje med razumom in voljo v religiji? Še ostreje: primat Logosa ali Etosa? In to je vprašanje, ki postane ob njem pozoren tudi religiozni človek. Čarobne besede: intuicija, volja, aktivnost omamljajo z vso silo naš aktivistični, fantovsko navdahnjeni čas.

Da je ob teh vprašanjih prizadet v svojih globinah tudi katoliški človek, to je menda precej znano.

Pa saj je vendar katoliku vsa stvar jasna? Čemu tedaj nemir? Da! In vendar...

## I.

Že Platon in Aristoteles sta se trudila zblížati in skleniti kategorije in vrednote, metafiziko in etiko, bit in dobrino. Toda trdne verige za to nista mogla zvariti. V Platonovi državi je ideja najvišje biti podrejena vrednoti, dobrini. In Aristoteles, sicer tako bistri mislec, ni znal, kakšno mesto naj prisodi vrednoti. Prišel je genialni Avguštin. Z globokovidnostjo, ostrino svojega orlovskega pogleda ter s svojo idealno, strastno uravnanostjo je zblížal bolj ko kdo pred in za njim oboje in jih zlil v eno edino obstoječo, resnično absolutnost. — Avguštinove misli je s finim posluhom zajela sholastika in jih vpletla v konstrukcijo svojih dialektičnih formul. Po njej je bit sicer pojmovno nadrejena vrednoti, stvarno pa se zliva z njo v eno: vsako bitje, kolikor ima bit, je tudi dobro, dobro za se in za druge. S te Arhimedove točke je bilo potem Tomažu Akvinskemu mogoče, zgraditi most med metafiziko in etiko, med bitjo in vrednoto.

Srednji vek je, lahko rečemo, soglasno rešil vprašanje v tem zmislu, da je Logosu dal prvenstvo nad Etosom, intelektu nad voljo, spoznanju nad hotenjem, kontemplativnosti nad aktivnostjo.

Toda prišel je novi vek in z njim globoki preobrat. Čim bolj so se odmikali v preteklost veličastni vrhovi sholastičnih orjakov, tem manjša je bila njihova izžarevajoča sila na duhove. Zakaj potomcev, sebi vrednih učencev, slavni mojstri niso dobili. Življenje pa je šumelo burno in nevzdržno dalje. Novim rodovom je postajalo spoznanje vse bolj problematično. Naravno je, da je zato vse bolj nagibalo težišče duševnega življenja na — hotenje, voljo, dejavnost, intuicijo. Prišel je končno »Kopernik filozofije« Kant; on je povedal glasno, kar je viselo že dolgo v vsem ozračju in v premnogih dušah: primat volje nad razumom, primat dejanja nad spoznanjem, primat Etosa nad Logosom! Ne: im Anfang war das Wort (Logos), marveč: im Anfang war die Tat! — —

In od tedaj se bije orjaški boj: na eni strani množica moderne filozofije, na drugi preizkušena, na novo vstajajoča »philosophia perennis«. — In to ni samo boj za ideje; to je boj za osnovne stebre kulturne filozofije, boj za življenje, boj za — človeka. In v tem je vsa usodnost boja. Človek, subjekt razuma, volje, čuvstev, on sam je pozorišče boja. In sicer ne samo

naturalni človek, ampak kot človek — kristjan. Usodnost pa je v tem, da trga ta boj človeka narazen.

Lahko rečemo, katoliška verska filozofija brani svoje stališče krepko, zmagovito. Obdržala je svoj centralni trdnjavski pas: prvenstvo Logosa, pozicijo razuma, resnice, biti. S polnim pravom je lahko na to ponosna. Vsi neštevilni naskoki sovražne filozofije niso mogli zrušiti teh njenih granitnih postojank.

In vendar je katoliškemu človeku težko pri srcu.

Boj katolištva je bil vendarle boj *d e f e n z i v e*. In defenziva je nevarna, kadar gre za celega človeka. Braneč svoj najvažnejši, osrednji pas, je nehote osredotočevala tukaj svoje sile, in — nehote prepuščala nasprotnikom prav tako svoj, prav tako vitalni trdnjavski obroč, prav tako svoje — ker človeško — polje: voljo, teženje, emocionalnost, Etos. Nasprotniki pa zmago slavno triumfirajo, proglašajoč vse to za svoje, neizpodbitno svoje. In tu, na naših tleh gradijo svoje templje. In ti templji so za modernega človeka privlačni, neizrečno privlačni.

Mar ni tako? Samo en pogled! Spomnimo se dveh knjig zadnjih let: Rudolfa Otto »Das Heilige« in Maksa Schelerja »Vom Ewigen im Menschen«. To sta deli, ki sta delovali z magično močjo. Res da je dobršen del uspeha pripisovati načinu pisanja, slogu; toda v prvi vrsti je vendarle vsebina, stvar, ki zgrabi, ki učinkuje. Niti Otto niti Scheler ne izključujeta popolnoma racionalnega elementa v religiji; toda globoko ga podrejata iracionalnemu. Tem ognjeviteje pa predočuje Otto: *mysterium tremendum, fascinosum* božjega veličastva; in to je, kar s tako silo osvaja — čuvstva in voljo, in preko teh — razum, torej celega človeka. Tudi Schelerjeva privlačnost je v njegovi platonsko-avguštinski vzhičenosti.

In to so glasovi, ki ugajajo modernemu človeku. Pa z a k a j m u u g a j a j o ? Je res tu odločilna samo omama čuvstev in emocionalnosti? — V veliki meri, da. A zdi se, da so v prav tako veliki meri odločilni drugi elementi. To je mogoče razumeti le, če prisluhnemo ritmu celotnega moderne življenja. Ta ritem je visoko napet, je nagel, mrzlično nagel, je v znamenju najvišje dejavnosti, aktivnosti. — Današnji človek nima časa misliti, nima mirnega prostora, kjer bi se lahko zamislil, poglobil. Kontemplacija, poglobljanje zahtevata miru, samote. A blazni ritem moderne življenja podi človeka brez oddiha, brez prestanka pred seboj.

Zato ni čudno, da sega rajši po filozofiji, ki mu obeta fundacijo življenja brez naporenega razmišljanja, brez statičnega motrenja, ki ga marveč kakor v naglem diru potegne za seboj, ter obenem opraviči in fundira baš to njegovo visoko dejavnost, njegovo »dinamično razgibanost«.

Moderni človek pač ni isti, kakor je bil v srednjem veku, to se pravi, človek že, a ne življenje. Življenje pa je pol človeka, če ne več.

Veliki boj za prvenstvo razuma ali volje je označil nehote katoliško filozofijo za predstavnico racionalnosti, pasivnega razmišljanja, in za nasprotnico hotenja, svobodne stvaritelnosti, svobodne aktivnosti človekove. Seveda po krivici. A razumljiva je ta obdolžitev. Moderni človek ve, da je krščanski srednji vek aktivni element podrejal, morda preveč podrejal pasivnemu, spekulativnu-kontemplativnemu. Zato je v novi dobi »človek vstal v imenu svobode in šel po svojem samodejavnem potu«.

Kaj je posledica tega? Posledica za krščanskega človeka?

Krščanstvo novega veka živi v dveh nasprotujočih si ritmih — v Cerkvi in v svetu, na potih osebnega spasa in na potih tvornosti... Dualizem Cerkve in življenja je dosegel take oblike ostrosti, kakor jih poprejšnje sakralne, organične epohe niso poznale. V svetu je nastal ogromen aktivistični, stvariteljski podvig v znanosti, v filozofiji, v izkustvu, v državnem in socialnem življenju. Mi vsi, ne samo neverujoči, ampak tudi tisti, ki verujemo, sodelujemo pri tem podvigu sveta, kulture. Toda — naš aktivni, tvorilni odnos k življenju se nam zdi, da ni opravičen, da ni posvečen, da ni vključen v religioznem načelu življenja... Cerkve nič več ne pojmuje integravno, kot univerzalnega duhovnega organizma, kot ontologične, mistične realnosti, kot okristovljenega kozmosa. Zmagalo je diferencialno pojmovanje Cerkve<sup>1</sup>... Odtod vsa suša duš, vsa ohromelost form.

Kaj pravi k temu katoliški človek? Na vsak način stoji pred nujno, usodno nalogo: orjaški napredek zunanje kulture zahteva posvečenja, poduhovljenja, ponotritve svojega dela in nabora. To je eno. Druga naloga pa

<sup>1</sup> Cf. N. Berdjajev, Spasenie i tvorčestvo. Dva ponimanija hrištianstva. — V Putj, Organ ruskoj religioznoj Misli. Paris, 1925. No. 2.

je v tem, da osvoji, da iztrga nasprotniku tudi »zunanji« trdnjavski obroč, široki pas emocionalnosti, volje, aktivnosti, intuicije. Zakaj tudi ta je naš! Naša ni samo linija: Aristotel — Tomaž — Suarez, naša je tudi linija: Platon — Avgustin — Newman — Solovjev.

Sv. Tomaž je ločil dvojno obliko religioznega življenja: kontemplativno in aktivno. Poznal je sicer še tretjo in ji dal celo primat, tako zvano mešano; vendar se je odločil za gornjo, ostro delitev religioznega življenja<sup>2</sup>.

Danes najbrž ne bi vztrajal na tej delitvi! To je bilo utemeljeno v njegovi dobi. Današnja doba pa zahteva izgraditev in poudarek tretje oblike kot sinteze obeh poprejšnjih, zahteva fundacijo aktivistične oblike, a tako, da pri tem ne zataji in oslabi prve, racionalno-kontemplativne. Širokih, za to potrebnih osnov ima krščanstvo dovolj, dovolj zato, ker je religija — univerzalnosti.

## II.

1. Predvsem v metafizičnem oziru sledeče. Bit in vrednota kot zadnja metafizična edinica ni zapravo dvojna točka, ampak ena: dvoplatno se razvršča le pojmovno, le pojmovno je bit nadrejena vrednosti. Stvarno pa sta eno.

Ko tedaj v religiji razum in volja iščeta najvišjo metafizično enoto Bit-Vrednoto, se poganjata za eno in isto točko. Toda poganjati se morata vzajemno, če jo hočeta doseči. Z drugimi besedami: religija je zadeva celega človeka, je zadeva razuma, a prav tako volje, čustev. Čemu se tu pripraviti, kaj je bolj potrebno, razum ali volja ali čustva? Kaj je bolj potrebno, da se povzpnem na goro: oči, telesna moč in energija ali navdušenje? Vse troje! Pač tako, da bodo oči kazale pot, telesna moč in navdušenje pa me bosta gnala naprej. Kaj mi pomagajo samo oči, če nimam energije, življenja v sebi? In kaj mi pomaga moč in sila, če sem slep?

Pa to je groba primera. Vera je neskončno fin in nežen, a zopet silno jak sestav logičnih, iracionalnih in čustvenih niti. Če analiziramo proces racionalnega pristanka v veri, nas tu iznenadijo prav tako številni afektivni in emocionalni elementi,

<sup>2</sup> Cf. Otto Zimmermann, S. J., Lehrbuch der Aszetik. Freiburg, 1929, Str. 48.

kakor racionalni. Saj je navadna pot, po kateri pridemo do vere, pot vere in avtoritete staršev, družbe, v kateri živimo. In tisti, ki nastopi to pot šele v moški dobi, koliko truda, koliko volje, koliko energije mu je treba! Kako daleč bo prišel zgolj z razumom? Če se bo dokopal do zvišenega vrha religioznosti, bo prav toliko zasluga volje in emocionalnosti.

2. Še večja pa je uloga volje in aktivitete, če se podamo na tla konkretne religije, to je, če motrimo krščanstvo v njegovi bistveni sestavnosti. Katoliško krščanstvo označujejo sledeče karakteristične osnovnosti: ono je religija bogočlovečnosti, religija univerzalne občestvenosti, religija ljubezni, religija svobode.

Krščanstvo je religija b o g o č l o v e č n o s t i. Edinstveno, nekaj, kar se ponoviti ne da, to je bogočlovečnost krščanstva. Z njim je položena v krščanskega človeka večno napeta polarlost, polarlost med božanskim in človeškim: Bog je postal človek, da bi človek postal božji. Človek je križišče dveh svetov: božjega in zgolj narurnega.

Če hočemo torej pravega krščanskega človeka, treba združevati v ravnovesju obe polarlosti: božji in človeški element. Varovati pa se moramo dveh ekstremov: premakniti »človeško« preveč v »božje« in s tem negirati »človeško«, kakor so to delali včasih enostranski mistiki in v drugem zmyslu Luther, ali pa, kar je še nevarnejše, »človeško« odtrgati ob »božjega«, oznanjati »samočloveško«, kakor so to delali in delajo humanisti, nietzscheanci in moderni glasniki neskončnega razvoja. Prvo je negacija človeka, drugo pa njegov pogin.

Krščanska polarlost pa pomeni afirmacijo človeka, in sicer celega človeka, torej tudi njegove dejavnosti, njegove stvariteljnosti.

Krščanstvo je religija univerzalne občestvenosti. Krščanstvo je vedno bilo, je in bo ne samo religija osebnega spasa in rešitve od pogubljenja, ampak tudi religija preobraženja sveta, posvečenja stvari, religija kozmična in socialna, religija nesebične ljubezni, ljubezni do Boga in sočloveka, realizacija kraljestva božjega. Pri individualistično-asketičnem pojmovanju krščanstva kot religije osebnega, samo svojega odrešenja in brige samo za lastno dušo bi bilo nerazumljivo in nepotrebno razodetje o vstajenju vsega stvarstva. V religiji zgolj individualnega odrešenja ni mesta za vesoljstveno eshatološko perspektivo, ni nikake zveze in odnosa poedinca s kozmosom,



z vsem stvarstvom. Individualistično pojmovanje odrešenja je lastno protestantskemu pietizmu. Toda pribiti je treba: jaz se ne morem zveličati sam, kot posameznik, jaz se bom zveličal le v zvezi s svojim brati, v zvezi z božjim delom; jaz ne smem misliti samo o svojem odrešenju, dolžan sem marveč misliti tudi na odrešenje drugih, na odrešenje vsega človeštva.

Vse to pa zahteva, da se krščanski človek ne zapre sam vase, ampak da razmahne svoje sile tudi nazven. »V svetu ne bi bilo takih strašnih katastrof in pretreslajev, ne bi bilo takšne brezbožnosti in maličenja duha, če bi krščanstvo (t. j. kristjani) ne bilo postalo nedejavno, zaspano, brez peruti in poleta, če ne bi bilo pognano v ozki kot človeške duše.«<sup>3</sup>

Priznamo, da govori to ruski pravoslavni filozof. Toda imel je pred očmi tudi krščanski zapad, ko je to zapisal. V naših dneh, ko nam bije na ušesa klic vrhovnega glavarja Cerkve, klic in poziv h »katoliški akciji«, smemo že citirati kaj takega na svoj naslov.

Katoliško krščanstvo je nadalje religija ljubezni. Ljubezen do Boga je aktivna uravnanost duše; ljubezen znači zmagó nad utesnjevanjem, osvobojenje, najgloblje razodetje duhovnega človeka. A ljubezen do Boga je neločljivo združena z ljubeznijo do bližnjega, do božjega stvarjenja. Po poti mojega osebnega odrešenja hodi tudi ljubezen do veseljstva, ljubezen do vseh bitij, do živali, do rastlin, do slednje bilke in kamena, do rek in morja, do gora, poljan. Nikdar se najbrž krščanska ljubezen po Kristusu ni razodela v kakem svetniku s tako žarnostjo in polnostjo ko v sv. Frančišku Asiškem. Njegova ljubezen je bila taka: globoka in široka, ves božji svet objemajoča.

Toda vzmet ljubezni je v hotenju, v mogočnem, heroičnem hotenju, ki se je sprostilo spon in omam tostranskega, prodrlo v svet neskončnosti, se tamkaj oplodilo, ter se zopet vrnilo očiščeno, posvečeno, da sveti in gori za — druge. Heroizma je zmožna samo ljubezen. In heroizem je najvišji napon aktivnosti.

