

POŠTINA V KRALJEVINI JUGOSLAVIJI
V GOTOVINI PLAĆANA



LEONOVEDRVE



MCMXXIX 4.5 MCMXXX

Vsebina.

I. Razprave:

- Intuitivno spoznavanje. — Dr. Stanko Gogala . . . 141
Problemi sodobnih konkordatov. — Dr. Gregor
Rožman 158

II. Obzor:

- Katoliška unija za mednarodne študije. —
Msgr. E. Beaupin 172
Socialna orientacija katoliške mladine v
Nemčiji. (Nadaljevanje in konec.) — Dr. J. Ahčin . . . 182

III. Ocene:

- Važna vprašanja našega delavskega zavarovanja (J. Lavrič) 194

IV. Beležke:

- Pravda o socialnih dolžnostih lastnine (A. U.) 197

V. Iz revij:

- Soziale Revue (A. U.) — Abendland (Lkm.) 200

INTUITIVNO SPOZNAVANJE.

Dr. Stanko Gogala.

Dolga je zgodovinska pot psihološkega in spoznavno-teoretičnega pojma intuicije, kajti njegov razvoj gre že od Platona, Plotina in Spinoze, ki označuje »scientia intuitiva« kot najboljši način spoznavanja¹, preko Fichteja, Schellinga in Schopenhauerja do Schmidt-Kowarzika, Volkelta, Losskija, Croceja, Kayserlinga, Bergsona, Gagnebina, Husserla i. dr., kjer doseže v sistematičnem intuitivizmu svoj vrhunec². Toda pojem intuicije ni znan le znanosti, ki ga je poskušala točno analizirati in sistematično opredeliti, temveč se v še večji meri uporablja v praktičnem in kulturnem življenju, ki gotova neposredna in umetniška doživljanja rado zaznamuje s tem imenom. Toda kljub temu, da je pojem intuicije prehodil tako dolgo zgodovinsko pot in da je tako splošno razširjen, vendar še vedno ni enotno določen, ker ga skoraj vsak znanstvenik rabi v svojem posebnem pomenu in našteva posebna doživljanja kot praktične primere za intuitivno doživljanje. Poleg tega pa je moderna psihologija in spoznavna teorija mnoga doživljanja in spoznavanja, ki so se prej navajala kot intuitivna³, opredelila pod pojem notranje zaznave, oziroma nagonskega spoznavanja⁴, s čimer je nehote izpremenila, oziroma zmanjšala vsebinsko določenost intuicije. Zato sem si nadel nalogo - podati v tej razpravi v zmyslu moderne psihologije in spoznavne teorije točno analizo intuicije in pokazati sistematično mesto intuitivnega spoznavanja v vrsti ostalih načinov spoznavanja.

I.

Kot uvod v svojo lastno analizo intuicije naj navedem dve zgodovinsko pomembni pojmovanji intuicije, s čimer pa nikakor nočem nakazati spoznavne poti, po kateri sem sam prišel do

¹ Eth. II. prop. XL s.

² Rud. Eislers Handwörterbuch der Philosophie, S. 315.

³ Prim. Wilhelm v. Occam (in 1. Sent. prooem. q. 1) in J. Volkelt (Die Quellen der menschlichen Gewissheit, S. 114 ss.).

⁴ F. Veber, Očrt psihologije, str. 49 s, 83 s.

vsebine intuicije. Znani filozof Henri Bergson, čigar filozofijo lahko imenujemo intuitivno, označuje intuicijo zmiselno tako-le: poleg umske pameti moramo razlikovati še neko drugo spoznavno sposobnost, ki je v zelo veliki meri razvita pri višje organiziranih živalih in ki se nahaja tudi pri človeku kot i n s t i n k t. Po svoji naravi je instinkt usmerjen k organskemu svetu in k življenju in je v gotovem zmyslu le nadaljevanje organizacijskega dela življenja. V nasprotju z razumom, ki obstoji le v iskanju razmerij, je instinkt prirojeno spoznavanje predmetov. »Instinkt je spoznavanje iz daljave in je do razuma v istem razmerju kot gledanje do čuvstva.«⁵

Tudi pri človeku se instinkt ni popolnoma izgubil. Okoli svetlega jedra naše zavesti, okoli razuma, se nahaja neka negotova megla, iz katere se je tudi razum sam po zgoščanju razvil. Ta megla je intuicija, ki je izrastla iz instinkta in stoji z življenjem v neposrednem stiku. Naš »zdravi razum« je tej intuiciji zelo blizu, ker se približuje faktičnosti mnogo bolj kot intelekt in jo zato tudi mnogo bolje spoznava. Vendar pa je tudi »sens commun« usmerjen le na praktično stran življenja, dočim se intuicija sama obrača direktno k življenju in duševnosti. Prav za prav je intuicija mnogo bližja predstavljanju kot mišljenju. V resnici je nje razmerje do razuma tako kot razmerje umetniškega gledanja do navadne zaznave. Kajti umetnost ne analizira, temveč zaznava lik kot celoto od znotraj na vzven. Vendar pa stremi umetnost po tem, da prikaže individualne predmete, dočim hoče intuicija, kot tudi razum, doznati splošnost⁶.

Intuitivno spoznavanje gre od individualnega k splošnemu, od predmetov do pojmov, razum pa se bliža predmetom s pojmi in zahteva le »da« ali »ne«. »Kar je za intuicijo konkretno in tekoče, to se pod vplivom mrzlega razuma spremeni v abstrakten pojem.«⁷ Intuicija ustvarja dalje slike predmetov, ki sicer tudi ne morejo izražati popolne realnosti, vendar pa imajo pred pojmi to prednost, da vzbujajo našo predstavno zmožnost in nas mnogo lažje postavijo v tisto stanje napetosti, ki je za intuicijo potrebno. Vendar pa si intuicije ne smemo misliti preveč tajinstveno. Saj jo doživljajo v gotovi meri vsi umetniki in pisatelji, ki ustvarjajo načrt za kako večje delo.

⁵ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, str. 183.

⁶ H. Bergson, *op. cit.* str. 192.

⁷ Albert Steenbergen, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, str. 26.

Spoznavanje razuma je relativno, ker vedno izhaja iz gotovih vidikov in ostane zato enostransko. Intuitivno spoznavanje pa je absolutno. Zato izhaja vse bistveno spoznanje iz intuicije, pri čemer pa ne smemo pozabiti, da nam razum kaže pot k spoznanju. Ker je razum gola forma, ki ugotavlja razmerja, zato se lahko približa materiji in duhu. Tako sta torej razum in intuicija za spoznavanje enako potrebna: le razum nas spodbuja k nadaljnjemu raziskovanju in le intuicija nam posreduje nova spoznanja⁸. Tako Bergson o intuiciji.

Iz podane Bergsonove analize lahko razberemo sledeče karakteristične znake intuicije: intuicija je doživljaj, ki je 1. s faktičnim življenjem v neposrednem stiku, 2. ki se faktičnosti mnogo bolj približa, kot intelekt, 3. ki je usmerjen k življenju in duševnosti, 4. ki ne analizira predmetov, temveč jih v celoti gleda, 5. ki prehaja od individualnosti do splošnosti, 6. ki nam nudi predmetno stran pojmov, 7. ki ni polarnega značaja, 8. ki nam kaže predmete konkretno in v življenski obliki, 9. ki ustvarja slike, 10. ki je bližji predstavam kot mislim, 11. ki je z razumom v istem razmerju kot umetniška predstava k navadni zaznavi, 12. ki je z ozirom na dani predmet absoluten, 13. ki nam posreduje vse spoznanje in ob katerem se misel udejstvuje kot forma in 14. ki ga doživljajo umetniki in pisatelji pri ustvarjanju svojih načrtov. S tem mislim, da sem izčrpal vse karakteristične znake intuicije, kot jo je Henri Bergson na svoj posebni način orisal. Toda, če nekoliko razmotrivo navedene vsebinske znake intuicije in če pri tem upoštevamo one asociativne vezi, ki se pri tem v nas vzbujajo in ki nas vedejo do vsebinske določenosti znanih vrst doživljanjev, se nam nehote vsiljuje misel, da vlada med Bergsonovo intuicijo in med znanim pojmom predstavljanja v zmyslu moderne psihologije⁹ velika podobnost. Kajti tudi predstavljanje je ona vrsta doživljanja, ki je 1. izmed vseh doživljanjev najbližja faktičnemu življenju, ker ga neposredno gleda, 2. kot primarno in sekundarno predstavljanje je usmerjeno k realnemu življenju in k duševnosti, 3. tudi predstavljanje predstavljenega ne analizira, temveč ga v predmetni celoti gleda, 4. predstavljanje nam nudi materialno stran pojmov, ker fundira vmesni doživ-

⁸ Vsebinsko določitev Bergsonove intuicije sem posnel po knjigi: Albert Steenbergen: Henri Bergsons intuitive Philosophie, Jena 1909.

⁹ Fr. Veber, Očrt psihologije, str. 29 ss.

ljaj misli, 5. predstavljanje je vsebinsko indiferenten doživljaj, 6. predstavljanje nam nudi konkretnost in življensko resničnost predmetov, 7. nepristno predstavljanje nam predočuje oziroma ustvarja nepristne predmete, ki so kot podobe pristnih predmetov, 8. predstavljanje ni relativno, temveč absolutno predočevanje predmeta, 9. ono je z mislijo v istem razmerju, kot je umetniška predstava z zaznavo, ker vlada med obema vrstama predmetov razmerje psiholoških podlag, 10. predstavljanje nam, kot doživljaj najnižjega reda, faktično posreduje vse spoznanje in 11. predstavljanje irealnih likov¹⁰ je eden izmed centralnih doživljajev umetnikovih pri njegovem delu. Na podlagi nakaznega vsebinskega paralelizma med intuicijo in predstavljanjem, ki ga moti le določitev, da prehaja intuicija od individualnosti do splošnosti, mislim, da morem Bergsonovo intuicijo naravno označiti kot posebno vrsto predstavljanja. V tem me potrjuje Bergson sam, ki pravi, da je intuicija vsebinsko bližja predstavljanju kot mišljenju.

Poleg Bergsonove karakteristične analize intuicije naj kot uvod v svojo razpravo navedem še W. Schmie d - K o w a r - z i k o v o pojmovanje intuicije. V svoji razpravi »Intuition«¹¹ označuje intuicijo zmiselno takole: Često se pritožujejo umetniki nad tem, da hoče psihologija posebnost umetniškega doživljanja reducirati na druge doživljaje, kot n. pr. na čuvstva ali mišljenje, in zahtevajo priznanja posebnosti umetniškega ustvarjanja ter uživanja. Najrajši imenujejo to posebno doživetje lepote — intuicijo. Ta nepopolno in subjektivno označeni doživljaj pa moramo točneje določiti s sledečo teorijo: intuicija mora biti tak doživljaj, ki dojema lepoto v njenem popolnem bistvu. Zato mora dojeti najprej enotnost mnogoternosti in se s tem približa misli, ki je tudi združujoč doživljaj. Poleg tega pa mora ležati v vsebini intuicije tudi princip pravilnosti in možnost evidence, v čemer se zopet kaže sorodnost z mislijo. Slednjič pa mora imeti intuicija sposobnost dojemanja likov in harmonije, v čemer leži njeno specifično jedro estetičnosti. S tem pa je podana vsebina novega doživljaja, ki se od vseh ostalih ostro razlikuje in ki tvori po Jodlu z mislimi skupino »zusammenfassende Erlebnisse«.

¹⁰ Fr. Veber, Estetika, str. 62 ss.

¹¹ Intuition. Ein Beitrag zur Psychologie des ästhetischen Erlebens, Leipzig 1910.

Podano teorijo intuicije potrjujejo tudi raziskovanja M a - c h a, ki je na podlagi analize zaznavanja prostornega lika in melodije prišel do rezultata, da je prostorni lik nekaj več kot vsota posameznih prostorno razdeljenih barvenih točk in da je melodija več kot vsota časovno razdeljenih tonov. Do istega rezultata je prišel tudi E h r e n f e l s, ki je tudi na drugih primerih pokazal, da moramo poleg vsebin kvalitativnih občutkov razlikovati posebno l i k o v n o k v a l i t e t o (Gestaltqualität), ki jo je H ö f l e r imenoval l i k. Tudi Ehrenfels izhaja iz analize harmonije in prostornega lika ter pride do ugotovitve, da je harmonija nekaj drugega kot vsota tonov. Kot dokaz za to trditev postavlja dejstvo, da tvorijo različni toni lahko isto melodijo. Do istega rezultata pride tudi pri prostornem liku, ki mu je nekaj več kot gola vsota posameznih prostornih točk. Kajti dva enako velika kroga vsebujeta pač različne prostorne točke, toda imata isto obliko. Tudi harmonije barv in tonov, ritem, grmenje in treskanje, najrazličnejši vtisi vonjskih in okusnih sestavin so taki liki, ki se tvorijo na podlagi občutkov. Celo na čuvstveni strani označuje Ehrenfels n. pr. povečanje ali izgijanje bolečine ali individualne posebnosti pri odločitvi etc. kot — like. S tem misli Ehrenfels, da je odkril novo predstavno vsebino, ki jo skuša ostro ločiti od vsebine občutkov, ki so tudi predstave. — In vendar, pravi Schmied-Kowarzik, ne smemo lika in estetske norme ločiti drugega od drugega. Kajti ali ni konsonanca »c — g« obenem karakteristično razmerje sorodstva in obenem zahteva po neki gotovi estetski veljavnosti? Ali ni konsonanca enota, na kateri moremo le abstraktno razlikovati lik in normo kot elementa nerazdružne enote? Lik in norma sta ista nedeljiva vsebina intuicije, ki spada zato v bližino misli. Kajti tudi misel je notranja enota, na kateri lahko razlikujemo kategorijo in logično veljavnost. Obe, misel in intuicija, potrebujeta nekega občutka, čuvstva, stremljenja ali odgovarjajoče predstave kot svoje podlage, na katerih se gradita, ali z drugimi besedami: pred obema gre neka mnogoterost, ki jo združujeta v enoto. Zato tudi njihova vsebina nikdar ni pozitivna, v sebi zaključena, kot so vsebine pristnih doživljavaev ali predstav, temveč ima vedno neki notranji odnos do vsebine svojih »podlag«. Misel in intuicija sta »funkciji«, ki združujeta.

Med mislijo in intuicijo vladajo sledeče skupnosti: 1. obe združujeta mnogoterost v enotnost, 2. vsebina misli in intuicije

je notranje zavisna od mnogoterosti, ki jo združujeta v enoto, 3. misel in intuicija imata dve nasprotni vsebinski formi, ki jih lahko imenujemo pozitivno in negativno kvaliteto. Misel je pozitivna ali negativna, intuicija pa je vrednotenje lepega ali ne vrednotenje grdega, 4. misel in intuicija zahtevata brezpogojno veljavnost in ju često spremlja evidenca kot zavest te veljavnosti.

Toda kljub naštetim skupnim znakom se vendar misel in intuicija v sledečem močno razlikujeta: 1. logična enota mnogoterosti je kategorija, estetska enota pa je lik, 2. logična odvisnost od podlag omogočuje prehod v abstraktnost, intuicija pa je vedno vezana na nazornost predstavljanja, 3. pozitivna in negativna kvaliteta v logiki sta obstoj ali neobstoj, v estetiki pa lepota ali grdota, 4. zmisel logične veljavnosti je eksistenca ali nujnost eksistence, zmisel estetske veljavnosti pa je »najstvo«¹².

Tako označuje Kowarzik svojo intuicijo. Svojo teorijo opira na J o d l o v o psihologijo in v tem zmislu popolnoma pravilno označuje intuicijo kot poseben združujoč doživljaj, ki se pa vsled veljavnostne polarnosti približuje misli. Če pa poskušamo njegovo pojmovanje intuicije spraviti v sklad z rezultati moderne psihologije, se nam takoj pokaže, da vlada med Kowarzikovo in Bergsonovo intuicijo, kljub navidezni vsebinski različnosti, vendar velika podobnost. Kajti skoro vsi znaki Kowarzikove intuicije jo v modernem zmislu označujejo kot p r e d s t a v l j a n j e.

Že upoštevanje prve karakteristike intuicije, da je doživljaj, ki združuje mnogoterost v enoto, kaže, da moramo smatrati intuicijo za nekako predstavljanje. Kajti poleg predstavljanja enostavnih predmetov najnižjega reda moramo upoštevati še predstavljanje predmetov višjega reda, kjer se višjeredni predmet gradi na nižjerednih predmetih in kjer se med predstavami nižjega in višjega reda izvrši duševni akt oblikovanja¹³. Med intuicijo in predstavljanjem višjega reda vladajo sledeče sličnosti: 1. mnogoterosti intuicije odgovarjajo različne vsebine nižjerednih predstav, 2. enotnosti intuicije odgovarja vsebina višjeredne predstave in 3. združujočemu aktu intuicije odgovarja vmesni akt duševnega oblikovanja. — Da moramo Kowar-

¹² W. Schmied-Kowarzik, *Intuition*, str. 21 do 27.

¹³ Fr. Veber, *Očrt psihologije*, str. 35 ss, 122 ss.

zikovo intuicijo v resnici smatrati za predstavljanje, potrjuje tudi drugi karakteristični znak intuicije, ki določa, da mora biti intuicija sposobna dojemati like in harmonije. Kajti baš liki in harmonije nastopajo izrazito kot predočevanci višjerednega predstavljanja¹⁴. Tudi določitev, da je vsebina intuicije notranje odvisna od mnogoterosti, kaže, da je intuicija pravo višjeredno predstavljanje, ker je tudi vsebina višjerednega predmeta notranje zavisna od vsebin svojih podlag. Končno pa dokazuje sorodnost intuicije s predstavljanjem tudi Kowarzikova misel, da je intuicija vezana na nazorno dojetanje, kar kaže, da tvori predstavljanje vsaj nujen element intuicije.

Kar se pa na normativni strani Kowarzikove intuicije oziroma njene pozitivne in negativne kvalitete tiče, pa moramo reči, da sovпада intuicija z estetskim čuvstvom v zmyslu moderne psihologije. Sicer bi se normativnost intuicije kot višjeredne predstave dala razlagati tudi z indiferentno polarnostjo irealnih likov¹⁵; vendar pa vsa izvajanja Kowarzikova kažejo, da je mislil na kontrarno polarnost estetskega čuvstva¹⁶. Zavračajoč Ehrenfelsovo misel, da tvorijo liki predstavno vsebino, trdi namreč Kowarzik, da ni mogoče ločiti lika od njegove normativnosti, in se pri tem opira na Diltheyjevo izjavo¹⁷. Toda ne samo moderna psihologija, ki ostro razlikuje predstave likov od odgovarjajočih čuvstev, ki nam kažejo njih estetsko pravilnost oziroma nepravilnost, lepoto in grdoto¹⁸, temveč tudi praktično doživljanje nam jasno kaže, da moramo ne samo abstraktno, temveč tudi praktično razlikovati vsebino likov od njih estetske pravilnosti oziroma nepravilnosti. Kajti prav često se zgodi, da si predstavljamo kak lik, n. pr. krog, kvadrat, elipso, valujočo črto etc., ki mu gotovo pripada immanentna pravilnost lika, ob katerem pa vendar ne doživimo estetskega čuvstva, ki bi nam predočevalo estetsko normativnost tega lika oziroma njegovo lepoto. Da pa Kowarzik v resnici misli na estetsko in ne na immanentno likovno normativnost, nam dokazuje njegovo določevanje pozitivne in negativne kvalitete normativnosti, ki obstoji

¹⁴ Fr. Veber, *Estetika*, str. 56 ss.

¹⁵ Fr. Veber, *Estetika*, str. 285, 287.

¹⁶ Fr. Veber, *Očrt psihologije*, str. 79 s.

¹⁷ W. Schmied-Kowarzik, *Intuition*, str. 24.

¹⁸ Fr. Veber, *Estetika*, str. 72 ss, 68 s.

v ocenjevanju predmeta po njegovi lepoti oziroma grdoti, t. j. po neposrednih predočevanjih estetskega čustva¹⁹.

Iz dejstva torej, da moramo ne samo abstraktno, temveč tudi realno razlikovati med predstavljanjem likov in med njih estetsko normativnostjo, ki nam jo predočuje šele estetsko čustvo, pa sledi, da vsebuje ona intuicija, ki naj po Kowarziku dojema like in obenem njih estetsko normativnost, dva doživljajska elementa. Po svojem predočevanju enote mnogoterosti, likov ter harmonij je intuicija pravo višjeredno predstavljanje; po svoji estetski normativnosti pa je intuicija pravo estetsko čustvo. Tako moremo Kowarzikovo intuicijo tudi v zmyslu moderne psihologije označiti kot združujoč doživljaj, ki pa družiti v sebi višjeredno predstavljanje in estetsko čustvovovanje.

Analiza Bergsonovega in Kowarzikovega umevanja intuicije nam je pokazala, da moramo Bergsonovo intuicijo smatrati za posebno vrsto predstavljanja, dočim pa se nam je Kowarzikova intuicija izkazala kot rezultanta višjerednega predstavljanja in estetskega čustva. Pri primerjanju obeh vrst intuicij pa moramo uvaževati dejstvo, da je podal Bergson neko indiferentno intuicijo, dočim pa smatra Kowarzik intuicijo kot poseben umetniški doživljaj.

II.

S tem prehajam k lastni analizi intuicije.

Kot primer za intuicijo, seveda le za ono, kot sem jo sam doživel, naj navedem sledeči doživljaj: Ko stojimo pred duševnim aktom pojmovnega določanja ali definiranja predmeta, kot n. pr. kesa, ljubezni, občutka toplote, doživljaja, estetskega čustva etc., nam je predmet, ki ga hočemo definirati, doživljajsko neposredno dan. Ljubezen, ki jo hočem definirati kot pozitivno vrednostno čustvo, mi je sama po notranji zaznavi neposredno dana. Vendar pa se nam pokaže, da vlada med ljubeznijo, kot jo neposredno zaznavam, in med pojmovno določenim vrednostnim čustvom velika razlika: ta obstoja v tem, da mi je ljubezen po notranji zaznavi dana v vsej svoji interni predmetnosti, ki je vsebinsko polna in pristno vredna, dočim pa mi je pojmovno določena ljubezen dana le po nekih medlih

¹⁹ W. Schmied-Kowarzik, Intuition, str. 26, 27.

splošnih straneh svoje predmetnosti, ki so lastne tudi drugim doživljajem, dočim pa prav tiste najbolj intimne vsebine doživlja ljubezni, ki je lastna samo njej, ne moremo pojmovno določiti.

Kot nadaljnji primer za intuicijo naj služi tudi sledeči doživljaj: Večkrat se zgodi, da v debati svojemu idejnemu nasprotniku, ki dokazuje svojo tezo, ne moremo ovreči njegovih dokazov kljub temu, da notranje »čutimo«, da je njegovo dokazovanje nepravilno, in tudi »vidimo«, v čem je ta nepravilnost. Ta nedostatek pa v tem slučaju nikakor ne gre na račun logično-formalne neizobraženosti, temveč le na račun posebnosti tiste vsebine, ki jo v sebi »čutimo«, ki je pa ne moremo pojmovno formulirati. Sicer poskušamo večkrat tudi to doživeto vsebino na kak način izoblikovati, vendar pa takoj začutimo, da smo se z logično formulacijo le dotaknili doživete vsebine. Iz tega tudi sledi, da nas oni, kateremu dokazujemo, v tem primeru le prav redko adekvatno razume.

Kot nadaljnji primer za intuicijo naj navedem še sledeči doživljaj: V neprestanem toku doživljajev se nam naenkrat pokaže neka nova vsebina, ki nam kaže novo resnico. Toda kljub temu, da mi je vsebinsko jasno dana, se vendar večkrat zaman trudim, da bi jo tudi pojmovno logično formuliral, in če se mi ta formulacija končno posreči, imam vendar čuden občutek, da to formulirano dejstvo vendar ni tisto, kar sem hotel izraziti.

