Revija Katoliške akcije

6 Ljubljana 1940

Kristus Kralj

Neki ameriški duhovnik mi je pripovedoval, da ideja Kristusa Kralja po svojem vnanjem izrazu Američanom ni dovolj domača. Bolj bi jim imponiral naslov: Kristus prezident. Ostrejše je ugovarjanje komunističnih brezbožnikov in deloma tudi pravoslavne Homjakovske bogoslovne šole, češ da je poudarjanje Kristusovega (božjega) kraljestva in Kristusa Kralja značilni izraz imperialističnega in buržujskega duha katoliške Cerkve, navezane na zastarele družabne in državne oblike, ko so odločevali absolutistični vladarji, nasilniki, izkoriščevalci, kapitalisti. Takšni in podobni ugovori bi imeli nekaj podlage le tedaj, če bi branilci Kristusovega kraljestva obtičali na površju in se ne bi znali dvigniti nad vnanje oblike in sence časovne omejenosti.

Ideja božjega (Kristusovega) kraljestva in s tem tudi Kristusa Kralja je razodeta tako po vsebini kakor tudi po izrazu. Takšne razodete misli so deležne božanske neizmerne globokosti, velikosti in neminljivosti. Če pa je tudi vnanji izraz razodet in navdihnjen, tedaj je tudi takšna oblika izražanja deležna božje globokosti. Vrhu tega so taki razodeti in navdihnjeni izrazi tudi živo nazorni, primerni za vse dobe in vse ljudi. Tako je tudi ideja Kristusovega kraljevanja v luči razodetja in svetega pisma vzvišena nad človeške nepopolnosti in nad odbijajoče robove prostora in časa.

Oglejmo si torej najprej Kristusovo kraljestvo (kraljevanje) v luči razodetja in svetega pisma. Potem bomo globlje spoznali zgodovinsko pot Kristusovega kraljevanja in njegovega praznika ter njegovo notranjo zvezo s Srcem Jezusovim, evharistijo in Cerkvijo.

Pojem božjega kraljevanja

Stari hebrejski in grški svetopisemski izraz za kraljestvo pomeni predvsem: kraljevanje, gospodovanje, vladanje, kraljevsko

oblast in dostojanstvo. Šele v drugi vrsti pomeni tudi teritorialno kraljestvo in državo. Še važnejša je druga razlika. Prvotni pomen izraza kralj je mnogo splošnejši kakor danes. Pomeni namreč sploh vladarja, gospoda, gospodarja. Izraza kralj in gospod sta večkrat soznačna. V stari zavezi se Bog često imenuje kralj, a še večkrat se imenuje Gospod (Adonai). Grški prevod stare zaveze (Septuaginta) hebrejsko božje ime Jahve redno prevaja z izrazom Kyrios (Gospod). Gospod je tako navadno ime za Boga, da se večkrat imenuje samo s tem imenom. Še v novejšem času božjemu in Kristusovemu imenu večkrat pridevamo naslov Gospod: Gospod Bog, Herr Gott, Pan Bůh, Gospod Jezus Kristus, Kristus-Gospod.

Helensko-rimski kyrios (gospod) je običajni naslov tako družinskega gospodarja[1], kakor tudi kralja (cesarja) in Boga. Podoben pomen ima hebrejski adonai, bizantinski despotes, staroslovanski vladika in novejši slovanski gospodar, kakor so Romuni, Rusi, Črnogorci in Srbi še v novi dobi nagovarjali svoje vladarje.