Katoliško krščanstvo je končno religija svobode. Človek je poklican, da sodeluje in ustvarja s Stvarnikom veseljstva. To je božji klic, ki naj človek nanj odgovori svobodno. Svobodno, z lastno odločitvijo se naj povzpne do tje, da izravna smer svojega hotenja s hotenjem božjim. Ko se mu je to posrečilo,

<sup>3</sup> Berdjajev l. c.

tedaj je na višini stvariteljskega božjega hotenja, tedaj je res svobodni gospodar na zemlji, tedaj je sposoben za največji akt ustvarjenega bitja, človeka, da stopi pred Boga, rekoč: Podvrigel sem si zemljo . . . vračam ti jo v dar . . . prestal sem preizkušnjo . . . nič več me ne more ločiti od tebe.

Ali ni to sen človeške duše? Pa ali je res to samo sen? Ali ni ta sen postal resnica? Ali ni ta resnica povedana in razodeta v krščanstvu, v eshatoloških perspektivah Kristusove vere? Da, otroci božji smo in dediči nebes!

O, priti bi moral sveti Pavel, izvoljena posoda, da bi nam povedal, da bi povedal in pokazal današnjemu rodu, današnjemu krščanskemu človeku, kaj se pravi, biti kristjan, kaj se pravi — nositi v svet ime Gospodovo!

## DVOJE TIPOV RELIGIOZNOSTI.

*Dr. Aleš Ušeničnik.*

Religioznost na splošno je po sv. Tomažu Akv. duševna naravnost na Boga (*ordo ad Deum*).<sup>1</sup> Duša se pa obrača k Bogu z mišljenjem in hotenjem in v zvezi s tem s čustvovanjem in simboličnim izražanjem: duša misli na Boga, vanj veruje, upa, ga ljubi; ima ob mislih na Boga in ob predstavah raznih božjih svojstev raznotera čustva, čustvo svetega veselja in svete groze, čustvo kesanja in zaupanja, čustvo strahu in otroške brezskrbnosti; izraža misli, želje in čustva z različnimi telesnimi kretnjami; porablja vnanje reči za slike in prilike svojega mišljenja, hotenja in čustvovanja. Zopet pa uči psihologija, da se javlja duševnost v teh dejih (aktih) v vsakem človeku na poseben način in na poseben način tudi v raznih skupinah ljudi. Psihologija govori o duševnih »strukturah«. Seveda je treba jemati to besedo pri duševnosti le v prenesenem pomenu, vprav za različno duševno svojstvenost. Ta strukturnost je nekoliko od narave (genotipična, kakor jo imenujejo nekateri), nekoliko od raznoterih fizičnih in psihičnih vplivov vnanjega sveta, okolice, miljeja (fenotipična), nekoliko posledica lastnih doživetij (biotipična). Po teh strukturah se duševnost v ljudeh loči (»diferencira«, odtod »diferencialna psihologija«, ki preučuje te razlike). Kolikor je približema enaka struktura skupna več

<sup>1</sup> Summa theol. 2 II, q. 81, a. 1.

poedincem ali skupinam, se razvrščuje duševnost v »tipe« (preučuje jih »tipologija«). Tako ločimo razne tipe duševnosti: v nekaterih ljudeh bolj prevladuje um, v drugih srce; eni so bolj za spekulacijo, drugi za prakso; enim je svojstveno bolj znanstveno, drugim bolj estetično gledanje na svet itd. Naravno je, da se ta različnost duševnih struktur javlja tudi v religioznem doživljanju. Tudi tu torej moramo ločiti in res ločimo razne tipe: kontemplativni in aktivni, asketični in mistični, intelektualni in afektivni tip itd. Strukturno formo določajo časih cela kulturna okrožja; tako govorimo o religioznosti vzhodne in zapadne Cerkve; časih osebivosti posameznih redov v Cerkvi; tako se razpravlja zlasti v naši dobi mnogo o benediktinskem, frančiškanskem in ignacijanskem tipu religioznosti.

Izmed teh raznih tipov religioznosti jih je zlasti dvoje, ki se zdi, da je njiju pravo umevanje za našo dobo zelo važno. To sta intelektualni in afektivni tip.

Navadna karakteristika tega dvojega tipa je ta: pri prvem ima večjo moč (prevalenco) um, intelekt, pri drugem srce, afekt; prvi se oklepa Boga bolj z umom, drugi bolj s srcem. Ker je pa najvišje v religioznem življenju ljubezen, namreč božja ljubezen, zato bi bil po tej označbi prvi tip v religioznem pogledu manj vreden. In res se v naši dobi izražajo takšne sodbe, ko se prvi tip označuje in zavrača kot »razumarstvo«, kot intelektualizem.

Dasi je treba priznati, da so res ljudje, ki so bolj umstveni, in drugi, ki so bolj čuvstveni, in da sega ta razlika tudi v območje religioznosti, je vendar ta karakteristika v religioznem oziru nezadostna in nepravilna. Ker vidimo v zgodovini med najvišjimi predstavniki religioznosti zastopnike obojega tipa, moramo sklepati, da sta oba tipa legitimna, oba upravičena, oba zmožna prave in najvišje religioznosti, v tem zmislu oba enakovredna, in torej, da tista karakteristika s posledico »neenakovrednosti« ni prava.

Poskusimo to ob dveh konkretnih zgledih psihološko pojasniti in razložiti!

V Dantejevi »Divini Komediji« (Raj XI, 28 — 39) Tomaž Akvinski takole označuje sv. Dominika in sv. Frančiška: Božja previdnost, pravi, je dala sveti Cerkvi, da bi šla varno in verno svojemu Ženinu naproti, dva vodnika, ki naj bi jo eden po eni poti, drugi po drugi, eden na ta način, drugi na drugi način, a k enemu cilju vodila —

duo principi . . .  
che quinci e quindi le fosser per guida . . . ad un fine;

eden je bil ves serafski po žaru ljubezni, drugi je sijal v kerubski luči božje modrosti —

l'un fu tutto serafico in ardore,  
l'altro per sapienza in terra fue  
di cherubica luce uno splendore;

o enem bom govoril, zakaj hvaliti enega se pravi hvaliti oba —

dell'un dirò, perocchè d'ambodue  
si dice l'un pregiando.<sup>2</sup>

Tu imamo jasno označena dva tipa religioznosti: serafski in kerubski tip. To sta brez dvoma naš afektivni ter intelektualni tip, saj je ljubezen afekt, a modrost svojstvenost uma. Na prvi pogled bi se celo zdelo, da sta označena tako, kakor ju označuje navadna karakteristika. Sv. Dominik bi se bil odlikoval po modrosti, torej po umski združitvi z Bogom, sveti Frančišek po božji ljubezni, torej po ljubezenski združitvi. Sv. Dominik bi bil torej ostvaril v sebi intelektualni tip, sveti Frančišek afektivni tip religioznosti in sicer v navadnem zmislu. Toda takoj se pojavi težava. Po navadnem pojmovanju je intelektualni tip inferioren, Dante pa ima očitvidno oba tipa za legitimna, za enakovredna, saj pravi, da če enega hvališ, hvališ oba. Zdi se torej, da stvar vendarle ni tako preprosta, kakor bi kdo sodil po prvem pogledu.

Za sv. Frančiška se zdi seveda označba kaj jasna. Saj nosi sv. Frančišek celo svojski pridevek: Frančišek serafski (ali manj pravilno: serafinski). In vsi vemo zakaj. Sv. Frančišek je bil res kakor seraf v smrtnem telesu, ves plameneč v božji ljubezni. Cele noči je mogel prečuti ob samih besedah: »moj Bog; in moje vse«. Stigme, ki jih je prejel na gori Alverni, so bile le vnanji izraz notranje ljubezenske preobrazbe v križanega Kri-

<sup>2</sup> Dr. Jos. Debevec je Dantejeve verze tako prevedel: (XI, 28) Previdnost, vsega sveta vladarica, / v modrosti svoji (ne prodré v dno njeno / — omagala bi prej — naša zrenica!) / (29) podala Cerkvi je, da bi iskreno / za njim, ki jo zasnuvil bil nevesto / z mogočnim glasom in s krvi je ceno, / (30) hodila varno bolj in bolj mu zvesto, / prvaka dva, ki Cerkvi sta živela, kažoč v obojno smer ji pot in cesto. / (31) Ljubezen v enem serafska plantela, / modrost je s čela drugemu sijala / in s kerubov svetlobo mu žarela. / (32) O enem dejem; enega pohvala / obeh je: cilja enega dosega / obema pred očmi je vse dni stala.

stusa.<sup>3</sup> V božji ljubezni je ljubil vse stvarstvo; vse stvari so mu bile sestrice; še smrt je pozdravljal v Solnčni pesmi kot svojo sestro: »laudato si, mi Signore, per sora nostra morte corporale!«<sup>4</sup> Toda ali ni tudi sv. Dominik plameneče ljubil Boga in v Bogu vseh stvari? Saj je že kot dijak prodal svoje knjige z vsemi dragocenimi zapiski, da je mogel pomagati siromakom in večkratov je skušal sam sebe prodati za krščanske ujetnike. Kot redovnik je cele noči premolil in prejokal po cerkvah in kruto bičal sam sebe radi božjih razžaljenj.<sup>5</sup> Ali ni sploh vsak svetnik odličen v božji ljubezni? Saj je popolnost, kakor pravi sv. Tomaž, bistveno vprav v božji ljubezni.<sup>6</sup> Tudi modrost ni prava modrost brez ljubezni.<sup>7</sup> Po božji ljubezni se meri svetost in če bi rekli o kom, da se odlikuje pred drugim v božji ljubezni, bi s tem že rekli, da je večji svetnik. O tej reči pa pravi *Imitatio Christi*: »Ne poizveduj in ne razpravljaj o zasluženju svetnikov, kateri je svetejši in kateri večji v nebesih!«<sup>8</sup>

Jasno je, da se tu nekaj ne ujema. Ali Dante sam sebi nasprotuje, ko deva enega pod intelektualni, drugega pod afektivni tip, a potem pravi, da je hvala enega hvala obeh, ali pa treba intelektualni in afektivni tip drugače umeti.

Kdo bi si morda takole pomagal: Tudi ob isti svetosti se še svetnik lahko loči od svetnika, eden po modrosti, drugi po ljubezni. Ljubezen je namreč dej (akt) volje, a tudi dej čutnosti, čuvstvo v ožjem pomenu. Znano je pa iz izkustva, da so čuvstva odvisna tudi od telesnosti, od živčevja in telesnega razpoloženja.<sup>9</sup> Tako se ista sila božje ljubezni lahko čuvstveno razo-

<sup>3</sup> Prim. S. Bonaventura, *Legenda S. Francisci* c. 13: *Dum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et affectus compassiva teneritudine in eum transformaretur, cui ex caritate nimia crucifigi complacuit . . .*

<sup>4</sup> *Il Canticò del Sole*. (Prim. na koncu v »Knjigi o življenju«).

<sup>5</sup> Prim. Jean Guirand, *Saint Dominique*. Paris, 1919<sup>8</sup>, 7.

<sup>6</sup> *Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in charitate.* (*Summa theol.* 2 II, q. 184, a. 3.) — *Finis spiritualis vitae est, ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem.* (2 II, q. 44, a. 1.)

<sup>7</sup> *Summa theol.* 1 II, q. 68, a. 5.

<sup>8</sup> III, pogl. 58. — Isto misel je izrazil Pij XI v okrožnici o sv. Frančišku (*Rite expiatis*, 30. aprila 1926): *Temere facit, quisquis adscitos in caelestem patriam sanctitatis heroas inter se comparat, quorum alios ad aliud Spiritus Paraclitus munus ad aliamque causam apud mortales obeundam delegit.*

<sup>9</sup> *Summa theol.* 1 II, qu. 17, a. 6: *Actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.*

deva pri enem bolj, pri drugem manj. To je torej odvisno od čutne duševnosti, od telesnosti in končno celo od vplivov vnanje narave. Tudi če sta bila sv. Frančišek in sv. Dominik na isti stopnji svetosti, bi se torej sv. Frančišek lahko odlikoval pred sv. Dominikom ne sicer po božji ljubezni sami, a po čustvenih pojavih te ljubezni, po serafskih afektih, po ljubezenskem veselju in ljubezenski žalosti. In ali ni bilo res tako? V Frančišku je bilo že po naravi nekaj provencalske čustvenosti, dodala mu jo je še čudovita Umbrija s svojo očarljivo prirodno lepoto. Milost je povzela to čustvenost v nadnaravno življenje, jo še bolj oplemenitila in uslužila božji ljubezni. Frančišek, trubadur naravnega veselja, je postal trubadur duhovnega veselja.

To je resnično. Toda kako naj se na takšen način sveti Dominik loči od njega po modrosti, ki ni nobeno čustvo? Ločiti bi se mogla na ta način le tako, kakor se ločita dva človeka, ki je eden bolj čustven, drugi manj čustven, kakor je n. pr. ženski spol na splošno bolj čustven kakor moški in med ženskami zopet ena bolj kakor druga. Ali je verjetno, da bi bil Dante samo na to mislil, ko govori o Dominiku in Frančišku kot dveh vodnikov k enemu cilju?

Je še drug način, kako se ob isti svetosti en svetnik lahko loči od drugega, to je, po posebnem udejstvovanju posebne kreposti. Dasi so namreč vse nadnaravne kreposti v nekakšnem soglasju in ravnovesju med seboj in z božjo ljubeznijo — če raste ena, rastejo vse —, se vendar lahko ena ali druga na poseben način udejstvuje. Kakor pripominja sv. Tomaž, je lahko kdo že po naravnem nagnjenju posebno usposobljen za dejstvovanje kake kreposti, lahko mu da takšno lehkoto vaja, lahko tudi posebna milost.<sup>10</sup> Tako se en svetnik odlikuje posebno po spokornosti, drugi po molitvenosti, zopet drugi po ljubezni do bližnjega, še drugi po kaki drugi kreposti. Na ta način bi se torej mogel sv. Frančišek odlikovati po posebni božji ljubezni, sv. Dominik po posebni božji modrosti.

Tudi to je resnično in ne zdi se nam dvomljivo, da sta se res tudi tako ločila. Vendar nas tudi to še ne more popolnoma zadovoljiti. Težavo dela še vedno tisti Dantejev »quinci e quindi

<sup>10</sup> Summa theol. I II, qu. 66, a. 2: Quantum ad inclinationem ipsam ad actum virtutis potest esse unus homo magis promptus ad actum unus virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiae dono.

ad un fine«. Po Danteju sta sv. Frančišek in sv. Dominik tako predstavnika dveh religioznih tipov, da sta s tem človeštvu vodnika, eden po tej poti, drugi po drugi, a oba k enemu cilju »ad un fine«. Kam drugam, kakor k cilju božje ljubezni? Ni torej ljubezen, ki bi se po njej ločila, ampak nekaj drugega, nekakšno posebno razmerje vsakega izmed njiju do cilja božje ljubezni. Vsak izmed njiju naj bi imel v tem pogledu posebno skrb za nekaj posebnega. Kaj bi bilo to posebno? To je vprav izraženo v karakteristiki njiju osebnosti. Sv. Frančišek, po vsej svoji osebnosti serafske narave, naj bi skrbel v Cerkvi za afektivno plat religioznega življenja, sv. Dominik pa prav tako po svoji kerubski naravi za intelektualno plat.

Le pogledjmo, če ni bilo res tako! Kaj je njiju najbolj značilno delo? To, da je sv. Frančišek ustanovil frančiškanski red, sv. Dominik dominikanskega. In kaj naj bi bilo po njiju zamisli najbolj značilno za ta dva redova?