Vsi navedeni primeri, ki se v duševnosti po svoji vsebinski različnosti vedno in vedno ponavljajo in torej nikakor niso redki, nam jasno kažejo, da moramo poleg jasnega umskega pojmovno-logičnega spoznavanja predmetnosti razlikovati še neki poseben doživljaj, ki mi kaže sicer isti predmet, toda na svoj poseben način. Dočim mi je n. pr. ljubezen umsko dana kot neko posebno pozitivno vrednostno čuvstvo, pa mi omenjeni drugi doživljaj na svoj poseben način kaže sicer isto ljubezen, toda vprav po njeni posebnosti in specifičnih znakih, po katerih se razlikuje ne samo od vseh ostalih vrst doživljajev, temveč tudi od vseh ostalih pozitivnih vrednostnih čuvstev. Razliko med obema vrstama doživljajev oziroma med obema načinoma spoznavanja istega predmeta lahko označim na sledeči način: umsko-pojmovno spoznavanje predmetnosti mi kaže predmet posredno preko pojma in le po njegovih konsektivnih znakih, ki ga relativno ločijo od ostalih doživljajev, dočim

pa mi drugi način spoznavanja predočuje isti predmet neposredno in po vseh njegovih konstitutivnih znakih, ki ga vsebinsko popolnoma določujejo in ki so šele predmetni razlog za objektivno relativno razliko od drugih predmetov. Med obema vrstama spoznavanja predmetov vlada tudi ta razlika, da je umsko spoznavanje predmeta aktivno, ker hoče določiti predmet preko nekega pojma, dočim pa je drugo spoznavanje pasivno, ker neposredno gledamo dano vsebino in je nikakor ne poskušamo spraviti v širšo vsebino nekega pojma. Umsko spoznavanje občutka toplote je aktivno, ker ga hoče določiti s splošnim pojmom občutka in ker poskuša podati razliko med ostalimi občutki in tem občutkom, dočim pa je drugo spoznavanje občutka toplote popolnoma pasivno, ker ta občutek v vsej njegovi doživljajsko dani vsebini neposredno gledam. Zato moremo imenovati umsko spoznavanje tudi relativno spoznavanje predmetov. Končno pa vlada med obema vrstama spoznavanj še to razmerje, da je umsko spoznavanje šele sekundaren doživljaj, ki se gradi na absolutnem spoznavanju. Kajti šele neposredna danost vsebine kakega predmeta nudi možnost, da ta predmet tudi umsko-pojmovno določim in ga tako sistematično opredelim. Zato moremo umsko spoznavanje imenovati sekundaren in fundativno višjereden doživljaj, dočim pa je neposredno spoznavanje primaren in nižjereden doživljaj. Tako moremo torej končno obe vrsti spoznavanj istih predmetov določiti na sledeči način:

1. umsko-pojmovno spoznavanje je posredno, konsekutivno, relativno in višjeredno spoznavanje onih predmetov, ki mi jih
2. druga vrsta spoznavanja predočuje neposredno, konstitutivno, absolutno in kot nižjereden doživljaj. To spoznavanje, ki je neposredno, konstitutivno, absolutno in primarno, imenujem intuicijo.*

III.

Podana lastna analiza intuicije pa nam nudi možnost, da se vsebinsko približamo že prej podanim zgodovinskim pojmovanjem intuicije. Kajti, če primerjamo podano vsebino intuicije z elementarnimi vrstami doživljajev, potem vidimo, da vlada tudi med mojo vsebinsko določitvijo intuicije in med modernim pojmovanjem predstavljanja velika sličnost. Tudi predstavljanje je namreč: 1. neposredno predočevanje predmetne vsebine, ker

predmet neposredno gledamo, 2. predstavljanje nam nudi predmetno vsebino po nje konstitutivnih znakih, 3. predstavljanje nam predočuje absolutno vsebino predmetov, ker se predmetu neposredno približa in ga ne gleda s kakega posebnega vidika in 4. predstavljanje je z ozirom na umsko spoznavanje primarnega in nižjerednega značaja. Z ozirom na to popolno analogijo med intuicijo in predstavljanjem smem torej intuitivno spoznavanje označiti kot **predstavno spoznavanje predmetov**.

Samo radi popolnejšega umevanja intuicije hočem navesti še nekaj relacij med intuicijo in med drugimi predmeti.

1. Intuitivno spoznavanje stoji namreč v zelo ozki zvezi z doživljanjem. Že nominalna definicija intuicije, kot »vglabljanje« ali »vtapljanje«, ki je gotovo pristen izraz doživljanja, kot ga je doživel tisti, ki je prvi rabil ta izraz, jasno kaže, da je to duševen akt, s katerim gledamo v svojo duševnost. Pa tudi navedeni primeri intuicije kažejo, da je to doživljanje, ki neposredno gleda v duševnost in konstitutivno spoznava duševne predmete ali pa doživljajsko vsebino. Končno pa dokazuje isto tudi že navedena karakteristika, da je intuicija neposredno spoznavanje predmetov. Kajti če primerjamo primarno in sekundarno predstavljanje z ozirom na neposrednost, se nam takoj pokaže, da je sekundarno predstavljanje mnogo neposrednejše, ker brez vsakih vmesnih zunanjih organov opazuje svoje predmete. Gotovo je tudi primarno predstavljanje zunanjih predmetov v primeri z ostalimi elementarnimi vrstami doživljanjev neposredno spoznavanje predmetov, vendar pa baš v primeri s sekundarnim predstavljanjem ni popolnoma neposredno gledanje predmetov. Zato pade iz okvirja intuitivnega spoznavanja predočevanje zunanjih predmetov po primarnem predstavljanju, pač pa spada v intuitivno spoznavanje predočevanje sekundarnih predmetov in neposredno gledanje doživljajskih vsebin.

Poleg predočevancev sekundarnega predstavljanja pa spada v intuitivno spoznavanje tudi predočevanje irealnih predmetov. Kajti pristnost irealnih predmetov ni zavisna od pristnosti realnih fundamentov in zato tudi pristno predstavljanje irealnih predmetov ni zavisno od pristnega predstavljanja realnih podlag. Poleg tega pa nastopajo za nas irealni predmeti le kot objektivni ali subjektivni fundati doživljajskih

vsebin, iz česar sledi, da je tudi predstavljanje irealnih predmetov neposredno in konstitutivno, ker jih neposredno gledamo v svoji duševnosti kot predočevance »irealnih« predst. Tako spada torej med intuitivna spoznavanja sekundarno predstavljanje in višjeredno predstavljanje irealnih predmetov.

2. Intuicija je dalje v zelo intimni zvezi z besednim izrazom. Kajti predmeti kot predočevanci intuicije, so po svoji strukturi dani neposredno le subjektu samemu, in če naj subjekt o predmetih svojega intuitivnega spoznavanja govori komu drugemu ali če hoče, da naj postanejo splošna socialna last, jih mora obleči v tako besedno formo, ki adekvatno izraža intuitivno dani predmet, ker je poslušalcu na razpolago le vsebina besednega izraza in po njej mora priti tudi sam do intuitivnega gledanja istega predmeta. Večkrat pa je to formiranje intuitivnega predmeta precej težavno in je v slučaju slabo izbranega besednega izraza razlog mnogih idejnih nesporazumov. Obratno pa je vsebinsko podobno ali celo enako intuitivno doživljanje večih subjektov razlog duševnega sorodstva, ki se kaže v hitrem razumevanju intuitivnih izrazov in v soglašanju z njihovo vsebino. — Toda intuitivna doživljanja niso le podlaga vsakdanjega socialnega udejstvovanja, temveč so tudi važen vir znanstva dela. Kajti tudi znanost je v veliki meri navezana na intuitivno dane predmete, ki jih v obliki besednega izraza na svoj poseben način logično-pojmovno formulira.

Poleg besedne formulacije pa imamo še druge načine adekvatnega izražanja intuitivno danih predmetov. So to načini, ki jih uporablja n. pr. slikar, kipar, glasbenik, arhitekt etc., ki na svoj poseben način s pomočjo barv in senc, marmorja in dleta, harmonij in simfonij, stavb in palač realizira intuitivno dani predmet. Kajti jedro umetniškega doživljanja je poleg estetskih čuvstev predstavljanje irealnih likov, torej intuitivno spoznavanje v pravem pomenu besede, kateremu sledi imanentno stremljenje, izraziti doživeti predmet. Tudi umetnost je torej navezana na intuitivno spoznavanje in poskuša na svoj specifičen način adekvatno realizirati doživeti predmet. Vendar pa intuicije nikakor ne moremo smatrati za specifičen doživljaj umetnika, ker smo videli, da uporablja intuitivno dane predmete ne samo navadno socialno življenje, temveč tudi znanstveno udejstvovanje. Intuitivno doživljanje je torej v veliki meri podlaga znanstvenega in umetniškega delovanja. Kajti

oba doživljata intuitivna opazovanja in obema je tudi skupno stremljenje logično formulirati ali umetniško realizirati intuitivno dani predmet. Obema pa je skupno tudi čuvstvo zadovoljstva ali nezadovoljstva s formulacijo ali realizacijo. Vendar pa se obe kulturni panogi z ozirom na intuicijo ločita po tem, da gre umetnosti le za vsebino intuitivno danega predmeta in za nje estetsko vrednost ali nevrednost, dočim pa gre znanosti za logično pravilnost oziroma nepravilnost intuitivno danega predmeta.

3. Intuicija pa je končno v zelo intimni zvezi tudi z normativnostjo. Kajti intuicija kot primaren doživljaj, ki gre logično in empirično pred umskim ali estetskim doživljajem, je materialna podlaga, h kateri se pri presoji logične ali estetske normativnosti intuitivno danega predmeta vedno in vedno vračamo in kjer najdemo tudi predmetni razlog normativnosti.

Na podlagi podane direktne in indirektne analize moremo torej intuicijo označiti na sledeči način: Intuicija je neposredno, konstitutivno, absolutno, primarno predstavno spoznavanje sekundarnih in irealnih predmetov, ki se dajo besedno formulirati ali umetniško realizirati in ki tvorijo predmetno podlago logične in estetske normativnosti.

IV.

Ob koncu lastne vsebinske določitve intuicije naj navedem še nekaj zgodovinskih pojmovanj, da bomo na podlagi medsebojnega primerjanja prišli do še večje jasnosti o predmetnem bistvu intuicije. Znani estetik Benedetto Croce označuje pri določevanju bistva umetnosti indirektno tudi intuicijo. Kajti on določuje umetnost kratko in jedrnato kot intuicijo (»die Kunst ist Vision oder Intuition«)²⁰ in jo negativno označuje na sledeči način: 1. Umetnost ni fizičen predmet²¹, ker je resnična, dočim pa fizični predmeti niso resnični²², 2. umetnost ni korist, ker nima skupnosti s prijetnostjo ali neprijetnostjo, 3. umetnost je moralno indiferenten predmet²³, ker ne nastane po volji,

²⁰ B. Croce, Grundriss der Aesthetik, str. 7.

²¹ Op. cit. str. 7 ss.

²² Op. cit. str. 8.

²³ Op. cit. str. 11.

temveč pasivno, 4. umetnostno spoznanje ni pojmovno spoznanje, ker se ne tiče realnih ali irealnih, temveč idealnih predmetov. Intuicija ne kaže nasprotja med realnimi in irealnimi predmeti, temveč le idealnost slike. — Z direktnim določanjem predmeta za označuje C. indirektno tudi pristojni duševni akt, ki dojema ta predmet, in zato mislim, da čisto v njegovem zmislu lahko določimo intuicijo kot: 1. spoznavanje nefizičnih, toda resničnih predmetov, 2. kot hedonsko nebarvano spoznavanje, 3. kot pasivno, moralno indiferentno spoznavanje in 4. kot nepojmovno spoznavanje idealnih predmetov. Posebno zadnja določitev se zdi C. za intuicijo najvažnejša in najbolj karakteristična.

Podana karakteristika C. intuicije pa izpričuje ozko vsebinsko zvezo med njegovo in našo intuicijo. Kajti tudi naša intuicija 1. ni spoznavanje fizičnih predmetov, ker primarno predstavljanje izpade iz obsega intuitivnega spoznavanja, 2. tudi naša intuicija, kot golo predstavno spoznavanje, ni hedonsko barvana, temveč more nastopati le kot predmetni temelj hedonskega čuvstva, 3. tudi naša intuicija je pasiven doživljaj, ki je zato moralno indiferenten in 4. tudi naša intuicija ni pojmovno, temveč vsebinsko gledanje predmetov. S te strani torej C. intuicijo lahko mirno označimo kot predstavno spoznavanje idealnih predmetov. Da je to pojmovanje njegove intuicije pravilno, potrjuje tudi C. sam, ki pravi, da je intuicija »teorija« v pravem pomenu besede²⁴, torej neposredno predstavno »gledanje« predmetov.

Vendar s tem še ni izčrpana vsa vsebina intuicije kot jo označuje B. Croce. Kajti tudi on določa intuicijo kot poseben umetniški doživljaj in pravi, da »intuicija ne more biti le predstavljanje«²⁵. Sam nadaljuje: »Vse, kar daje intuiciji skupnost in enotnost, je čuvstvo. Intuicija je intuicija le za to, ker predočuje neko čuvstvo in ker more nastati le na podlagi nekega čuvstva.«²⁶ Na drugem mestu pravi: »Intuicija je le tedaj umetniška, resnično intuicija in ne le kaotično kopičenje slik, če ima neki življenski princip, ki jo oduševi in ki tvori z njo enoto.«²⁷ Ta princip pa mu je č u v s t v o, ki ga umetnost sim-

²⁴ Op. cit. str. 9.

²⁵ Op. cit. str. 20.

²⁶ Op. cit. str. 25.

²⁷ Op. cit. str. 23.

bolizira²⁸. Iz podanih citatov jasno sledi, da C. intuicije nima za elementaren doživljaj, temveč za duševni akt, ki združuje v sebi predstavno in čustveno spoznavanje. Zato moremo tudi proti C., kot smo že proti Kow., s katerim je C. tudi sicer idejno soroden, argumentirati s tem, da moderna psihologija ne samo teoretično, temveč tudi praktično ostro loči med predstavljanjem in čustvovanjem in da zato tudi teoretično ne priznava akta, ki bi združeval te elementarne vrste doživlajev. Vendar pa se moremo Crocejevemu pojmovanju intuicije približati s tem, da natančneje določimo razmerje med intuicijo kot predstavnim spoznavanjem in med čustvovanjem. Čustvo more namreč nastopati: 1. kot vsebinska komponenta predmeta, ki ga intuitivno gledam, ali 2. kot doživljaj, ki se gradi na intuitivnem spoznavanju. Prvi slučaj je realiziran tedaj, če intuitivno gledamo n. pr. materinsko ljubezen ali doživljaj čustva sploh, kjer mi je čustvo po svoji konstitutivni vsebini neposredno dano. Drugi slučaj pa je realiziran, če se na intuitivnem gledanju irealnih likov ali irealnih dejstev zgradi estetsko ali logično čustvo. Oba primera združitve intuitivno-predstavnega spoznavanja in čustvovanja sta logično možna in sta pri umetniškem doživljanju bržkone vedno realizirana. In kolikor je C. pri svojem logičnem določevanju intuicije mislil na tako združitve intuitivnega predstavljanja s čustvom, toliko se njegova intuicija po vsebini popolnoma sklada z intuicijo, kot smo jo mi določili. Na podlagi tega domnevanja smem torej tudi C.-jevo intuicijo označiti kot predstavno spoznavanje idealnih predmetov, pri katerem pa stoji pristojno čustvo v funkciji vsebine predočevanca ali kot višjereden doživljaj.

Poleg Crocejeve intuicije naj navedem še nekaj L o s s k i - j e v i h misli o intuiciji. V svoji obširni knjigi »Die Grundlegung des Intuitivismus« določa intuicijo kot neposredno zavešč o zunanjem svetu ali kot mistično dojemanje²⁹. Svoj sistem intuitivizma fundira v glavnem na sledeče temeljne izsledke: 1. Vsako spoznanje je spoznanje nečesa, kar je imanentno spoznavnemu aktu³⁰; 2. vesoljstvo predmetov, ki leži izven subjekta, lahko enako neposredno spoznamo, kot spoznamo subjekt

²⁸ B. Croce, Grundriss der Aesthetik, str. 25.

²⁹ Losskij, Die Grundlegung des Intuitivismus, str. 79.

³⁰ Op. cit. str. 62 s.

sam³¹. To vesoljstvo predmetov pa ne obsegajo le občutki, časovno-prostorne forme in kategorialne sinteze, ki jih priznava Kantov pozitivizem kot povsem realne predmete, temveč vsi predmeti življenja polnega sveta, ki jih je doživela v obilni meri umetnost in ki jih je spoznala znanost le v ozkem obsegu³². 3. To spoznanje sicer ni transcendentno, vendar pa ne obsega le predmetov subjekta, temveč vse predmete, ki so spoznavnemu aktu imanentni³³; 4. spoznanje ni le spoznanje idej in vtisov zunanjega sveta, temveč je spoznanje zunanjega sveta samega, ki pa nastopa kot imanenten predmet spoznavnega akta³⁴. To so temelji L. intuitivizma ali univerzalnega empirizma³⁵; v njih zmislu moremo intuicijo označiti kot neposredno spoznavanje vsega vesoljstva predmetov, ki so imanentni spoznavnemu aktu.

Podana analiza nam jasno kaže, da vlada med L. in našo intuicijo neka vez skupnosti, ki temelji 1. v neposrednosti spoznavanja in 2. v imanentnosti spoznavnih predmetov. Kajti tudi mi smo določili intuicijo kot neposredno spoznavanje predmetov, ki tvorijo kot doživljaji ali kot doživljajske vsebine imanentno stran duševnosti. Vendar pa moramo poudariti, da obstoja med vsebinsko določitvijo L. intuicije in med našim pojmovanjem intuicije tudi velika razlika, ki obstoji 1. v tem, da smatra L. dojemanje zunanjih ali fizičnih predmetov kot pravo intuicijo, dočim pa smo mi to vrsto predstavljanja iz že navedenih razlogov črtali iz obsega intuitivnih doživljajev, in 2. v tem, da L. ne precizira vrste intuitivnega doživljanja. Kajti tudi dejstvo, vrednote in najstva so imanentni predočevanci misli, čuvstev in stremljenj in vendar teh doživljajev ne smatramo za intuitivna doživljanja, ker tvorijo posebno umsko ali nagonsko spoznavanje. Tako vidimo, da je L. vsebinska določitev intuicije kot posebnega spoznavnega akta kljub nekaterim konstitutivnim znakom, ki jo vežejo z našim pojmovanjem intuicije, nezadostna in preširoka.

Končno naj navedem še Volkeltovo pojmovanje intuicije. V vrsti ostalih načinov spoznavanja določuje V. intuicijo

³¹ Op. cit. str. 78, 82.

³² Op. cit. str. 96.

³³ Op. cit. str. 96.

³⁴ Op. cit. str. 97.

³⁵ Op. cit. str. 97.

kot »neposredno čustveno gotovost o transsubjektivnem«³⁶. Je to neka združitev samozavesti in apriorne nujnosti. Od neposredne gotovosti samozavesti se loči po tem, da se ne obrača k izkustveno danim predmetom, temveč k predmetom, ki leže izven izkustva. Vendar pa ta neposredna gotovost o transsubjektivnem ni vezana na logično mišljenje, temveč je dana po neposrednem čustvenem spoznanju. »V sintezi neposrednosti in transsubjektivnosti leži jedro intuicije.«³⁷ V. razlikuje pet vrst intuitivne gotovosti in sicer: 1. moralno intuitivno gotovost ali etično spoznavanje, 2. religiozno gotovost ali religiozno spoznavanje, 3. estetsko gotovost ali estetsko spoznavanje, 4. vitalistično gotovost ali neposredno zavest življenskega čustva in lastnega jaza in 5. naivno realistično gotovost ali neposredno zavest o eksistenci realnih predmetov, kot se mi faktično kažejo³⁸.

V. smatra torej intuitivno spoznavanje: 1. kot na g o n s k o spoznavanje vrednot, ker uvršča med intuitivna spoznavanja tudi dojetje etičnih, estetičnih in religioznih vrednot, in 2. kot neposredno spoznavanje realnosti, oz. vitalnosti primarnih in sekundarnih osnov. Toda vsi ti slučajni intuitivnega spoznavanja so primeri e m p i r i č n e g a spoznavanja, ki je le v toliko posebno, da je neposredno in logično ali na g o n s k o normativno n e k r i t i č n o, ker se ne ozira na pravilnost spoznanja, temveč le na neposredno dani predočevanec. Zato je sicer tudi to spoznavanje primarno in neposredno, toda vendar že umsko ali na g o n s k o spoznavanje, ker nastopa v duševnosti umska ali na g o n s k a gotovost o obstoju neke vsebine ali neke vrednote.

Druža razlika med V. in mojim pojmovanjem intuicije pa je v tem, da moja intuicija predočuje različne p o s a m e z n e vsebine predmetov, dočim pa V.-ova intuicija, vsaj v primeru vitalistične in naivno realistične gotovosti, kaže le vitalnost ali realnost primarnih, oz. sekundarnih predmetov in ne predmetne vsebine teh osnov samih.

Končno pa se moja in V.-ova intuicija po vsebini ločita še v tem, da je V.-ova intuicija v primeru naivno realistične gotovosti vir zmote, dočim pa je moja intuicija normativni temelj umskega ali na g o n s k e g a doživljanja.

³⁶ J. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit, str. 113 s.

³⁷ Op. cit. str. 114.

³⁸ Op. cit. str. 114—122.

V.-ova intuicija se torej po določilu neposrednosti približuje vsebini naše intuicije, vendar pa ostaja vir empiričnega spoznavanja, ki je v gotovem zmislu celo zmotno.

Podano primerjanje zgodovinskega in lastnega pojmovanja intuicije nam je pokazalo, da prikazujejo posamezni primeri Crocejeve, Losskijeve in Volkeltove intuicije ta specifični doživljaj na precej nejasen in nepopolen način, ki večkrat niti ni v skladu z rezultati moderne psihologije, kljub temu, da se približujejo konstitutivni karakteristiki naše intuicije. Zato smemo in moramo vztrajati pri lastni vsebinski določitvi intuicije, ki jo končno določujemo kot: neposredno, konstitutivno, absolutno in primarno predstavnospoznavanje sekundarnih in irealnih predmetov, ki se dajo besedno formulirati ali umetniško realizirati in ki tvorijo predmetno podlago logične ali estetske normativnosti. S pristojnimi čuvstvi pa je intuicija v razmerju psihološke podlage ali vsebinskega predočevalca.

PROBLEMI SODOBNIH KONKORDATOV.

Dr. Gregor Rožman.

Živimo v novi konkordatni dobi. V zadnjih sedmih letih je bilo sklenjeno devet konkordatov, za tako kratko dobo skoraj zgodovinski rekord. Po vsaki temeljitejši spremnitvi Evrope v političnem in teritorialnem oziru nastopi doba živahnega sklepanja konkordatov. Ko se države po močnih pretresljajih skušajo konsolidirati, vidijo v urejenih odnosih do Cerkve neko jamstvo za hitrejšo in boljšo konsolidacijo. Devetnajsto stoletje ima dve taki dobi. Po francoski revoluciji in Napoleonovih vojskah je Pij VII. v letih 1813—1817 sklenil šest konkordatov, po političnem prelomu v sredini stoletja pa Pij IX. v letih 1847—1862 celò sedemnajst, med temi je osem konvencij z srednje- in južnoameriškimi državami. Isti razlogi so po svetovni vojni inavgurirali novo konkordatno dobo, sredi katere živimo.

Ko je Benedikt XV. v alokuciji dne 21. novembra 1921 (AAS XIII, 521) prožil novonastalim in močno spremenjenim evropskim državam roko za ureditev medsebojnih odnošajev poudarjajoč, da nove ali vsled notranjih prevratov popolnoma spremenjene države ne morejo veljati za isto moralno osebo,

s katero so bile konvencije kdaj prej sklenjene, je ta ponudba našla živahen odmev.

Latvija je sklenila konkordat takoj l. 1922 (AAS XIV, 577 ssq), Bavarska l. 1924 (AAS XVII, 41), Poljska l. 1925 (AAS XVII, 273), Litva l. 1927 (AAS XIX, 425 ssq), Romunija l. 1927. ratificirala 1929 (AAS XXI, 442 ssq), Italija leta 1929 (AAS XXI, 275 ssq), Prusija l. 1929 (AAS XXI, 521), Portugalska l. 1926 delni konkordat o škofiji Meliapor v Indiji (AAS XXI, 337 ssq) in Čehoslovaška istotako delni sporazum v obliki Modusa vivendi l. 1928 (AAS XX, 65). Deloma pa so se razprave za konkordate vršile v Jugoslaviji in Albaniji, v Nemčiji pa razpravljajo o možnosti okvirnega državnega konkordata.

I.

1. Ako hočemo govoriti o problemih teh konkordatov, naletimo predvsem na temeljni problem obojestranske suverenitete. Ali je pogodba države s Cerkvijo, ki je obenem zastopnica vernikov, ki so istočasno državljani, združljiva s pojmom državne suverenosti? Na to odgovarja prof. Pitamic, da konkordat ni pogodba »sklenjena z organizacijo vernikov na teritoriju neke države, ampak s Cerkvijo, ki kot taka ni omejena z državnimi mejami« (Država, 462), koje predstavnik je papež, ki je v smislu mednarodnega prava poglavar cerkvene organizacije, ki je vsaj v gotovem pogledu državi ravnopravna. Pravna enakost in prirejenost je baš v tem, da država in Cerkev sklepata dogovore in sporazume; ni treba, da bi bila enakost vselej tudi v vsebini pogodbe (Država, 42 sl.). Teoretično to vprašanje ne bo zlahka končno rešeno, praktično so ga rešile države, ki so dejansko sklenile konkordate in s tem pokrepile in podčrtale svojo suvereniteto. Pred vsemi so novonastale države hitele s konkordati, ker so pač skrbno uporabile vsako priložnost, da z mednarodnimi pogodbami dokumentirajo svojo neodvisnost in suverenost. Konkordat je nekaka posvetitev države samostojnosti s strani najbolj univerzalne moralne sile sveta. Pravno zanimiv je bil položaj Bavarske, ki ni povsem neodvisna samostojna državna tvorba, ampak del nemške zvezne države. Bavarska vlada se je zavedala, da pomeni konkordat poudarek državne suverenitete. V deželnem zboru bavarskem je poslanec Wohlmuth (25. jan. 1925) dejal:

»S sklenitvijo konkordata dne 29. marca 1924 je bavarska državna vlada izvršila akt suverenitete, ki bavarsko državno vrhovstvo glasno izraža« (Bierbaum, Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht, 11). Štiri leta nato je tudi Prusija sklenila konkordat in na isti način poudarila svojo suvereniteto navzlic državi, koje del je.