Soznačnost izrazov gospod, gospodar in kralj ima stvarno podlago v starodavni tvorbi držav. V davni dobi, ko so bile mnoge družine popolnoma avtonomne, se večji družinski oče ali gospodar ni razlikoval od kralja. Podjetni družinski gospodarji so ustanavljali države in kraljestva. Takšno družinsko gospodovanje je živo nazorno izraženo v Gospodovi molitvi: »Oče naš... posvečeno bodi tvoje ime. Pridi k nam tvoje kraljestvo, zgodi se tvoja volja.« Božje kraljestvo, božje kraljevanje združuje kraljevsko gospodovanje z družinsko in očetovsko gospodarjevo oblastjo. Božja družina smo, Bog je naš družinski gospodar, naš Oče. Družinski gospodar ima nad svojimi otroki in služabniki večjo in bolj neomejeno oblast kakor kralj nad podložniki; zlasti je bilo to v avtonomni družini davnih dob. S tem je izključeno zamenjavanje z modernimi ustavnimi kraljestvi (državami). Zato v božjem kraljestvu vlada ne le zakon neomejene kraljevske (gospodarjeve) oblasti, marveč ljubezen, ne le podložništvo in pokorščina, ampak tudi sinovstvo, otroštvo in bratstvo.

To očetovsko družinsko gospodovanje se je v polni meri in v vsem globokem pomenu uresničilo v novi zavezi po učlovečenju Sina božjega, ki je kot človek postal nam enak, naš brat, mi kot Kristusovi bratje pa sinovi božji, otroci božji. Z otroško, sinovsko

---

[1] Od tod sedanja grška in srbska kirija, najemnina, ki se plačuje hišnemu gospodarju.

pokorščino nebeškemu Očetu postajamo deležni njegove ljubezni in dediči božjega kraljestva. Pokorščina nebeškemu Očetu prehaja v prisrčno družinsko razmerje, kakor je večkrat poudarjal Jezus Kristus. Zlasti jasno in odločno je Kristus to povedal, ko so ga njegovi krvni sorodniki hoteli odvrniti od njegovega mesijanskega poslanstva. Z roko je pokazal svoje učence in rekel: »Kdor koli spolni voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, on mi je brat in sestra in mati« (Mt 12, 47—50). V božjem kraljestvu (kraljevanju) ni odločilna niti narodna pripadnost niti krvno sorodstvo, ampak spolnjevanje božje očetovske volje, priznanje Boga za gospodarja, priznanje in češčenje božje. Priznanje in češčenje božje pa je vernost, religioznost, pobožnost — pietas, ki pomeni vdano spoštovanje do staršev in do Boga.

Vse to je božansko jasno, globoko in preprosto povzeto v Gospodovi molitvi, v kateri Boga nagovarjamo kot Očeta in prosimo, naj k nam in v nas pride njegovo očetovsko kraljevanje, ki se ostvarja v spolnjevanju božje volje. V to prisrčno družinsko razmerje prav lepo spada otroško preprosta prošnja: »Daj nam naš vsakdanji kruh.« Kruh iz očetove in materine roke utrjuje družinske vezi.

Očenaš je značilna državna himna božjega kraljestva nove zaveze, obenem pa krščanska družinska molitev božje družine, priznanje in izraz božjega očetovskega družinskega gospodarstva nad nami. Očenaš jasno izraža, v kakšnem pomenu je Bog in Kristus naš kralj, kaj je božje in Kristusovo kraljevanje.

Kakor se v posvetni rabi imenuje kraljevanje le gospodovanje nad svobodnimi umskimi bitji, nad ljudmi, ki so zmožni to spoznati in svobodno priznati; tako je tudi božje kraljevanje predvsem božje gospodovanje nad človekom. To gospodovanje je v polnem pomenu resnično le potem, če ga človek tudi prizna. Človek namreč more svobodno voljo tako daleč zlorabiti, da se upre božjemu gospostvu in s tem s svoje strani razdira božje kraljevanje. Tako sta prva dva človeka po izvirnem grehu razdrla božje kraljestvo. Bog pa je v svojem usmiljenju sklenil svoje kraljevanje nad človeštvom obnoviti. V to je bila usmerjena vsa božja skrb (ekonomija) za izvoljeni izraelski narod, da bi človeštvo pripravil za sprejem Mesija, Kristusa, kralja popolnejšega, dopolnjenega, očetovskega božjega kraljestva.