Sv. Dominik je izšel iz bogoslovne šole v Palenciji. Bil je najprej regularni kanonik v Ozmi. Potem je šel s svojim škofom na južno Francosko izpreobračat krivoverne Albizane. Tu je spoznal strašno duševno bedo heretikov, a spoznal tudi, česa zahteva misijonsko delo med njimi. Albizani so kazali na zunaj veliko askeze. Zato so smešili prejšnje misijonarje, ki so prihajali k njim na konjih s sijajnim spremstvom. »Glejte, glejte, so govorili, na konju služabnika Njega, ki je hodil le peš, v bogatem odelu služabnika ubogegega, v sijaju in časteh služabnika ponižnega Jezusa!« Dominik je prišel peš, ubog in ponižen. Ostro se je postil in hudo bičal. Toda Albizani so imeli tudi svojo vero, svoj Credo, in ta Credo je bil odločno nasproten katoliški veri in branili so ga z vso trdovratnostjo heretičnega duha.<sup>11</sup> Sv. Dominik je spoznal, da je treba poleg zgleda in molitve za njih izpreobrnitev tudi temeljitega znanja, temeljite filozofske in teološke izobrazbe. Saj mora biti vera »rationabile obsequium«, pametna vera, torej je treba izobražencem to vero tudi umsko obrazložiti. To se pravi, treba jim je razrešiti dvome in podati vse umske motive, ki človeka uverijo, da so skrivnosti krščanske vere sicer umu nedostopne, a od Boga razodete, tako da jih mora pameten človek ob sodelovanju milosti z vero sprejeti in se po veri dvigniti k božji ljubezni. Prav v

<sup>11</sup> Prim. Guiraud, St. Dominique, 19 — 52.

tisti dobi je šel po svetu mogočen val znanstvenega prizadevanja. Vpliv arabske kulture po križarskih vojskah je vnel duhove za znanost. Z znanostjo se je pa širilo tudi premnogo zmot in tako je bilo mnogo duhov razdvojenih in mnogo duš zapletenih v herezijo in nevero. Tedaj je sv. Dominik sklenil ustanoviti poseben red, ki bi se z zgledom in molitvijo, a posebej z znanostjo boril za krščansko resnico in vero. Začel je tudi ustanavljati študijske kolegije ob univerzah tedanje dobe, v Parizu, Bolonji, Palenciji, Oxfordu in drugod. Iz teh kolegijev in s teh univerz naj bi prihajala elita svetih in učenih redovnikov, ki naj bi podirala krivoverskim zmotam umske opore in dajala krščanski veri umske podlage. Njih geslo naj bi bilo: po spoznanju k božji ljubezni! To je bil kerubski poklic dominikanskega reda. Z njim mu je bila izročena skrb za intelektualno plat krščanske religioznosti.

Drugače je bilo s svetim Frančiškom. Sv. Frančišek ni izšel iz šole. Tudi ni imel opravka s heretiki. Njegovo izkustvo je bilo izkustvo človeka, ki je pod vplivom izrednega božjega delovanja vse zapustil in s preprostim srcem ubog nasledoval ubogega Jezusa in njegovo ljubezen. Ljudstvo, ki mu je on govoril, ni bilo brez vere, le žive božje ljubezni ni bilo v njem. A ob čem bi se laglje užgala ljubezen, si je mislil sv. Frančišek, kakor ob ljubezni? Zato je kazal na Dete v jaslicah (v tisti lepi božični noči v Greccio [1223] je kar v gozdu postavil jaslice), zato je kazal na križano ljubezen! S plameni svoje ljubezni in z živim prikazom Jezusove ljubezni je tudi v dušah ljudi skušal užgati ljubezen. In to je hotel, naj bi bil poklic tudi njegovega reda. Preprosti in ubogi naj bi njegovi bratje vnemali srca za ubogega in križanega Jezusa. Zato ni maral za knjige, za študij in znanost. Njegova knjiga je bila evangelij, njegov študij premišljevanje božje ljubezni, njegova znanost poznanje Jezusa. Tudi se je bal, da ne bi učeni študij zamoril v srcih bratov preproščine, ponižnosti in ljubezni do uboštva. Zato ga je zelo užalilo, ko je v njegovi odsotnosti učeni provincijal Peter Stacia po zgledu dominikancev ustanovil v Bolonji kolegij za študije. »Ti hočeš moj red razdejati — tako ga je ostro prijel —; moja želja in volja je bila, da bi moji bratje po Jezusovem zgledu bolj molili kakor pa študirali!« In na generalnem kapitlju l. 1220 je radi tega prav tako ostro prijel tudi druge provincijale. »Ponižnost in preproščina, to, je dejal, je naša modrost in znanost.



Z vašo modrostjo in znanostjo naj vas Bog konča in upam, da se boste kmalu skesani vrnili!<sup>12</sup>

To je torej drugi tip, s erafski, afektivni tip frančiškanskega reda. Označiti bi ga mogli, če ne bi bilo preveč dvoumno, z besedami: po ljubezni k božjemu spoznanju! Seveda ga v tej preproščini sv. Frančišek v svojem redu ni mogel vzdržati. Že sam je bržkone dovolil učenemu sv. Antonu, da je začel brate učiti bogoslovja. Vsaj zdi se, da je neko pismo, ki se je ohranilo, pristno in njegovo. V tem piše bratu Antonu: »Po godu mi je, da predavaš bratom bogoslovje, če le radi študija ne bodo zamujali molitve in ugasili v sebi duha pobožnosti, ki govori o njem pravilo.« Gotovo pa je, da so kmalu nastali frančiškanski kolegiji za študije po zgledu dominikanskih v Oxfordu, Parizu in drugod, in zelo značilno je, da sta nekaj let pozneje (1256) na pariški univerzi skupaj prejela doktorat teologije Tomaž Akvinski, dominikanec, in frančiškan Bonaventura. Ta preobrat je bil zelo naraven. Za Frančiška s preprostim in Bogu odprtim srcem ni imela vera nobenih težav. Njemu je bilo le do tega, da se je vera izživljala v božji ljubezni. A ni bilo povsod tako. Kar je dejal že sv. Pavel, da je »križani Kristus judom pohujšanje, poганom pa nespamet« (1 Kor 1, 23), to se mora reči tudi o mnogih posvetnih ljudeh. Zato jim je treba pojasnjevati skrivnost križa in za to je zopet treba bogoslovnega znanja. Vendar se je pa prvim bratom sv. Frančiška vedno tožilo po prvotni preproščini. Brat Egidij († 1272) je bil vedno hud na »učene« brate. »Pariz, Pariz,« je vzdihoval v pozni starosti, »ti uničuješ red sv. Frančiška!« »Čemu v šolo, moj brat?« je dejal nekemu, kakor se pripoveduje v Fiorettih svetega Frančiška. »Summa vsega znanja je bati se in ljubiti; to dvoje ti zadostuje!<sup>13</sup> Morda je kaj slišal, da je bil napisal brat Aleksander Haleški († 1245) zelo učeno delo: Summa theologiae. Pripovedujejo tudi, da je brat Egidij vprašal nekaj sv. Bonaventura, ki je bil tedaj že redovni general: »Oče, ali se moremo mi nevedni in neučeni tudi zveličati?« »Ni dvoma, da,« mu odgovori Bonaventura prijazno. »Ali more kdo, ki ni učen«, je vpraševal dalje brat Egidij, »Boga prav tako ljubiti kakor

<sup>12</sup> Prim. G. Schnürer, Franz v. Assisi (1905) 82–94; J. Jørgensen, Der hl. Franz v. Assisi (1908) 498–508; B. Christen d'Andermatt, Vita di San Francesco d'Assisi (1902) 252.

<sup>13</sup> Fioretti: Capitolo della scienza utile e non utile, str. 254 sl.

kak doktor teologije?« »Stara ženica«, je odgovoril Bonaventura, »more Boga bolj ljubiti kakor najučenejši doktor teologije.« Tedaj je stari Egídijs vstal in glasno zaklical z vrta — bila sta na nekem vrtu na višini —: »Čujte, čujte, stara ženica lahko Boga bolj ljubi kakor pa brat Bonaventura!«<sup>14</sup>

Dasi se je torej prvotni frančiškanski tipiki pridružil nov moment, vendar je za frančiškanski red najbolj značilen afektivni moment kakor za dominikanski red intelektualni. Tako torej lahko ločimo kerubski ali intelektualni tip religioznosti v dominikanskem redu in serafski ali afektivni tip v frančiškanskem redu. Obema je cilj božja ljubezen, a k temu enemu cilju — ad un fine — težita vsak na svoj poseben način — quinci e quindi. A ni to le njiju svojstvenost. Po zamisli sv. Dominika in sv. Frančiška naj bi tudi na druge ljudi vplivala na svoj poseben način.

Psihološko je stvar tako:

Cilj vse popolnosti je, kakor smo že dejali s sv. Tomažem, božja ljubezen. Zopet je pa psihološka resnica, da ničesar ne moremo ljubiti, česar nikakor ne spoznamo. Tudi za božjo ljubezen je torej potrebno neko spoznanje. Seveda pa vnema katerokoli ljubezen le spoznanje, ki kaže na predmetu kako ljubezni vredno svojstvo, kako dobrino ali vrednoto. Ljubezen je namreč dej teživnosti, a teženje se obrača pozitivno le k temu, kar mu spoznanje predstavi kot dobro. Takšno spoznanje imenuje sv. Tomaž afektivno spoznanje (*cognitio affectiva*).<sup>15</sup> Brez afektivnega spoznanja torej ni ljubezni.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Jørgensen, Der hl. Franz v. Assisi (1908) 516.

<sup>15</sup> Summa theol. 2 II, q. 162, a. 3, ad 1: *Cognitio veritatis est duplex: una pure speculativa, alia affectiva.*

<sup>16</sup> To velja analogno kakor za teženje in hotenje, tako za delovanje, saj je delovanje izraz teženja in hotenja. Prim. kar pravi sv. Tomaž o spoznanju in krepostih sploh: *Duplex est cognitio. Una speculativa, cuius finis est veritas, Alia (practica), cuius finis est operatio, quae est causa et regula eorum, quae per hominem fiunt... Ad virtutem moralem scire speculative de his, quae ab homine non fiunt, nihil prodest, de his autem, quae ab homine fiunt, parum confert, sed scientia practica multum confert, cum sit regula actionum.* (In III. Sent. dist. 35, q. 1, a. 3, q. 2. sol. 2 et ad 2.) V tem zmyslu pravi lepo Imitatio Christi (I, 1): »Kdor učeno govori, zato še ni svet in pravice, le krepostno življenje nare i človeka Bogu ljubega. Opto magis sentire compunctionem, quam scire eius de initionem. Rajši naj kesane občutim kakor pa vem, kaj je kesanje! Ko bi znal na pamet vse sv. pismo in vse, kar modroslovci uče, kaj bi ti vse to pomagalo, ako bi pa ne imel ljubezni in milosti božje?«

Do afektivnega spoznanja je pa mogoče priti na dva načina.

Prvi način je racionalen. Če govorimo o božji ljubezni, je mogoče najprej umsko spoznati, da je Bog in da je tudi razodetje o njem verodostojno, iz obojega pa, da je ta Bog resnica, dobrota in lepota sama. Ako duša to samo na sebi še zgolj teoretično spoznanje živo predstavi volji in srcu, se izpremeni teoretično spoznanje v afektivno spoznanje, le temu pa — seveda vedno ob delovanju milosti — psihološko naravno sledi ljubezen.

Mogoč je pa tudi drugačen način. Kakor se ob kaki povesti, drami, predstavi, ki konkretno kaže veliko ljubeznivost kake osebe, psihološko naravno vzbuja ljubezen — tu je sama predstava tisto afektivno spoznanje —, tako se tudi božja ljubeznivost lahko predstavlja na tak konkretni način, n. pr. tako, da se nam predstavlja v Detetu v jaslicah ali v križanem Kristusu Bog, ki nas ljubi in iz ljubezni do nas trpi. Tudi tu je predstava sama tisto afektivno spoznanje, ki se ob njem vzbuja ljubezen. Tudi tu torej ljubezni ni brez spoznanja. Vendar je ta način irracionalen v tem zmislu, da je tu spoznanje le predstavno, ki ne sloni na umsko izkazani resnici, da je tisto Dete Bog, da je Kristus Bog, temveč se to ali suponira (pri ljudeh, ki že verujejo), ali sočasno čuvstveno inducira (pri dovtetnih ljudeh, ki še niso verovali) n. pr. s pozijo božične noči, z živo dramatiko velikega tedna, ali pa se vsaj človek za vero disponira (da začne resno razmišljati in hrepeneti po resnici).

To sta dva tipa. Pri obeh je neposredni nagib na ljubezen afektivno spoznanje. Po tem se torej ne ločita. A ločita se po značaju tega spoznanja in po načinu, kako je prišlo do tega spoznanja. V prvem primeru mora duh preiti od spoznanja dejstva do spoznanja vsebine in vrednote in od tega spoznanja do afektivnega spoznanja. V drugem primeru se neposredno »prezentira« vsebina in vrednota in je torej tudi afektivno spoznanje neposredno. Seveda je pa zato v prvem primeru afektivno spoznanje fundirano na umskem spoznanju, da subjekt tiste vsebine in vrednote res biva, v drugem primeru pa ne, temveč se ali suponira ali pa je fundirano le na čuvstvu. V prvem primeru je prvotni afekt zgolj duhovna ljubezen, ki se še le drugotno preliva v čuvstvo ljubezni. V drugem primeru je ljubezen prvotno čutno-duhovna ali celo prej čutna kakor duhovna. V prvem primeru je — da porabimo moderen izraz

— »doživetje« Boga primarno umsko-duhovno, v drugem primeru primarno čustveno. Zato prvi tip po pravici lahko imenujemo intelektualen, a drugega afektiven.<sup>17</sup>

Dominikanski in frančiškanski red naj bi torej na ta dva načina, vsak po svoje, vodila ljudi k božji ljubezni. A zakaj tako? Zakaj ne bi zadostoval en način? Tudi za to imamo psihološke razloge.

Sam po sebi bi zadostoval prvi, intelektualni način, ki je sam po sebi tudi odličnejši. Po spoznanju k ljubezni! Čim čistejše spoznanje, tem bolj žarna ljubezen. Tako je v čistih duhovih, kjer je pravzaprav možen le prvi tip.<sup>18</sup> Toda za nas ljudi, ki smo čutno-duhovna bitja, je potreben tudi drugi način. Laglje se vzbudi ljubezen ob zgledih kakor pa ob teoriji. Seveda je teorija (*θεωρία*) po prvotnem pomenu tudi gledanje, a za nas le bolj gledanje v abstrakcijah in ob abstrakcijah se v nas ljubezen le s težka užiga. Nam ljubezen bolj vnema čutno gledanje in gledanje z domišljijo, torej gledanje vtelešenih vzorov dobrote in lepote.<sup>19</sup> A zopet tudi drugi način sam zase ne

<sup>17</sup> Iz tega je tudi jasno, da drugi tip nekateri napačno imenujejo mistični tip. Mistika se snuje na višjem na inu spoznanja, ki je vedno fundirano že na veri in tudi že na božji ljubezni. Razlika teh dveh tipov nima torej z mistiko nobenega opravka, je pred mistiko in pod mistiko. Zato so izredni mistiki prav tako v dominikanskem kakor v frančiškanskem redu. V tem zmislu treba popraviti tudi v mojem Uvodu v filozofijo (II 521) ta izraz, ki sem ga povzel po Rademacherju.

<sup>18</sup> Navadno sicer ločimo serafe in kerube vprav po obojnem tipu; oziroma ločimo oboj tip po njih. Prim. S. Thom. Summa theol.: Nomen Seraphim imponitur a charitatis excessu, quem importat nomen ardoris;... similiter etiam nomen Cherubim imponitur a quodam excessu scientie (I, q. 108, a. 5, ad 5). — Cherubim supereminenter divina secreta cogno cunt, Seraphim vero excellunt in hoc, quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri. (I, q. 108, a. 6.) A ta reč ni ne etimološko tako jasna, ne, teološko tako preprosta. Zdelo bi se namreč da višje spoznanje v duhovih ipso facto povzroča tudi večjo ljubezen in narobe, da je večja ljubezen posledica višjega spoznanja, saj je po sv. Tomažu »unio c. m. Deo« celo primarno po spoznanju. Toda mimo tega tu lahko gremo, ker je pri nas vsekako drugače in večje spoznanje ni še ipso facto združeno z večjo ljubeznijo.