Suverenost države prav nič ne trpi, če priznava Cerkvi neko enakopravnost, na čije podlagi se z njo dogovarja o sporazumni rešitvi cerkvenopolitičnih vprašanj. Nobena državna suvereniteta ni in ne more biti tako absolutna, da ne bi bila vezana z odnosi do drugih sličnih družabnih tvorb v človeštvu. Kakor ima fizična oseba v sebi in za se svojstveno sklenjenost in neodvisnost, pa vendar tudi bistveno in naravno relacijo do drugih fizičnih oseb, da ne more biti sama za se brez vsakega ozira in vsakega odnosa do soljudi, tako je tudi z državo kot suvereno moralno osebo. Zopet s Pitamicem (Država, 40 sl.) povem: »Pojem državne suverenosti v smislu najvišje, absolutne pravne kompetence je bil mogoč v časih, ko še niso poznali meddržavnega prava.« Meddržavno pravo stoji pa nad državami, četudi ga države same ustvarjajo. Saj tudi državno pravo lahko ustvarja ljudstvo po svojih zastopnikih, pa vendar je ljudstvo pod pravom, vezano po lastnem pravu. Prav pojmovana državna suverenost ne znači najvišje kompetence, ampak le višjo kompetenco, ki stoji nad vsemi podrejenimi državnimi tvorbami v teritoriju države, ki pa je sama neposredno podrejena meddržavnemu pravu.

Konkordatna pogajanja in sodobno pojmovanje o vrhovstvu države stoje medsebojno v prav ozki, skoro bi dejal. vzročni zvezi. Iz sodobnega pojmovanja suverenosti, kakor nam je to prof. Pitamic raztolmačil v svojem ponovno citiranem delu o državi, je prišlo do sklepanja pogodb z vrhovnim cerkvenim oblastvom. Po pojmovanju absolutne državne suverenosti bi država do tega nikdar ne prišla, ker ne bi mogla priznati Cerkvi primerne pravne prirejenosti, ko na istem teritoriju in z ozirom na iste subjekte ne more priznati kakršnekoli suverenosti. Morda je ta miselnost souplivala, da Čehoslovaška ni sklenila konkordata, ampak le neki Modus vivendi, ki v 6 členih ureja samo vprašanja razmejnitve škofij, odvisnosti redovniških družin, imenovanja škofov in uprave sekvestriranih cerkvenih posestev. Minister Beneš je v odboru za zunanje zadeve pobijal naziranje, da je Modus vivendi konkordat ali da ima značaj konkordata. »Journal des Débats« (22. febr. 1928) mu nato odgovarja, da po

besedi *Modus vivendi* res ni konkordat, po smislu pa, ker je vsaj korak h konkordatu, kaže voljo pogodbene ureditve medsebojnih odnošajev, le da so se zadeve, ki zahtevajo brzo ureditev, uredile provizorično, dokler se ne sklene celoten konkordat. Ovira za pravi konkordat je bilo predvsem šolsko vprašanje, katero čehoslovaška vlada razglša za notranjo državno zadevo, in pa agrarna reforma, ker vlada smatra cerkveno imovino za državno lastnino (Europa orient. 1928, 72[1]).

2. Konkordat je na drugi strani tudi dejanski dokaz za suvereniteto papeštva kot vrhovnega verskega oblastva vseh katoličanov, kakorkoli so politično in državljanjsko porazdeljeni in odvisni. Kakor pojem suverenitete sploh tako je suverenost papeštva delala pravni teoriji velike težave. V toliko je po lateranskem paktu od 11. febr. 1929 rešitev teoretskega problema olajšana, da ima od tedaj papež tudi neodvisen teritorij, dasi v najmanjši mogoči izdaji; od velikosti ozemlja svetna suverenost ne zavisí; vsaj ne v svojem bistvu, pač pa v svoji efektivnosti, kadar je treba fizično braniti nedotakljivost te suverenosti. Vse papeške duhovne suverenitete se morejo razložiti edino le iz lastnega cerkvega ustavnega prava, kakor ga zdaj vsebuje *Codex Iuris Canonici*. Iz ustave Cerkve se da dokazati njena vrhovnost na duhovnem področju. Ustavno pravo Cerkve ugotavlja, da je apostolska stolica na podlagi božje ustanove juridična oseba z vsemi pravicami, ki taki osebi gredo (c. 100); da je vladarska oblast papeževa neodvisna od katerekoli človeške avtoritete (c. 218). S tem je označen bistveni znak popolne neodvisnosti in vrhovnosti apostolske stolice v duhovnem smislu. Ima pa apostolska stolica tudi izvršno oblast in sredstva za eventualno prisilno izvršitev, seveda le duhovna, kakor je območje njeno predvsem duhovno. Ta cerkvena suverenost pa državne vrhovnosti ne izključuje, ker pojem suverenosti izključuje le istovrstno vrhovnost na istem ozemlju. Svetna vrhovnost države in duhovna Cerkve pa nista istovrstni. Svetna suvereniteta papeštva se nanaša samo na vatikansko mesto, na ozemlje ostalih držav pa duhovna suverenost. Teoretska pravda o suvereniteti papeštva pa tudi po lateranski pogodbi ne bo še končana — ostala bo še nadalje problem, problem tudi v zvezi s konkordati. Dejansko pa je duhovno vrhovstvo Cerkve priznано od vsake države, ki prične resna konkordatna pogajanja.

II.

Ko sem nakazal najvažnejši obči problem, ki stopi ob konkordatnih dogovorih v ospredje, pridem k pomembnejšim vsebinskim problemom konkordatov, ki so bili sklenjeni po svetovni vojski. Vsebinsko so si sodobni konkordati sicer slični, pa vendar ima vsak svojo posebno fiziognomijo, kakor ima vsaka država svojstvene notranje razmere in svoj lastni zgodovinski razvoj tudi glede na razmerje do Cerkve. To razmerje pride tolikanj v upoštevanje pri konkordatih, da dobi marsikatera zastarela institucija še nadaljnje potrdilo, zlasti če je v interesu države.

1. Vsebinsko konkordatov bi po naravi te pogodbe tvorile takozvane mešane zadeve, t. j. zadeve, ki se tičejo obeh oblasti in to ali že po svoji naravi, ali vsled izrednih težkoč, radi kojih se kakšna zadeva more popolnoma rešiti le s sodelovanjem obeh oblasti, dasi zadeva po svoji naravi pripada v kompetenco le ene oblasti. Pa tudi zgodovinski razvoj raztegne nad isto zadevo kompetenco obeh oblasti kakor n. pr. pri nas nad zadevo cerkvene imovine. Določitev vsebine konkordatov otežuje različno pravno naziranje države in Cerkve. Razmejitev državne in cerkvene kompetence je že zaradi tega težavna, ker si stojita Cerkev in država kot pogajajoči se stranki nasproti in nobena enostransko ne more potegniti te meje, ki loči zgolj cerkvene zadeve od zgolj državnih, ter tako določiti skupne mešane zadeve. Še večja težkoča nastane tam, kjer se država smatra za izključni vir vsega prava in pripušča cerkveno pravo le v toliko, v kolikor ga sama priznava, dočim se Cerkev smatra na svojem področju za samostojno in neodvisno stvariteljico prava (cfr. Giese, Staatskirchenrecht 180 sl.).

Tudi v sodobnih konkordatnih pogajanjih so se občutile te težkoče, ki jih je obojestranska dobra volja včasih še le po dolgotrajnih dogovarjanjih premagala. To je šlo tem lažje, čim nujnejša se je izkazala potreba po ureditvi medsebojnih odnosov. Mnoge preporne točke so se kratkomalo prepustile poznejšim dogovorom, ali ker še niso dozorele za končno rešitev, ali pa da zaradi enega vprašanja ni ves kompleks drugih važnih vprašanj padel v vodo. Pruski konkordat z dne 14. junija 1929 je n. pr. pustil šolsko vprašanje nerešeno. Pismo ministrskega predsednika Brauna nunciju v Berlinu, ki tvori integralen del konkordata, ugotavlja, da pruskim katoličanom ostanejo prejšnje ustavno zajamčene pravice glede konfesionalnih šol in

verskega pouka in da smatra pruska vlada za samoposebi umevno dolžnost, ustavne pravice državljanov ščititi in dejansko izvajati. Šolsko vprašanje za pruske katoličane je torej začasno urejeno v okvirju državne ustave, kateri bodoča deželna zakonodaja ne sme nasprotovati. V vprašanju cerkvene imovine juridičnih oseb, ki imajo sedež izven države, bo v Poljski (čl. 26) in Litvi (čl. 27) odločila tudi še posebna konvencija. Tudi ureditev patronatnega prava je v istih dveh državah prepuščena novemu dogovoru (čl. 21, ozir. 19). Litvanski konkordat odlaža tudi določitev dotacij za vzdrževanje obstoječih in zidanje novih cerkva poznejšemu sporazumu (čl. 23.)

2. Nov problem v sodobnih konkordatih tvori jezikovno ozir. nacionalno vprašanje. V starejših konkordatih se ta problem skoraj ne omenja. Le v pogodbah z državami, ki so imele zelo majhno število katoličanov in so ti bili navezani večinoma na tujerodne duhovnike, zlasti vodje in profesorje semenišč, se je gojitev domačega jezika v semeniščih zasigurala s posebnimi določbami. Srbski konkordat iz l. 1914 določa za necerkvene predmete v semeniščih srbski učni jezik (čl. 11); črnogorski iz l. 1886 pa zahteva i za semeniščnike, ki bodo študirali na papeških zavodih v Rimu, da se ondi uče srbščine (čl. 12). V dogovorih med Rusijo in Vatikanom glede položaja katoličanov v ruski Poljski je bil za katoliška semenišča določen pouk ruskega jezika. Malta je l. 1890 dobila zagotovilo, da se bodo učili vsi kleriki angleščine, za belgijski Kongo pa tvori v učnem načrtu semenišč belgijski jezik (francoščina) bistven del naučnega programa. To je pa tudi vse, kar se je v prejšnjih konkordatih sklenilo jezikovnih naredb. Drugače je v sodobnih. Cerkev ima opraviti z novonastalimi nacionalnimi državami, pa tudi z mednarodno priznanimi narodnimi manjšinami v teh državah. Že to dejstvo postavlja Cerkev v delikaten položaj, ki zahteva mnogo diplomatskega takta in previdnosti, pa še, vkljub najboljši volji vseh prizadetih narodnosti, večine in manjšin ne more popolnoma zadovoljiti. Jezikovna vprašanja so se reševala v poljskem (čl. 23), litvanskem (čl. 21), romunskem (čl. 19, 20), italijanskem (čl. 2, 22) in deloma v latvijskem (čl. 2) konkordatu.

Kakšno je stališče Vatikana v teh vprašanjih, kolikor se spozna iz konkordatov? Predvsem moramo ugotoviti to, da se je vsaka vlada kot zastopnica nacionalne večine v državi trudila pri pogajanjih doseči čim popolnejšo afirmacijo svojih zahtev

in s tem zapostavitvev minoritet — vsaj manjšina kot taka obsoja in čuti zahtevke večinskega naroda kot zapostavitvev, če ne še kot kaj hujšega. Vatikan je upošteval stališče tistega, s katerim se je pogajal, t. j. večinskega naroda — saj drugače bi do nobenega uspeha pri pogajanjih priti ne mogel; na drugi strani pa tudi ni mogel popolnoma prezreti nacionalne manjšine in ji je v zgolj duhovnih verstvenih ozirih skušal na religioznem polju zaščititi vsaj minimum narodnih in jezikovnih pravic, ko vsled odpora države kakega maksimuma doseči ni mogel. Zaradi drugih dalje segajočih smotrov, ki jih je cerkveno oblastvo doseglo s konkordatom, ni moglo pripustiti, da bi se pogajanja razbila na nepopustljivosti v jezikovnih oz. nacionalnih vprašanjih. Mislim, da je s tem pojasnjeno stališče Vatikana v tem vprašanju, ki je zmožno, da zelo globoko razburi pripadnike posameznih nacionalitet.

Poglejmo te določbe v posameznih konkordatih!

Poljski konkordat je hudo razburil sosedno Litvo in pa Beloruse zaradi jezikovnih naredb. Litvanci, ki z nacionalnega stališča mej med seboj in poljsko republiko ne priznavajo za definitivne in ki reklamirajo celo okrožje Vilne za se, so se protivili onim členom, ki urejajo imenovanje škofov in župnikov, ker je državni oblasti dana možnost, predlaganega kandidata iz političnih in državljanskih ozirov odkloniti. A so v svojem lastnem konkordatu l. 1917 dobili priznane iste pravice. Meje med obema državama pa so internacionalno določene in jih je rimska stolica morala priznati in razmejitev škofij v obeh državah njim prilagoditi (Europa orient. 1925, 596 sl.).

Beloruse, katerih je nad 1 milijon okrog Vilne in Pinska ter so latinskega obreda, je najbolj zadel čl. 23, ki določa, da se brez posebnega dovoljenja konference škofov latinskega obreda ne sme izvršiti nobena sprememba v uporabi jezika v škofijah latinskega obreda za pridige, izvenliturgična opravila in verski pouk sploh.

Brezdvoma je dalekosežna določba, ki vsako spremembo jezika v cerkvi zelo otežkoči. Belorusi so še pred podpisom konkordata naslovili na papeža posebno spomenico, v kateri prosijo, naj se med drugimi tudi člen 23 spremeni, da o rabi ljudskega t. j. beloruskega jezika ne bodo odločevali škofje poljske narodnosti, češ, strahotna verska ignoranca med Belorusi je baš posledica dejstva, da se pri verskem pouku v cerkvi ne rabi

materni jezik v zadostni meri, marveč po večini poljščina. S členom 23 pa bo to nenaravno stanje tudi s cerkvene strani sistemizirano in legalizirano.

Poljsko stališče v tem vprašanju je pač stališče večinskega naroda, ki hoče minoriteti zabraniti, da bi se na škodo večine preveč razširila, da ne bi uvedla rabe svojega jezika v kraje, koder ga doslej še ni bilo. Manjšina pa čuti to kot sovražno stališče, ki jo ovira v narodnem razvoju in v rabi pravic, ki ji gredo po naravnem pravu. Določba člena 23 je sama po sebi dobra in obojestransko ugodna. S tem, da je vsaka jezikovna sprememba v cerkvi pridržana škofovski konferenci, je odvzeta posameznemu župniku pa tudi posameznemu škofu možnost, utesniti ali razširiti uporabo kakega jezika v svojem področju. Kakor je s tem otežkočeno uvesti na novo beloruski jezik v cerkev, tako ga je enako težko odpraviti, kjer se je doslej rabil. Amadeo Giannini pravi v *Europa orientale* (1925, str. 597), da pomeni ta člen garancijo v korist jezikovnim manjšinam, nikakor pa ne oškodovanje. Odvisno je to pač od tega, kako škofovska konferenca to sebi pridržano pravico izvaja. Belorusi se po dolgoletnih izkušnjah boje, da izvajanje njim ne bo prijazno.

Litva je dve leti za Poljsko sklenila konkordat, ki je skoraj enak poljskemu. Saj pa so tudi razmere v obeh novih državah zelo slične. Obe imata večino katoliškega prebivalstva (Poljska 63,8%, Litva 75%), obe sta bili prej pod Rusijo, kjer so pravne razmere katoličanov za obe narodnosti bile enake. Razumljivo je, da je Litva po poljskem zgledu hotela v konkordatu zavarovati jezikovne pravice v cerkvi, zlasti še zaradi tega, ker je prej protestirala proti tozadevnim določbam poljskega konkordata. Za njo jezikovno vprašanje ni bilo tako akutno, ker ima le neznatne nacionalne manjšine (3,2% Poljakov, 2,4% Rusov, 1,2% Nemcev pri nekaj nad dva milijona prebivalcev leta 1923). Zato je člen 21 tudi le zelo in splošno stiliziran: »Ordinariji bodo pazili na to, da vsi verniki dobe versko pomoč (pouk) v svojem materinem jeziku po predpisih Cerkve.« To je najbolj pravična rešitev jezikovnega vprašanja z ozirom na verske potrebe in dolžnost. Taka idealna rešitev je možna le v državi, kjer med narodno večino in manjšinami nobene napetosti ni, kjer jezikovna svoboda in enakopravnost manjšine — vsaj na verskem področju — večini nacionalno škodovati ne more in kjer večina nima namena preko narav-

nega razvoja manjšine nacionalno asimilirati. S tako mislečo vlado se Cerkev lahko pomeni.

Latvija, ki ima najstarejši konkordat iz l. 1922, ki ima le 73·4% Latvijcev izmed nekaj manj kot 2 milijona prebivalcev, torej bolj številne manjšine, jezikovnih določb nima, ker je le 22·6% katoličanov. Pač pa ima zanimivo določilo, da mora nadškof v Rigi (ki je brez sufraganov) biti latvijske narodnosti (ne samo državljan, čl. 2).

Ne samo teoretično nas zanimajo jezikovne določbe italijanskega konkordata. Tudi v pogajanjih s to državo je morala Cerkev po možnosti omiliti intransigentno stališče večinskega naroda, ki z vso silo hoče čim prej dovršiti popolno asimilacijo narodnih manjšin, ki jih po nobeni mednarodni pogodbi ni obvezan ščititi. Člena 2 in 22 vsebujeta jezikovne naredbe.

Člen 2 govori o pravicah škofov, da smejo izdajati v mejah svoje kompetence pismene odredbe, poslanice in pastirske liste ter jih tudi nabiti na poslopjih, ki služijo kultu ali cerkveni upravi. Vse te publikacije morajo biti izdane v italijanskem ali latinskem jeziku, pač pa sme cerkvena oblast priključiti prevod v kakem drugem jeziku. Sveti stolici je prosto izdajati publikacije v kateremkoli jeziku.

Za narodne manjšine pomeni ta koncesija italijanske vlade malo, minimum pač. A vendar je uzakonjena pravica, da sme cerkvena oblast izdajati publikacije vsaj v prevodu. Ali se bo cerkvena oblast te pravice posluževala (v vsakem slučaju) nasproti nacionalni manjšini, je odvisno od volje dotičnih kompetentnih krogov; v konkordatu je dano samo dovoljenje, ni pa naložena dolžnost to tudi dejansko izvrševati. V sedanjem položaju narodnih manjšin pomenja ta določba možnost vsaj minimalne uporabe njih jezika, v primeri s prejšnjim pravnim položajem sedanjih manjšin pa je zelo občutno poslabšanje.

Samoposebi umevna je določba člena 22, da morajo biti vse osebe, ki še umeščajo na cerkvene beneficije, italijanski državljani; to zahtevo stavi vsaka država in se ji načelno Cerkev ne protivi; razen da skuša doseči prehodno omilitev ozir. izjeme za kraje, kjer domačega klera skorajda še ni na razpolago. A člen 22 dostavlja, da morajo škofje in župniki vrh tega še govoriti italijanski jezik. Missiroli razlaga to tako, da morajo biti duhovniki, ki hočejo dobiti kak beneficij, italijanske narodnosti (Date a Cesare, 427 sl.). V slučaju potrebe se jim

morajo pa dati pomočniki, ki razven italijanskega razumejo in govorijo tudi jezik, ki je krajevno v rabi, da morejo nuditi vernikom religiozno pomoč v njihovem jeziku po predpisih Cerkve. — »Prestare l'assistenza religiosa«, iz tega bi se dala izvajati zakonita upravičenost poučevati verouk v šolah v jeziku otrok, ker ena glavnih panog te religiozne asistencije je pouk v verskih resnicah. Romunski konkordat rešuje to vprašanje z veliko širokosrčnostjo, ko ugotavlja pravico katoliški Cerkvi, da poučuje v vseh javnih in zasebnih šolah kraljevine vero, in dostavlja, da se bo ta pouk dajal v materinem jeziku otrok (čl. 20). — Tudi ta člen moramo karakterizirati kakor člen 2. Manjšinam pušča minimum v jezikovnem oziru: izključno le italijansko govoreči dušni pastirji se manjšinam ne morejo dati; vsaj pomočnik mora biti sposoben pastirovanja drugorodnih vernikov; — nasproti prejšnjemu stanju pa pomeni znatno poslabšanje, ko more biti na vsaki župniji z neitalijanskim prebivalstvom trd Italijan za župnika — kar je bilo v prejšnjem položaju izključeno. S tem členom je dana kajpak zakonita možnost, da se umestijo na vse školije italijanski škofje, na vse župnije italijanski župniki. Zavisí pa to od več ali manj ekstremnega izvajanja tega člena. Na drugi strani pa vsebujeta ta dva člena »za Italijo prvo zakonito priznanje, da so poleg državnega jezika še drugi jeziki italijanskih državljanov«.

Ta rešitev jezikovnega vprašanje v italijanskem konkordatu nikakor ni vzorna, niti ne upošteva zadostno prirodno pravice drugojezičnih državljanov. Sv. stolica je zahtevala v svojem načrtu konkordata za manjšine večje pravice in varščine za uporabo njihovega jezika v verskem pouku.

Kakor poroča Mario Missiroli, je stavila Sv. stolica sledeči predlog: »Verski pouk v osnovnih šolah v novih pokrajinah se bo vršil v materinem jeziku. V krajih, kjer bi število slovanskih ali nemških duhovnikov italijanskega državljanstva ne zadostovalo duhovnim potrebam ljudstva, bo država dovolila škofom, da pokličejo iz inozemstva s pristankom italijanskih političnih oblastev¹ duhovnike zmožne enega in drugega jezika, četudi bi ne bili italijanski državljanji« (Date a Cesare, 454).

¹ »Con il nulla osta dell' autorità politiche italiane«, to je razumeti tako, da bi politična oblast morala izjaviti v vsakem slučaju, da zoper osebo inozemskega duhovnika nima pomislekov, ne pa tako, da bi mogla odreči dovo jenje sploh poklicati inozemske duhovnike na pomoč.

3. Trd oreh pri konkordatnih pogajanjih tvori šolsko vprašanje. Zahteve Cerkev, da se upošteva kanonsko pravo in se v smislu tega verouk na osnovnih in srednjih šolah prišteje med obvezne predmete, da dajejo verouk od Cerkev izprašane in potrjene osebe in sicer po načrtu in knjigah, katere cerkvena oblast aprobira, da vodi nadzorstvo nad veroukom istotako cerkvena oblast — vse te zahteve navadno ne naletijo pri državah na nepremagljiv odpor, saj je v največjem interesu vsake države, da se mladina vzgaja v duhu verskih resnic in moralnih naukov tiste veroizpovedi, kateri pripada. Vsi sodobni konkordati — razen pruskega, kakor že zgoraj omenjeno, vsebujejo tem cerkvenim zahtevam odgovarjajoče določbe. — Večje težave dela vprašanje konfesionalnih in zasebnih šol, ker posega nekoliko v tisto izključno vrhovnost, katero si moderne države prisvajajo nad šolstvom in vzgojo.

Latvijski konkordat zagotavlja cerkvi pravico osnavljati konfesionalne šole v skladu z državnim zakonom o zasebnih šolah (čl. 10).

Litvanski priznava vsem cerkvenim od ordinarija odvisnim šolam pravico javnosti, njihovim izpričevalom in diplomam enako vrednost kot onim državnih šol, ako se prilagodijo načrtu, ki ga je prosvetni minister izdal za državne šole (čl. 13, nr. 5). V obeh državah je torej ustanavljanje zasebnih konfesionalnih šol dovoljeno v okvirju zakona, kateri pa tega ne otežkočuje.

Najobširneje je šolsko vprašanje obdelano v bavarskem konkordatu — je pa tudi baš zaradi tega bilo toliko boja in polemike o njem v besedi in tisku kakor o nobenem drugem sodobnem konkordatu. Določa pa sledeče:

Katoliške konfesionalne šole se **morajo** ustanoviti v vsaki občini, kjer jih toliko staršev in drugih za vzgojo upravičenih zahteva, da je vsled zadostnega števila otrok redno obratovanje šole možno (čl. 6). S tem je priznana staršem pravica, ki jim gre po naravnem pravu. Da ostanejo take šole tudi dejansko katoliške ne pa samo na papirju, bodo na teh šolah le take učne moči nastavljene, ki so sposobne in voljne katoliško vero zanesljivo poučevati in v duhu te vere vzgojevati. Da se dobi zadostno število takih učnih moči, bo država za to skrbela, da dobijo za katoliške šole namenjeni kandidati že na učiteljišču primerno izobraz-

bo in vzgojo. Učitelji, ki hočejo dobiti mesto na katoliški šoli, morajo doprinesiti dokaze, da so si za to šolo zadostno izobrazbo priborili (čl. 5).