Kristus je kralj obnovljenega in bistveno prenovljenega božjega kraljestva nove zaveze. Kot Bog in človek, kot naš neomejeni gospodar in naš ljubeči brat je ustanovil očetovsko, družinsko

božje kraljestvo. Naše podložništvo je povzdignil v svobodno državljanstvo, bratstvo in sinovstvo. Z vdanim spolnjevanjem volje svojega nebeškega Očeta in v pokorščini do smrti na križu je tudi za svojo človeško naravo zaslužil kraljevsko dostojanstvo, kakor poudarja apostol Pavel (Filip 2, 8—11): Kristus je bil pokoren do smrti na križu; zato ga je Bog povišal, da se Jezusovemu imenu (dostojanstvu) pripogne vsako koleno v nebesih in na zemlji in da vsak jezik prizna, da je Kristus Gospod (gospodar, kralj). Z zgledom in z besedo je učil, da je bistvo božjega kraljestva spolnjevanje božje volje, božjih zapovedi.

Čim radovoljnejše, vdanejše in svobodnejše je spolnjevanje kraljeve volje, tem sijajnejše je kraljevanje, tem trdnejše kraljestvo. Zemske kralje morejo podložniki varati s hlinjeno vdanostjo. Nebeškega kralja ni mogoče varati, ker vidi v srce. Božje gospostvo je treba priznati z iskreno živo vero, z dejanji in s spolnjevanjem božje volje, kakor opominja Jezus Kristus: »Ne vsak, kdor mi pravi: Gospod, Gospod, temveč kdor spolnjuje voljo mojega Očeta, tisti pojde v nebeško kraljestvo« (Mt 7, 20). Zato je Kristus ustanavljanje svojega božjega kraljestva pričel z opomini k vdanemu in ponižnemu spolnjevanju božje volje ter sebe stavljal za zgled. V svojem prvem kraljevskem manifestu je obenem najprisrčneje in najnazorneje povedal, da njegovo kraljevanje ni nasilniško usužnjevanje, marveč kraljestvo najponižnejšega in najkrotkejšega kralja: »Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vas bom poživil. Vzemite moj jarem nase in učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen, in našli boste mir svojim dušam. Kajti moj jarem je sladak in moje breme je lahko« (Mt 11, 27—30). V tem manifestu se ponavlja jarem in breme. Oboje je vzeto iz državne terminologije: kralji podjarmljajo narode, jim nakladajo jarem in državna bremena. Ta jarem in to breme so božje zapovedi, kakor pravi prvo pismo sv. Janeza (5, 3): »To je ljubezen božja, da spolnjujemo njegove zapovedi, in njegove zapovedi niso težke.« Po tej poti krotkosti in ponižnega spolnjevanja volje nebeškega Očeta je najprej hodil sam Jezus Kristus in s tem tudi za svojo človeško naravo dosegel kraljevsko dostojanstvo, kakor uči sv. Pavel.

Kristusova volja je bila vedno popolnoma soglasna z voljo nebeškega Očeta. Zato je za nas spolnjevanje božje volje tudi spolnjevanje Kristusove volje, priznavanje božjega kraljevanja tudi priznavanje Kristusovega kraljevanja, gospodovanja, vladanja. V tem je pravo češčenje božje, prava vernost, religioznost,

pobožnost, ki nas blaži in dviga, da postajamo deležni božjega kraljevanja. Deo servire, regnare est — Bogu služiti, je kraljevati — ta globoka misel se večkrat ponavlja v cerkveni liturgiji. V tem smislu je Kristusov jarem sladak, po grškem izvirniku (hrestós): blag, nam koristen, uslužen.

Spolnjevanje volje božje — ta osnovna misel verskega življenja je večnostno nazorno izražena v ideji božjega kraljevanja (gospodovanja) in Kristusa Kralja. To nazorno misel je razvijal sv. Avguštin v svojem grandioznem delu (sam ga imenuje grande opus) o božji državi (De civitate Dei); ta nagib za versko življenje je ognjevito uporabil sv. Ignacij Lojolski v premišljevanju o Kristusu Kralju. To misel je sveta Cerkev v novejšem času zopet živahneje poprijela, jo pomenljivo navezala na pobožnost Srca Jezusovega in liturgično izrazila v prazniku Kristusa Kralja.