<sup>19</sup> Lepo je to pojasnjeval že sv. Tomaž: Ex debilitate mentis humanae est, quod sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota, inter quae praecipuum est humanitas Christi, secundum quod in Praefatione dicitur: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur; et ideo quae pertinent ad Christi humanitatem, per

zadostuje. Čuvstvovanje, ki se vzbudi ob takšnem čutnem gledanju, je sicer živo in toplo, toda ker je prvotno afektivno in so afekti po svoji naravi menljivi in varljivi, je tudi takšno čuvstvovanje menljivo in varljivo. Samo čuvstveno doživetje ni zadosten kriterij resnice. Najvidnejši dokaz za to je pestra množica sekt, ki se po čuvstvenih kriterijih izločuje iz protestantizma. Zato drugi tip potrebuje prvega. Prvi tip vodi od resnice k doživetju resnice v ljubezni. Njemu je torej najprej za resnico, za to, da bi bilo religiozno čuvstvo na resnici fundirano. Drugemu tipu je najprej za emocijo, za čuvstvo samo. Prvemu je do tega, da ljubimo Boga, ki je res Bog, drugemu do tega, da Boga res ljubimo. Pot, ki po njej vodi prvi tip, je glede na cilj ljubezni težavnejša, a po njej je ljubezen na resnici fundirana. Pot drugega tipa je pripravnejša, a brez zadostnega jamstva, da res vodi k cilju in ne morda le k čuvstveno fundiranim tvorbam srca in domišljije. Zato sta oba tipa potrebna: afektivni tip potrebuje ob sebi zastopnike intelektualnega tipa, ki ga opozarjajo na potrebo umske fundacije, intelektualni tip potrebuje ob sebi zastopnike afektivnega tipa, ki ga opozarjajo na to, da spoznanje še ni ljubezen.

Morda bo to še bolj jasno, če se zavemo, da je z enim in drugim tipom združena neka posebna nevarnost, ki se vprav po medsebojnem vplivanju izravnava.

Nevarnost pri prvem tipu je, da duh ostane v teoriji, v filozofiji, v teologiji, da ostane torej pri abstraktnem spoznanju. To je intelektualizem v religiji. Krepko, dasi nekoliko pretirano, je označil takšen intelektualizem nemški mislec: »Intelektualist misli, da je religiozen, če je dogmatik; da je moralen, če je moralist; da je cerkven, če je kanonist; da je mož liturgične molitve, če je rubricist.«<sup>20</sup> To se pravi: intelektualizem enostransko goji intelektualni moment v religiji na škodo afektivnosti, ki brez nje tudi ni religije. Tip ekstremnega intelektualista je bil n. pr. Kant. Pri Kantu, pravi Jansen, ni nobene sledi o afektivnem razmerju do Boga. Kant ni čutil nobene potrebe, da bi Boga častil, da bi k Bogu molil, da bi ga prosil odpuščanja. Kakor je sam priznal, bi ga bilo sram, če bi ga

modum cuiusdam manuductionis maxime devotionem excitant, cum tamen devotio principaliter circa ea, quae sunt divinitatis, consistat. (Summa theol. 2 II, q. 82, a. 3, ad 2.)

<sup>20</sup> Klug, Die Tiefen der Seele (1926) 36.

kdo zalotil pri molitvi. Edino, kar so mogli povedati prijatelji, je bilo to, da ga je zvezdnato nebo nekako prevzemalo. Le nuja sistema, le dinamika misli ga je silila — kolikor ga je —, da je obstal kakor pri nekakšnem postulatu pri božji ideji.<sup>21</sup>

Nevarnost drugega tipa je pa, da se izgubi v čuvstvenosti, v subjektivizmu. Tip takšnega subjektivizma so tisti moderni protestantje, ki pravijo, da je za religijo vse eno, ali je Kristus kdaj živel ali ne, treba je le, da si vernik v svoji duši ustvari Kristusa in se ga z ljubeznijo oklene. Tudi tako zvani modernizem, ki ga je obsodil Pij X (1907), je subjektivizem, ki mu je religiozno čuvstvo vse, a je religiozne resnice zmaličil v same dozdeve, objektivacije subjektivnih čuvstev. Nekaterim je celo sv. Frančišek le zato tako simpatičen, ker si mislijo, da je bil tudi on subjektivist. Njegovo ljubezen do narave imajo za nekakšno čuvstveno religijo, ki ji je vse čuvstvo a religiozna resnica nič. Seveda je to velika zmeta. Z modernim subjektivizmom, pravi Schnürer v lepem delu o sv. Frančišku, nima Frančišek nič skupnega. Frančišek je trdno veroval v osebne Boga in v Kristusa, učlovečenega božjega Sina, ki je ustanovil sveto katoliško Cerkev. Veroyal je vse verske nauke, ne da bi o kateremkoli količkaj dvomil. Pokoril se je cerkveni oblasti tudi tedaj, ko bi se bil lahko skliceval na privatno razodetje. Spoštoval je vse duhovnike, tudi take, ki so bili zelo nepodobni ubogemu in ponižnemu Zveličarju; spoštoval jih je radi njih posvečenja, četudi so se mu vzbujala v duši najgorenkejša čuvstva.<sup>22</sup> Niti ni bil sv. Dominik intelektualist niti sveti Frančišek subjektivist, v vsakem izmed njiju je bila le tipična prevalenca enega izmed dveh načinov, ki določujeta afektivno spoznanje in religiozne afekte.

Če se oba tipa vzajemno dopolnjujeta, tedaj — in s tem preidemo h koncu — naj bi se tudi ne delalo umetno nasprotje, kjer resničnega nasprotja ni. Ni še kdo, ki je zastopnik intelektualnega tipa, intelektualist, ne kdo, ki je zastopnik afektivnega tipa, subjektivist. Postane pa prvi intelektualist, če zanika upravičenost drugega tipa, in drugi subjektivist, če zanika upravičenost prvega tipa.

<sup>21</sup> Stimmen d. Zeit B 104 (1923) 8.

<sup>22</sup> Schnürer G., Franz, v. Assisi (1905) 131. — Tudi Pij XI v okrožnici o sv. Frančišku (Rite expiatis, 30. aprila 1926) odločno zavrača tiste, ki iščejo v sv. Frančišku modernista ali nekakšnega sentimentalista.

Seveda je zopet psihološko dosti naravno, če se od časa do časa porajajo takšna nasprotja. Ako namreč motrimo ta dva tipa od zunaj, je prvi, intelektualni, navadno bolj hladen, a drugi, afektivni, bolj čuvstven. Kako pa ne, saj drugi izhaja iz toplih čuvstev, a prvi iz hladnih misli! Radi tega vnanjega nasprotja nastajajo torej tudi duševna nasprotja. Zastopniki afektivnega tipa sumijo v zastopnikih intelektualnega tipa intelektualiste in racionaliste, a prav tako zastopniki intelektualnega tipa v zastopnikih afektivnega tipa subjektiviste in moderniste. To je tem bolj možno, kar se po teh tipih ne dele samo ljudje ene dobe, temveč, kakor se zdi, tudi cele dobe. V vsej zgodovini religioznosti, se zdi, da je nekakšno ritmično valovanje in prehajanje iz tipa v tip. V vseh dobah se pa naravno javljajo tudi skrajnosti in torej resnične zablode. Zato ni nič čudnega, če v dobah ali po dobah intelektualizma in racionalizma sumijo zastopnike intelektualnega tipa vprav intelektualizma in racionalizma, a v dobah in po dobah modernizma zastopnike afektivnega tipa subjektivizma in modernizma. Časih takšne sumnje povzročijo pravo tragiko. Nič čudnega pa tudi ni, da ta tragika največkrat zadene predstavnike afektivnega tipa. Intelektualni tip je na zunaj bolje zavarovan, saj si prizadeva vprav za umsko fundacijo religioznosti. Drugi tip, ki ima lahko prav tako živo ali še bolj živo, vsekako pa bolj afektivno prežeto vero, je na zunaj manj zavarovan, ker se manj meni za intelektualno fundacijo. Časih res ta ali oni v svojem afektu zaide v kako zmoto, časih pa mora nedolžen nositi tako obtožbo. Ta tragika bi se dala osvetliti z značilnimi zgledi iz zgodovine.

Sedaj je tudi jasen tisti Dantejev »quinci e quindi ad un fine«. Je dvoje tipov, a v zmyslu »polarnosti«, tako namreč da ne eden ne drugi tip ne bi bil za človeštvo blagodaren brez drugega pola. Prvi čuva drugega subjektivizma, drugi prvega intelektualizma. Jasno je sedaj tudi, da se vrnemo na začetek, kako sta sv. Dominik in sv. Frančišek zastopnika eden kerubskega, drugi serafskega, eden intelektualnega, drugi afektivnega tipa. Torej ne tako, kakor da bi eden hotel človeštvo vneti za ljubezen, a drugi le za modrost, ne, oba imata za cilj božjo ljubezen, a eden bolj meri na to, da bi jo vzbudil, drugi, da bi jo v resnici utemeljil, ker brez tega ne bi bila resnična božja ljubezen. Le po nekakšni metonimiji, po nekakšnem prenosu je torej vsaj glede na njiju poklic Dante dejal, da je sv. Frančišek

ves žarel v ljubezni, a sv. Dominik ves sijal v modrosti, ker je v afektivnem spoznanju sv. Frančišek skrbel posebno za afektivnost, a sv. Dominik za spoznanje; za božjo ljubezen, ki sta jo hotela oba, je pa, kakor vemo, potrebno oboje.

Legenda pripoveduje, da sta se sv. Dominik in Frančišek srečala v Rimu, ko sta ustanavljala vsak svoj red, in se prisrčno objela. In še pripoveduje, da je Dominik nagovarjal Frančiška, naj bi strnila oba redova v enega, a Frančišek k temu ni privolil in tako sta nastala dva redova, vsak s svojim posebnim značajem. Nekako tako je s tem dvojnimi tipom religioznosti. Vsak ima svojo posebnost in kljub želji, da bi bila eno, bosta ostala dva. Ni pa med njima nasprotja in ga tudi biti ne sme: oba kažeta na isti cilj in le z njiju vzajemno pomočjo more človeštvo dosegati ta cilj, svoj najvišji cilj, ki je — popolnost v božji ljubezni!

## OBZOR.

### Socialna orientacija katoliške mladine v Nemčiji.

*Dr. J. Ahčtn.*

Mladina tega veka je posvetila vse svoje zanimanje gospodarskim vprašanjem. Nič čudnega! Vsakdo je otrok svojega časa; in našo dobo označuje gospodarstvo in tehnika. Od ustvarjenja sveta se ni vršilo kaj podobnega, kar se godi v naših dneh.

Kjer so tisočletja snivali neprodorni gozdovi, kjer se je solnce smehljalo nad deviškimi jasami in so pokojno šumele reke in žuboreli studenci, tam so danes mesta in velemesta z oglušujočim ropotom, tam rastejo dan za dnem nove tovarne z žalostnimi rdečimi dimniki, ki z dimom zavijajo pokrajine v smrad in mrak. Ljudje, nekdanji prebivalci tihih vasi, obdanih z vonjem blagoslovljene zemlje in zorečega sadja, ali idiličnih trgov in mest s častitljivim stanovskim ponosom, ti ljudje so danes zgneteni skupaj kot proletariat, ki že v drugi ali tretji generaciji služi stroju, ki hodi dan za dnem mehanično na delo in se vrača brez solnca, brez veselja, brez onega zadovoljstva, ki ga more dati človeku le zavest, da na tej božji zemlji z umom in voljo ustvarja nekaj novega, velikega, kakor pristoja kralju stvarstva. Ali je mogoče, da bi te ogromne spremembe v človekovi zunanjosti ostale brez sledu na njegovo duševno življenje?

Mrzlični ritem tehnike kuje novega človeka. Tehnika nas je zvezala in spravila v odvisnost drug od drugega. Železnice, brzo-  
parniki, zračna plovba, telefonski in brzojavni kabli, brezzično prenašanje misli in govora, vse to je skrajšalo razdalje in podrla ovire.



ki so nekaj ločile svetove. Bolj in bolj postajamo ena sama velika človeška družina. Vedno več nas je in vedno bolj smo navezani drug na drugega. Lehko kdo pride in zanika solidarnost stanov, toda zato še ni mogoče zanikati rastoče potrebe skupnega dela.

Tako je umljivo, da se dviga iz človeštva klic, da naj ono, kar je v človeku socialnega, dobi prednost pred individualnim. Dobrobit socialnega človeka naj stopi na mesto individualnega. Tako mišljenje je prinesel naš novi čas in vedno glasnejši je klic po novem redu, ki bi tudi vse gospodarstvo postavil na drug bolj socialen temelj. Kjer je razmah tehnike večji, tam je tudi klic po novem redu glasnejši.

Nemčija je tehnično prva država v Evropi. Nemci so poleg Američanov tudi najbolj kapitalističen narod na svetu. Zato je klic nemške mladine najglasnejši. Ta mladina živi sredi najgloblje segajočih preobrazujočih hotenj. Njeno gibanje ni enostaven boj za kruh. Iz duhovnega, moralnega in verskega osrčja izhajajo sile, ki se bore proti kapitalističnemu gospodarstvu in kapitalističnemu družabnemu ustroju, ki kljub demokratičnim državnim in vladnim formam, kljub vsej navidezni politični svobodi ne dopušča, da bi večina delovnega ljudstva živela človeka dostojno življenje. Vedno splošneje se namreč uveljavlja prepričanje, da je kapitalistični duh tisti, ki zastruplja odnos posameznikov kakor tudi medsebojno življenje narodov, da ne more priti do mirnega in strpnega sožitja. Iz tega spoznanja ven poskuša mladina izhode in išče pota na vse strani. Koliko so te smeri nove, zmotne ali pravilne, ali le kopija socialističnih idej, bomo deloma mogli razvideti v naslednjem.

Ko govorimo o mladinskem gibanju med Nemci, moramo najprej omeniti skupino, ki se zbira okrog Vida Hellerja in ki se naravnost označuje kot

### Vitus Hellerjevo gibanje<sup>1</sup>.

Kako se je to gibanje pričelo?

Socialna demokracija v Nemčiji je takoj po vojni pokazala nenavaden razmah in nastajale so razne politične skupine, ki so s kar moči radikalnimi gesli skušale oslabiti vpliv socialistov in močnemu, novo nastalemu povojnemu delavskemu gibanju dati katoliški

<sup>1</sup> Literatura za študij Vitusa Hellerjevega gibanja: »Das neue Volk« (N. V.), Wochenschrift für christlich-soziale Politik und Kultur. Würzburg. — Josef Kral: Der christliche Sozialismus? Die Versöhnung von Christentum und Sozialismus. Dillingen a. d. Donau 1919. — Das Programm der christlich-sozialen Partei. Partei für christl. Sozialismus und Demokratie. 1920. (Sammlung chr.-soz. Flugschriften. Nr. 1.) — Vitus Heller: Das Programm des christlichen Sozialismus. Würzburg 1922. Fränkische Gesellschaftsdruckerei. — Hüskes: Eine politische Partei? (Das Wesen der chr.-soz. Bewegung.) Essen 1928. — Hüskes: Die Hellerbewegung (Zeit- und Streitschriften). Essen 1928. — Die politischen Strömungen unter den deutschen Katholiken. M.-Gladbach 1918, Volksverein. — Retzbach: C. S. R. P. Soz. Revue 1929 št. 1. 2. — \*\*\* Christlich-soziale Volksgemeinschaft. Buer i. W. 1924. — Josef Kral: Die Idee des christlichen Sozialismus. Sammlung chr.-soz. Flugschr. št. 2.

značaj. Do čisto formalnih tvorb so se iz katoliških, nekdanjih centrumaških vrst v tem pravcu formulirale zlasti tri skupine:

1. Krščanska socialna stranka ali tudi stranka krščanskega socializma, ki jo je zamislil in oživotvoril Vitus Heller. Heller je bil več let tajnik pri Volksvereinu v M.-Gladbachu. Čeprav brez vsakih višjih študijev, je vendar takoj spočetka pričel jako intenzivno zasledovati politično in socialno gibanje, nakar je kot spreten žurnalist v Würzburgu ustanovil tednik »Das neue Volk« (1919), ki je pisal precej radikalno, a vendar v zmislu centrumaške politike, in je kot tak užival posebne simpatije in podporo bivšega delavskega ministra dr. Braunsa.

2. Zveza krščanskih socialistov (Bund christlicher Sozialisten), ki jo je ustanovil J o ž e f K r a l, znani izdajatelj 1919 leta izišle knjige »Der christliche Sozialismus?« (München, Gauting.)