Redovi in verske kongregacije smejo v okvirju splošnih zakonskih določb ustanavljati zasebne šole, ki po načelih, veljavnih za privatno šolstvo, morejo dobiti pravico javnosti (čl. 9). Država si je za vzgojo mladine s tem zasigurala dragoceno pomoč onih redov in kongregacij, ki jim je vzgoja smoter. — Bavarski konkordat je posegel tudi na univerze. Člen 4 določa, da mora biti na filozofski fakulteti v Münchenu in Würzburgu na filozofski in zgodovinski stolici vsaj po eden profesor tak, zoper katerega iz katoliško-cerkvenega stališča ni pomisleka, določba, ki je gotovo v interesu vsestranskega znanstva. — Glede univerz ima italijanski konkordat v členu 38 določbo za katoliško univerzo presv. Srca v Milanu, ki je že prej bila državno priznana. Profesorje bo imenovala država, a imenovanje je odvisno od pritrdila sv. stolice, da zoper kandidata v verskem in moralnem oziru ni ovire.

Romunija je v svojem konkordatu v obširni meri priznala pravico Cerkve do ustanavljanja vseh vrst šol, kakor jo ugotavlja kán. 1375. Cerkvi je prosto, da na lastne stroške ustanavlja osnovne in srednje šole, ki bodo v odvisnosti od krajevnega ordinarija in pod nadzorstvom in kontrolo prosvetnega ministra. S tem nadzorstvom in kontrolo je državni oblasti dana možnost zasigurati v teh šolah pouk in vzgojo v državljanem patriotičnem duhu. Te cerkvene šole imajo celo pravico, da same določajo učni jezik, torej ni treba, da bi vse te šole imele romunski učni jezik (čl. 29). S tem je tudi narodnim manjšinam, v kolikor pripadajo katoliški veroizpovedi, dana možnost, da si ustvarijo lastno narodno šolstvo. Baš ta določba je delala pri ratifikaciji nekaj težkoč, zaradi tega se je priključilo konkordatu kot integralen del pismo zunanjega ministra na apostolskega nuncija, v katerem se ta določba razlaga tako, da se v tistih cerkvenih šolah, v katerih je bil doslej romunski učni jezik v rabi, učni jezik ne more več spremeniti.

4. Jasno je, da skuša Cerkev pri pogajanjih spraviti konkordate kolikor le mogoče v sklad s sedaj veljavnim cerkvenim pravom, ki ga vsebuje Codex Iuris Can.; s tem pa je že na smrt obsojenih nekaj zastarelih pravnih inštitucij. Med te smemo prištevati patronate in pa pravico imenovanja škofov

po vladarjih. Najbolj radikalno je odpravil patronate vseh vrst (t. j. javne in zasebne, cerkvene in svetne) romunski konkordat (čl. 15), in sicer brez vsake odškodnine. Cerkevna in nadarbinska poslopja, ki so v zemljiški knjigi pripisana patronom, ostanejo v posesti cerkve v uporabo zadevnih župnij. V primeru, da se župnija kanonično in zakonito ukine, more cerkev svobodno razpolagati z poslopji, če je bivši patron država ali državna institucija; če pa je privatna oseba, ostanejo poslopja cerkvi, vsaj v posest in uporabo.

Italijanski konkordat ukinja samo kraljevski patronat in regalne privilegije, ki si jih je doslej kraljevski dom še prisvajal (čl. 25). Bremena, ki so bila združena s tem patronatom, prevzame država z svoj proračun. Privatnih patronatov se konkordat ne dotika.

Pruski konkordat prepušča končno ureditev patronatnega problema poznejšemu sporazumu, dotlej pa bo vlada izvrševala prezentacijo na podlagi državnega patronata tako, da se glede osebe prezentiranca predhodno domeni s prizadetim ordinarijem. Podrobno navodilo za to postopanje se bo še posebej sporazumno izdelalo (čl. 11). V poljskem in litavskem konkordatu pa se je rešitev tega vprašanja odložila na poznejše dopovore.

Za imenovanja škofov se je uveljavilo načelo kan. 329, da jih svobodno imenuje papež. Ker pa je brez dvoma država močno prizadeta pri tem vprašanju, se papež zaveže, da predhodno predloži ime kandidata vladi, da more izraziti pomisleke politične narave. Čehoslovaški modus vivendi najtočneje označuje, kakšno politično delovanje in mišljenje bi prisililo vlado, da kandidata odkloni: iridentistično, separatistično in protiustavno (čl. 4). Razgovori med obema oblastima pa so tajni. Razen v bavarskem se v vseh konkordatih zahtevajo od škofov prisege — tudi takšna prisega spada med zastareli inventar. Čehoslovaška je toliko moderna, da se je zadovoljila s kratko in točno formulo, dočim so druge dolge in zastarele.

V Nemčiji, posebno še v Prusiji, so imeli stolni kapitlji pravico škofo voliti. Te predprave s konkordati ni bilo lahko popolnoma ukiniti, napravil se je nekak kompromis med to staro pravico in obćim kanonskim pravom.

Za Bavarsko je določeno, da ob vakanci škofijskega sedeža predloži prizadeti kapitelj listo vrednih in primernih kandidatov. Poleg te liste pa bavarski škofje in kapitlji na

tri leta predlagajo liste primernih kandidatov, ki bi prišli ob eventualni vakanci kake škofije v poštev. Iz teh list izbira papež škofo svobodno. Pred objavo bule pa uradno ugotovi, da bavarska vlada nima proti izbranemu kandidatu nobenih pomislekov politične narave (čl. 14).

Pruski konkordat pušča kapitljem nekoliko večje pravice. Ob vakanci škofijskega sedeža predložijo prizadeti kapitelj in pruski škofje liste kanonično sposobnih kandidatov. Iz teh list izbere sv. stolica tri osebe, katere predloži kapitlju, da si izmed njih izvoli v tajnem glasovanju škofa. Ni pa sv. stolica tako vezana na te liste, da ne bi mogla predložiti kapitlju katkega drugega kandidata. Takoj po izvolitvi mora kapitelj z vprašanjem na vlado ugotoviti, da ni proti izvoljenemu političnih pomislekov, šele na to podeli papež kandidatu škofijo (čl. 6).

5. Naj omenim kratko še en problem, ki se najde prvič v nekaterih sodobnih konkordatih, to je zadeva takozvane »katoliške akcije«, t. j. organiziranega sodelovanja lajikov pri apostolskem poslanstvu katoliške cerkve. Je to notranja cerkvena dušnopastirska zadeva, ki pa je po navodilu sedanjega papeža dobila bolj poudarjeno, organizirano obliko. Že latvijski konkordat iz l. 1922 daje Cerkvi svobodo, da ustanavlja katoliška udruženja, ki bodo stala pod kontrolo nadškofa; država se obvezuje, da njihovega delovanja ne bo ovirala ampak jim priznala pravice kot društvom od države potrjenim (čl. 13).

Litvanski iz l. 1927 pa govori že naravnost o katoliški akciji, katere država v delovanju ne bo ovirala. Prvič v zgodovini srečamo primer, da prevzame država internacionalno obvezo glede na svobodo udruževanja (čl. 25).

Italijanski istotako priznava v čl. 43 konkordata organizacije, ki so odvisne od katoliške akcije, in jim prepušča svobodo, da razvijajo svoje delovanje po navodilih sv. stolice v odvisnosti od cerkvene hierarhije. Kot protiusluga je pridjana prepoved duhovnikom in redovnikom, da se ne smejo vpisati ne se boriti v katerikoli politični stranki (čl. 43).

6. Na strani države obstoja proti konkordatu često velik pomislek. Konkordati so se doslej običajno sklepali kot trajne obojestransko neodpovedljive pogodbe. Težkoče v interpretaciji posameznih členov se sicer rešujejo sporazumno,

tako je stipulirano navadno v vsakem konkordatu; ukiniti pa se more le sporazumno. To pa ob hitro se menjajočih razmerah, kot so v naši dobi konsolidacije novih držav, državno oblast straši; preveč se čuti vezano. V novih konkordatih se je tudi ta pomislek, ki ima za se mnogo tehtnih razlogov, upošteval. V romunskem konkordatu sta si oba pogodbenika pridržala možnost šestmesečne odpovedi konkordata (čl. 23). V tem roku se morejo izvršiti potrebni dogovori, ki uredijo medsebojno razmerje za čas, ko konkordat preneha. Na ta način izostane »ex lex« stanje, kakor smo ga doživeli v bivši Avstriji.

Še bolj elastična je klavzula v latvijskem konkordatu, po kateri traja njegova veljavnost tri leta, a se nato molče obnavlja od leta do leta, ako se šest mesecev prej od ene ali druge strani ne odpove (čl. 20).

Iz tega površnega pregleda sodobnih konkordatov je razvidno, da se morejo tudi v modernih državah odnosi do Cerkve v duhu sedanjega poduhovljenega cerkvenega prava urediti tako, da se primerno upošteva vse raznolike in menjajoče se razmere. Brez dvoma je urejen odnos do Cerkve za vsako državo zelo pomembno sredstvo, ki služi konsolidaciji in notranjemu miru. Iz tega vidika bi bilo želeli, da dobimo tudi v Jugoslaviji primeren konkordat.

OBZOR.

Katoliška unija za mednarodne študije.

(Union catholique d'études internationales.)

Mgr. E. Beaupin, Paris.

I. Začetki in prvo delo.

Union catholique d'études internationales (UCEI) se je porodila med vojno, lahko bi se dejalo iz vojne, čeprav je bila misel, ki je povzročila nje ustanovitev, iz časov pred vojnimi leti 1914—1918. V teku l. 1917. je nekaj švicarskih, italijanskih in francoskih katoličanov v Friburgu v Švici začelo pretresati načrt, ustanoviti po številu omejeno skupino mož različnih narodnosti, odličnih po svojem delovanju in položaju, ki bi v luči katoliških načel proučevali mednarodne probleme. Ideja Društva narodov je bila že v zraku, ne dá bi ji bil že kdo dal konkretno obliko. Vendar je bilo v raznih deželah v obeh takrat nasprotnih taborih mnogo katoličanov, ki so bili pod vtisom vedno naraščajoče važnosti in teže internacionalnih vprašanj, ki so stopala pred razdvojene duhove.

Baron Georges de Montenach, državni svetnik helvske republike, je bil med tistimi, ki so najhitreje ocenili važnost in aktualnost vprašanj. Bil je res po vsej preteklosti za to pripravljen. Ko je bil še mlad, si je postavil nalogo, ustvariti zveze med katoliškimi dijaki vsega sveta. Bil je tudi eden izmed tajnikov friburške unije (Union de Fribourg), ki jo je njegov škof kard. Marmillod pospeševal in ki je v desetletju 1881—1891 njeno delo pomagalo utirati pot socialnim naukom, ki jih je Leon XIII. podal v encikliki »Rerum novarum«¹. Georges de Montenach, preizkušen kristjan, idealist z zdravim razumom, je s poletom svojih misli in plemenitim čuvstvom združeval mnogo praktičnega duha, spretnosti in iskrenosti. Bil je globoko vdan cerkvi in sveti stolici.

On nam je nasvetoval, naj osnujemo UCEI. Pripravil nas je k temu v razgovorih in razpravljanjih, ki so se vršila pri njem v Friburgu. Udeleževali so se jih med drugimi Mgr. Besson, takrat še župnik v Lausanni, pozneje naslednik kard. Marmilloda in protektor Unije, italijanski duhovnik Ernesto Vercesi, francoski profesor friburške univerze Georges Gariel in jaz, ki sem takrat bival v Friburgu in opravljal poles generalnega tajnika švicarske katoliške misije za vojne ujetnike.

Georges de Montenach je želel in mi smo si postavili za nalogo oživiti staro Union de Fribourg, seveda v novi, okoliščinam primerni obliki in z novimi cilji. Kar je bila nekdanja Unija za socialno življenje, naj bi skušala naša postati v mednarodnem pogledu. Prva se je z uspehom podstopila razvijati in pojasnjevati krščanska načela o organizaciji družbe, druga naj bi osvetljevala principe mednarodnega prava. Mislili smo zaenkrat samo na proučavanje problemov, ki naj bi se mu posvetilo nekoliko mož; izsledki in zaključki bi se o primerni priliki predložili sveti stolici. Sodili smo tudi, da smemo in moramo kot katoličani na svojo lastno odgovornost izpregovoriti besedo v trenutku, ko so se v Švici in drugod vršili mednarodni sestanki, na katerih je vsak razvijal svoje misli o sklepanju miru, ki se je čutilo, da je blizu.

V novembru 1918 se je podpisalo premirje in nekaj mesecev pozneje versailleska pogodba, ki je ustanovila Društvo narodov. Ta dogodek je odslej zahteval vso našo pozornost. Kakšno stališče naj zavzamemo napram porajajočemu se organizmu? Med katoličani so eni hvalili namene njega ustanoviteljev in videli v njem krščansko idejo, naposled svojo pobudo, drugi pa niso prikrivali svoje vznemirjenosti in opozarjali na čezmerno navdušenje med brezverskimi elementi in na vplive, katolištvu sovražne, ki so se izvajali na novo ustanovo. Jo je treba pobijati in se je ogibati? Mar ne bi bilo bolje,

¹ O baronu de Montenach gl. knjižico: Marcel de Week, Georges de Montenach (1862—1925), Dijon 1928, Edition »Lumière«, 15 rue Bossuet. Prim. tudi moj članek v Chronique sociale de France v decemberskem zvezku 1925. — O Union de Fribourg naj navedem vsaj studijo, ki jo je Eugène Duthoit objavil v delu: Catholicisme et Vie internationale (Fragère frères éditeurs Fribourg).

računati z dejstvom in se zanjo zanimati in ji pomagati, da bo koristna? Stran, ki je bila za neodvisno, objektivno in dobrohotno sodelovanje, je zmagala.

Po leti 1920 smo se začeli shajati v Friburgu in Parizu. V istem času smo v Italiji, Španiji, Belgiji in še drugih deželah vabili k sodelovanju in pridobili več katoliških osebnosti, znanih po njih kompetentnosti v mednarodnem pravu. Naposled je 9. oktobra 1920 okrožnica, ki sta jo podpisala Georges de Montenach za Švicarje in profesor na pravni fakulteti univerze v Parizu Paul Fournier za Francoze, povabila naše člane na organizacijsko konferenco; nje dnevni red je dne 9. februarja 1920 papež Benedikt XV. pohvalil in nam dal spodbudo in kardinali Bourne, Amette in Mercier so ga odobrili.

Konferenca se je vršila 12., 13. in 14. novembra 1920 v Parizu. Navzočni so bili katoličani šestih narodov, izrazi simpatije so došli od nadaljnjih štirih ali petih. Sveta stolica, ki smo ji vnaprej izrazili svojo voljo, ravnati se pri vseh svojih korakih po njenih direktivah, nam je brzojavno želela, naj bi »toliko plemenitih prizadevanj kronal popoln uspeh«. V spomin na Union de Fribourg smo izbrali, ime *Union catholique d'études internationales* s sedežem v Friburgu, torej prav tam, kjer so delali naši odlični predhodniki. Sprejeli smo provizoričen pravilnik, ki je določal, da bomo proučevali mednarodne probleme po krščanskih načelih, se sami zanimali in pri katoličanih vzbujali zanimanje za delo Društva narodov in za vprašanja, ki se bodo predenj spravila.

Zatem sta švicarska in francoska narodna skupina, edini, ki sta se konstituirali, začeli z rednimi mesečnimi sestanki v Friburgu in Parizu. Tri vrste vprašanj so se načele: prva doktrinalnega značaja kot n. pr. nauk papežev o mednarodnem pravu in o umskih podlagah tega prava; v drugi vrsti so bila vprašanja, nanašajoča se na prva dejanja Društva narodov v Ženevi, kot n. pr. proučavanje več dostavkov in popravkov k paktu ali vprašanje mednarodnih statutov o svetih krajih katoličanov; tretja vrsta vprašanj praktičnega udejstvovanja, n. pr. o sodelovanju pri nevtralnih društvih za pospeševanje ciljev Društva narodov in o stikih, ki naj se gojijo z drugimi mednarodnimi katoliškimi organizacijami.

Vsaka skupina, švicarska in francoska, je prosto odločala o svojem delu, toda redno in pogosto sta v dopisih izmenjavali svoja naziranja. Kadar je ena skupina v kakem vprašanju prišla do soglasja, je poslala svoje zaključke drugi, včasih drugim, kajti organizirala se je zase tudi italijanska skupina na pobudo žala umrlega markiza Corsa, profesorja mednarodnega prava na univerzah v Turinu in Milanu. Končno soglasje se je doseglo, če je bilo potrebno, na občnih zborih. Eden se je vršil v marcu 1921 v Parizu, drugi v aprilu 1922 v Friburgu. Švicarska in francoska skupina sta bili dejansko mednarodni, kajti v Friburgu in v Parizu so bili zmeraj navzočni katoličani iz drugih dežel nego iz Švice in Francije, ki so

bili člani Unije in se udeleževali vseh njenih posvetovanj in razpravljanj.

Od l. 1922. naprej smo mogli stopiti resno v stik s sekretariatom Društva narodov; Unija mu je poslala spomenico, v kateri je razložila svoje poglede na jamstvo statuta o katoliških svetih krajih².

II. Organizacija in metoda.

Na četrtem občnem zboru v oktobru 1923 v Milanu je UCEI končno določila svojo organizacijo in svojo metodo. Dala si je statut, ki ji dovoljuje sprejemati katoličane vseh narodov, naj so v Ženevi zastopani ali ne; dobila je generalno tajništvo s sedežem v Friburgu in vodilni odbor. Za namestnika Georgesu de Montenach, čigar zdravje je že bilo šibko, je bil kot podpredsednik izvoljen Gonzague de Reynold, profesor francoskega slovstva na univerzi v Bernu. Ta je bil imenovan za člana mednarodne komisije za intelektualno kooperacijo (Commission internationale de coopération intellectuelle) Društva narodov. On nas je poučil o prvem delovanju te komisije, je obrnil našo pozornost na nje važnost in nas napotil, da smo izrazili željo, naj bi se ta ali oni izmed nas posebej poglobil v proučevanje problemov, ki jih je ona načela. Sprejeli smo tudi načrt, ustvariti v Uniji komisijo za intelektualno kooperacijo. Nekaj mesecev kasneje, v juniju 1924, je imela katoliška komisija za intelektualno kooperacijo UCEI v Friburgu svojo prvo sejo.

Sistem specializacije po komisijah se je prav kmalu izborno izkazal. V novembru 1924 jih je bilo nekaj izmed nas pozvanih v Ženevo, da bi tam z zastopniki drugih mednarodnih organizacij kot opazovalci sledili posvetovanjem druge konference za opij. Vrnili so se s predlogom, naj Unija dobi še drugo komisijo za »humanitarne zadeve«, ki naj bi se bavila z borbo zoper mamila in ostanke suženjstva ter z zaščito žensk in otrok. Zdelo se je pravtako potrebno misliti na tretjo komisijo za brambo katoliških manjšin. To se je sklenilo na petem občnem zboru Unije v decembru 1924 v Friburgu, ki je dobil poseben poudarek s proslavo stoletnice kardinala Marmilloda. Tem trem komisijam je občni zbor na Dunaju v oktobru 1926 dodal še četrto, ki so jo posebe želeli naši tovariši iz Velike Britanije in ki si je vzdela naslov »komisija za juridične in doktrinalne studije«. To je bil šesti občni zbor. Sedmi se je v okt. 1928 vršil v Varšavi.

UCEI, ki ji je po smrti Georgesu de Montenach v maju 1925 predsednik Gonzague de Reynold, šteje danes enajst nacionalnih skupin³, pravilno konstituiranih v naslednjih državah: v Avstriji,

² Podrobnosti o tem vprašanju in o ustanovnem zboru Unije gl. knjigo p. de la Brière, *L'Organisation internationale du Monde contemporain et la Papauté souveraine*. Paris 1924, Éditions »Spes«. Primerjaj posebno pogl. 3., 5. in 8. prvega zvezka.

³ Nacionalna skupina ni narodnostna, marveč državna skupina. Skupine iz držav, ki imajo narodne manjšine, so lahko narodnostno mešane. — Op. ur.

Belgiji, Češkoslovaški, Franciji, Italiji, Jugoslaviji, Nemčiji, Ogrski, Poljski, Švici in Veliki Britaniji. Dalje ima radi svojih stikov s komisijo za intelektualno kooperacijo dopisnike skoraj iz vseh narodov sveta, v Evropi in izven Evrope. Slednjič je v zvezi skoroda z vsemi drugimi katoliškimi internacionalnimi organizacijami in, če priložnost nanese, združi svoja prizadevanja z njihovimi.

Upravljata jo pisarna in vodilni odbor, v katerem je poleg predsednika še pet podpredsednikov: baronica de Montenach (Švica), Georges Gariel (Francija), dr. Kieno Jourger (Nemčija), William Mac Kenzie (Velika Britanija), grof Rostworowsky (Poljska); dalje so v njem abbé Gremaud generalni tajnik, blagajnik Dapraz, reprezentanti štirih komisij in delegati nacionalnih skupin.

Unija je zasebno društvo, ki ga sestavljajo skupine katoličanov in posamezni katoličani raznih dežel. Deluje samo na svojo lastno odgovornost, toda pod nadzorstvom svete stolice; njo obvešča o vseh svojih iniciativah, si prizadeva spoštljivo sprejeti vsako njeno direktivo in se skrbno izogiblje zaplesti jo v diskusijo. Pred Društvom narodov pa obstoji z isto pravno podlago, na isti način in z istimi pravicami kakor veliko število drugih organizacij, ki so brez uradnega značaja nastale iz skupnega dela zasebnikov. Kakor te organizacije stopa tudi Unija, kadar se ji dozdeva primerno, v stik z raznimi uradi Društva narodov ali z njegovimi oddelki ter pošilja spomenice, brani svoje vidike, priporoča svoje rešitve, pomaga pri vseh podjetjih, ki jih ima za primerna in koristna, izraža tudi o pravem času, če je treba, svoje pridržke in svojo kritiko.

III. UCEI in Društvo narodov.

Omenili smo, da je prišlo do prvih stikov med UCEI in Društvom narodov l. 1922., ko sta svet in skupščina Društva razpravljala o klavzulah britanskega mandata nad Palestino. Takrat je Unija poslala v Ženevo tehtno spomenico z zahtevo, naj se ta mandat tako uredi, da se bo zaščita katoliških svetih krajev mogla izdatno zjamčiti. Ta korak je kot glas javnega mnenja podprl diplomatsko akcijo svete stolice. Ni bil brez koristi; ker vprašanje še ni bilo urejeno, se je več nasvetov Unije sprejelo v besedilo, ki ga je svet Društva odobril.

Nadalje je stopila Unija v stik z mednarodno komisijo za intelektualno kooperacijo. Tej je naznanila svoje vidike o problemu zaščitenja znanstvene lastninske pravice. Načrt, ki ga je Unija predložila, se je izdelal po iniciativi francoskega člana Georgesa Gariela. Zenevska komisija je v poročilu, ki ga je dne 16. avgusta 1926 o tem vprašanju podala svetu in skupščini Društva, priznala, da so vidiki našega tovariša, ki si jih je Unija osvojila, nekaj vredni, zakaj v poročilu stoji tudi tale stavek: »Zdi se, da se mišljenje bolj in bolj obrača k rešitvi, ki jo je priporočal g. Torres-Guevedo, pozneje preciziral in razvil g. Gariel.«

Radi te intervencije je ženevska komisija sklenila gojiti z Unijo znanstvene stike, podobne onim, ki jih ima z drugimi mednarodnimi društvi, katera ji morejo dati resne garancije. Sklenila je tudi ravnati s svobodnimi (katoliškimi) univerzami prav tako kakor z državnimi v vseh zadevah univerzitetnih odnošajev. Istotako je ukrenila glede »Pax Romana«, mednarodnega tajništva katoliških dijaških društev. V juliju 1929 je bila komisija za intelektualno kooperacijo v UCEI objavljena, naj pošlje zastopstvo k prvi seji nacionalnih komisij za intelektualno kooperacijo, in naprošena, naj pove svoje mišljenje o nalogah, ki naj si jih postavi komisija in institut za intelektualno kooperacijo pri Društvu narodov. Sicer pa je predsednik Unije Gonzague de Reynold član te komisije in vodilnega odbora instituta, več njegovih kolegov pa je ekspertov pri obeh organizacijah.

Zlasti v tako delikatni zadevi, kot je pouk mladine o eksistenci in ciljih Društva narodov, je Unija imela prav posebno važno vlogo. Protí koncu l. 1925. je sprejela vabilo, da sodeluje v skupnem odboru velikih mednarodnih družb, ki se bavijo z vzgojo mladine v duhu miru. V novembru 1927 je bil zastopnik Unije v odboru s tremi tovariši pooblaščen udeležiti se v Ženevi posvetovanj skupine izvedencev, ki je sestavljala knjigo z naslovom: Kako pospeševati spoznavanje Društva narodov in razvijati duha mednarodne kooperacije (*Comment faire connaitre la Société des Nations et développer l'esprit de coopération internationale*). Več izvajanj v tem delu, ki obravnavajo ulogo družine in vere in ki se ozirajo na patriotizem v vzgoji mednarodnega duha, so inspirirale pripombe, ki jih je o teh stvareh predložila Unija v posebni spomenici.