Zgodovinska pot Kristusovega kraljevanja

Psihološka pot Kristusovega kraljevanja gre vzporedno z zgodovinsko potjo. Ustanovitev svojega kraljestva je Kristus napovedal z opominom k ponižnosti in krotkosti (Mt 11, 27—30). Po tej poti ponižnosti je šel sam tako daleč, da do svoje smrti na križu sploh ni hotel nastopiti kot kralj. Šele s smrtjo na sramotnem križu med dvema razbojnikoma je nastopil v svojem kraljevskem veličastvu. To je globoko pomenljivo. S smrtjo na križu je bilo premagano kraljevanje hudobnega duha, ki je po Adamu in Evi človeštvo vklenil v verige izvirnega greha. Na križu je bila odpravljena stara zaveza in ustanovljena nova zaveza. Ko je Kristus zavpil: »Dopolnjeno je,« je bilo dopolnjeno odrešenje in ustanovljeno kraljestvo božje nove zaveze, Cerkev. Do takrat so bili prvi člani in prvi predstojniki Cerkve še člani stare zaveze, podrejeni Mojzesovi postavi in verski družbi stare zaveze. S smrtjo na križu si je Kristus zmagoslavno osvojil svoje kraljestvo, Cerkev, zavladal kot zmagovalec in kralj. Prav pomenljivo je šele odslej nastopal kot zmagoviti kralj. Križ je v resnici njegov kraljevski prestol, zares kraljevsko znamenje, prestol njegovega kraljevskega ustoličenja. Kot kralja ga je priznala zemlja, ki je pred njim zatrepetala, da so pokale skale. Kot kralja ga je priznalo človeštvo v osebi rimskega stotnika; kot kralj se je Kristus uveljavil v templju, ko se je zastor stare zaveze pretrgal od vrha do tal. Kot zmagovalec nad smrtjo in kot kralj življenja je vstal od

smrti, kakor liturgija in cerkvena umetnost predstavlja vstalega Kristusa s kraljevskim praporom zmagoslavja.

Kot zmagoviti kralj je na binkoštni praznik s svojim Svetim Duhom, ki izhaja iz Očeta in Sina ter je torej tudi Duh Kristusov, vdihnil svoji Cerkvi svojo kraljevsko moč. S Kristusovo kraljevsko močjo je Cerkev nastopila zmagoslavno pot, da si osvoji ves svet.

Kristus je torej nastopil kot kralj šele po ustanovitvi svete Cerkve, ki je njegovo kraljestvo na zemlji; Kristus je kralj človeštva po Cerkvi in v Cerkvi. Kakor si je Kristus kot Bog privzel človeško telo in se učlovečil, da je mogel odrešiti človeštvo, tako si je kot Bogčlovek poklical in vzgojil apostole ter po njih cerkveno hierarhijo in člane Cerkve, da s pomočjo slabotnih in grešnih ljudi tako rekoč nadaljuje svoje učlovečenje in odrešilno delovanje za človeštvo. Tako nadaljuje in razodeva svoje kraljevanje na zemlji, kraljevanje v svoji in po svoji sveti Cerkvi, ki je zaradi tesne zakramentalne zveze s Kristusom njegovo orodje, nekako njegovo telo, skrivnostno, mistično telo Kristusovo.