3. Krščansko demokratična zveza (Christlich-demokratische Vereinigung), ki je pod vodstvom B o s b a c h a, strokovnega tajnika, zlasti med strokovnimi organizacijami nabirala pristašev. Vse tri skupine so nastale na Bavarskem, kjer so katoliški politiki posvečali pač vso skrb kmečkemu ljudstvu kot strankarsko najjačjemu in najzanesljivejšemu elementu, a so zanemarjali aktivno delavsko politiko.

Zadnji imenovani skupini sta se 5. septembra 1920 v Treuchtlingenu izjavili za skupnost s Hellerjevo Christlich-soziale Partei (CSP). Med delavstvom so pričeli pridno organizirati novo stranko, ki pa se je tedaj še vedno smatrala kot del ali vsaj posestrima nemškega Centruma. Prav za prav jim je impulz za formacijo nove politične skupine na Bavarskem, ki naj bi zastopala centrumaško politiko, dal baš odpad Bavarske ljudske stranke od Centruma. Po Hellerjevi izjavi je bila stranka zato ustanovljena, da varuje politično enotnost krščanskega ljudstva<sup>2</sup>. Da bi temu stremljenju dali posebnega poudarka, so na konferenci v Ingolstadt 24. aprila 1921, kjer se je Hellerju poverilo vodstvo stranke, tudi sklenili, da se hoče imenovati Christlich-soziale Partei ali Bayerisches Zentrum.

Spočetka boj CSP nikakor ni veljal Centrumu, ampak predvsem Bavarski ljudski stranki, ker so njeno ločitev od Centruma smatrali kot slabitev skupne katoliške fronte. Svojo pozicijo so si zamišljali v tem pravcu, da bi kot izrečno delavsko orientirano krilo posegli na levo med socialistične delavske mase, med tem ko naj bi bolj konservativni Centrum pridobival pristašev med meščanskimi krogi.

Po državnozbornih volitvah l. 1924. pa se je razmerje CSP do Centruma pričelo bolj in bolj ohlajati, dokler se niso l. 1925. vse vezi pretrgale. Kaj je povzročilo tolikšen obrat?

Mnogo je bil vzrok dr. Wirth, ki je v tistem času iz Centruma izstopil in ki je imel pri Hellerju in njegovih ljudeh zelo veliko veljavo. Heller sam pa je navajal kot vzrok preloma carinsko in

<sup>2</sup> Fränk. Volksbl. 1920, št. 249.

davčno politiko Centruma, kjer da se je Centrum izkazal docela protidelavski in protiljudski, čigar politika ne temelji več na krščanskih načelih<sup>3</sup>. Zelo je poostrilo razmerje med obema strankama docela nasprotujoče si stališče v vprašanju odškodnine bivših vladarjev in knezov, potem o ureditvi uradniških plač, deželne brambe itd. Pa tudi Vitus Heller je v tej dobi revidiral svoje stališče in se usmeril mnogo bolj na levo, kakor dokazuje sedanji strankin program, ki se po ciljeh in metodi radikalno loči od prvega, ki ga je stranka sprejela ob svojem rojstvu 5. septembra 1920 v Treuchtlingenu.

Kakor hitro se je Heller ločil od Centruma, je pričel širiti svoj pokret preko bavarskih mej po vsem ozemlju, kjer bivajo katoličani. V januarju 1927 se je z njim združila druga katoliška stranka, ustanovljena 1924. leta pod imenom »Partei der christlich-sozialen Volksgemeinschaft«, ki je že v decemberskih volitvah l. 1924. zbrala med westfalskimi katoliškimi volivci okrog 50.000 glasov za svojo listo.

Tako pomnožena in okrepljena CSP je pričela najhujši boj proti Centrumu in vsa zadnja leta Centrum in Bavarska ljudska stranka nimata srditejšega nasprotnika in hujšega kritika, kakor je Vitus Heller in njegovo glasilo. Pri zadnjih državnozborskih volitvah 20. maja 1928 je zbrala CSP okrog 110.000 glasov. Ni pa dobila nobenega mandata, ker niso v nobenem okrožju dosegli potrebnega količnika (60.000). Pri letošnjih jesenskih občinskih volitvah je pa število njenih volivcev zelo izdatno nazadovalo.

### Program CSRP<sup>4</sup>.

Čeprav je stranka še mlada, ima vendar njen program že svojo zgodovino. Prvotni strankin program iz l. 1920. je kmalu po redakciji dobil dokaj dodatkov, ki pa vendar bistveno programa niso spremenili. Tedaj je V. Heller s svojo stranko stal še na stališčih krščanskega solidarizma, kakor ga je zastopal in formuliral v svojih spisih p. H. Pesch S. J. — V prvotnem programu CSP čitamo:

»Krščansko socialna stranka, kot stranka krščanskega socializma, se bori za tak red, ki odgovarja krščanski solidarnosti, ki prav tako odklanja neomejeno svobodo liberalno kapitalističnega sistema, kakor prisilni sistem marksističnega socializma in kolektivizma. Ne svoboda, temveč red, ne sila, pač pa organizacija, ne razredni boj, pač pa solidarnost!«

Temu odgovarjajoče so tudi zahteve gospodarske politike, ki ne kažejo še nikakega socialističnega značaja, n. pr.: »Shematično podržavljenje produkcijskih sredstev stranka odklanja.« — Pač pa zahteva »pametno socializacijo obratov, ki so zato dozoreli, in je tehnično ter gospodarsko na mestu, če privatni obrat ne more zadostno kriti splošnih potreb in če to zahtevajo državne finance«.

<sup>3</sup> Heller: Der neue Kurs des Zentrums. N. V. 1925, št. 33.

<sup>4</sup> »Ogenj«, glasilo krščanske socialistične mladine, je izpovedal, da je C. S. R. P. njihovemu pokretu »programatično sorodna... stranka« (l. I., št. 7, str. 133). Zato se na tem mestu obširneje pomudimo pri programu.

Pozneje, ko se je Hellerjeva stranka zedinila z »Volksgemeinschaft«, se je formuliral nov program, ki gre daleko preko zahtev prvotnega, in ki v marsičem kaže socialističen značaj, dasi bi ga naravnost socialističnega ali komunističnega ne mogli imenovati. Zelo je obsežen in bogat ter načanja celo vrsto novih problemov. — Omenjamo te poglobitve točke.

Splošni cilj je, združiti ono delovno ljudstvo, ki ne pričakuje od socializma rešitve, v enotno in dosledno stranko proletariata. Politično in gospodarsko gibanje delovnih slojev naj se izvede po smernicah novega kulturnega gibanja, ki bi črpalo naravnost iz krščanstva. V osredje vseh idej se postavlja človek, ki naj zopet zavlada nad zmehaniziranim kapitalističnim obratom. Združeni proletariati naj si osvoji državo. Vprašanje državne oblike jim je bolj drugovrstnega pomena. Važnejše se jim zdi, da se odpravi nasprotje med delovnim ljudstvom in visoko financo.

V zunanji politiki so odločni pacifisti. V tem spominjajo v marsičem na Marc Sanguierovo akcijo med Francozi. »Državljeni, ki bi odklanjali nošnje orožja in vojaško službo, se v to ne smejo siliti. Stranka zahteva, ... kakor hitro bo zato dana mednarodna možnost, da se armada popolnoma razpusti in da se odklonijo vsi obrambni in vojni krediti. Stranka naj vse stori, da se preprečijo hujskanje na vojno in vojne priprave, ter naj zastavi vse sile, da se vojna prepreči.« — V svojem glasilu je V. Heller ponovno razvil tezo, da se Evropa samo zato ne razoroži, ker Nemčiji ne zaupa. In da ji ne zaupa, ima dovolj vzroka, ker se velik del nemškega naroda ni odrekel revanši, ampak se vojna misel neti dalje v armadi kakor tudi po raznih »patriotičnih« organizacijah.

V Društvo narodov, kakor obstoja sedaj, nimajo zaupanja, »ker je rezultat realno-političnih kapitalističnih interesov«. Njihov ideal so Združene države Evrope, Društvo narodov pa naj se pretvori v organ, kateremu bi pripadali vsi narodi zemlje. Ta »Weltvölkerbund« naj bi imel ob strani »Weltparlament« z obveznim razsodiščem za vse narode. Kot sankcija naj bi mu služila armada, ki bi naj bila sestavljena iz vseh narodov. Vprašanje vojne in miru naj odloča ljudstvo s splošnim ljudskim glasovanjem. Razrušijo naj se vse tovarne za orožje in odstranijo naj se vse carinske meje med narodi. Ustvari naj se enotna mednarodna valuta, s čimer se bodo preprečile razne gospodarske krize. — »Mednarodni odnošaji naj bodo urejeni po načelih krščanstva, ki na eni strani priznavajo samoraslost in samostojnost naroda, a po drugi strani poudarjajo solidarnost vseh ljudi kot bratov med seboj.« — S to zahtevo se CSRP razlikuje bistveno od socializma, ki priznava le vse izravnavajoči internacionalizem.

V notranji politiki zahtevajo prav tako kakor Centrum in Bavarska ljudstva stranka federativno ureditev države. Vendar v tej točki program ni čisto jasen, ker takoj naprej zahteva »enotno gospodarsko in socialno politiko za celo državo, prav tako enotno finančno in kulturno politiko, — pri čemer pa se morajo varovati

pravice federativnih oblasti«. Če naj bo celo kulturna politika enotna v celi državi, ki naj jo torej država ureja, potem od resničnega federalizma ne bo več veliko ostalo. — Zdravniška, kakor porodniška pomoč, zdravljenje v zdraviliščih, vse naj bo brezplačno. Enako brezplačno naj bi bilo državljanom na razpolago zastopstvo pred sodiščem; s tem v zvezi naj se odpravijo tudi advokatske in notarske takse.

Strankin notranje-politični ideal je ustvaritev velike levičarske fronte. Program izjavlja: »Stranka stremi za enotnostjo vsega proletariata, združenega v velikem levičarskem kartelu, ki naj povede delovno ljudstvo na državno krmilo in upostavi novi red, nasproten sedaj vladajočim silam bank, trustov in posesti.« Pod pojmom proletariata stranka ne umeva le industrijskega proletariata, ki je brez imetja, temveč »vse delovne in trpeče sloje, vse duševne in ročne delavce, ki se prištevajo k produktivnim slojem«. Ta levičarski blok naj upostavi diktaturo proletariata, kajti »nemški narod radi svoje nezrelosti za demokracijo, radi strank, ki jih je volil, rabi diktaturo kot prehod, prav tako kakor je bila judom potrebna puščava«. Ostro je razporežen proti parlamentarizmu in proti strankam. Vse stranke so zanič! Petreficirane so, korumpirane, gnile in brezbožne. »Samo preko političnih mrtvecev starih strank gre pot novega ljudstva, vodi pot k osvoboditvi vsega naroda in zlasti proletariata.«<sup>7</sup> »Druge poti ni, kakor da se uničijo vse stare stranke z vsem starim aparatom. Stranke so umetna tvorba kapitala, ki le ovirajo skupno fronto delovnega ljudstva.«<sup>8</sup> Kar se posebej Centruma tiče, menijo, da je svojo ulogo dovršil. Bil je zgodovinska tvorba in kot takemu se je sedaj približal konec. Oni mislijo, da je, poslej samo še ovira za zdravo katoliško akcijo, ker hoče, da bi katoličani bili skupaj v eni stranki, ločeni od drugih, nekakšen ghetto, ko je marveč potreba, da se povsod in v vse stranke zanese Kristusov duh.<sup>9</sup> Proti Centrumu so pa tudi iz gospodarskih razlogov: »Mi stojimo v novi politični fronti zato, ker smatramo, da je enotna politična fronta katoličanov danes nemogoča. Politična stranka sredine ni več mogoča! Kako naj sede skupaj bankir, veleposestnik, veleindustrijalec, fevdalec... in ubog delavec, ki ga le-ti mečejo na cesto, kadar se jim poljubi. Kako naj taka stranka vodi osvobodilni boj delavstva izpod kapitalističnega jarma? Časi so se izpremenili... je enostavno nemogoče.«<sup>10</sup> Sredina, ki jo predstavlja Centrum, »je mlačna, je nedosledna. Izboljšanje prinese šele diktatura proletariata, ki povede po neki prehodni dobi nemški narod do prave demokracije«<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> N. V. 1929 št. 15.

<sup>6</sup> N. V. 1926 št. 14, 1929 št. 13. 15.

<sup>7</sup> N. V. 1929 št. 15.

<sup>8</sup> N. V. 1929 št. 15.

<sup>9</sup> N. V. 1929, št. 5.

<sup>10</sup> N. V. 1929 št. 6.

<sup>11</sup> N. V. 1929 št. 15.

Družbi je namreč treba dati drug gospodarski red, »ker gospodarske razmere bistveno vplivajo na nravstveno izoblikovanje človeka«. Novi red mora biti čisto različen od sedanjega kapitalističnega. Ves njihov gnjev se obrača proti kapitalizmu, ki jim je »antikrist, ki ljudi mori in kvari ter ubija duše... Kapitalizem je apokaliptična nečistnica, ki jo je Janez gledal v Skrivnem Razodetju«<sup>12</sup>. »Kapitalizem je kot gospodarski princip sam na sebi nemoralen in nekrščanski.«<sup>13</sup>

Novega reda pa ni mogoče doseči z reformami, ampak edinole z revolucijo. »Zato mora biti nova stranka krščansko revolucionarna stranka... Sedanji državni in gospodarski red je gnusoba pred Bogom, prav tako, kakor je bila stara paganska država in staro paganstvo... Za novo stranko veljajo besede, ki jih je Gospod govoril Jeremiji: »Glej, postavil sem te, da izruješ, razdreš, razdrobiš in sadiš.« Njena prva naloga more biti zato le ta, da najprej prevrže brezbožni državni centralizem ter Bogu in ljudstvu sovražni kapitalizem prav tako, kot je Konstantin Veliki razrušil pagansko državo in Bonifacij Irminov steber. Sele potem, ko bo pod pometen, bo mogoče zgraditi nov družabni red, ki naj vede krščanstvo, državo in družbo do novega življenja.«<sup>14</sup>

CSRP gre torej za tem, da razruši kapitalizem. Na njegovo mesto hoče postaviti krščanski socializem. Glavni problem tvori pri tem vprašanje lastninske pravice. V tem pogledu se program takole izraža: »Vrhovni gospodar vseh zemeljskih dobrin je Bog. Ljudje imajo le užitek in upravo v krščanski ljubezni. Absolutno svobodne lastninske pravice ni. Lastnina in delo se morata podrediti skupni blaginji. Blaginja skupnosti je nad dobrobitjo posameznikov... Stranka zahteva novo lastninsko pravo. Ni neomejene zasebne lastnine, ampak le upravna in posestna lastnina (Verwaltungs- und Besitzigentum). Vsaka lastnina mora služiti družini in družbi. Lastnina, ki služi profitu, naj se razlasti in naj se izroči drugim v last. Stranka zato zahteva omejitev lastnine, vsak naj ima toliko, kolikor rabi za preživljanje družine.« Dalje zahteva program zemljiško reformo: »Le toliko zemlje sme imeti ena družina, kolikor je more sama obdelovati.« Veleposestva naj se razlaste proti odškodnini. — Stanovanjska reforma. »Dovoli naj se brezobresten kapital za graditev novih stanovanj. Vsak državljan naj ima svoj dom in svoj košček zemlje. Gradovi in vile bivših knezov, ki imajo itak zdrava stanovanja, naj se porabijo za okrevališča in otročje domove.«

Država naj skrbi, da se bo v večji meri vršila produkcija socialno potrebnih predmetov: obleke, orodja, živil... Nastopi naj pa proti izdelovanju alkoholnih, tobačnih, luksuznih izdelkov, proti njih importu itd.

<sup>12</sup> N. V. 1929 št. 12.

<sup>13</sup> N. V. 1929 št. 15.

<sup>14</sup> N. V. 1928 št. 41.

Banke in borze naj se odpravijo; današnji kreditni in denarni sistem naj se nadomesti z denarjem, ki bo le menjalno sredstvo za blago in delo, ki pa ne bo mogel postati obrestonosen kapital. Jemanje previsokih obresti se mora kot odušenje strogo kaznovati. Z novim, naravnim redom naj se zruši obrestno suženjstvo. Delavec mora biti deležen vseh sadov svojega dela. Nihče nima pravice, da živi na stroške dela, ki ga opravlja drugi. Vsak se mora vzdrževati sam, zaslužek mora pripasti delavcu.