V avgustu 1928 je izšlo v Parizu pri založniku Gigordu delo: *La Société internationale* (Mednarodna družba)⁴, ki se obrača do katoliških profesorjev in vzgojiteljev z navodilom, kako naj podajajo svojim gojencem splošne, pa zadostne pojme o cerkvenem nauku v zadevah mednarodnih odnošajev, o cerkveni akciji za mir med narodi, o Društvu narodov, o mednarodni organizaciji dela. L. 1926. je Unija na dunajskem občnem zboru naročila komisiji za intelektualno kooperacijo, naj oskrbi to knjigo. Komisija je poverila izvršitev štirim profesorjem na katoliških fakultetah v Lilleu, ki so delo zelo hitro in dobro končali. Katoliški vzgojitelji so tako dobili v roke praktičen in pripraven priročnik, ki so ga dotlej pogrešali, dobili celo prej, nego se je podobna iniciativa dala od druge strani. Nekaj mesecev pozneje je v imenu sv. očeta kardinal Gasparri zelo pohvalil to delo.

⁴ *La Société internationale*. Paris, de Gigord, éditeur. — Knjiga s predgovorom Mgr. Beaupina obsega štiri dele: P. Deles O. P., Nauk o mednarodnih odnošajih; kanonik Leman, Mirovno delo cerkve; Marcel Prélot, Ustroj in delovanje Društva narodov; Joseph Danel, Mednarodna organizacija dela. — Zveza krščanskih vzgojevališč Francije je naklonila knjigi svoje pokroviteljstvo.

To so bile v letih 1924.—1929. poglavitne javne manifestacije komisije za intelektualno kooperacijo v UCEI. Komisija za humanitarne zadeve v tej dobi ni bila nič manj delavna.

Povedali smo, da je udeležba Unije pri drugi konferenci za opij v novembru 1924 v Ženevi bila povod za ustanovitev te komisije.

Dne 24. novembra 1924 je namreč konferenca porabila prost dan, da bi zaslišala želje poglavitnih zasebnih društev, ki skušajo s propagando pobijati zlorabo omamilnih sredstev. Unija je po enem svojih odposlancev izrazila svoje želje, naj se zloraba z učinkovitim mednarodnim nastopom zatre. Nekaj dni pozneje je podala konferenci navodila apostolskih vikarjev na Kitajskem, ki so svojim vernikom prepovedali pridelovati mak in kaditi opij. Član konference Cavazzeni, senator kraljevine Italije in delegat italijanske vlade v skupščini Društva narodov, je odtistihmal v zmislu soglasnega mišljenja Unije z največjo vnemo pobijal bič omamilnih sredstev⁵.

Medtem je svet Društva narodov v zasedanju v marcu 1924 postavil »začasno komisijo« za suženjstvo, ki naj bi izvedla anketo o preostankih suženjstva na svetu. Unija ni mogla ostati brezbrizna za to delo, kjer prihaja v poštev toliko misijonskih interesov. Komisija za humanitarne zadeve je na podlagi lastnega studija in na podlagi poročila imenovane začasne komisije dne 9. maja 1925 poslala le-tej spomenico, v kateri je odgovorila na vsa postavljena vprašanja. V njej se je opirala na gradivo, ki so ji ga dali kompetentni in dobro poučeni misijonarji⁶. Spomenica se je izjavila za reformo domačih sodišč (v misijonskih deželah) in priporočila dolgo vrsto posebnih naredb, da se pripravi emancipacija žene. V septembru 1926 se je Uniji posrečilo, s svojimi koraki podpreti željo svete stolice glede nekih klavzul v mednarodni konvenciji o suženjstvu, ki jo je ženevska skupščina v tem zasedanju izglasovala.

Zopet je komisija šla na delo l. 1928., ko je organizacija za delo začela proučevati vprašanje prisilnega dela. Na osnovi seznama vprašanj, ki naj bi jih v juniju 1929 pretresala XII. internacionalna konferenca dela, je sestavila novo spomenico, ki ji je bil glavni urednik Joseph Danel, profesor na svobodni pravni fakulteti v Lilleu, pripravila pa jo je mešana komisija pravnikov in misijonarjev. Ta važni dokument, ki so ga odobrile štiri velike katoliške mednarodne organizacije, se je razdelil med odposlance pri konferenci. Nekaj njenih pobud, ki so merile na zaščito domačih rodbin ali predlagale strožjo določitev pogojev, pod katerimi naj se sme samo za javne namene seči po prisilnem delu, se je postavilo v končno veljavni seznam vprašanj. Amendemente je predložil in branil član

⁵ O tem vprašanju gl. moio brošuro: *Les missions catholiques et la lutte contre les stupéfiants*. Paris V, Amitiés catholiques françaises, 4 rue des Forsés Saint Jacques.

⁶ Mišljenje Unije misijonarjev o teh vprašanjih sem podal v reviji *Chronique sociale de France*, april 1926, in v predavanju na katoliškem inštitutu tudi v l. 1926. Predavanje je natisnjeno v knjigi: *L'Islam et les Missions*. Paris 1927, Bloud et Gay, éditeurs.

Unije Henri Pauwels, tajnik krščanskih strokovnih društev v Belgiji in delavski delegat.

Unija bo l. 1930. predložila konferenci, ki naj bi tokrat sprejela besedilo mednarodnega dogovora, drugo spomenico, ki bo prav tako izdelana ko prva. V njej se Unija izreka za odpravo prisilnega dela v čim krajšem času in predlaga celo vrsto ukrepov, da se domače prebivalstvo, ki bi še bilo prisiljeno k delu, zaščiti pred sleherno zlorabo⁷.

Polagoma se je dnevni red komisije za humanitarne zadeve hudo obremenil. Uvrstiti je morala vanj vprašanje zatiranja nemoralne propagande, vprašanje populacije, za katero je ustvarila »Katoliški odbor izvedencev v zadevah populacije«, vprašanje statuta za nezakonske otroke itd., itd. Ta komisija je morala združiti svoja prizadevanja z drugimi mednarodnimi organizacijami; to je imelo za posledico, da je Uniji pripadla v mednarodnem življenju uloga, o kateri bomo še govorili.

Komisija za katoliške manjšine tudi ni ostala brezdelna. Preden se je na občnem zboru Unije l. 1924. ustanovila, se je sestavil statistični pregled krščanskega prebivalstva v okrožju Mossula, da bi se obrnila pozornost sveta Društva narodov na njegov položaj. V novembru 1925, v trenutku, ko se je svet pripravljal, da izreče odločitev v mossulski zadevi, se mu je predložilo podrobno poročilo, kako so Turki kaldejske katoličane deportirali in morili. Ta dokument je sekretariat v Ženevi službeno poslal vsem članom sveta, ki so visoko cenili zanesljive podatke. Priprava na ta korak je privedla do dejanskega sodelovanja britanske in francoske skupine Unije; prav tako izdelovanje spomenice o prisilnem delu, ki je bila skupno delo francoske in belgijske skupine, katerima je tudi nemška skupina nudila svojo pomoč.

Prav tako sodelovanje je hotela Unija doseči med temi nacionalnimi skupinami, da bi se mogla razdeliti vprašanja glede pravic katoliških manjšin. Komisija za manjšine je ugotovila pravila, ki jim je namen, da bi mogel vsak svobodno povedati svoje vidike in da bi prišlo do izmene čisto objektivnih obrazložb. V aprilu 1926 je prišlo do soglasnega sklepa, da gledaj komisija vsa vprašanja manjšin samo s katoliškega vidika in v duhu popolne krščanske ljubezni in da obsegaj vsaka nacionalna skupina, kadar bo umestno, ne le zastopnike etnične večine v državi, marveč tudi še zastopnike manjšine. Ta sklep se je uporabil zlasti pri Češkoslovaški in Poljski. Vršil se je sestanek med Poljaki in Nemci, člani Unije, kot uvod k berlinskim razgovorom med nemškimi in francoskimi katoličani dne 20. in 21. decembra 1929, ki so jih organizirali zlasti člani Unije.

Toda problemi, ki jih stavijo vprašanja manjšin, so preveč zamotani in preveč težavni, da bi se dali naglo in lahko rešiti. Zategadelj je glavni odbor Unije, preden se gre dalje, sklenil naročiti ko-

⁷ Ti dokumenti so se natisnili, pa niso prišli na knjižni trg. Dobe se pri generalnem tajništvu Unije (M. l'abbé Gremaud, Collège Saint Michel, Fribourg, Suisse).

misiji za pravne in doktrinalne studije, ustanovljeni v oktobru 1926 na Dunaju, naj globlje prouči »pravice in dolžnosti manjšin«. Ta komisija, sestavljena iz juristov in teologov, je že zbrala mnenja britanske, francoske in nemške skupine Unije in bo morala pozvati še druge, preden bo mogla priti do zaključka.

IV. Mesto UCEI v mednarodnem delu.

Vsa ta podjetnost je polagoma spravila Unijo v odnose do drugih mednarodnih organizacij, nevtralnih in katoliških.

Nevtralnim je nudila pomoč v določenih slučajih, kolikor so njih cilji se skladali z njenimi. Udeležba Unije ali njenih članov pri delu in nastopanju teh organizacij je vedno čim določneje dogovorjena in reči se sme, da je v dosedanjih razmerah imela srečne uspehe. Na splošno je pokazala, da katoličani ne odklanjajo sodelovati za plemenita in koristna podjetja, seveda, če se spoštujejo verska načela, ki jih izpovedajo in jih bodo znali braniti, ako bodo napadena. To se je n. pr. pripetilo na kongresu za populacijo v septembru 1927, kjer so se podajali nauki, ki so jih člani Unije s pomočjo drugih katoličanov odločno in uspešno pobijali*.

Vprav kot odpor proti baje znanstvenim teorijam, ki so se na tem kongresu spravile na dan, je Unija pomagala ustanoviti mednarodno društvo za življenje in družino (Association internationale pour la vie et la famille) in sama sestavila svoj »odbor katoliških izvedencev glede populacije«.

Do drugih katoliških »internacional« je njeno delovanje bilo prijateljsko in bratsko. Dejanski so skoraj vse zastopane v Uniji, kajti večina njenih članov je obenem pri drugih »internacionalah«, ne da bi bili v Uniji njih oficialni predstavniki. To stanje olajšuje izmenjavo misli in spisov in omogoča sporazum za skupne akcije, kadar se v določenem slučaju zdijo primerne.

Te zveze, ki niso nikaka federativna vez med raznimi katoliškimi mednarodnimi organizacijami, vendar zabranjujejo, da bi druga drugo ignorirale ali da bi razdvojeno delale za isti cilj; nasprotno, moči se združijo, kadar je umestno. To se je zgodilo, ko se je pripravljala katoliška udeležba na mednarodni socialni konferenci v Parizu v juliju 1928.

Unija nikakor ne skuša zase pridržati vse naloge, marveč vzbuja poleg sebe druge posebne katoliške »internacionale«. Tako je pomagala ustanoviti Caritas catholica, Bureau international des Journalistes catholiques, Office international du Cinéma, Office international de la Radiophonie.

Način, kako so se ustanovili ti uradi je značilen za metodo sodelovanja Unije. V aprilu 1927 se je vprašanje kinematografa, s katerim se je že bavil institut za intelektualno kooperacijo pri Društvu

* O tem kongresu gl. moj članek: Les singulières théories d'un Congrès de population. Chronique sociale de France, januar 1928.

narodov, predložilo našemu mednarodnemu komiteju in je povzročilo živahno razpravo, katere so se udeleževali tudi drugi »mednarodni« katoličani. Takrat se je sklenilo, v kratkem roku sklicati katoliški kongres glede kinematografa. Union internationale des Ligues féminines catholiques je ponudila, naj se ta kongres vrši ob istem času ko njen sedmi mednarodni kongres, ki mu je bil čas že določen, april 1928. Sprejeto. Kongres se je ob določenem času sestal v Haagu in sad je bil Office international, ki mu je kanonik Reymond (Francija) generalni tajnik. Zatem je bil kanonik Reymond imenovan za eksperta mednarodnega instituta za vzgojni kino pri Društvu narodov s sedežem v Rimu. Naš mednarodni predsednik Gonzague Reynold je zopet član vodilnega odbora tega instituta⁹.

Bolj tesne so seveda zveze z organizacijami, kot je Association catholique internationale pour la protection de la jeune fille (katoliška mednarodna zveza za zaščito deklet), ker je nje predsednica baronica de Montenach obenem podpredsednica Unije, in s Pax Romana, ki ima z Unijo skupnega generalnega sekretarja, abbéja national de la Radiophonie.

Če naj h koncu povemo, kaj je danes UCEI in kaj je že storila, bi najprej lahko rekli, da so iz njenih nacionalnih skupin, njenih internacionalnih komisij, iz toliko občnih in manjših zborov v teku desetih let vstali ljudje iz raznih dežel, ki so mnogi bili v zadnji vojski sovražniki, ki pa so se navadili skupaj delati na mednarodnem polju v medsebojnem pristrčnem zaupanju. Njih združeno prizadevanje in vztrajno delo je rodilo sadove, ki nekaj zaležejo.

Početniki Unije so želeli vzbuditi pri katoličanih zanimanje za mednarodne probleme, jih navaditi, da bi sodili po katoliških načelih in da bi zasledovali delo Društva narodov, kolikor se dotika katoliških interesov. Ta program iz prvih začetkov so izvršili, v celoti uspešno.

Napram Društvu narodov je bila Unija od leta 1920. na stališču objektivne dobrohotnosti; to ji je dalo možnost, posredovati pri Društvu, kolikorkrat se ji zdi koristno, in najti umevanje in pozornost. Tako si je Unija v Ženevi pridobila mesto, ki šteje prav tako kot toliko drugih zasebnih internacionalnih zvez, ki jih vodijo zvečine drugi ideali nego njo. Unija ni pustila prostega polja samo za vpliv onih zvez, marveč je izvajala svoj vpliv. Recimo, da Unije ni; tedaj bi pač stalo dejstvo, da bi ob marsikateri priložnosti katoličani kot taki ne imeli možnosti povedati svoje mišljenje.

Dalje ni pretirano, če Unija poudari, da je imela važno ulogo v razvoju mednarodnih katoliških stikov po svetu. Mar ni pomagala ustvariti druge nacionalne organizacije z istim ciljem in specialne mednarodne sekretariate? Mar ni na ta način z uspehom zamašila vrzeli v uveljavljanju katoliških interesov v Ženevi? Brez šuma, brez

⁹ O tem glej moj članek: L'activité catholique dans la domaine international. Chronique sociale de France, juni 1928.

velikega nastopanja v javnosti je smotrno in vztrajno delala, mislimo, da učinkovito in koristno.

Mednarodni katoliški teden (La semaine catholique internationale), ki ga je organizirala v mesecu septembru 1929 v Ženevi, je bil nekako sad tega dolgotrajnega dela. V mestu, kjer ima Društvo narodov svoj sedež, kjer se vse mogoče doktrine predavajo kozmopolitskemu, po rodu, veri ali neveri zelo različnemu občinstvu, je Unija povedala — in ne brez odmeva —, po kakšnih načelih hočejo katoličani reševati velike mednarodne probleme, ki so danes duhovi z njimi zaposleni. Govorniki so vzeli človeka ob rojstvu in ga postavili v družabni okvir, v katerem se razvija njegovo življenje: družina, vzgojitelji, domovina, poklic, civilizacija, mednarodna družba. En govor je podal sintezo in pokazal, kako prihajajo iz nadzemske vere in iz tradicionalnega cerkvenega nauka pozicije, ki jih katoličani drže glede zakona, vzgoje, patriotizma, socialnih vprašanj, civilizacije in celo mednarodnega reda.

UCEI se ne namerava tukaj ustaviti, marveč bo bolje, ko bo mogla, skromno dalje vršila svojo nalogo, zvesta navodilom svete stolice, vsekdar pripravljena delati in biti na uslugo.

Pripomba uredništva. Msgr. E. Beaupin je ustregel naši prošnji in nam poslal ta instruktivni referat o lepem delu UCEI, ki ima tudi v Ljubljani svojo sekcijo. S tem je mnogim prejšnjim dodal nov dokaz svojega prijateljstva do Slovencev. Izrekamo mu prav iskreno zahvalo.

Socialna orientacija katoliške mladine v Nemčiji.

Dr. J. Ahčin.

(Nadaljevanje in konec.)

Katoliški socialisti.

Pristašem Christl.-soz. Reichspartei se navadno očita, da bi radi komunizem cepili s krščanstvom. Istočasno pa opazujemo drug, nič manj zanimiv pojav, ki je prav tako zgovorna priča iskanja socialne orientacije katoliške mladine: katoliške socialiste, ki so si nadeli nalogo »pokristjaniti« socializem.

Gibanje ima svoje početke v protestantizmu, kjer se je razraslo že v več struj, ki se ali direktno same označujejo kot pojav verskega socializma ali pa imajo v splošnem ideologijo, ki se razvija v tem pravcu²⁵. Stališče, iz katerega izhajajo vse te struje, je prepričanje, da kapitalistični gospodarski in družabni red ni združljiv s krščanstvom. Započelo se je gibanje prav za prav v Švici, in sicer na osnovi kalvinizma, kjer so ga širili pastori Kutter, Ragaz, Matthieu, Pfister in Blumhardt. Do večjega razmaha pa je švicarski struji pomogel Karl Barth, vseučiliški profesor v Münstru, ki mnogo pomeni med protestantovskimi teologi. Barthova

²⁵ Kot dober pregled o strujah verskega socializma more služiti Soecknick, *Religiöser Sozialismus der neueren Zeit*, Jena 1926.

razmotrivanja o odnosu vere in socializma²⁶ so vzbudila mnogo pozornosti in živahnega odmeva v protestantovskem svetu. Nova struja je izoblikovala svoja naziranja v reviji »Neuwerk«. Prvič je prišlo do pomembnejšega sestanka novostrujarjev v Schlüchternu l. 1920, kjer se je sprejel program novega gibanja z nedvomnim socialističnim poudarkom: »Solidarnost s proletariatom, revolucionarna volja proti mamonizmu in kapitalizmu, izrečna mirovna volja, ki je nasprotna moči in nasilju.« Barth je navdahnil idejo o etični višji vrednosti socializma v primeri s kapitalizmom. S tem v zvezi pa se je pričela širiti vera v nekakšno tajno religioznost socializma. Nekateri protestantski krogi so se takoj znašli v situaciji in pod novim vidikom naperili ost zoper katoličanstvo. Socialistično gibanje, tako so pričeli učiti, je neke vrste sodba božja nad cerkvijo, ker je tako dolgo molčala h kapitalističnemu gospodarstvu. Cerkev ni preprečila bede proletarijata, njej je zmanjkalo ljubezni, zato so jo začele mase delavstva zapuščati²⁷.

Socialistično gibanje so torej religiozni socialisti sprejeli kot bogohoteno stremljenje, ki ga je Bog postavil v sodobnost, da bi kaznoval »kapitalistično« cerkev, in ki se kot veselo sporočilo oznanja proletarijatu. Posebno pobudo verskemu socializmu sta dala Paul Tillich²⁸ in Karel Mennicke²⁹, ki od leta 1920 dalje izdajata »Blätter für religiösen Sozialismus«. Oba, zlasti Mennicke, se pogosto prav toplo zavzemata za individualno vrednotenje človeka in sploh zasledujeta bolj taktični, kot načelni socializem. Cilj verskega socializma jima je obnova človeške družbe po theonomiji, katero pa more provesti v življenje le svobodno odločujoča človeška osebnost. Socializem jima je v celem obsegu bolj taktika, ki naj bi protestantizem, ki se je zlasti v modernem življenju vedno bolj izločeval iz življenske stvariteljnosti, zopet povedel k delavnosti. Nasprotno pa »Bund religiöser Sozialisten«, ki se je osnoval l. 1919, dela velike koncesije materializmu in socializmu in sicer za ceno kateregakoli pozitivnega krščanstva³⁰. Omembe

²⁶ N. pr. *Das Wort Gottes und die Theologie*. München 1925. — *Die Krisis der Ethik und das Evangelium*, Berlin, 1926.

²⁷ Th. Brauer, *Der moderne deutsche Sozialismus*, Freiburg im B. 1929, str. 316.

²⁸ Pomembno njegovo delo je: *Die religiöse Lage der Gegenwart* Berlin 1926.

²⁹ Mennicke je svoje osnovne ideje podal v znanem delu: *Das Problem der sittlichen Idee in der marxistischen Diskussion der Gegenwart*, Crammischau 1927.

³⁰ Značilna za to usmerjenost je resolucija, ki so jo 1928. leta sprejeli na svoji glavni skupščini v Berlinu: 1) Zveza religiozних socialistov je družba razredno zavednih socialistov, ki uvideva, da je poleg političnega in gospodarskega boja potrebna borba tudi na versko-moralnem polju, da se uresniči socialistični družabni red. — 2) To priznanje k socialistični razredni občestvenosti stavi verske socialiste v isto razredno fronto z delavstvom. — 3) Antimarksistična propaganda je na podlagi verskega socializma nemogoča. — 4) Za verskega socialista je samoposebi dana dolžnost, da sobojuje razredni boj.

vredna je še »Arbeitsgemeinschaft der religiösen Sozialisten Deutschlands«, ki se je osnovala 1924. leta in ima svoje glasilo »Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes«. Člani te skupine stoje bliže Tillichu in Mennickeju, ker hočejo ostati zvesti evangelijski cerkvi in se kot »dobri kristjani« prizadevajo, verske in npravne sile krščanstva aplicirati na socializem in ga prekvasiti s krščanskim duhom. Najpomembnejši ideolog tega kroga je Hans Müller s svojo knjigo »Vom Wollen und Sollen der religiösen Sozialisten« (Eisenach 1927), kjer se odločno postavlja na stališče, da morajo verski socialisti ostati strogo na verskem, religioznem stališču in od tam idejno reformirati socializem. Müller izločuje socializem iz marksizma, ki se bo po njegovem mnenju skoraj popolnoma zrušil. Navalu revizionizma je marksizem sicer še odolel, ker ga je ta prijel samo od ekonomsko-politične strani. Toda revizionizem ni poznal prevladujoče resnice verskega nazora. Danes pa je marksizem kot materialistično in protiversko utemeljeni socializem v zadnjih izdihljajih. Njegova neizbežna smrt nastopi, kakor hitro prodre spoznanje, da je religiozno svetovno naziranje, ki ga nudijo socializmu religiozni socialisti, mnogo trdnejša in primernejša baza za uresničenje socialistične vseobčestvenosti kakor pa marksizem³¹.

Kakega strnjenegega, enotno vodenegega religioznegega socializma torej nimamo. Prevladuje pa vsekakor ideologija verskegega poslanstva, da se s pomočjo socializma izboljša obstoječi družabni red. V tem zmislu je tudi izzvenela resolucija na zadnjem mednarodnem kongresu verskih socialistov v Le Loche (1928): »Mednarodni kongres religioznih socialistov izrečno poudarja, da je religiozno-socialistično gibanje le del velikegega socialističnega gibanja. Religiozni socialisti se po vseh deželah udeležujejo boja, ki ga vodi proletarijat proti kapitalističnemu družabnemu redu za novi red, ki bo bolj odgovarjal pravičnosti in bratstvu med ljudmi. Udeleženci so prepričani, da je socializem od duha božjegega hoteno gibanje, da se zatre krivica.«

Voditelji oficielegega socialističnega gibanja se ob novi struji verskegega socializma niso mogli prav razgledati. In še bolj so prišli v zadrege, ko je gibanje poseglo tudi med katoličane. Začelo se je to na Dunaju in je potem seglo med nemške katoličane v Porenje. Socialisti namreč, zmagoslavni v politiki, že dolgo čutijo, da idejno ne morejo več zadovoljiti novejše generacije. Njihova velika teoretika, Marx in Engels, v gospodarskih idejah docela sledita liberalni klasični narodni ekonomiji. Marx dalje razvija to, kar je povedal Ricardo. Zato so socialisti v praktični politiki popolnoma učenci liberalne ideologije. Nove potrebe pa kažejo preko nje in nova generacija pa takšno mišljenje odklanja. Vojno trpljenje in povojna doba, ko so morali ljudje toliko trpeti, je spravila v modo neko vsaj praktično metafiziko. Materializem je bankrotiral. Le tako razumemo velike uspehe, ki jih je vsaj nekaj časa žel Maks Scheler. Iz vse nejasnosti, zabrisane meglenosti se vendarle dovolj določno izoblikuje duša, ki hrepeni po nečem nadnaravnem, metafizičnem.

³¹ o. c. str. 38.