V svojem zgodovinskem fizičnem telesu Kristus ni hotel uveljaviti svoje kraljevske moči in časti. Dal se je zvezati, na smrt obsoditi in križati. V svojem mističnem telesu pa očitno in z božjo močjo razodeva svojo zmagovito kraljevo moč in dostojanstvo. Ko so rablji njega samega, njegovo fizično telo, do smrti mučili, je molčal. Ko pa je Savel preganjal njegovo mistično telo, njegovo Cerkev, je odločno nastopil; z močjo svoje milosti je Savla vrgel ob tla in mu zaklical: »Savel, Savel, zakaj me preganjaš?« (Apd 9, 4). Svojim rabljem je dovolil, da so ga zvezali in odvedli v smrt. Ni pa dovolil, da bi Peter ostal zvezan v ječi; s kraljevsko močjo ga je rešil verig in ječe, da peklenske moči niso mogle Cerkve v kali zatreti.

V Cerkvi se pač razodeva tudi ponižanje in trpljenje Kristusovo, Cerkev je kraljestvo križanega Kristusa, pa tudi kraljestvo zmagovitega Kralja, poveličanega Kristusa, ki svojemu kraljestvu na zemlji navzlic trpljenju in ponižanju podeljuje nepremagljivost in nezmotnost, kraljevski pečat svoje zmage, ki je toliko čudovitejša, kolikor slabotnejša so človeška sredstva svete Cerkve. Kristus je hotel, da je sveta Cerkev njegova polnost in njegovo dopolnilo — plenitudo (pléroma) Christi, kakor uči apostol Pavel (Ef 1, 23). V Cerkvi in po Cerkvi šele nastopa kot kralj človeštva, svoje poveličanje skriva pod zaveso slabotnih ljudi, dokler ne bo nastopil z vsem svojim kraljevskim veličastvom ob koncu vekov.

Do tedaj, t. j. do sodnega dne pa je sveta Cerkev organ, orodje in sredstvo njegovega kraljevanja med človeštvom, v tem smislu je njegovo dopolnilo, njegovo skrivnostno telo, njegovo kraljestvo. Cerkev je Kristusova polnost celo v tem smislu, da bi bil Kristus v sedanjem redu nekako okrnjen, kakor je okrnjena glava brez telesa, kakor neštetokrat ponavlja sv. Avguštin: Christus et ecclesia, caput et corpus — unus totus Christus — Kristus in Cerkev, glava in telo — en cel Kristus. Tako torej Kristus v Cerkvi spaja nadaljevanje svojega ponižanja s kraljevskim zmagoslavjem svojega poveličanja.

Zgodovinska pot praznika Kristusa Kralja

Praznik Kristusa Kralja je ustanovil papež Pij XI. na koncu svetega leta 1925. Ustanovno papeževo pismo ukazuje, naj se na ta praznik obnovi posvetitev človeštva Srcu Jezusovemu. Pri maši pa beremo berilo iz Pavlovega pisma Kološanom (1, 12—20), ki slavi Kristusa kot glavo Cerkve in Cerkev kot telo Kristusovo. To liturgično spajanje Kristusa Kralja s pobožnostjo Srca Jezusovega, z idejo Cerkve kot telesa Kristusovega, po Srcu Jezusovem in po mističnem telesu pa tudi s češčenjem sv. Rešnjega Telesa nazorno izraža vsebinsko zvezo in zgodovinsko pot praznika Kristusa Kralja.

Na ognjišču Srca Jezusovega je vzplamtel kres Kristusu Kralju. V litanijah Srca Jezusovega vzklikamo: Srce Jezusovo, kralj in središče vseh src! V posvetitvi Srcu Jezusovemu trikrat ponavljamo vzklik K r a l j b o d i : Kralj bodi... tudi izgubljenih sinov; kralj bodi... tudi tistih, ki jih slepi verska zmota ali loči razkol; kralj bodi vseh tistih, ki žive v stari zmoti poganstva. Še nazorneje je Kristusovo kraljevsko dostojanstvo poudarjeno v posvetitvi družin, v ustoličenju Srca Jezusovega v krščanskih družinah.