Stranka zahteva razpust akcijskih družb, trustov, sindikatov in kapitalističnih podjetij. Delavske strokovne organizacije naj prevzamejo rudnike, tovarne in obrate. Obrati naj tvorijo samoupravne edinice v rokah delavstva.

Delovne strokovne organizacije (Werkgenossenschaften) bi bile med seboj organizirane v enotno zvezo. S tem bi se preprečilo, da bi bili delavci v enem obratu slabše plačani kot drugod. Vsak delavec je član organizacije. Na čelu podjetij stoje ravnatelji, ki so za to plačani in so tudi člani strokovne organizacije. Pri tehničnem vodstvu nimajo delavci nobene besede. Plačani so po tarifu<sup>15</sup>. Ravnatelji bi poslej bili odgovorni delavstvu, delavstvo jih pa kontrolira po svojih zaupnikih<sup>16</sup>. Kar čistega donosa preostane, se porabi takole: 1. Dene se na stran za čas ugodne konjunkturo; 2. porabi se za izboljšanje strojev in obrata; 3. za plače bolnih delavcev, udov, sirot in ostarelih delavcev; 4. za delavska stanovanja; 5. za prosto razpolaganje strokovnih organizacij<sup>17</sup>.

Kulturni program CSRP poudarja važnost moralne in verske vzgoje za urejeno gospodarsko in družabno življenje. »Zgodovina nas uči,« tako pravi program, »da je naravno razpoloženje ljudi takšno, da družabni razvoj narodov vedno vodi do velikih stanovskih nasprotij in do zatiranja gospodarsko in duševno slabjšega, ako vlada v socialnem, gospodarskem in kulturnem življenju popolna svoboda in ako večni zakoni krščanstva ne pridejo do veljave. Svobodo posameznikov kot osebnosti kakor kot užitenikov zemeljskih dobrin je zato potreba radi skupne blaginje omejiti; naravne zahteve naj v zvezi z npravstvenimi zahtevami krščanstva tvorijo podlago gospodarskega, družabnega, državnega in mednarodnega življenja... Zato pa je potrebna notranja reforma človeka, ki mora biti vzgojen k resnično svobodnemu, npravstvenemu in vernemu človečanstvu. Na mesto sovraštva naj stopi ljubezen, na mesto surove sile moč pravice in pravičnosti. Ljudje morajo postati boljši, ako hočejo ustvariti boljši red, ker ljudje so nosilci reda, države in gospodarstva.« Kato-liško pojmovanje o izvoru oblasti je jasno izraženo v sledečem: »Oblast je od Boga in ljudstvo kot skupnost jo izvaja po božji volji.«

Ostale važnejše zahteve iz kulturno-političnega programa: Cerkve in država bodita enakopravni vsaka v svojem področju. Cerkvena občina naj bo docela neodvisna od države v notranjecerkvenih

<sup>15</sup> N. V. 1926 št. 30.

<sup>16</sup> N. V. 1927 št. 51.

<sup>17</sup> N. V. 1926 št. 30.

zadevah. Enakopravnost za vsa veroizpovedanja. Državno varstvo cerkva in njihovih naprav. Stroški za božičastje naj se krijejo iz verskega davka in prostovoljnih prispevkov vernikov. — Zakon, družino, nrvnost, nedeljski počitek in posvečevanje nedelje mora država zaščititi.

Krščanski moralni zakon naj služi za podlago vsej zakonodaji. — Pri šolski vzgoji se je treba ozirati na želje roditeljev. Vodi naj se boj zoper šund, pornografijo, alkoholizem, modo, laž in nenrvnost.

\*

Vitus Hellerjeva akcija ni mogla doslej med nemškimi katoličani dobiti trdnih tal. Po neuspehu zadnjih volitev je mogoče, da se bo število njegovih pristašev še bolj skrčilo. Upanje, da bodo z radikaliziranjem privabili koža iz socialističnih ali komunističnih vrst, se je izkazalo kot docela napačno. Strokovnih organizacij Heller ni mogel pridobiti in tudi one, ki so po »Volksgemeinschaft« pristopile k njemu, se druga za drugo vračajo nazaj h krščanskim sindikatom. Fr. Höskes, ustanovitelj »Volksgemeinschaft«, je postal najhujši nasprotnik V. Hellerjevega gibanja.

Hellerju priznavajo, da je zelo velik idealist, ki gotovo dobro in najboljše hoče, a nejasna glava, ki s svojo akcijo le cepi skupno fronto katoličanov, ne da bi imel od tega korist kdo drugi kot le nasprotnik. — Zamerijo mu, da tako ljuto, in kljub čistemu krščanstvu in ljubezni, ki jo oznanja tudi za javno življenje, baš katoliške stranke najhujše napada, ko pa je proti socialistom in zlasti komunistom jako obziren. — Ko n. pr. piše, da je »zadeva vesti vsakega vernege katoličana, da ne pripada več Centrumu in Bavarski ljudski stranki«<sup>18</sup> — ker je med vsemi desetimi zapovedmi ni več postave, ki bi je ti stranki ne poteptali<sup>19</sup> — potem centrumaši upravičeno vprašujejo, kako bo z levim blokom proletariata, ki ga snuje, oživotvoril ves svoj, v resnici krasni program in integralno krščanstvo, — ko je vendar znano, da imajo tudi oni na levici svoj kulturni program, ki je v bistvu materialističen in brezbožen.

Zdi se tudi, da njegovo stališče do cerkve in njene avtoritete ni docela jasno opredeljeno. Velikokrat, da, tako pogosto, da to ne more biti samo slučaj, ampak sistem, izzvene članki v tem zmislu, da je cerkev v sedanji dobi docela odpovedala, da se je prav za prav izneverila svojemu božjemu Ustanovitelju in njegovemu nauku ter se spajdašila s kapitalizmom proti delovnemu ljudstvu. Ob priliki velikega izpora delavstva je pisal »N. V.«: »Kristusova cerkev je nesocialna, ona zavira zmagó resnično krščanske kulture. Sicer ne bi bilo mogoče, da so danes zopet stotisoči proletarcev na cesti, samo zato, ker so se upravičeno borili za svoje zahteve. Taka kultura je nesocialna, nekrščanska, z njo se začenja moralni razpad naroda. In kadar se ta prične, je konec blizu. Ali hoče Kristusova cerkev

<sup>18</sup> N. V. 1928 št. 15.

<sup>19</sup> N. V. 1928 št. 18.



še dalje pospeševati to nekulturo? Božji duh, ki bi naj bil ž njo vse dni, se je od nje odmaknil<sup>20</sup> itd. Ali na drugem mestu: »Proletarcu, ki je s svojimi življenskimi zahtevami upravičen, je s tolažbo na nebesa kaj malo pomagano, ako mu kruli po želodcu in bi bil rad nasičen z zemeljsko hrano... To kar se danes proletariatu nudi duševne hrane v kamenitih palačah (imenovanih cerkve), ni dovolj krepko, da bi prineslo nove tolažbe proletarskemu srcu. Posedujoči in nemaniči si stoje nasproti v trdem boju, slabejšemu se jemljejo najnaravnejši predpogoji za človeka vredno življenje in Kristusova cerkev to odobrava.«<sup>21</sup> Ko riše propalost in ničvrednost strank, pravi: »Stranke in strokovne organizacije so nad socializmom storile isti zločin kot cerkev nad krščanstvom.«<sup>22</sup> Ponovno citirajo in priporočajo Wittigova dela. Ko je njegovo »Življenje Jezusovo« izšlo v drugi izdaji, je pisal »N. V.«: »Zelimo in upamo, da bi v naših krogih našel veliko novih prijateljev, kajti v resnici je to krščansko socialno knjiga... In nam se zdi nebstveno, ako teologi in cerkev Wittigovega dela ne morejo prenesti; verniki, ljudstvo ga more...«<sup>24</sup> Ko govori o novi fronti proletariata, pravi med drugim: »Cilj je enotnost delavstva brez ločitve po svetovnih nazorih. Edini svetovni nazor je to: biti delavec, biti proletarec. Vse drugo, kar se sicer imenuje »svetovni nazor« in kar delavce loči, je prazen izraz, morda učen in sveto prikrojen, toda brez resnice in brez resničnosti.«<sup>24</sup>

Je še mnogo podobnega v njihovem glasilu. A za karakteristiko naj to zadostuje. Razumljivejša je ta značilna nedoslednost v Hellerjevem gibanju, če vemo, da je predvsem mladina, ki se zbira okrog njega, da pa njemu samemu manjka enotne, trdno v krščanski filozofiji zasidrane misli.

Nič ni lepšega kot pogled na mladino, ki si utira svoja pota in ki lušči lupino pretiranega formalizma, da stopa z iskreno dušo in ravnim srcem neposredno k živim studencem samim. Toda široko kritikarstvo na cerkvi, ki jo vidi le polno slabosti, jo le slabo usposablja za vodnico drugih k živemu krščanstvu. Ne bodo mogli voditi drugih v cerkev in jih vzbuditi v ljubezni do nje, ako stoje sami ob njej le nezaupno, mrzlo kritično, željni reform. Ni cerkev kriva, ako kdo ne čuti v sebi božjega življenja milosti. Treba bo najprej ljubezni v lastna srca, pa ne le do one »idealne« cerkve, ki si jo zamišljajo, ampak prav do te cerkve, ki jo imajo pred seboj, ker tudi ta je mati in tudi ta je telo Kristusovo, po katerem se nam Bog razodeva. Šele če jo bodo zelo ljubili, ljubili iz vse duše, bodo upravičeni, da jo grajajo, kakor so to iz najvišje ljubezni včasih storili svetniki. Proti

<sup>20</sup> N. V. 1929 št. 3. Tak izpad proti cerkvi bi bil logičen le tedaj, ko bi delavce cerkev vrgla na cesto, a ne kapitalisti. Znano pa je, da so v omenjenem sporu nemški škofje jako energično nastopili za upravičene zahteve delavstva, da je papež poslal celo svojega delegata v Porurje, da je pomagal doseči dokaj ugodno rešitev za delavstvo.

<sup>21</sup> N. V. 1929 št. 3.

<sup>22</sup> N. V. 1929 št. 16.

<sup>23</sup> N. V. 1926 št. 13.

<sup>24</sup> N. V. 1927 št. 9.

njihovemu sedanjemu početu pa je morala nastopiti cerkvena oblast; najprej jih je posvaril freiburški nadškof, nato so se njegovi akciji pridružili škofje iz Kölna, Trierja, Mainza, Würzburga in Rottenburga.

Kroge okrog Vitusa Hellerja je svarilo nemškega episkopata zelo mučno zadelo, ker se večina med njimi vendarle z idealizmom bori za delavske pravice. A pot, ki so jo ubrali, res težko vodi do kakega pozitivnega cilja. Hellerjevo delo je največ obstojalo v kritiki, in sicer skoraj izključni kritiki vsega, kar je prihajalo iz centrumaških vrst, pri čemer je zanemaril pozitivno graditveno delo. Kar naprej se je uporabljala beseda »socializem« brez določnejše označbe, kaj s tem izrazom hočejo povedati. Zabrisavale so se meje, ki jih mora katoličan tudi v socialnem delu imeti vedno pred očmi.

A še vedno ostane odprto vprašanje: kako je bilo mogoče, da si je sredi dobro izšolanega, kulturnega, zavednega katoliškega delavstva Heller pridobil toliko pristašev? In tu je treba odkrito priznati, da je v katoliških vrstah socialno delo v zadnjih letih opešalo. Na vseh koncih in krajih se je čutilo, da je treba ukreniti nekaj novega, času primernegega, nekaj velikegega. Pri tem pa so zašli v neskončna načelna razmotrivanja in v brezplodne deklamacije najraznovrstnejših sentenc, samo do učinkovitega praktičnega dela niso prišli. Življenje pa je tako, da le dejanska ljubezen ozdravlja rane, same besede pa trpečim le še večajo bolečine.

Mladina je od onih, ki so bili na vodstvu, več pričakovala. Ali upravičeno ali neupravičeno, o tem tukaj razmišljati ni naša zadeva. Hotela je več socialnega razumevanja pri političnih voditeljih. Ker je Centrum na Bavarskem nasledoval le bolj kmečko politiko, je Hellerjeva akcija med delavstvom našla mnogo odmeva. Iz centrumaških vrst so se ponovno že izrekle misli, da je Centrum vodil po vojni preveč delavsko politiko, a zato zanemarjal politiko gospodarske reforme. Čisto zmotno bi torej bilo, proglašati monopol socialne modrosti in edine pravilnosti za eno stranko, a drugo kratkomalo zavreči kot docela pogrešeno. Hellerjeva akcija je bila vsem nemškimi katoličanom glasen opomin, da je treba znova poživiti katoliško socialno delo, ki je nekdanji nemški katolicizem napravilo tako velik in močen. In res se je v Centrumu v tem zmislu pričelo v zadnjih letih intenzivno preporodno delo, stiki z delovnim ljudstvom postajajo živahnejši, v centrumaške vrste prinaša razborita mladina mnogo novih, času primernih socialnih idej in njen vpliv se vedno bolj kaže že tudi na političnem polju.

(Dalje prihodnjič.)

## OCENE.

**Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929.** Izdal rektorat univerze kralja Aleksandra I. v Ljubljani, 1929. Grafično delo izvršila po načrtih prof. Plečnika Jugoslovanska tiskarna.

Da proslavi svoj desetletni obstoj, da dokumentira pravo svoje eksistence in svoj kulturni pomen, je izdala ljubljanska univerza to

obsežno, monumentalno spomenico, katere vsebina nam pregnantno riše njeno predzgodovino, ustanovitev, razvoj v prvem desetletju in stanje ob desetletnici. Brez agitatoričnih fraz naj bi bila ta knjiga dokument, zagovor in propaganda, in to tudi v polnem obsegu in polnem smislu besede je.

V obsežnem uvodnem članku nam riše Janko Polec zgodovino slovenskega višjega šolstva, bojev za ustanovitev univerze in njeno ustanovitev l. 1919. Posebno mesto zavzema na to zgodovinski zakon z dne 23. julija 1919, s katerim je bila ustanovljena univerza v Ljubljani. Članek »Ljubljanska univerza 1919—1929« nudi splošen pregled njenega razvoja v prvem desetletju, ki ga podrobneje ilustrirajo vsi naslednji sestavki. Prvi vsebuje tekste treh važnih izjav za neokrnjenost slovenske univerze iz let 1927 in 1928, katerih prvo so podpisala slovenska kulturna društva in važne korporacije, ki predstavljajo javno življenje Slovenije, drugo Slovanski klub univerze v Chicagu, tretjo pa glavni upravni odbor S. N. P. J. v Združenih državah severne Amerike. Na to pojasnjujejo posamezne fakultete svoj razvoj, ustroj in cilje, ki so si jih postavile za bližnjo bodočnost. Pregledu univerzitetnih seminarjev in institutov sledi opis nekaterih univerzitetnih institucij, ki je zelo izčrpen in poučen, obžalujemo pa, da niso vse institucije podale svojih poročil. Važen prispevek tako k zgodovini predpogojev za univerzo kakor tudi za eno najosnovnejših ustanov vsake univerze je Kidričev članek »Biblioteški problem in univerza«, ki je izčrpno in inicijativno osvetlil ta prevažni problem sodobne znanstvene Ljubljane. Knjižnični problem Ljubljane je na koncu kratko, a kričeče zgovorno opredeljen takole: »... Skupna univerzitetna knjižnica, kooperacija vseh znanstvenih ljubljanskih bibliotek glede nabav in skupen katalog za vse ljubljanske znanstvene knjižnice, če ne tiskan, pa vsaj dostopen v rokopisnem primerku... Državna študijska knjižnica... (naj) postane prava univerzitetna in obenem centralna ljubljanska knjižnica. A z vsem poudarkom se mora tudi ob desetletnici univerze ponoviti ugotovitev, da potrebuje **Državna študijska knjižnica novih, lastnih in primernih prostorov.**« — Sledi pregled ustanov za ljubljansko univerzo, organizacij univerzitetnih slušateljev ter akademskih oblasti za prvih deset let. Status profesorskega zbora in statistika učencev zaključujeta vrsto teh pregledovnih pregledov. Knjiga se končuje z bibliografijo znanstvenih del profesorjev, kjer pa zopet pogrešamo popolnosti in razen nekaterih uglednih živčih profesorjev pogrešamo n. pr. rajnega Zolgerja. Znanstveno delo profesorjev univerze je vendar najboljšo zrcalo njenega znanstvenega nivoja!