Medtem ko so oficialni voditelji socializma oklevali, ne da bi se določneje izrazili glede sodelovanja vernih protestantov v socialističnem pokretu, je pa nekaj socialističnih ideologov prišlo na idejo združitve socializma s katoličanstvom, to pa radi tega, ker je katolištvo med vsemi religijami najjače zasidrano v mednarodnem svetu. Katoličanstvo, ki črpa in utemeljuje občestvenost iz najglobljih virov, naj bi pomagalo socializmu iz zadrege in ga z neplodnega materializma spravilo zopet v sveži krogotok življenja. Hamburški profesor Edvard Heimann, eden največjih socialističnih teoretikov, je ves navdušen za novo idejo zapisal: »Kakor gotovo bo prišlo do preosnove kapitalizma, tako gotovo se bo zgodilo samo na ta način, da se bo delavsko gibanje združilo s katolicizmom...«³² Še večjo pozornost je vzbudil Henrik de Man s knjigo »Zur Psychologie des Sozialismus« (Jena 1926)³³, kateremu je »domala ves simbolizem delavskega socialističnega gibanja krščanskega izvora«³⁴, »krščanstvo je eden najbogatejših virov demokracije in socializma«³⁵, »Dolžnost, s katero nastopamo proti sebičnosti in kapitalistični tiraniji, čut ljubezni, bratstva in nesebičnosti, spoštovanje pred človekovo osebnostjo, vse to so večne moralne vrednote, ki so dedinje krščanstva.«³⁶

Potem je Georg Beyer, ki sicer ni nikaka potencia v slogu Heimanna ali de Mana, vendar pa jako vpliven in delaven časnikar pri »Kölnische Zeitung«, napisal knjigo »Katholicismus und Sozialismus« (Berlin 1927), v kateri z neobičajno simpatijo in z velikim taktom skuša obravnavati postavljeni problem. Beyer noče nič več in nič manj, kakor načelno upravičiti in zasidrati sodelovanje socialistov in katoličanov, katere je doslej od časa do časa privedla na isto linijo le taktika. Beyerjeva ideologija je morda najbolj označena v sledečem odstavku:

»Katolicizem in socializem sta dve količini, ... ki se ne moreta primerjati. Življenska volja socializma je vprašanje sedanjosti in bodočnosti, ona stremi za izpolnjevanjem zemeljskih človeških potreb. ... Njegovo veliko vprašanje in njegove zahteve so namenjene družbi, državi, vsem, ki materialno in duhovno posedajo na tej živi, a razrvani zemlji. Čeprav pa ni (socializem) nikako svetovno naziranje v višjem, nadnaravnem pojmovanju katoličanstva, goje njegovi pripadniki vendarle prepričanje, da more le on sprostiti v človeku ono, kar je »božanskega« na človeški podobi. Zato socializem ni veri sovražen ali katoličanstvu nasproten. Socialist, čigar zavest je prežeta z religioznostjo, ne bo zato, ker se priznava k socializmu, nič omajan v svoji veri. On more celo radi tega, ker je veren, postati socialist. Danes ni nikoogar več, ki bi hotel socia-

³² Ed. Heimann, Mehrwert und Gemeinwirtschaft. Berlin 1922, str. 158.

³³ Pisec ima pri roki francosko, nekoliko spremenjeno izdajo »Au delà du Marxisme, Paris, Alcan, 1929; po njej so navedene tudi citacije.

³⁴ o. c. 112.

³⁵ o. c. 264.

³⁶ o. c. 386.

lista ovirati, da bi iskal notranje harmonije v osebnotnem izpovedanju v nadčuten, nadnaraven svet. Nič ga ne ovira, da bi v pretresujočem vprašanju o izvoru in postanku vsega življenja sprejel katoliško rešitev.«³⁷

Takim pomirljivim in spravljivim manifestacijam iz socialističnega in deloma brezverskega tabora so se odzvali katoliški socialisti in započeli prav resno propagando za »združitev socializma in katoličanstva«. Ker so na delu resni in iskreni možje, ki o njih poštenih namenih in odkritem krščanstvu ni mogoče dvomiti, — saj je tudi nekaj prav dobrih duhovnikov zraven —, zato je akcija vzbudila v vseh krogih mnogo pozornosti in vse dolgotrajne diskusije o možnosti sodelovanja katoličanov pri socialistih, oz. pri socialni demokraciji so znova oživele. Pripomniti pa je treba, da se vodi vsa borba res akademično in z veliko fineso od vseh strani in s tem kar nič ni podobna borbi med krščanskimi socialisti in centrumaši.

Kaj nameravajo katoliški socialisti? Postavili so si nalogo, »na eni strani katoličane v socialističnem taboru, katerih pripadnost k cerkvi je večkrat le še navada in nejevoljno odplačevanje cerkvenih davščin, versko prebuditi, da bodo postali verni člani cerkvenega občestva; na drugi strani pa žele katoliške delavce, ki so danes izven socializma, povesti v enotno veliko nemško delavsko fronto, da končno preneha spor v delavskem razredu in da bodo tako dani predpogoji za učinkovit, smotrni in strnjen boj«³⁸. Za takšno veliko delavsko fronto pa smatrajo najpr. pravnejši socializem, v katerem so se izvršile, kakor misijo, velike duhovne in politično praktične spremembe.

Katoliški socialisti so ustanovili mesečnik »Das rote Blatt«, ki je prve številke posvetil le načelnim razmotrivanjem. Iz tega glasila povzamemo še nekaj misli.

Delovno ljudstvo, pravijo, hoče skupaj! V njem je dozorelo prepričanje, da se izrek starega Bebela, da si krščanstvo in socializem stojita nasproti kot voda in ogenj, more mnogo bolje spremeniti tako, da si kapitalizem in krščanstvo stojita nasproti kot voda in ogenj³⁹. Izvesti pa more, menijo, tak odločilni boj proti kapitalizmu edinole socializem, kajti »socializem je tisto gibanje, v katerem je duša in srce do smrti zatiranega naroda, trpljenje in volja proletarijata postala meso, živa podoba in zgodovinska tvorba«. Socializem se edini zrastle iz realnih dejstev. To je edino za življenje sposobno socialno gibanje, v nasprotju z raznimi racionalno vzgojenimi »ustanovljenimi« in »napravljenimi« protikapitalističnimi frontami, ki temelje bolj v razumu in akciji, kakor pa v duši in

³⁷ o. c. 27, 28.

³⁸ Izdajatelj katoliškega socialističnega lista »Das rote Blatt« v okrožnici, namenjeni katoliškemu kleru v Nemčiji.

³⁹ Ta misel, ki se pogosto ponavlja v R. B., je Hohoffova. Sploh je opazovati, da kat. socialisti mnogo črpajo iz Hohoffove duhovne zapuščine in ga smatrajo za svojega predhodnika.

srcu trpe'ega naroda⁴⁰. »Smo za socializem,« kliče duševni voditelj katoliških socialistov, H. Mertens, »ker smatramo, da je on poklican voditi družbo do novega reda. Priznamo: otrok kapitalizma je. Marsikaj je prevzel od svojega slabega očeta. Toda že stopa v svojo moško dobo, osamosvestil se je in se zaveda svojega zvanja.«⁴¹ Ves napor pa mora iti za tem, da socializem rešijo materializma. Kajti materializem je zgodovinska zabloda in zato propada. Treba je hiteti socializmu na pomoč, očistiti ga materialističnih primesi, da se s propadajočim materializmom ne bo tudi on zrušil. Treba je revidirati socialistične pojme o človeku in družini, o družbi in državi, pa tudi o gospodarstvu, ker sicer vodi v kolektivni kapitalizem, s čimer ni delavstvu nič pomagano⁴².

Razredni boj seveda v polnem obsegu sprejemajo. »Razredni boj nam je nagona reakcija človeka, ki je bil potisnjen v nezmiselno in nezdravo mezдно razmerje. Svoj nujni izvor ima v kapitalističnem gospodarskem sistemu. Marx ga ni iznašel, ampak le poostril, ker je pokazal na njegove vzroke. Razredni boj je bil pred Marxom. Današnje gospodarstvo je takšno, da mora delavec na trg, kjer kapitalist odbira in sprejema delovne moči. Razredni boj je upor proti temu ponižujočemu sistemu. Lahko iznajdete sto in tisoč ugovorov proti njemu, a ne boste mogli vzeti njegove naravne opravičenosti in njegovega zmisla. — Vprašam: Kdo, kdo naj se potem sploh še bori proti kapitalizmu, ki od svoje strani vodi najbolj brezobzirni razredni boj, — ako se nam vzame ta možnost? — Cerkev? — Vidimo, koliko se kapitalisti vseh vrst in vseh veroizpovedanih brez razlike menijo zanjo!«⁴³

Da bi pri tem mogli priti v konflikt s cerkvijo, se jim ne zdi verjetno. »Katera religija bi mogla kaj očitati takšnemu socialnemu gibanju, ki hoče uresničiti neki zemeljski ideal, ki po etiki prav te religije predstavlja nekaj boljšega? In ako socializem, — tako kakor ga pojmem jaz, — ni nič drugega, kot na družabne, tostranske potrebe uporabljena krščanska etika, potem nima prav nobenega povoda, da bi segal na versko polje, na katerem se pod onostranskimi vidiki odločuje človeško osebnostno in družabno ravnanje.«⁴⁴ — Nasprotno, katoliški socialisti se idejno smatrajo za

⁴⁰ R. B. št. 2. — Jako značilno, kako gledajo na krščansko-socialno gibanje, je sledeče mesto: »Das ist der Unterschied: daß jene Richtung der katholischen Bewegung, die die solidarische Verhaftung im Schicksal des Arbeitsvolkes nicht als unmittelbare Forderung und Verpflichtung zur vollwirklichen Solidarität des Kampfes erlebt und anerkannt hat, die als Sonderclique ein von der gesamtproletarischen Bewegung abgeschlossenes Dasein führt, — daß diese Richtung im tiefsten Sinne geschichtslos und damit auch sinnlos ist; denn Sinn hat nur die lebendige geschichtliche Gestalt, die Schicksal als Aufgabe in sich birgt und in der Erfüllung dieser zugefallenen — nicht einer willkürlich selbstgesetzten Aufgabe den Sinn »voll macht.« (R. B. št. 2.)

⁴¹ H. Mertens, Die Position des katholischen Sozialisten, v reviji Die Schildgenossen, 1928, sept., okt. str. 422 in naslednje.

⁴² Beyer, o. c. 113, 114, 151 nasl.

⁴³ H. Mertens, o. c. 429, 430.

člane katoliške akcije, ker hočejo napraviti za vernega proletarca prostora v socializmu in za socialističnega proletarca prostora v cerkvi. Da bo ta akcija uspešna, je samo treba, da gredo vsi katoliški delavci v socialno demokracijo, ki danes vodi socialistični proletariat, in se tam bojujejo za socialno pravičnost kot katoličani, in ne več ob strani kot ločeno delavsko gibanje⁴⁵.

Kakšno stališče so zavzeli katoliški krogi proti temu gibanju? Omenili smo že, da se je od obeh strani razpravljalo kar moč akademično in da se je iz razmotrivanj izločil vsak osebni ali taktični motiv. Mnogi priznavajo idealizem teh ljudi, ki kljub vsem nevarnostim, katerim se izpostavljajo, streme za pozitivnim sodelovanjem vernih katoličanov v socialističnih strokovnih in političnih organizacijah z namenom, da dvignejo socializem iz njegovega historičnega materializma, protikrščanstva in proticerkvene ideologije in ga pridobe za novo obliko socializma, katerega bi mogel tudi vsak zaveden katoličan podpirati. Krščanstvo je vera, ki ne more predpisati in ne bo predpisala določenega gospodarskega reda. Novi socializem bi ne bil več tisti, proti kateremu se po svojem svetovnem nazoru moramo boriti. Podpirati bi ga mogli tudi katoličani, če bi menili, da s tem pomorejo družbi do pravičnejšega reda.

Ni nezanimivo, kako se je o pokretu izrazil Konst. Noppel, S. J., ki piše v *Stimmen der Zeit*: »Proti temu poizkusu . . . nimamo kaj ugovarjati. Ako bi proti pričakovanju mnogih, — da večine, — iz obeh taborov uspeli, potem bi kraljestvo božje imelo le velik dobiček, kajti to bi pomenilo, da socialna demokracija svojim članom, med katerimi je na milijone katolikov, prepušča svobodo, da iščejo najprej božjega kraljestva, kateremu so pripravljani podrediti tudi socializem. To bi se reklo, da hočejo po božjih in cerkvenih postavah meriti tudi socializem in ne bodo več zahtevali, da se morajo vsi najprej ravnati po socialističnih naukih in po njih prilagoditi božjo in cerkveno postavo. Politična stranka pa bi bila prisiljena, da odstopi od vsakega posrednega boja proti cerkvi, kakor se kaže sedaj v vsem vzgojnem načinu, ki ga uporablja socializem. Nemška socialna demokracija bi morala v vsem svojem kulturnem, socialnem in gospodarskem zadržanju kakor tudi v ciljih, ki jih zasleduje, se uvrstiti v isto črto z angleško socialno demokracijo (Labour Party). — Ako pa se poizkus ponesreči, potem je tudi od socialistične strani doprinešen dokaz, da je nemogoče biti istočasno katoličan in socialist in da je še tudi danes nemogoče, nemški socializem izločiti iz njegovega svetovnega nazora in da toraj veljajo za katoličana v tem pogledu opomini Pija XI. Ozračje med obema svetovnjima nazoroma bo potem očiščeno tiste neresničnosti, ki dandanes često vlada.«⁴⁶

⁴⁴ Hendrik de Man h kritiki Th. Brauerjeve knjige: *Der moderne deutsche Sozialismus*. (R. B. št. 4).

⁴⁵ R. B. št. 1—3.

⁴⁶ *Stimmen der Zeit*, 1929, zvezek 118, številka 1, str. 43.

To dobrohotno mnenje so zastopali zelo mnogi v katoliških vrstah. Seveda, ne brez neke skepse; kajti poizkus bi uspel le tedaj, ako bi socialna demokracija, ki je zaenkrat najizrazitejša nositeljica socializma, bila vseskozi toleranтна. Socialdemokrat, ki bi res hotel združenje katolicizma in socializma, bi moral dati prav najbolj izrazitim nasprotnikom marksizma in bi moral takoj danes črtati velik del svojega kulturnega programa. Tega pa socialna demokracija ne samo ne bo mogla, ampak nikdar tudi ne bo hotela.

Gotovo so nekateri v socialističnem taboru, ki zastopajo nazor, da biti marksist še ne pomeni tudi biti materialist; tako n. pr. Maks Adler na Dunaju⁴⁷. Toda merodajna je uradna stranka, ne posamezniki. Lenin, Buharin, Kautsky, dasi si v marsičem nasprotujejo, drže trdno, da sta marksizem in materializem v nujni zvezi in da eden poteka iz drugega⁴⁸. Programatično, pa tudi taktično je socialna demokracija še vedno največja nasprotnica cerkve; kjerkoli se le da, nastopa proti cerkvi sovražno. Staro marksistično pojmovanje religije, ki naj bi bila le izraz ekonomskih prilik in razvoja, je še vedno v njihovem programu (IV. 7.). Najpomembnejši voditelji socialne demokracije so brezverci in judje⁴⁹. Z največjo silo se vrši propaganda za izstop iz vsake pozitivne religije. Sad te vnete agitacije je, da je v prvih sedmih povojnih letih odpadlo od katoličanstva v Nemčiji 218.750 ljudi, iz protestantizma pa jih je v istem času prestopilo v brezverstvo 1.243.092⁵⁰. Dr. Otto Bauer, idejni voditelj avstrijske socialne demokracije, v svoji znani knjigi »Sozialdemokratie, Religion und Kirche« (Wien 1927) razvija zadnji sprejeti program v Linzu, kjer zastopa docela ateistično državo, zaplembo cerkvenega premoženja, odpravo verouka, oziroma izločitev veroučnih ur iz šolskega urnika, izključitev teoloških fakultet z univerz itd.⁵¹. — Nadvse značilno je tudi, da je sociali-

⁴⁷ Prim. Sozialistischer Literaturführer 1928, Berlin, str. 75. Maks Adler je tu na kratko preciziral svoj odnos do socializma in materializma.

⁴⁸ Kautsky je v svojem zadnjem večjem delu (Die materialistische Geschichtsauffassung, Berlin 1927, 2 zvezka) zbral rezultate prejšnjih študij. Povsem drži trdno na Marxu, čeprav se v razlagi tu in tam približuje Maksu Adlerju.

⁴⁹ Od 153 nemških socialnodemokratskih poslancev, ki so prišli v zbornico po majskih volitvah 1928, so se pod rubriko »brez veroizpovedi« vpisali 104.

⁵⁰ Dr. Konrad Algermissen, Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge, M. Gladbach 1929, str. 13.

⁵¹ Wiener Arbeiterzeitung, 3. marca 1929, je prinesla članek, ki je dovolj značilen za mišljenje v socialdemokratskih vrstah. »Boj socializma proti kapitalizmu in cerkvi, kakšen veličasten, kako mogočen prizor! Na eni strani okorel, grozljiv, strašen stroj kapitalizma, ki pije mozeg, melje srca in žre duše, in črna, v zlato in škrlat odeta ter v vonj kadila zavita demoničnost cerkve (Dämonie der Kirche), stara dva tisoč let, polna hudičeve modrosti in zloglasnega sijaja . . . Proti obema pa maršira duh marksizma, sovraštvo proletariata, upor in spoznanje, volja do svobode in volja do moči, zveza filozofske modrosti in drzne upornosti; ko bi bivali kje bogovi, bi ploskali k temu titanskemu boju.« — Sovraštvo proti cerkvi, kolikor ga je sploh možna človeška duša, brizga iz tega izliva, da se med mase preliva dalje in dalje.

stična mladina takoj napadla in dementirala svoje voditelje, ki so napisali in podpisali pozdrave v prvi številki »Das rote Blatt«. »Freie sozialistische Jugend« (1929, št. 4) prinaša o tem članek in pravi, da je tako početje »sramota za socialiste in da vzbuja vtis, da smo zdrknili v leto 1633.«

Očitno je, da nekateri religiozni socialisti še ne značijo verske pomladi v socializmu. Duševna preosnova, ki jo doživljajo nekateri znanstveni zastopniki socializma, je splošen pojav duševnega toka sedanjosti. Ko je vse preteklo stoletje stalo pod gospostvom racionalizma in materializma, se v zadnjem desetletju opaža na vseh poljih prodor iracionalnih sil. Golo umovanje je dobilo močan čustven poudarek. Materialistični in zgolj prirodoslovni način opazovanja življenja išče izpopolnjenja v duhovnih činjenicah. Nemožnost Marxovega materialističnega zgodovinskega pojmovanja je pred de Manom že dokazoval I. Plenge (Zur Vertiefung des Sozialismus, Berlin 1919) in pravni razvoj osebnosti je pred Mennickejem stavil v ospredje socialističnega pojmovanja že H. Deist.⁵²

A to so le posamezniki, katerim ni nikdar uspelo ustvariti kako količkaj pomembno protimarksistično razpoloženje med socialisti. Poleg tega pa vsem tem možem, z religioznimi socialisti vred, manjkajo oni osnovni pojmi o človeškem odnosu do nadnaravnega in božjega, ki morejo edini biti temelj krščanske kulture. Religija je zveza človeka z Bogom, je verno, ponižno, vdano predanje stvari nadtvarnemu osebnemu Stvarniku. Toda o tem zastopniki nove socialistične struje ničesar ne vedo. Oni ne poznajo nadzemskega, osebnega Boga. Njihov idejni svet je popolnoma panteističen. Oni ne prodro iz končnosti, iz navezanosti na materijo v nadnaravni svet in zato ne pridejo do Boga. Podlaga vsemu versko-nravnemu udejstvovanju človekovemu je volja neskončno svetega Boga. Tudi tega ne poznajo ti zastopniki socializma. Njihov ideal je humanizem ki je le tostransko orientiran. Religija jim je »doživetje skupnosti, bratstva in neskončne ljubavi«⁵³. Religiozni človek misli in dela teocentrično. Pri teh zastopnikih pa stoji v ospredju vsega ustvarjanja človek, njihova usmerjenost je popolnoma antropocentrična. O pravi religiji pri njih skoraj ne moremo govoriti. Vse kar je, je le nejasno sanjarjenje in fantastičen romanticizem.

Mnogi katoličani se boje, da bi nastala zmeda v jasnih krščanskih načelih in da bi se zašlo iz čistih voda v kalne in motne, zato z nezaupanjem motre gibanje katoliških socialistov. Iz istih vzrokov je tudi papež Pij XI. svaril pred sodelovanjem s socializmom⁵⁴. Krščanstvo kakor socializem sta — zaenkrat vsaj — nositelja dveh diametralno nasprotnih kultur, ki bi ob vsakem praktičnem vprašanju (reforma zakona, šolstvo, kazenski zakonik, odprava plodu, boj proti šundu itd.) nujno morala zadeti drug ob drugega. Krščanski

⁵² Prim. »Sozialistische Monatshefte«, 1923, str. 272 sled.

⁵³ Kranold, cit. K. Algermissen o. c. 33.

⁵⁴ Odgovor na spomenico nemških katoliških delavskih organizacij 9. okt. 1929.

možje se morajo boriti za priznanje vere in krščanstva tudi v javnosti, tudi v politiki in gospodarstvu. Mi niti ne moremo svojih načel abstrahirati od gospodarskega reda.

V ostalem bi bil najzanimivejši dokaz, ki bi pokazal, da so katoliški socialisti tudi sicer slabo zbrali, ker vidijo prav v socializmu družabno formo bodočnosti. Danes je to tako z gospodarskega kakor s socialnega razvoja več ko dvomljivo. Razvoj gospodarstva v Ameriki in Angliji, nemožnost socialističnega gospodarstva v Rusiji, povojni razvoj Evrope, kjer se kaže vedno večja napetost med resničnim proletariatom in socialno demokracijo, so zelo pomembni znaki, da delavske mase ne verujejo več v rešitev proletarskega vprašanja potom socializma. Socialna metafizika delavskega vprašanja, kakor je bila zamišljena po marksizmu, izgineva. Proletarski problem je pričel izločevati socialistični problem. K temu so vsekakor nehote pripomogli reformni socialisti. Moderni socialni teoretiki že nastopajo za rešitev proletarskega vprašanja ločeno od socializma⁵⁵. Socializem je v dvojni krizi. V krizi je njegov svetovni nazor. Usodno je bilo, da se je Marx v svoji razvojni teoriji kapitalizma naslonil na darwinizem, ki pomeni prav za prav apologijo buržuazije in mogotcev. Darwinizem, prenešen na družbo, opravičuje najjače v družbi, ki se prerinejo dalje do vplivnih mest in izrabljajo slabotnejše. S tem, da je Marx proletarsko vprašanje sklopil z darwinizmom, mu je vzel ono etično globino, s katero stoji in pade⁵⁶.

— Druga kriza socializma je pa problem Marxa. Vedno bolj dozoreva spoznanje, da Marx ni podal realno veljavne razlage za sodobni gospodarski razvoj in da tudi za bodoče ne bodo veljale njegove osnove. Najnovejše, podrobno in duhovito razglabljanje o Marxovem življenjskem delu je od katoliške strani podal že večkrat omenjeni Th. Brauer (*Der moderne deutsche Sozialismus*)⁵⁷.

Spuščati se v podrobnosti te analize ni namen pričujočega poročila. Kot zanimivost naj omenimo le še to, da so z največjo vehemenco katoliške socialiste napadli krščanski socialisti, ki so za nekaj časa celo na Centrum pozabili. Alfonz Erb jim je odgovoril v reviji »Deutsche Volkschaft« (2. Jahrg. 2 Heft, str. 22—27). »Kaj delate neumnosti?« pravi. »Mar ne vidite, da marksistični socializem razpada? Samo v Nemčiji je razklan na kake štiri skupine, ki se brezobzirno bojujejo med seboj!« ... »Proletarska fronta že davno ni isto kot socialistična ... Sicer pa, kakšen socializem e to, ki ga prakticira nemška socialna demokracija? Kaj je s tako

⁵⁵ Goetz Briefs, Das gewerbliche Proletariat. Grundriss der Sozialökonomik, IX. Abteilung, I. Teil, 144—240. — W. Sombart, Der proletarische Sozialismus, 2 Bände. Jena 1924. — Theod., Brauer Der moderne deutsche Sozialismus, Freiburg im B. 1929. — Th. Steinbüchel, Problem »Religion und Sozialismus« v Akad. Bonif.-Korresp. (1927, str. 65—108) i. t. d.

⁵⁶ Prim. Briefs, o. c. 184 sled.

⁵⁷ Dober pregled knjige in nekakšen uvod v Brauerjevo delo je napisal Bernhard Pfister, Der moderne deutsche Sozialismus. »Deutsche Arbeit« 1929, str. 512—519.

zvano »tiho socializacijo«? Mi se lepo zahvaljujemo! To kar delajo, ni nič drugega, kot zbirokratiziranje vsega naroda, je nezaslišano kopičenje uradniškega aparata in uradništva, ki izmzgava ljudstvo. Socializem današnje socialne demokracije je popolna kapitulacija pred kapitalistično resničnostjo . . .«

Krščanski socialisti in katoliški socialisti, ki bi se po vsem točneje morali imenovati katoliški socialni demokrati, sta dva najbolj glasna in organizirana pojava v sodobnem katoliškem socialnem gibanju med nemško mladino. Ali so eni in drugi res že glasniki nove dobe, ki bi napovedala krščansko socialno renesanso, je težko presoditi. Mnogo novega in svežega življenja prinašajo in se pogumno lotevajo najtežjih problemov. Velik je n. pr. idealizem katoliških socialistov, ki se podajajo kot eksponenti katoličanstva med najbolj kritične, racionalistične in največkrat skeptične ljudi. To je res prava duhovniška naloga, ki bo zahtevala od njih, da bodo znali združiti vero v nadzemeski svet in ravnanje po njej, a istočasno stati krepko z obema nogama na zemlji. To združevanje časnega in večnega zahteva mnogo več kot samo dobre volje in ljubezni do bližnjega. Premalo bi tudi bilo, natrpati se z apologetičnimi stavki. Treba je več. Potrebna je poglobitev v dogmatično resničnost, v duha žive cerkve in v živem razumevanju in posesti te resničnosti posredovati novo poslanstvo trpečemu ljudstvu. — Pri obeh strujah pa se zaenkrat opaža, da jima manjka vprav ta fundamentalna zasidranost.

Je še neka tretja socialna struja med katoliško nemško mladino. Te skupine ni mogoče definirati in določneje označiti, ker ni še nikjer formulirala svojega programa in sploh ni organizirana. Precej močan krog se zbira okrog revije »Das heilige Feuer« (Paderborn), drugi imajo za glasilo »Vom frohen Leben« (Würzburg); a to niso vsi. Javljajo se vsepovsod in se zdi, da jih je mnogo. Veliko jih ima za seboj prof. Dessauer, ki se zavzema za nekakšen novokooperativizem, ki naj bi postal gospodarski program centrumašev.

Ali je torej to centrumaška mladinska struja? Ne bi mogli tega reči. Mnogo jih je tudi pri centru, toda s to mislijo, da mu vcepijo svojo ideologijo. V sedanjem vodstvu centruma, pravijo, je še vse preveč ljudi, ki so na pragu nove dobe obstrmeli, kakor Lotova žena z nazaj obrnjenim obrazom, in — okameneli.

Sicer pa to mladino označuje velika skromnost, treznost in neko ponižno pristopanje k velikim problemom. Od krščanskih in katoliških socialistov se ločijo po tem, da odklanjajo socializem. Tako pravijo: »Izvor našega hotenja nam je sicer skupen, in to je beda zatiranega ljudstva. Skupna nam je tudi volja, ki narekuje delavnost za trpeče brate, in naloga, da jim pomagamo. Toda več ne! Naša pot je druga, naša sredstva so drugačna in drug je tudi cilj, kamor hočemo ljudstvo povesti. Mi si nikdar ne

zamišljamo bodočnosti v socialistični državi.«⁵⁸ Oni smatrajo, »d socializem idejno sploh ni več nevaren. A naj bi tudi še bil: la morajo potem res vsi katoličani v socializem? To bi se morala zgoditi edino le v tem slučaju, ko bi bil socializem edini nositeo novega reda. Toda, ali katolicizem nima nobene stvariteljne sille več? — Enotna proletarska fronta tudi ne nastane s tem, da grede vsi v isto stranko. To je materialističen nazor, ki vedno le vso centralizira. Tak aparat ne bo tekel. Prav dobro je, če nad stranke ostane kontrola. Zbirajmo in poučujmo vse, ki so pravice lačni io žejni, a tako, da ne bomo v nevarnost postavljali večnih idealov.«ⁿ

Nastopajo tudi proti razrednemu boju. »Menimo, da⁵⁹ pred jaslicami, pod križem in na Golgoti težko govoriti o razredneje boju« . . . »Ali je egoistični razredni boj res edino sredstvo, da m preмага kapitalizem? Za materialistični marksizem brez dvomse Toda, ali katoliška vera nima več vpliva na ljudi, da bi sledia. zakonom pravičnosti in ljubezni? Ali ne moremo ničesar več prili čakovati od duhovnih in verskih idej? Ni nobenih drugih potov?«⁶⁰

Iz te ideologije razumemo, da zelo poudarjajo potrebo⁰ tesnega združenja s cerkvijo. »Najprej moramo vedeti, da smo kristjani in katoličani in moramo kot taki vedno gledati na mnenje cerkve. Vera nam predpisuje gotov svetovni nazor, po katerem moramo delati, da bo delo katoliško. Norme, ki jih daje cerkev, so seveda bolj okvirnega značaja, ki v podrobnostih pripuščajo mnogo svobode . . . Naše oči so slejkoprej uprte v cerkev. Ona še ni spregovorila. Toda ona bo in mora spregovoriti. Ni mogoče, da bi ona, ki je za vse veke, ne znala tudi novemu veku vtisniti Kristusovega pečata. Ona ne predpisuje gospodarskih oblik, ona daje smernice. In dala jih bo tudi za novo družbo, ki ne bo ne kapitalistična in ne socialistična. Nekaj novega, nekaj tretjega bo, kar bo pričalo o božji modrosti vekovite cerkve. Kdaj se to zgodi? Ne vemo. Nam se često zelo mudi, a zaenkrat se zdi, da njen čas še ni prišel. Naša naloga je, da iščemo, da delamo praktično in da verujemo.«⁶¹

Najmlajša socialna struja je to. Sicer pa se ne pečajo bogve kaj intenzivno s socialnimi vprašanji. To je mladina narave, zdravja in solnca. Kdor bo hotel rešiti socialno vprašanje, bo moral najprej regulirati in omejiti nepotrebni konzum. Zato vidimo te mlade fante, kako hodijo v preprostih oblekah, se odpovedujejo vsem čezmernim potrebam in žive kar moč skromno. Religiozni so in doživljajo Boga, tako se zdi, na neki nov način. O težkih socialnih problemih ne razpravljajo mnogo. Je tako. Mladina, ki ima preveč problemov, že ni več mlada. O tej mladini pa bi mogel človek reči, da išče najprej božjega kraljestva in njegove pravice. Morda je videz varljiv; ako pa ni, potem je gotovo, da ji bo vse drugo navrženo.

⁵⁸ »Das heilige Feuer« 2. letnik, 1. zvezek, str. 37.

⁵⁹ »Deutsche Volkschaft« 2. letnik, 2. zvezek str. 42.

⁶⁰ »Deutsche Volk«chaft« 2. letnik, 1. zvezek, str. 19.

⁶¹ »Das heilige Feuer« 1929, 7. zvezek, str. 294.

OCENE.

Važna vprašanja našega delavskega zavarovanja po podatkih o poslovanju Okrožnega urada za zavarovanje delavcev v Ljubljani l. 1928. (Letno poročilo za leto 1928.) V Ljubljani 1929.

Za jubilejno leto — štiridesetletnico — obstoja socialnega zavarovanja pri nas je izdal Okrožni urad letno poročilo, ki ni kaka paradna ilustracija, ampak knjiga dela, stremljenja, požrtvovalnosti, ki v popolni meri dosega namen, da popularizira zavarovanje, predoči njega koristi, vzbudi zanimanje za znanstveno-strokovno obdelovanje zavarovalnih problemov, predvsem pa, da pokaže sedanje stanje, krizo in njene vzroke in da ovrže neosnovane očitke, ki lete na zavarovanje in na Okrožni urad.

V prvem poglavju »Samouprava in uprava« se razmotrivajo in analizirajo upravni stroški in očitki, ki padajo osobito na upravo.

Bilanca izkazuje namreč 16·44 % upravnih stroškov od celotnega predpisa bolniških zavarovalnih prispevkov. S podrobno analizo in primerjanjem skuša zavreči očitke, da je uprava neekonomična, predraga in da se mora v svrhu saniranja zavarovanja predvsem znižati režija.

Brezdvomno govori omenjeni odstavek v prilog onim ki smatrajo režijo Okrožnega urada za predrago. Vendar pa je to samo navidezno. Med upravnimi stroški imamo namreč nekatere postavke, ki po svoji naravi semkaj ne spadajo ali vsaj ne v polni meri in tako navidezno in neopravičeno podražujejo upravo. Po odbitku vseh teh postavk znašajo upravni stroški le 10·77 %, dočim znašajo n. pr. v Avstriji 12 %.

Izločitev takih postavk je nujna. Izvesten formalizem v bilancah in proračunih, pa naj bo pedantičen, je skrajno potreben. (Mimogrede omenjeno, znašajo upravni stroški mestne občine ljubljanske po proračunu za leto 1914, — 47 % vseh izdatkov; tu je na prvi hip jasno, da ne gre za prave upravne stroške, ampak se skrivajo med njimi vsi mogoči izdatki.)

Nadaljnja analiza kaže nekatere vzroke, radi katerih ima režija Okrožnega urada relativno večje izdatke kot druge slične institucije drugod. — To je zlasti gospodarska sestava ozemlja: pri nas imamo sorazmerno mnogo obratov z maloštevilnimi zavarovanci. Na en obrat odpadejo štirje zavarovanci. To da naravno več posla, kot pa če bi imeli malo obratov z mnogoštevilnimi zavarovanci. Enako tudi nizka zavarovana mezda (dnevno Din 24·50; v Avstriji Din 40) relativno podražuje režijo. Slaba slika naših razmer je dejstvo, da izda urad letno Din 600.000 — samo za izterjavanje prispevkov. Tudi bonifikacije za posle, ki jih vrši Okrožni urad za delavsko zbornico, borzo dela in SUZOR, so preniske.

Mnogi očitki drage režije lete tudi na število in prejemke uradništva. Zato je dobro, da je pojasnjeno tudi to razmerje glede števila, ki se ne more zmanjšati, ker je intenziteta dela izrabljena.

Uradništvo vrši enako ali večje delo, kot ga vrši uradništvo sličnih institucij drugod. (Na enega sistematiziranega uradnika odpade 600 zavarovancev.) Ravno tako pa tudi glede pragmatike in prejemkov, ki so sorazmerno skromni. Naravnost smešno pa je dolžiti samoupravo! Mesečni honorar predsednika urada znaša Din 1680.—. Tudi tu bi bilo zanimivo primerjanje z ostalimi uradi v naši državi.

S podrobno analizo upravnih stroškov se je popolnoma posrečil dokaz, da je režija samo navidezno draga, ker iz postavke upravnih stroškov niso izločene postavke, ki sem ne spadajo, in dokaz, da je cenejša, kljub neugodnejšim razmeram kakor pa v drugih državah in da je znižanje režije nemogoče.

V drugem poglavju se razmotriva vprašanje, kako vpliva socialno zavarovanje na narodno gospodarstvo. Iz naših gospodarskih krogov so se čule namreč mnoge pritožbe, da socialno zavarovanje preobremenjuje gospodarstvo in zmanjšuje njegovo konkurenčno zmožnost. Poročilo skuša dokazati, da zavarovanje tudi efektivno, vidno mnogo več nudi kot pa jemlje.

Gotovo je, da bi moralo gospodarstvo, čeprav ne bi bilo nikakega zavarovanja, tudi sicer nositi v kaki drugi obliki — v povečanih davkih za socialno skrbstvo — del teh bremen. Vrednost zavarovanja pa se v denarju niti izraziti ne da. Gre za ohranitev delovne sile naroda!

Poročilo pa skuša tudi materialno, v finančnem efektu izraženo, dokazati koristi, ki jih ima narodno gospodarstvo od zavarovanja: da se obremenjuje s prispevki za bolniško zavarovanje pridobitno gospodarstvo zgolj s 13.7 milijoni Din, vsota efektivnih in direktnih koristi, katero imajo posamezne panoge gospodarstva, pa znaša 32.9 milijonov Din, ki značijo v glavnem konsum delavstva, kateri bi sicer odpadel.

Brez dvoma je prav, da se gleda na zavarovanje s splošnega, narodno-gospodarskega in socialnega vidika, kar poročilo poudarja. Vendar pa se mi zdi, da metoda, po kateri skuša poročilo ugotoviti direktno efektivno korist za narodno gospodarstvo, ni povsem trdna. Kajti ta kupna moč se ne ustvarja na novo, ampak bi bila istotako v narodnem gospodarstvu, ev. v drugi obliki in drugih rokah. Kajti z vidika, na katerem stoji poročilo, bi se sploh ne moglo govoriti o obremenitvi gospodarstva s kakimi javnimi dajatvami (davki!), kajti končno vsi izdatki javnega gospodarstva pridejo ravno tako v obliki kupne moči, v obliki povpraševanja po gospodarskih dobrinah v korist gospodarstvu in posameznim gospodarskim panogam. Gotovo je, da se vrši vse javno gospodarstvo v javnem interesu in mora imeti protivrednost v koristi, ki jo nudi, vendar pa je ta vrednost v glavnem imaterialnega značaja in se ne da izraziti v denarju. Da »kupna moč« za materialne nabavke ali v uradniških plačah oploja gospodarske panoge, ipak ne ustvarja nove kupne moči in se ne da eliminirati dejstvo, da se z javnimi dajatvami gospodarstvo obremenjuje in da se more preobremeniti. Zato se privatno gospodarsko stališče — obremenitev gospodarskih

panog — itak ne da eliminirati in se mi zdi, da bi smeli povzeti rezultate, ki jih je priobčil tajnik Delavske zbornice Uratnik, ki je raziskoval, koliko obremenjujejo socialne dajatve posamezne gospodarske panoge. Tudi ti rezultati nikakor niso porazni. (Mesečni bolniško-zavarovalni predpis za člane je znašal l. 1928. 38-07 Din, celotni povprečni predpis za bolniško in nezgodno zavarovanje, za del. zbornico in borzo dela pa Din 51-34; na dan 2-05 Din, na delodajalca odpade Din 1-18, na delavca pa Din 0-87.) Dali se dajo prispevki za nezgodno zavarovanje enostavno odbiti, ker da imajo značaj zasebno odškodninskega prava, je dvomljivo. Poročilo navaja primer in vpraša: kaka je pravna in gospodarska razlika med nezgodo na železnici in nezgodo pri parnih kotlih v tovarnah? Brez dvoma ni nikake. Toda jamstvo železnic za vse nezgode, tudi za casus, je pravno izjemnega značaja; sicer pa za casus po občem pravu nihče ne odgovarja. Zato je prispevke za nezgodno zavarovanje v glavnem ipak le šteti k socialnim dajatvam.)

Tretje poglavje — zdravniška služba — je velika pomena za vse prizadete, ker razjasnjuje razmerje med uradom, zavarovanci in zdravniki. Iz orisa duševnih, pravnih in moralnih temeljev socialnega zavarovanja postanejo razumljivi gotovi izrastki, napake in trenje med zavarovanci, zdravniki in uradom, nedostatki, ki jih prinese s seboj socialno zavarovanje in katerih urad ni kriv: lov za podporami, avtosugestija »pacientov«, rušenje avtoritete in ugleda zdravnikov, mržnja do onih, ki ne gredo »na roko«. Urad si sicer v polni meri prizadeva vse te psihološke vzroke odstraniti, vendar pa je to naloga, ki sega daleko preko okvira urada; nedostatki se dajo odstraniti v glavnem le z vzgojo delavstva, z uničenjem zmaterializirane miselnosti vseh interesentov.

V četrtem delu — statistično poročilo — spoznavamo, kolikega pomena je statistika za zavarovanje. Na zgledih je dokazano, da ni samo navada ali moda, ki služi reklami, ampak znanosti, ki ima svojo praktično vrednost. Zato izdatki zanjo niso odveč, ampak je želeli še razširjenje statističnega dela, ki se v Okrožnem uradu, kolikor se tiče članske in bolniške statistike, krasno razvija.

Iz vsega poročila se uverimo o velikem delu, ki ga vrši zavarovalni urad. Ne vrši pa zgolj administracije, ampak posega stvarno in inicijativno globoko tudi v druge panoge vsega življenja, osobito na polju higijene, preprečevanja nezgod itd.

Zal pa stanje našega sedanjega zavarovanja ni rožnato. Urad se mora boriti z velikimi težkočami, predvsem mu manjka neobhodno potrebni obratni kapital in rezerve, kajti urad ne razpolaga niti s tolikimi sredstvi, da bi mogel nesorazmernost med dohodki in izdatki v posameznih mesecih brez posojil kriti.

Zavarovanje za slučaj bolezni ni solidno, ker ga more razmajati vsak najmanjši neugodnejši pojav bodisi v bolovanjih bodisi v strukturi članstva. Bolniško zavarovanje s sedanjo 6% premijo težko zmaguje vse dajatve, ki slone na najmodernejših ugotovitvah zdravniške vede. Treba bo najbrže zavarovalno premijo zvišati.

K poročilu bi bilo še nekaj dodati. Nosilec nezgodnega zavarovanja je SUZOR, v glavnem pa vrši to delo ipak OUZD; predpisuje, izterjava vse prispevke, zbira vse gradivo za uvrščanje obratov v nezgodne razrede, zbira gradivo za obravnavo nezgodnih slučajev, priznava in nakazuje rente. V nezgodnem zavarovanju se zbirajo obilne rezerve kapitala. Nezgodno zavarovanje je izvedeno pri nas namreč po sistemu kapitalnega kritja. Vse odškodnine za nezgode enega leta se morajo kriti z dohodki istega leta; vse rente, ki se bodo plačevale še celo in neznano vrsto let, se črpajo iz kapitala, ki se plača v letu nezgode. Tako se zbira obilen kapital, ki se da uporabiti za dolgotrajna posojila, investicije. S tem kapitalom, katerega se zbere vsako leto samo iz območja OUZD preko 10 milijonov Din, razpolaga SUZOR. Zakaj ne bi bil nosilec tudi nezgodnega zavarovanja OUZD? Tega vprašanja se OUZD kot podrejena instanca ni mogel dotakniti. Vendar pa mora biti prej ko slej naloga naše politike, da se zavarovanje v Sloveniji popolnoma osamosvoji.

Zgradba socialnega zavarovanja ni zaključena. Manjka še invalidsko, starostno, brezposelno zavarovanje, kar je danes ena najkočljivejših stvari našega javnega življenja. Tudi na tem polju bi mogel urad osobito s pripravljalnimi deli, studiranjem, zbiranjem gradiva vršiti ogromno kulturno in socialno nalogo, da se končno uresniči veliki cilj splošnega zavarovanja. J. Lavrič.

BELEŽKE.

PRAVDA O SOCIALNIH DOLŽNOSTIH LASTNINE.

Ce se govori o socialnih dolžnostih lastnine, je jasno, da je takšno govorjenje le okrajšava. Lastnina sama nima ne pravice ne dolžnosti, obojih subjekt je le človek. Zmisel vprašanja je torej ta, ali ima človek-lastnik radi tega, ker je lastnik, glede na lastnino kake dolžnosti in sicer kake dolžnosti nasproti drugim, nasproti skupnosti, kake socialne dolžnosti? Liberalizem je to zanikaval, med krščanskimi sociologi pa ni nikogar, ki takih dolžnosti ne bi priznaval. Kakor sme človek časne dobrine sam zase le po pameti rabiti, tako je dolžan v določenih razmerah od teh dobrin dajati tudi drugim. Nravna pravila glede miloščine so znana. Ubožcem v navadni bedi smo dolžni dajati le od tega, kar nam preostaja; v težki bedi si moramo pritrirati tudi od tega, kar nam ni tako potrebno, temveč nam rabi za zložnost in ugodje; v skrajni sili smo si pa dolžni pritrirati tudi od potrebnega imetja. Bog je ustvaril časne dobrine za vse, zato morajo v neki meri služiti vsem. Nastala je pa zadnji čas pravda o tem, ali je ta dolžnost, dajati od svojega drugim, le dolžnost ljubezni (Liebespflicht), ali je marveč tudi dolžnost pravičnosti (Rechtspflicht)? Tisti, ki se bore za novo pojmovanje lastnine, so po večini tudi za mnenje, da ne vелеva samo ljubezen dajati od svojega, temveč tudi neka pravičnost. Zlasti je za-

govarjal to mnenje dr. Aleksander Horváth O. P. v »Schönere Zukunft«. Sedaj je pa izdal o teh vprašanih celo delo: *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin* (Graz 1929).

Doslej se je dosti splošno učilo, da smo dolžni dajati miloščino le iz ljubezni do bližnjega. Tako se je obravnavalo to vprašanje pod poglavjem: o krščanski ljubezni. Tudi sv. Tomaž govori o miloščini pod tem zaglavjem (2 II, q. 32). Zagovorniki se sklicujejo tudi na okrožnico Leona XIII. »*Rerum novarum*«, kjer pravi Leon govoreč o miloščini: »Dolžnost je, dajati od tega, kar nam preostaja, ubogim. Ne dolžnost pravičnosti, razen v skrajni sili, temveč dolžnost ljubezni, ki je torej ni mogoče kakor kake pravice iztožiti.« Glede skrajne sile se pa vsi ujemajo, da ni tatvina, če ubogi vzame, kar mu je nujno potrebno za življenje, zakaj kakor je dejal sv. Tomaž, v takem primeru preneha zasebna lastnina in je vse skupno (2 II, q. 32, a. 7 ad 3: *in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia*). To se lepo strinja z naukom sv. Tomaža, da je prvotni namen zemeljskih dobrin ta, naj bi služile vsem, in le drugotno, vprav zato, da bi bolje služila vsem, se je uvedla zasebna lastnina, ker ljudje zasebno lastnino bolje oskrbujejo kakor »komunsko«, skupno.

Vprav iz te zadnje misli sv. Tomaža pa izvajajo drugi, da je sploh na zasebni lastnini pravna »intabulacija« ubogih. Če naj lastnina po namenih narave res služi vsem, ne more biti odvisno le od mile volje lastnikove, da daje od svojega izobilja ubogim ali ne: ubogi imajo do tega izobilja pravico; kar ima lastnik zase in za svoje odveč, to je »lastnina« ubogih, to se pravi: to je lastnik dolžan po zahtevah pravičnosti dati ubogim.

Težko bo zanikati, da je sv. Tomaž zares nekaj takega učil.

To je najprej res v logični zvezi z njegovim splošnim naukom o lastnini in gornje izvajanje je izrečno tudi njegovo: Po naravnem pravu tako izvaja 2 II, q. 66, a. 7 — so časne dobrine namenjene za potrebe ljudi, zato njih razdelitev in prisvojitve ne sme tega preprečiti: kar ima torej kdo za svoje potrebe odveč, to je po naravnem pravu dolžan dati ubogim (*et ideo res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi*).

Nekateri skušajo te besede sv. Tomaža »*ex naturali iure, po naravnem pravu*« tako tolmačiti, da je »*iure*« tu isto kakor »*lex*« zakon. Tedaj bi te besede pomenile samo to, da je človek po naravnem zakonu dolžan dajati od obilja ubogim; naravni zakon je pa prav tako zakon ljubezni kakor pravice. Toda tej razlagi, ki bi bila sama po sebi možna, se zdi da določno nasprotuje drugo mesto, kjer pravi sv. Tomaž, da smo dolžni dajati ubogim od svojega izobilja »*ex debito legali*« (2 II, q. 118, a. 4, ad 2), torej po »legalni dolžnosti«. Zopet pa ta dolžnost po sv. Tomažu ni zgolj pravna dolžnost, kakršna bi bila dolžnost iz ljubezni. Zakaj sv. Tomaž loči »*debitum morale*« in »*debitum legale*« in pravi, da je legalna dolžnost glede tega, kar zahteva pravičnost (2 II, q. 80: *et tale debitum proprie attendit iustitia*).

Ko govori sv. Tomaž o skoposti in lakomnosti in izvaja, da v nekih mejah še nista vedno smrten greh, si zastavi ugovor, češ, sv. Bazilij drugače govori; on pravi, da dela krivico, kdor zadržuje kruh, ki ga ne potrebuje, a ga ubogi potrebuje. Sv. Tomaž odgovarja, da je to veljavno vprav za primeru, ko je kdo dolžan dati miloščino »ex debito legali« in to je v dveh primerih: ko je ubogi v (skrajni) sili in pa tudi sicer od izobilja (2 II, q. 118, a. 4, ad 2; prim. 2 II, q. 32, a. 5). Prim. še De malo q. 13, a. 2, ad 4, kjer si je zastavil kot ugovor isti Bazilijev izrek in pravi, da gre v tistem primeru res za pravico, češ, da Bazilij govori o takšnem, ki je dolžan dajati ubogim, ker živi v preobilju.

Dasi so možni neki pomisleki, je vendar dosti gotovo, da po sv. Tomažu dolžnosti, združene z lastnino, niso le dolžnosti ljubezni, temveč tudi pravičnosti. Seveda ta pravičnost ni navadna tako zvana medsebojna ali menjalna pravičnost (*iustitia commutativa*), temveč legalna ali socialna pravičnost, to se pravi dolžnost nasproti skupnosti, ki jo lahko družba s socialnimi zakoni uveljavi. Torej »debitum«, ki postane po takšnih zakonih »legale«. Menjalno pravičnost ali pravno dolžnost do ubožcev poedincev (razen v skrajni sili) sveti Tomaž izrečno zanika. Ko je dejal, da je to, kar ima kdo odveč, po naravnem pravu delež ubogih, takoj dostavlja: »ker je pa mnogo ubogih in ni mogoče, da bi posameznik vsem pomagal, zato je uprava (tudi odvišnega) imetja prepuščena posameznim lastnikom, da po svojem preudarku pomagajo z njim ubogim« (2 II, q. 66, a. 7). Zato posamezni ubožec nima pravice do tega in tega deleža tega in tega lastnika, ampak samo splošno pravico do potrebnega deleža časnih dobrin in zahteva socialne pravičnosti je, če tisti, ki imajo odveč, ne skrbe za uboge, da poskrbi družba z davki in nakladami na izobilje ali na drugi smotrni način. V tem zmislu in le v tem se more reči, da je na lastnini »intabulacija ubogih« (Horváth) ali »socialna hipoteka« (Landmesser). Ker ubogi nimajo stroge pravice do te in te miloščine, je mogel z druge strani reči Leon XIII., da je dajati miloščino zapoved ljubezni, a ne pravičnosti, namreč pravičnosti, ki bi nje zahteve ubogi lahko iztožil. Zelo jasno in določno je ta Tomažev nauk razložil Caietanus v komentarju k 2 II, q. 118, a. 4.