Nad vse zanimiv in za slovensko kulturno zgodovino važen je predvsem obširni članek J. Polca: Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo. Ta članek ni samo bistveno dopolnilo temeljne knjige o slovenskem vseučiliškem vprašanju, ki sta jo l. 1902. izdala J. Polec in Bog. Senekovič pod naslovom Vseučiliški zbornik, ampak ima poleg nje tudi popolno samostojno vrednost. Opozarjamo predvsem

na osnovno važna nova dognanja glede šolstva ilirskih provinc in posebej glede centralnih šol v Ljubljani. Posebno važna je v tem pogledu Marmontova učna naredba z dne 4. julija 1810, ki jo je Polec iztrgal več kot polstoletni pozabljenosti in jo temeljito osvetlil z novoodkritim gradivom iz Državne licejske knjižnice. Zelo važne so dalje njegove prepričevalne ugotovitve o razlikah med ilirskim in francoskim šolstvom in ugotovitev, da je vzor ilirskega šolstva iskati v Dalmaciji, ki je bila že od l. 1806. pod francosko oblastjo, posrednik pa je bil pavlanec Rafael Zelli, ki ga je maršal Marmont poklical l. 1910. v Ljubljano, da organizira ilirsko šolstvo. — Drugi popolnoma samostojni del te razprave pa tvori oris razvoja slovenskega vseučiliškega vprašanja od l. 1901. do ustanovitve univerze l. 1919., kjer je bilo treba orati popolno ledino. — Končno naj mi bo dovoljeno, da dodam nekaj k živahni, točno in izčrpno opisani kampanji za slovensko univerzo v letih 1908—1911, v katerih sem kot urednik »Zore« in kot delegat »Danice« v »Vseučiliškem odseku dunajskega dijaštva« tudi sam aktivno sodeloval. Moje pojasnilo se tiče predvsem ideje slovenskih habilitacij v Krakovu. Prvotno solidarno sodelovanje vsega slovenskega dijaštva na Dunaju v Vseučiliškem odseku je rodilo tako idejo Černičeve kakor Vebletove brošure kakor tudi vzporedno propagandno akcijo naprednega in katoliškega dijaštva v domovini. Šlo pa nam je obenem za to, da tudi slovansko javnost zainteresiramo za svojo borbo, in ker smo imeli katoliški akademiki takrat precej zvez s Poljaki in posebno s takratnim urednikom za ono dobo zelo važnega slovanskega glasila Świat słowiański Feliksom Konecznym, sem jaz prevzel nalogo, da za ta list napišem obširen pregled in utemeljitev slovenskega vseučiliškega vprašanja. Spis je nastal časovno vzporedno z omenjenima brošurama in izšel v Światu słowiańskim l. V. (1909), zv. 52, str. 238—261 pod naslovom Sprawa uniwersytetu słowiańskiego (Zadeva slovenske univerze). Obsegal je v prvem delu pregled zgodovine slovenskega višjega šolstva in borbe za slovenske vseučilišče do začetka l. 1909. Ta del je bil do l. 1902. napisan po Vseučiliškem zborniku, nadaljnji pregled pa je bil sestavljen samostojno. V drugem delu sem podal precej izčrpno utemeljitev opravičenosti naše borbe, pregled sodobnega stanja slovenske znanosti in oris važnosti slovenske univerze. Članek je vzbudil v krakovskih slovanofilskih krogih precejšnje zanimanje in na zadevno vprašanje pri nekaterih vplivnih osebnostih smo izvedeli, da bi krakovska univerza ne odklanjala slovenskih habilitacij. Posledica je razvidna iz Polčevih ugotovitev: Ideja krakovskih habilitacij je v poznejšem razvoju igrala precejšnjo vlogo. Resnična naklonjenost krakovskih univerzitetnih krogov je privedla tudi do poskusa habilitacije L. Lenarda, ko se je pa ta ponesrečil, je akutnost tega vprašanja vsaj v praksi pojenjala, kakor se tudi kljub veliki poljski gostoljubnosti ni dalo naravnati močnejšega toka slovenskih dijakov tja gor.

Spomenica je tudi kot tipografsko delo izreden pojav v slovenskem tiskarstvu, ker ji je dal arhitekt J. Plečnik res monumentalno obliko, ki svetu dokazuje, da si tudi v ti stroki upamo reševati pro-

blem lepega stavka samostojno. Opremljena je dalje s celo vrsto slikami najv. protektorja, rektorjev, za univerzo zaslužnih mož, univerzitetnih institutov in dokumentov.

Ne bilo bi pa prav, če bi molče šli mimo tehtnega, jedrnato napisanega uvoda rektorja M. Vidmarja, kjer je pomen slovenske univerze izražen v toplih, izklesano jasnih besedah brez velikih fraz: Univerza po njem ni nič več in nič manj kot slovesna potrditev svobode tujega jerobstva oproščenega slovenstva. Njena važnost je velika, ker leži Slovenija na križišču evropskih narodnih in idejnih veletokov; če se hoče jugoslovanstvo obdržati na tem križišču, mu je treba dati največjo možno odpornost, katero more dati samo skrajni napor duha. Izobraziti in posvetiti vse plasti ljudstva in jih vsposobiti za inteligentno obrambo domačije, je glavna naloga naše narodne univerze. Univerza ni samo pripravljavnica za razne uradniške poklice ampak predvsem tvoriteljica trajnih duševnih vrednot, javna svobodna last svobodnega naroda. Znanost je nujno svobodna in prav radi te svobode ona privlači duha, ki se v njej sprošča, a v temeljitem študiju zopet tako disciplinira, da postane za organizacijo civilizirane družbe oster in potreben instrument.

Mislím, da po desetih letih obstoja slovenske univerze ni nikogar več med nami, ki ne bi priznal upravičenosti teh osnovnih misli rektorjevega uvoda. Vemo sicer, da so bili pred vojno in še tudi ob času ustanavljanja univerze med nami skeptični duhovi, ki so smatrali slovensko univerzo za nemožočo, češ, da ne bo zadosti kvalificiranih moči, da slovenska znanost nima bodočnosti in da sta univerza in akademija brez obsežne znanstvene literature nemožočí. Prvih deset let naše univerze je pač tudi te prepričalo o nasprotnem. Dejstvo je pač, da brez univerze in akademije ni prave podlage za uspešen razvoj znanstva pri nobenem narodu, kajti ti dve šele dajeta temu delovanju tisto prepotrebno hrbtenico, ki je nobena druga institucija ne more dati. Zgodovina slovenske univerze pa dokazuje tudi, da je univerza na gotovem razvojnem štadiju kakega naroda mogoča, četudi je znanost v njegovem jeziku še slabše razvita. In nam je univerza prišla, ako upoštevamo razvoj vitalnih sil naroda, prav ob času, ko smo notranje dozoreli do nje. Naša kulturna zgodovina bo morala enkrat tudi ugotoviti, kako je postala narodu iz mišljenjsko nesamostojnega stanja srednjega veka k njegovi duševno dozoreli stopnji koncem 19. stoletja izmed Muz najprej družica likovna umetnost v baročni dobi, kako se je k politični samozavesti v 19. stol. se probujajočemu pridružila leposlovna umetnost in kako se je končno, ko smo na prehodu v 20. stoletje politično in umetniško dozoreli, spontano javljala tudi potreba po lastnem izrazu v znanosti in se vidno stopnjevala ne iz desetletja v desetletje, ampak iz leta v leto. Kdor že pred vojno ni čutil, da je napočil čas, da ta narod dobi svojo univerzo in ž njo stalno podlago za svojo znanost, pač ni razumel duha časa, pa tudi ne ideje končno oblikujočega se slovenstva. Kdor ima priliko, da pogleda vsaj malo v delovanje univerzitetnih seminarjev in institutov in kdor pazno prelista to spominsko knjigo, bo moral

priznati, da se je ljubljanski univerzi v prvih desetih letih posrečilo ustvariti poprej pogrešano slovensko znanost, ki ima v svetu tudi že ugled in katere sadove na raznih poljih spoznavnega in praktičnega, javnega življenja tudi že občutimo. Samo na eno naj opozorim: Če bi univerza ne bila ustvarila ničesar drugega, kakor da je ustvarila milje izobraženstva, ki kljubuje strastem politike in drugih dnevnih slepih borb, da je vplivala na ves sloj, ki nosi naslov slovenske inteligence, je zadosti naredila.

Ko zaključujemo to opozorilo na njen jubilej, ji ne moremo ničesar bolje želeli, kakor da bi njen razvoj šel nemoteno v živahnem tempu prvega desetletja, ker smo prepričani, da ona ni samo ogelni kamen severovzhodne trdnjave jugoslovanstva, ampak bistveno važna oporna točka slovanstva na njegovem skrajnem zapadu. Frst.

## BELEŽKE.

### Pravda o pojmu lastninske pravice.

Že dalje časa se bije med katoliškimi sociologi in socialnimi revijami hud boj za pojem lastninske pravice; zadnji čas zlasti med »Schönere Zukunft« in »Das neue Reich«. V boj je posegla tudi linška »Quartalschrift«. To je boj med zastopniki tradicionalne definicije in med drugimi, ki zahtevajo novo definicijo. Na strani starih stoje zlasti jezuitje: Cathrein, Biederlack, Vermeersch in dr.; na strani modernih Eberle, Landmesser, Keller, Horváth O. P., Frodl S. J. in dr. Vprašanje se obravnava tudi že na raznih zborovanjih; tako se je obravnavalo na mednarodnem IKA-kongresu v Bregenzu (1928), na ogrskem katoliškem shodu (1928), na katoliškem shodu v Luzernu (1929) in drugod. Za kaj torej gre?

Stara definicija lastninske pravice je povzeta iz rimskega prava (menda jo ima neka glosa) in slove tako: »Dominium est ius utendi et abutendi re sua« (quatenus iuris ratio patitur). Po zmislu bi se slovenski prevod glasil: Lastninska pravica je pravica svobodno razpolagati s kako rečjo (če te svobode ne omejuje kaka posebna pozitivna pravna določba). Latinsko besedilo ima za svobodno razpolaganje dva izraza: uti et abuti. Prvi pomeni rabiti, drugi je pa dvoznačen in pomeni porabiti, a tudi zlorabiti. Najbrž pomeni rimskemu pravniku »porabiti«, ker hoče reči, da lastnik v polnem zmislu nima le pravice kako reč rabiti (n. pr. rabiti vola za oratev) temveč ga tudi porabiti (pobiti, meso použiti, kožo podelati v usnje itd). Moderni tolmačijo besedo »abuti« v pomenu »zlorabiti«, torej rabiti za neprave namene, proti smotrom lastnine in tvarnih dobrin.

Na podlagi tega moderni takole besedujejo: Tradicionalna definicija lasti je a) poganska in torej kristjanov nevredna; b) je individualistična in se nič ne ozira na druge in na socialno blaginjo; c) je nemoralna, ker dovoljuje tudi vsako zlorabo lastnine. Po krščanskem pojmovanju (sv. Tomaža Akv. in dr.) je zemlja s svojimi dobrinami ustvarjena za vse in namenjena vsem (primaria intentio

iuris naturalis); le za to da bi bila bolj in bolje obdelana in bi donašala več sadov ter tako bolje služila vsem, je bila uvedena zasebna last (iure naturae secundario). Torej rabo lastnine mora določevati blaginja vseh, a ne samovolja posameznih lastnikov. Pojmovanje, da vsak sme s svojino delati, kar hoče, brez vsakega ozira na druge, je s tem krščanskim pojmovanjem v odločnem nasprotju in je zato tudi vsebinsko zares pogansko. Poleg tega to pojmovanje dovoljuje tudi vsako zlorabo, tudi pregrešno zlorabo lastnine. Ali je to krščansko? ali krščanstvo pozna pravico delati greh? Iz tega pojmovanja se je skotil kapitalizem, ki ni drugega kakor utelešenje te poganske definicije lastninske pravice. Zares: kapitalizem po svoji individualistični naravi ne pozna nobenih ozirov do drugih (v divji tekmi druge brez usmiljenja gospodarsko ubija); vse mu je protil, človek nič; če mu kaže, dobrine namenjene človeškim potrebam, skriva, celo uničuje (potaplja žito, da bi se dvignile cene; pusti zemljo neobdelano; kljub ljudski stiski pridelke in izdelke zadržuje itd.). Kaj torej? Treba je torej tisto pogansko definicijo zavreči in zamisliti novo, ki bo izražala smoter lastnine, naglašala socialne dolžnosti, združene z lastnino, in preprečevala zlorabo lastnine.

Kaj pravijo na to branivci stare definicije? Pravijo: a) Ni vse zmotno, kar so zamislili modri možje v poganstvu; pogansko je le, v čemer se je izrazil poganski duh. b) Stara definicija je seveda individualistična, ker je vprav definicija v obrambo zasebne lastnine, svojine, tega, ker je moje ali tvoje. Je pa definicija lastninske pravice v strogem pomenu te besede, ki torej ne izključuje, da so z lastnino združene tudi razne dolžnosti. Moralisti so vedno naglašali te dolžnosti. Tako pravi n. pr. Genicot (Institutiones Theologiae Moralis I 399 sl): Lastninska pravica je pravica svobodno razpolagati s kako rečjo. To se pravi: lastnik sme reč rabiti, porabiti, podariti, prodati itd. Če to dela, s tem ne krši pravičnosti nasproti drugim, ne dela drugim krivice v pravem pomenu besede. Vendar je pa prav lahko mogoče in se dostikrat dogaja, da taka raba nasprotuje drugim krepostim, na primer, ljubezni, usmiljenju ali tudi tako imenovani legalni pravičnosti. Jasno je tudi, da nikdar ne more biti npravno dovoljena kaka raba, ki je nasprotna namenu, radi katerega je Bog dal tvarne dobrine ljudem v rabo. Iz tega je pa že tudi razvidno, kako umevati točko pod c). Če se pravi, da je lastninska pravica pravica tudi zlorabiti kako svojo reč, se s tem taka zloraba npravno ne opravičuje; misel je le ta, da se s to zlorabo, ki je sicer nemoralna in ki je zanjo lastnik pred Bogom odgovoren, samo po sebi bližnjemu ne dela nobena krivica in da zato nima pravice posegati samolastno lastniku v področje in mu morda takšno s silo zabraniti. Celó pa radi takšne zlorabe lastninska pravica sama ne preneha, kakor mislijo nekateri moderni.

Kako soditi o tej pravdi?

Formalno-pravno je resnica in pravica po našem mnenju s starimi moralisti. Toda: a) Ni razvidno, zakaj se ne bi v definiciji imel naglasiti smoter lastnine. Če pravi Vermersch, da more biti

za eno reč le ena definicija, je lahko odgovoriti, da v stari definiciji vprav naravni smoter lastnine ni prav nič označen in je v tem pogledu stara definicija nepopolna, saj je vendar v moralnih rečeh smoter važen. Sicer pa, če je že stara definicija imela dodatek »*quatenus iuris ratio patitur*«, zakaj se ne bi moglo dodati namesto tega v smislu krščanskega pojmovanja: »kolikor se to sklada z božjim zakonom«? b) Res ima formalno-pravno človek lahko »pravico do grešnega dejanja«, vendar je pa to za pojem o pravici, kakor ga imajo na splošno ljudje, tako »zloglasno«, da bi morali vendarle že v definiciji sami obsoditi takšno zlorabo, kar bi se zgodilo vprav z onim dodatkom. Ljudem pomeni pravica nekaj, kar res smem pred ljudmi in Bogom, pred zakonom in pred vestjo. b) Ker je danes toliko strašne zlorabe lastninske pravice, bi se res morale bolj naglašati socialne dolžnosti lastnine kakor hladna formalna pravica. To bi se lahko izrazilo v tej ali oni obliki tudi v definiciji sami, n. pr. negativno: lastninska pravica je pravica svobodno razpolagati s kako rečjo, a tako, da to ni v nasprotju s splošnim smotrom pozemeljskih tvarnih dobrin; ali pozitivno: lastninska pravica je pravica razpolagati s kako rečjo, a tako da to služi splošnim smotrom tvarnih dobrin. To niso izdelane definicije, temveč le pokaz, v kakšni smeri bi se mogla stara definicija izpopolniti. Lahko bi seveda kdo tudi dejal, da prepuštimo definicijo pravdi znanstvenikov, a da tem glasneje oznanjamo socialne dolžnosti, ki so združene z lastninsko pravico!