Če se vprašamo, kdo ima pravico naložiti take naklade na imetje bogatinov, smo že dejali: družba, to je, organizirana družba, država. Saj je le-ta socialna zakonodavka. Dr. Horváth misli, da bi se mogla organizirati tudi družba sama (mimo države, če država nima zmisla za to) in nastopiti »kot organ in kaznujoča roka naravnega prava«. Ni treba, pravi, da bi se to vršilo »z nasiljem in razrednim bojem«, temveč se mora izvršiti tem bolj »brezstrastno«, za čim višje in pravičnejše interese gre (o. c. 149). S tem se ne moremo strinjati. Ne le, da bi se to v praksi težko izvršilo brez revolucionarnega nasilja, je tudi načelno pogošeno, saj je vprav država tista socialna organizacija, ki naj ščiti pravice in če treba, s silo izterjava socialne dolgove.

Iz vsega je pa tudi razvidno, da je naravno pravo glede teh vprašanj v marsičem nedoločeno. Kaj je tisto izobilje, od katerega je treba dajati ubogim? Sv. Tomaž loči razne stopnje izobilja (prim. 2 II, q. 32). Je marsikaj, kar ni nujno za življenje, a je bolj ali manj potrebno za primerno življenje, posebej za življenje primerno stanu in socialnemu staležu, kakor se izraža sv. Tomaž. Ali naj se bogatalec odpove vsemu izobilju na korist ubogim? Nikakor ne, saj bi s tem dostikrat sebi in svojim onemogočil za bodočnost primerno življenje in bi tudi družbi malo koristil, ker bi tako razkopal in uničil vire stalnih dohodkov. On je pa po naravnem pravu upravnik, ki naj smotrno gospodari in daje po potrebi od izobilja drugim. Kajpada, če vlada kje ob velikem bogastvu velika socialna beda, je to znamenje, da ti upravniki slabo izpolnjujejo ukaze narave, zato mora tedaj poseči država vmes in iz preobilja nekaterih vzeti sredstev za socialno skrbstvo. Radi te nedoločenosti naravnega prava Vermeersch S. J. nemara dobro pravi, da je to pravo še »nepopolno«, »nedoločno«, ki se po socialnem zakonodavstvu usovrši in udejstvuje. »Družba, pravi tudi Vermersch, mora preobilje s socialnimi zakoni odvzeti, kolikor to zahteva socialna blaginja, bonum commune.« (Prem. Theol. prakt. Quartalschrift 1929, 702/703).

Praktično se tudi tisti, ki branijo, da je dajati miloščino le dolžnost ljubezni, ne ločijo mnogo od nasprotnikov, ker priznavajo, da sme država vse ukreniti, kar zahteva bonum commune, in da sme kdaj tudi izpremeniti dolžnosti ljubezni v prave dolžnosti. (Tako Cathrein S. J. Theol. prakt. Quartalschrift 1929, 677.) Teoretično je pa (vsaj domnevana) teorija sv. Tomaža vsekako bolj logična, ker priznava državi take pravice vprav zato, ker so v naravnem pravu osnovane in utemeljene. Država po tej teoriji le pozitivno-pravno udejstvuje zahteve naravne socialne pravičnosti. A. U.

IZ REVIJ.

Soziale Revue, 1930, zv. 1: Predsednik Zveze katoliških delavskih društev v Nemčiji, C. Walterbach poroča v članku »Papst und katholische Arbeitsvereine« (1—6) o pismu, ki ga je 9. novembra 1929 v papeževem imenu pisal kard. Gasparri na Zvezo. Papež hvali v tem pismu kat. delavska društva in njih delo po socialnih načelih kat. cerkve in vzpodbuja duhovnike, naj sodelujejo pri njih in sicer ne le dušnopastirsko, temveč tudi za čim večjo materialno, gospodarsko in socialno blaginjo delavcev. Sodelujejo naj pa tudi katoliški lajiki po načelih in v duhu katoliške akcije. Dasi pa je važna naloga teh društev skrb za kulturne in materialne pridobitve, delo za obrambo delavskih pravic in za zakonito socialno varstvo, sploh za vse, kar more dvigniti stanje delavstva zlasti nasproti premoči moderne velike industrije, mora biti vendar prva skrb obrnjena na nadnaravni cilj, na versko in nravno izpopolnitev delavstva in po njih vse moderne družbe. Zakaj vprav te obnovitve potrebuje današnja družba bolj kot kdaj, ko se je odvrnila od Kristusa in evangeljskih zapovedi pravičnosti in ljubezni ter izkorišča gospodujoči gospodarski sistem v osebno korist in v škodo drugih in daje tako socialnemu vprašanju obraz, ki se ne more imenovati krščanski. Katoliška delavska društva pa morajo

biti tudi obramba proti socializmu in komunizmu. Zmotna je misel, da bi mogli biti delavci dobri katoličani in socialisti, sofizem je, da morajo delavci s socialisti simpatizirati. Ne razredni boj, porojen iz medsebojnega sovraštva, ampak socialna pravičnost in ljubezen naj zavladata, mir in sloga med delavci in delodajavci, mirno sodelovanje vseh činiteljev gospodarstva, le tako bo nastal boljši gospodarski in družabni red, z njim pa tudi večje blagostanje delavstva. — Zelo zanimiva je razprava dr. K. Zimmerrnanna (Köln) »Ein Beitrag zur christlichen Sozialphilosophie« (6 do 13). Zadnji čas vse močnejše udarja na dan težnja po stanovski državi (Standesstaat). Mnogi mislijo, da so zajeli katoličani simpatijo za stanovsko državo iz Tomaževe socialne filozofije. Z. zavrača to misel. Tomaževa socialna filozofija se snuje vsa na dveh idejah. Prva je ideja smotra. Smotri vladajo v vesoljstvu, smotri ravnajo tudi človeško sožitje. Druga ideja je pa ideja človeške narave z umom in svobodno voljo. Človek svobodno teži za spoznanimi smotri in svobodno izbira sredstva za cilje. Tudi država je takšna svobodna tvorba. Človek sicer ne more živeti brez države — kot socialno bitje je po naravi nanjo naravnán —, toda sam in svobodno daje državi obliko, ki se mu zdi najboljša. Zato ni tu nobene absolutne tradicije. Kakor se menjajo časi in z njimi potrebe, tako se menjajo tudi socialne oblike. Socialna kritika nikdar ne miruje in socialne reforme so vedno na dnevnem redu. Vse je smoter, oblike imajo le relativno in časovno vrednost, kolikor služijo v dejanskih razmerah smotru. Če trdi Trölsch, da je po Tomaževi socialni filozofiji družbi po božjem svetovnem načrtu določena arhitektonika, je to zmotno. Socialni red ni kakor red v naravi po prirodnih zakonih določen, temveč ta red ustvarja še le človek s svojim svobodnim duhom. Če pravijo drugi, da so po Tomaževi socialni filozofiji že izprva položene v človeško naravo razlike in da se te razlike izkušajo tudi sociološko izraziti v družabni strukturi, je tudi to resnično. Sv. Tomaž loči zlasti trojno naravno razpoloženje, ki se javlja v trojnih poklicih, kontemplativnih, duševnih in telesnih. Toda število slojev in stanov je dejansko vedno odvisno od časovnih razmer, od stanja tehnike in kulture. Zato stanovi niso etično-nujno oblikujoči princip države. Lehko človek zgradi državo na osnovi stanov, lahko te razlike prezre, kakor jih je prezirala prvokrščanska sociologija z vrhovnim načelom ljubezni, kakor jih je prezrla moderna demokracija. Nobena teh oblik ni absolutno prava in najboljša, kakor zmotno misli Kogan v »Hochlandu«. Tudi idejo organizma, ki se z njim država primerja, ne dokazuje nujnosti stanovske države. Država ni fizičen, naroden organizem, temveč le nalik organizmu, organizem v naličnem (analognem) zmislu. Sličnost je vprav v enotnosti smotra, ki se mu mora vse podrediti, ki se mu morajo torej podrediti tudi vsi deli s svojimi funkcijami, naj si bodo ti deli že kakršnikoli. Ta analogija je torej pač proti atomističnemu pojmovanju države, ni pa dokaz za nujnost stanovske državne oblike. Resnično pa je, da je imel sv. Tomaž pred seboj le zglede srednjeveške stanovske države in zato navaja tudi le stanovsko državo za zgled, ni pa to nikakor absolutna oblika njegove socialne filozofije. Tomaževa socialna filozofija sploh ne podaja nobene konkretne oblike, ker so ji vse oblike le relativne. Zato kot taka tudi ne podaja konkretnega programa za socialne reforme, daje pa svobodo duha in omogočuje svobodni pogled na vse časovne tvorbe, ker zre v vseh pogojnost in odnosnost. Tako zabranjuje, da katoličani ne okore v kaki dobi in se ne zvežejo absolutno s kako časovno obliko. Idejo stanovske države je v naši dobi probudila romantika. Romantika jo je povzela v boju z revolucijo z drugimi zgodovinskimi spomeniki iz srednjega veka in ker je bila romantika katoliška ali se je vsaj igrala s katolicizmom, so katoličani prevzeli od nje tudi ideje stanovske države kot pravo krščansko državno obliko. Od Görresa dalje je obnova stanovske države stalna zahteva vseh katoliških socialnih politikov. Dobro je bilo pri tem vsaj to, da je ta ideja dala živega pogoja za socialno reformno delo, česar socialna filozofija sama radi svoje nekonkretnosti ne daje. Danes pa res kaže vse

na razvoj v tej smeri. Celo socialisti že priznavajo (n. pr. Walther Koch v »Sozialistische Monatshefte«), da težnja delavskega gibanja in zavednega socializma z tarifnimi pogodbami, obratnimi sveti, delovnimi uradi in državnimi gospodarskimi sveti odgovarjajo stanovski zgradnji družbe. Tako je zadobila simpatija katoličanov za stanovsko državo novo časovno in življensko pomembnost in ta ideja kot duhovni pogon lahko ustvari nov gospodarski in družabni red. — Dr. Fr. Gruber se v članku »Wirtschaft auf falschen Wegen« (13—16) vprašuje, ali ni nemško narodno gospodarstvo na krivih potih? Dvoje poti je bilo za nemški narod po strašni svetovni vojski: ali dvigniti s krepko kapitalizacijo in racionalizacijo produktivne sile, ali pa omejiti ne toliko kvantitativno kakor kulturno kvalitativno življenske zahteve. Nemci so se odločili za prvo pot. Zamamil jih je zgled Amerike, ki se je na takšen način dvignila k blagostanju brez primere. Niso pa pomislili, da ta način gospodarstva postavlja že visoko stopnjo blagostanja, zakaj le imoviti ljudje morejo stalno kupovati kvalitativno izbrane in ne nuje izdelke — ali pa velik svetovni trg. V Nemčiji po vojski pa ni ne enega ne drugega. Za hip se je sicer vse življenje dvignilo na stopnjo, ki je pred vojsko ni doseglo — povsod so se uvajali avto, kino, radio, telefon —, a kmalu se je pokazalo, da tako ne gre. Poraba takih izdelkov je začela upadati, podjetja zastajati, brezposelnost naraščati. Je že tako. Kakor je krajevni kapitalizem ubijal slabše podjetnike, tako svetovni kapitalizem gospodarsko ubija šibkeše države. Ta pot nemškega gospodarstva v svetovni kapitalizem je bila torej pogrešena. — Dr. Elizabeta Schneider obravnava v razpravi »Arbeitslohn und Haushaltskosten« (16—23) razmerje med delavskimi plačami in stroški v gospodarstvu in gospodinjstvu nemških delavskih družin. Razprava je zanimiva in slika za nemško delavstvo dosti ugodna (stroški bi se namreč krili z dohodki), toda nazadnje pisateljica ugotavlja, da je statistika nemškega državnega statističnega urada za pravo spoznanje neporabna in da bo morala privatna iniciativa poseči vmes in dati tej statistiki drugačno podlago. — Johannes Gieckler razmatra vprašanje o razmerju duhovščine do politike, »Klerus und Politik« (24—30). Pred vojsko je nemška duhovščina zelo živahno udeleževala politike. Vzrok je bil le-ta, da je moral katolicizem biti težak boj za pravice v javnem življenju. Ker se je Centrum splošno smatral za stranko veri in cerkvi zvestih katoličanov, je naravno, da so se duhovniki enotno zavzemali za Centrum. Po vojski se je položaj izpremenil. L. 1919. se je še bil boj za svetovni nazor, zato so škofje in duhovniki še zelo aktivno posegli v volilni boj. Potem se je pa začelo odmikanje duhovščine od politike. Vzrokov je več. Najprej so dobile stranke v republikli vse drugačen značaj, kakor so ga imele prej v monarhiji. Stranke so v republikli odločujoč činitelj političnega življenja. Čim pa začno stranke v veliki meri delati politiko, se vzbudi tudi razlika. Eni so tega mnenja, drugi drugega. Malokdo je zadovoljen s politiko drugih. Tako je bilo tudi v Nemčiji. Začel se je boj za vladavino, za ustavo. Katoličani politično niso bili več edini. Nekateri so silili na desno, drugi na levo, a vsi so hoteli biti katoličani. Zato so se duhovniki iz dušnopastirskih razlogov morali držati ob strani, da bi mogli vsaj versko še vse družiti. Drugi vzrok je povojna materialna beda. Radi te so nastali v Nemčiji hudi boji med stanovi. Tudi v Centrumu samem so materialna vprašanja povzročala grde razdore. Zopet vzrok, ki je silil duhovščino, da se je dvigala nad politiko in politične stranke. A tudi sicer je moral Centrum bolj naglašati politično plat kakor prej, ker je potreboval mnogo več politično izobraženih mož za nove politične naloge. Zato se je slišala tuintam tudi beseda, da je v stranki še preveč klerikalizma. Taka govorica je bila katoliškemu ljudstvu tuja in se je zdela tudi mnogim duhovnikom čudna. Poleg tega so pa mladi duhovniki, ki so izšli iz mladinskega gibanja, v svojem idealizmu mislili, da se dajo politična in socialna vprašanja rešiti brez političnih sredstev s samo osebno požrtvovalnostjo in svetostjo. Ko je pa pri volitvah meseca majnika l. 1928. Centrum izgubil brez bavarske ljudske stranke

420.000 glasov in sedem mandatov, se je začel zopet preokret. Centrum se je zavedel, da je vendarle svetovni nazor prvi vir njegove moči. Duhovniki so pa tudi spoznali, da se tudi v novih razmerah ne bodo smeli odtegovati pozitivnemu sodelovanju v politiki. Vedno bolj se vsem jasni, da treba tudi politiki dati bolj duhoven značaj, da treba z nravnimi silami dvigniti politiko nad nasprotja zgolj materialnih interesov. V splošni načelni zmedii pa pričakuje katoliško ljudstvo predvsem od duhovnikov jasnega vodstva. Če naj najboljši izmed ljudstva z veseljem gredo v politični boj, mora iti tudi duhovnik. Če naj zajema politika iz duševnih globin, iz religije in vesti svoje sile in moči, mora duhovnik sodelovati, da zavladata v politiki vest in religija. A pomisliti je treba tudi na vprašanja, ki se obravnavajo v parlamentih, a so tudi cerkvena vprašanja, vprašanja o vzgoji, o šoli, o skrbstvu, o zakonu, o konkordatu itd. Tu duhovnik ne more brezbržno gledati, kako se tvorijo stranke, ki bodo v teh vprašanjih odločale. Ker je Centrum največja stranka katoličanov, ki je obenem voljna zastopati v vseh teh in drugih vprašanjih katoliška načela, duhovnik ne more oklevati, če naj se odloči, za katero stranko se bo odločil. Nekateri so papeževu prizadevanje za »actio catholica« tako umevali, da naj se duhovniki in katoliški lajki odtegnejo politiki. Nemškonacionalni katoličani so tudi res s sklicavanjem na »actio catholica« skušali v tem zmislu vplivati na duhovščino. Toda to se jim ni posrečilo. Vprav pri zadnjih volitvah 27. okt. 1929 in 17. nov. 1929 se je pokazalo, da se je duhovščina iznova zavzela za politično delo in Centrum se je takoj močno dvignil. Papež je sam opredelil katoliško akcijo kot v »človeški družbi delujočo cerkev«. Pri tem delovanju pa v Nemčiji ne bo mogla pogrešati političnih sredstev. V Nemčiji se mora katoliška akcija uveljaviti v vsem življenju, tudi v političnem. Seveda pa sama ni politično gibanje. Temu umevanju z odločilnega mesta niso ugovarjali. Zato »actio catholica« ne more biti ovira, da ne bi duhovniki v Nemčiji aktivno posegali v politiko.

A. U.

Abendland. Deutsche Monatshefte für europäische Kultur, Politik und Wirtschaft. IV (1928/29). — Don Luigi Sturzo, Die Minderheitenfrage in Europa (str. 259—262). Več kot eno stoletje vznemirja Evropo problem zatiranih narodov in problem manjšin (problema se često zamenjujeta) in sta bila povod mnogim vojskam. Internacionalnemu sistemu, ki so ga uvedle mirovne pogodbe, se ni posrečilo ta problema povoljno poravnati. Sedanji sistem se obtožuje, da manjšine nimajo zadostne zaščite ne v poedinih državah ne pri neodločnem nadzorstvu Društva narodov. Pritožbe se oglašajo tudi nad državami, kot n. pr. Francijo in Italijo, ki jih ne vežejo posebne pogodbe in ki niso podrejene nadzorstvu Društva narodov, ki pa so prevzele častno obvezo, spoštovati pravice manjšin v nanovo pridobljenih pokrajinah. Odkar je manjšinska politika po sporazumih in pogodbah med državami postala predmet mednarodnega prava, ima za podlago enakopravnost tujerodnega državljanca z domačinom. Načela enakopravnosti državljanov danes nobena država ne taji, dejanski pa se to načelo venomer krši, bodi si v čisto političnem področju, ali po ovinkih v zakonodaji in upravi. V področju jezika se najlaže pojavi zatiranje in neenakost. Politični cilj vseh držav, ki imajo manjšine v sebi, je njih asimilacija, ker je veljala in velja plemenska in jezikovna edinstvo za ideal, ki ga je treba doseči, da bi se država varno razvijala. Temu idealu so se često žrtvovala načela pravičnosti in človečnosti, za ta cilj so se zatirali in tiranizirali celi narodi. Naravna posledica je ta, da se manjšina upira in brani, in sicer tem bolj, čim bolj se kršijo njene pravice. Osebnost naroda se protivi poskusom asimilacije in to tem odločneje, čim bogatejša je sama po sebi, čim bolj narod spoštuje svoja religiozna izročila, svoje šege, svoj jezik, svojo kulturo. Zgodovina prča, da so poskusi asimilacije manjšin prazen trud, ki povzročata dolgotrajne borbe in se konča z maščevalnim bojem ali s popolno oslavitvijo manjšin. Do polne asimilacije ne more nikdar priti. Zgodovina kaže dvojno tipično metodo v političnem ponašanju modernih držav: a) metodo političnega zapostavljanja manjšin, ki se jim

tupatam dajejo majhne koncesije, pa se kroté z upravnimi in policijskimi omejitvami; b) metoda popolne sprave, samoodločbe in svobode, tako da se med narodom na vladi in narodom pod vlado ne kaže nobena razlika. Prvi tip je bil v bivši avstro-ogrski monarhiji po ustavi l. 1867., drugi tip je v švicarski zvezni državi. Pri prvi metodi nacionalno čuvstvanje narašča, plemenska posebnost si prizadeva ustvariti svojo politično obliko in tudi verska razlika se skuša istovetiti s plemensko osebnostjo in se uveljaviti kot politično vprašanje. Druga metoda pa slabi sile, ki ženejo v politično diferenciacijo, krepí pa sile, ki merijo na čuvstveno in interesno skupnost različnih narodov. — Švicarska metoda ne more imeti druge podlage nego pravno in dejansko enakost, svobodo in samoodločbo. Problem narodnih in jezikovnih manjšin v modernih državah se more rešiti samo na podobni podlagi, seveda primerno različnim slučajem. Za uspeh te metode so potrebni trije osnovni elementi: a) skladnost materialnih interesov manjšine z interesi drugih v državo spojenih narodov, b) organizacija države v demokratični ustavni formi, c) lojalno ponašanje manjšine napram državi, v kateri je, in države napram manjšini in njenim pravicam. Če le enega teh elementov ni, je uporaba te metode nemogoča in se pojavijo trajne motnjave, ki vznemirjajo politiko narodnostno mešanih držav. — Lojalnost manjšine do države je moralno, politično in gospodarsko sodelovanje v isti državi, ki se ne smatra za državo drugega naroda, marveč za vsem skupno. Tako duševno razpoloženje se ne da izsiliti, marveč se šele s časom razvije in postane naravno dejstvo, če se manjšina ne tlači, če čut pripadnosti k državi nastane svobodno ali ga vsaj podpira simpatija in interesna skupnost. Zato je važno, da pridelitve narodnih manjšin novim državam, ki se izvrše po vojskah ali po drugih nasilnih dogodkih, potrdi ljudsko glasovanje, kot izraz ljudske samoodločbe. Ni bilo prav, da se princip samoodločbe, ki ga je imel Wilson med svojimi 14 točkami, ni priznal; vsekakor se ne sme prezirati, ako v Evropi trajno nastaja nezadovoljnost in nasprotstvo. Nič ni bolj pogubno za sodelovanje narodov kot občutek, da se je manjšini zgodilo nasilstvo in se kršila nje pravica. Današnji pravniki običajno mislijo, da pravica do samoodločbe omejuje pravico države in taji pravico zmagovalca. Ti pravniki naj uvidijo, da je njih pravni sistem dober za podjarmljenje vsake manjšine, ne pa za nje sodelovanje z državo, s katero je bila spojena. S psihološkega in moralnega vidika je pripomniti to-le: močnejši zasluži lojalnost slabjšega, če močnejši najprej in izdatno lojalno nastopa napram slabjšemu. V političnem odnosu pa sta država in vodilni narod močnejši, manjšina sibkejši del. Apelirati na lojalnost manjšine kot predpogoj svobode in spoštovanja pravic — kot često ravna jo politiki in pravniki — se pravi zavijati besede in ne umevati pomena narodovega čuvstvanja. — Narodi se razvijajo in izpopolnjujejo. Če današnja manjšina v bodočnosti pride po kakršnemkoli političnem in gospodarskem dogajanju, da doraste in da slednjič čuti potrebo zahtevati zase samoodločbo, nastane to, kar se imenuje narodnostno pravo. V tem slučaju sta mogoči dve rešitvi: svobodno in mirno sožitje po vzoru Švice ali pa ločitev, ki se navadno doseže le z vojsko, revolucijo in kompromisi. Za bodočnost je eno gotovo: netivo nacionalnega edinstva v Evropi še ni pogašeno in današnji položaj manjšin ne more biti dokončen. Manjšinsko vprašanje je vedno imelo mednarodni interes, danes pa bolj ko kdaj prej, ko so mirovne pogodbe postavile v Evropo požarišče iredentizma. Na internacionalnem pozorišču ima manjšinsko vprašanje dva varnostna ventila: a) pravico pritožbe pri D. N. in b) revizijo mirovnih pogodb. Vprašanje je, bo li D. N. znalo s pridom in o pravem trenutku odpreti ta ventila. Danes govoriti o reviziji mirovnih pogodb je prezgodaj. Najprej je treba odstraniti vojno psihologijo. Na tej poti je locarnska politika na eni in politika spoštovanja manjšinskih pravic na drugi strani fundamentalnega pomena. Taka politika pa more biti samo prvi začetek v smeri proti točneje očrtanemu in višjemu idealu: idealu združenih evropskih držav. Panevropa ni utopija marveč ideal v daljavi.

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 25⁰/₀ več.
- Dr. Jos. Gruden,** Slovenski župani ; broš. Din 8.
- Dr. Jos. Gruden,** Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stol. in ustanovitve ljublj. škofije, broš. Din 20.
- Dr. M. Opeka,** Rimski verzi, broš. Din 10.
- Paul Bourget** (prev. A. Kopitar), Zmisel smrti, roman, broš. Din 20.
- Baar** (prev. V. Hybášek), Zadnja pravda, povest, broš. Din 20.
- Bazin** (prev. Iz. Cankar), Gruda umira, roman, broš. Din 30.
- Dr. Pavel Blaznik,** Kolonizacija selške doline, broš. Din 30.
- Dr. A. Gosar,** Poljedelska statistika, Din 5.
- Dr. A. Gosar,** Kriza moderne demokracije (še nekaj izvodov), Din 5.
- Dr. A. Breclj,** 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, izhaja vsak mesec razen v avgustu in septembru. Uredništvo si pridržuje pravico tuintam združiti dve številki.

Naročnina: 60 Din za Jugoslavijo, **70 Din** za inozemstvo. Za dijake velja znižana cena 40 Din, ako se jih naroči vsaj pet na skupen naslov. **Uredništvo:** Dr. Fr. Ksav. Lukman, univ. prof., Ljubljana, Poljanska cesta 28, in dr. Francè Stelè konservator, Ljubljana, Narodni muzej.

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

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

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

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