A. U.

## IZ REVIJ.

Prof. J. P. Steffes v Münstru je objavil v časopisu »*Schönere Zukunft*« V (1929/30) str. 132 nsl. in 157 nsl. zelo tehtno razpravo: *Die Jugendbewegung im Lichte einer geisteswissenschaftlichen Betrachtung*. V njej moti mladinsko gibanje kot pojav, »ki predstavlja formalno kategorijo človeškega življenjskega razvoja in zato nekako periodično vedno zopet nastopa, četuti v menjajočih se oblikah«. Činitelji, ki pojasnjujejo postanek gibanja iz bistva življenjskega oblikovanja, se dajo motriti s tehle vidikov: 1. Kulturnopsihološki vidiki. Kulture kot določena duhovna oblikovanja se udeležujejo, če jih psihološko motrimo, z dvojno tendenco: z utesnitvijo in preveliko zaostritvijo. V določeni kulturni obliki se ne izražajo in ne udeležujejo vse duševne sile enakomerno, marveč ta ali ona duševna funkcija bolj ko druga. Posledica je, da se prevalentna funkcija nekako suvereno uveljavlja in zavaja v potvarjanje življenja in dejanstvenosti. Mladinsko gibanje zahteva vrnitev k osnovnim silam cele duše, k duševnemu prvotnemu doživetju, ki v sebi obsega in združuje vse duševne funkcije. S tega vidika je nekaka nujna in zdrava duševna samokritika. — 2. Kulturnofilozofski pogledi. Razvoj človeštva gre za kulturo. Kultura pa je preoblikovanje (*Durchformung*) tvarine in vsebine. Samo po sebi je kultura tem višja, čim bolj intenzivno in vsestransko se ji enotno preoblikovanje posreči. Toda vprav v tem je tudi nje tragika in nevarnost, da zabrede v neresničen in brezdušen formalizem brez bistva, substance, vsebine in polnosti, da torej zaide v nekulturo. Ustvarjena forma se mora od časa do časa napolniti, da se kultura nezmislno sama v sebi ne poruši. Mladinsko gibanje hoče premagati formalizem in se vrniti k bistvu, substanci, k stvari, k vsebini, k polnosti. — 3. Kulturnobiološki vidik.



Življenje je gibanje, dinamika, tek; mogoče pa je samo v konkretni formi, obliki, oblika pa je nekaj obmejenega, trdnega, daje življenjskemu teku določen cilj in določene meje. Z oblikovanjem pričanja tudi neko otrpnjevanje, ki pomeni slednjič preneh, smrt. Življenje nosi v sebi neko samomorilno tragiko: mogoče je samo v izoblikovanju in nujno stremi za njim, pa v njem se izčrpa. Podobno je tudi v kulturi. Tej tragiki uide z neko samokorekturo: razžene otrple oblike in živi moči odpre poti do novih oblik, ki jih bo pozneje zadela ista usoda, ko se bo pojavila neizbežna otrplost. Zgodovina pozna mnogo biološko otrplih in vsled tega zamrlih kulturnih form; pozna pa tudi proces preoblikovanja in pomlajevanja, ki se vrši kot mirno, polahno izmenjavanje ali pa kot mnogo bolj viden preobrat, kot revolucija. Tudi v to zvezo se da mladinsko gibanje uvrstiti. —

4. **E k o n o m s k i** p o g l e d i s o posebno važni za presojo sedanjega položaja. Razvoj industrije in velemest je ustvaril življenjsko formo, ki je človeka ločila od narave in ga zgnetla v tesna bivališča, kjer mu je postala tuja narava in njen krogotek, kjer je izgubil stik z domačijo in ljudstvom. Proti tej izolaciji človeka se je najprej pojavil odpor.

Pomlajevalno gibanje se je začelo že pred vojsko, vojska in nje posledice pa so ga pospešile: pretresujoča doživetja v vojnih letih so vzbudila hotenje, odpovedati se duhu, ki se je iz njega vojska porodila, in veliki prevrat ob koncu vojske je postavil zahtevo, ustvariti nove oblike, primerne novemu mišljenju in čuvstvovanju.

Steffes motri nato razvojne faze mladinskega gibanja na Nemškem. V dobi Wandervogela, nekako v letih 1896. do 1910., se javlja nova življenska volja in nov življenski slog, pa brez zavestnega programa. Življenje v naravi in z naravo pomeni pri Wandervogelu protest in odpor proti velemestu in proti utesnjujočim, brezdušnim družabnim formam. Počasi pa se je zbujala zavest, da je potovanje in bivanje v prosti naravi pač odmor, da pa še ni odpoved starih oblikam. L. 1913. je svobodnonemška mladina sklenila nov kulturni program, ki pa je bil v bistvu istega duha kot okolica, kateri je ta mladina napovedala boj: duh prosvetljenstva, duh otrplega in življensko neistinitnega racionalizma, ki ga je vojska v temelju omajala. V krizah, povzročenih od vojnih grozot, so se izoblikovale razne po svetovnem nazoru ločene skupine: katoliške, protestantske, židovske, socialistične, nacionalne, mladonemške in druge, ki so jim kljub različnosti skupne nekatere poteze, ki se sploh začenjajo bolj ali manj jasno pojavljati v duhovni fizionomiji zapada: nagnjenost k realno-objektivnemu, k metafiziki, k iracionalizmu, k občestvenosti, k religioznosti. Pisatelj nato z markantnimi črtami riše, kako se je vse to pokazalo pri nekatoliški mladini.

Tudi v katoliškem mladinskem gibanju se na poseben način izražajo določene značilne oblike: orientacija po objektivnosti (in zato po naravnem in normativnem), po metafizičnem in iracionalnem. Odejstvovanje teh »struj« pa se tu vrši v okviru cerkve, vendar v določenem načinu cerkvenosti. Liturgično gibanje med mladino ima svoj vir v potrebi, objektivno normirati življenje po Bogu. Metafizična tendenca se izraža v zavesti, da je vsak s slehnim svojim dejanjem pred absolutnim Bogom, čigar volja se mora izpolnjevati, kakor se razodeva v razodetju in časovni zgodovini. Iracionalnost se javlja v spoštovanju do nedoumljivosti in skrivnosti narave in nadnarave, v katerih je treba častiti globoko modrost, četudi ni mogoče jim prodreti do dna. V tem duhovnem razpoloženju so močne sile proti sodobnemu mehaniziranju in mašiniziranju, proti razduševljenju in pozunanjenju, proti otrpnelosti, proti strankarskemu fanatizmu in mamonizmu, ki bodo morda kdaj mogle ojačiti in s krščansko vsebino napolniti vzbujenega duha mladine izven cerkve.

**Nova revija VIII** (Makarska 1929) je dvojno številko 3/4 v obsegu 320 str. posvetila spominu na zlato mašo papeža Pija XI. Na str. 4—9 je sestavljen kronološki pregled življenja in delovanja Ahila Rattija do l. 1922. Navedeni so Rattijevi zgodovinski spisi, ki so izšli ali kot samostojne publikacije ali pa v zbornikih in revijah; pogršajo pa se Rattijevi alpinistični

spisi, razun opisa hoje na Monte Rosa iz l. 1890. Za tem pregledom sledi 18 razprav, ki se nanašajo na delo Pija XI. ali pa na papeštvo. Serijo odvarja o. Petar Grabić s splošno razpravo »Snaga i uloga Papinstva u čovječanstvu (str. 10—28). Dr. Janko Šimrak je segel v svojo torbo, ki jo je napolnil v rimskih arhivih, zlasti v vatikanskem, in v članku »Crkvena unija u sjevernoj Dalmaciji u XVII. vijeku« (str. 29—64) pripoveduje o tesnih zvezah z Rimom, ki so jih v 17. veku gojili razni odlični pravoslavni srbski cerkveni možje, tako pečki patriarhi Jovan, Paisij in Gavril, »bosanski« metropolit Jovan, arhimandrit Visarion, igumen Pavel, duhovnik Nektarij iz Mileševa, zastopniki hercegove cerkve v Trebinju in v manastiru Zavalu, dalje crnogorski episkop Mardarij in naposled »metropolit Dalmacije« Epifanij Stefanović. — Fra Leonard Bajić ocenjuje »Rad Pija XI. oko unapredenja duhovnoga života« (str. 65—78). — Dr. fra Krsto Kržanić slika sv. očeta kot očeta katoliške akcije (str. 79—100). Ker govori o ciljnih in nalogah kat. akcije na splošno, bi bil prav storil, če bi bil segel tudi po neitalijanski literaturi. — Dr. fra Juraj Božičković je napisal eksgetično razpravo »Petrova ispovijest i njegovo prvenstvo u Mt. 16, 13—19« (str. 101—117), v kateri brani pristnost in izvirnost teksta (proti racionalistom) in katoliško tolmačenje o Petrovem primatu (proti pravoslavnim, zlasti dr. Stefanoviću in dr. Jakšiću). — O. Ante Cikojević izvaja, da je »Krst temelj posluha Papi« (str. 118—131), izhajajoč iz nauka o cerkvi, Kristusovem mističnem telesu. — F. S. Petrov, »Rim u našoj književnosti« (str. 132—143), presoja Srba Radovana Košutića pesnitve »Zemlja bola« in hrvatski zgodovinski roman »Vuci«, opozarjajoč na prvega mrzno do katoliške cerkve in na drugega nezadostno umevanje in vrednotenje cerkve. — Dr. fra Roko Rogošić v zgodovinski razpravi »Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova Stolica« (str. 144—165) prikazuje, da Sava ni bil tisti latinofob, kakršnega slikajo novejši srbski zgodovinarji. — Dr. F. B. Vuc o utemeljuje, brani in pojasnjuje papežvo nezmotljivost (str. 166—183). — Dr. fra A. Guberina raziskuje, kaj mislijo »Ruski emigranti o naravi Crkve« (str. 184—195). Upoštevalo se: Florovskij, Karsavin, Kartašev, Zjenkovski, Bulgakov, Berdajev. — Dr. fra Oton Knezović izvaja, da je moč papeštva v njegovem bogozročnem poslanstvu (str. 196—205). — Ivo Juraš razpravlja o odnošajih med papežem Ivanom VIII. in hrvatskim knezom Branimirom (str. 206—210). — Petar Grgec, Papinska pomoč Hrvatima u najtežoj nevolji (str. 211—221). Gre za akcije papežev Aleksandra VI., Julija II. in Leona X. v prid Hrvatom po porazu na Krbavskem polju l. 1493. — O. dr. Vladimir Radonić, Uloga Crkve i papinstva u pitanju svet-skoga mira (str. 222—234). Cerkev je načelna braniteljica miru. Vojske proti Turkom so bile defenzivne. V srednjem veku so si stekli papeži velike zasluge za mir. Novejši papeži z vsemi močmi delajo za svetovni mir, kar dokazuje nastopi Pija IX., Leona XIII., Pija X., Benedikta XV. in Pija XI. — O. Petar Vlašić, Papa mira (str. 235—242). Pija XI. prizadevanje za mir: njegovo geslo »Pax Christi in regno Christi«; prva enciklika »Ubi arcano«; l. 1922. želi prvi mirovni konferenci v Ženevi uspeh; l. 1923. akcija v Porurju; l. 1928. posredovanje med Bolivijo in Paragvajem; uvedba praznika Kristusa Kralja; konkordati: delo za cerkveno edinstvo. — Dr. O. A. Crnica, Pravna vrijednost lateranskog sporazuma (str. 243—258). »Mi ćemo ovdje istaknuti samo njegovu pravno vrijednost, da upoznamo temelji, na komu se osniva sva druga njegova vrijednost.« — Dr. fra Aleksa Benigar, Sv. Maksim i vrhovno papino poglavarstvo v crkvi (str. 259—272). — Dr. fra Bone Radonić, Sv. Bonaventura o vrhovnoj vlasti v Crkvi (str. 273—280). Bonaventura — predhodnik vatikanske definicije o papeževem primatu nad celo cerkvijo. Njegov nauk je nauk frančiškanskega reda. — Na str. 281—300 je pod napisom »Kulturni pogledi« devet kratkih prispevkov. — Književni pregled (str. 301—314) poroča o knjigah o Piju XI. o cerkvi, o cerkvenem edinstvu in o papeštvu. — Vestnik-Chronica (str. 315—320). — Jubilejski zbornik Nove revije je prav lep. Očitati bi se mu moglo, da je troje razprav preveč teoloških. — Cena 60 Din

## Knjige (publikacije) Leonove družbe.

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

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

---

»Čas«, znanstvena revija »Leonove družbe« v Ljubljani, bo izhajal v l. 1929./30. (XXIV. l.) od oktobra do julija vsak mesec v zvezkih po 3 pole.

**Naročnina** za XXIV. letnik znaša **60 Din**, za dijake 40 Din, ako se jih naroči najmanj 10 na skupen naslov. **Ustanovnikom**, ki to izrečno žele, se všteje v naročnino 10 Din. Naročnina naj se pošilja po priloženih položnicah ali po poštnih nakaznicah. Uprava »Časa« je v Ljubljani Miklošičeva cesta 5. »Leonova družba« ima pri poštni hranilnici, podružnica v Ljubljani, račun št. **10.433**. Naročnina za inozemstvo znaša 70 Din.

**Urednika sta :** Dr. Fr. K. Lukman, univ. prof., Ljubljana, Marijanišče, in dr. Fr. Stelè, konservator, Ljubljana, Muzej.

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

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

## Prejeli smo v oceno:

Euharistijski glasnik: L. XVII. Dubrovnik, Franjevački samostan.

### Knjige „Cankarjeve družbe“ za l. 1930:

1. Koledar 1930.
2. Angelo Cerkvenc: Daj nam danes naš vsakdanji kruh.
3. Jack London: Mož z brazgotino in druge novele. Priredil Tone Seliškar.
4. Dr. Dragotin Lončar: Kako je nastalo današnje delavstvo in njegovo gibanje. — Filip Uratnik: Prebivalstvo in gospodarstvo Slovenije.

### Knjige „Družbe sv. Mohorja“ v Celju za l. 1930:

1. Koledar Dr. sv. M. 1930.
2. Dr. Jos. Mal: Zgodovina slovenskega naroda. Najnovejša doba. II. Doba političnega jerobstva (1813—1848).
3. Življenje svetnikov II. del (april, maj, junij).
4. Ivan Zorec: Domačija ob Temenici. Slovenskih večernic 82. zv.
5. Dr. Janez Ev. Krek: Izbrani spisi. II. zv. Prvih pet let javnega dela (1892—1897), 2. snopič: Članki in govori. Uredil Ivan Dolenc.
6. Aleš Ušeničnik: Knjiga o življenju.
7. Dr. Anton Jehart: Iz Kaire v Bagdad, 3. in 4. del.
8. V. Riha: Palček. Prevel dr. Fr. Bradač.
9. Slavko Savinšek: Grče. Povest.
10. Janez Pristov, D. J.: Presveto Srce Jezusovo kralj in središče vseh src. 2. popravljena izdaja.  
Janez Jalen: Ovčar Marko. Povest.  
Ivan Pregelj: Peter Markovič strah ljubljanskih šolarjev. Zgodovinska povest.  
Jack London-Jos. Poljanec: Kralj alkohol. Povest.  
Nova revija l. VIII, št. 3-4.

### Knjige Goriške Matice za l. 1929:

1. Koledar G. M. za l. 1930.
2. Fr. Bevk: Umirajoči Bog Triglav.
3. Dr. Jos. Potrata: Zdravje in bolezen v domači hiši. III. del.
4. Slavko Slavec: Čigava si? Povest.
5. Gizela Majeve: Vzorna gospodinja.
6. Nande Vrbanjakov: Slike iz prirode.
7. Ciril Drekonja: Pod domačim krovom.

---

---

**Pošljite naročnino! — Širite „Čas“!**