Najmanj pa se zavedamo, da je tudi značilni vzklik, ki ga v pobožnosti Srca Jezusovega tolikokrat ponavljamo, vzet iz že navedenega kraljevskega manifesta Kristusovega, namreč vzdih: Jezus, krotak in iz srca ponižen (Mt 11, 29). S to označbo svojega srca je Kristus pokazal psihološko in zgodovinsko pot svojega kraljevskega poveličanja, obenem pa tudi psihološko pot svojega zmagoslavja nad človeškimi srci, pot zmagoslavja svojega vidnega kraljestva. Ta božja označba Srca Jezusovega pa je v istem kraljevskem manifestu spojena z znano evharistično mislijo: »Pridite

k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28). Oboje pa je spojeno s kraljevsko terminologijo v prijetnem jarmu Kristusovega kraljestva. Ena misel se preliva v drugo, kakor se tudi pobožnost Srca Jezusovega preliva v evharistično pobožnost in iz nje pije svoje življenjske sokove ter se nazadnje dviga k slovesnemu ustoličenju Kristusa Kralja. Pred vsakim obhajilom pa ponavljamo ponižno priznanje: »Gospod, nisem vreden, da greš pod mojo streho« in se klanjamo Kristusu Kralju; saj gospod pomeni gospodarja, kralja.

Prvi Kristusov kraljevski manifest je torej prežet z duhom Srca Jezusovega in z danes običajnimi evharističnimi mislimi, obenem pa je bistveno cerkveno usmerjen kot prva napoved ustanovitve Cerkve. Ista zveza Kristusa Kralja in Cerkve je izražena v središču in na prelomu Matejevega evangelija, ko je Kristus napovedal, da bo njegovo vidno kraljestvo hierarhično zgrajeno na skali sv. Petra; Petru kot svojemu namestniku je izročil ključe svoje cerkvene zgradbe — ključe svojega božjega (nebeškega) kraljestva. Na koncu pa je že po vstajenju izročil oblast v Cerkvi vsem apostolom skupno s Petrom — zopet s poudarkom svoje kraljevske oblasti: Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji... Pojdite in učite vse narode... Učite jih spolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal (Mt 28, 18—20).

To je kraljevska pot Jezusa, krotkega in iz srca ponižnega, to je kraljevska pot Srca Jezusovega. To je zgodovinska pot praznika Kristusa Kralja. Po tej poti želi Bog moderni svet pridobiti za svoje kraljestvo. Zato s pobožnostjo Srca Jezusovega opozarja človeštvo, opozarja tudi hierarhijo in duhovščino, da v Kristusovi Cerkvi ne sme vladati osorni birokratizem ali buržujska oblastnost, marveč da je vsa prežeta s Kristusovo ljubeznijo, prisrčnostjo, požrtvovalnostjo in ponižnostjo. »Učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen« — ta vzdih Srca Jezusovega je jedro njegovega prvega kraljevskega manifesta. Ni zgolj slučaj, ampak pomenljiva zgodovinska zveza, da se je pobožnost Srca Jezusovega pojavila prav v dobi mrkega janzenizma, ki je v zvezi s proticerkvenim galikanizmom in jožefinizmom hotel kraljestvo božje na zemlji izmaličiti v osorno birokratsko organizacijo.

Po tej poti se je poglobilo češčenje sv. Rešnjega Telesa, poveličanega Kristusa, ki se ponižno skriva, da more nas poživljati in v nas kraljevati. Evharistični Kristus pa je neprestano utripajoče srce mističnega Kristusa, oživljajoče srce svete Cerkve. Po tej kraljevski poti se je v sedanjem stoletju prebudila ideja Kristu-

sove Cerkve, mističnega telesa Kristusovega. Prebujenje ideje svete Cerkve, prebujenje Cerkve v srcih modernega človeštva je tako značilno, da naše stoletje celo protestanti (Dibelius) imenujejo stoletje Cerkve. Na višku razmaha ideje Cerkve pa se je razmahnila tudi ideja Kristusa Kralja. Kakor v prvem Kristusovem kraljevskem manifestu, tako se tudi v zgodovinski poti praznika Kristusa Kralja spajajo čustva in misli Srca Jezusovega z evharističnimi mislimi in z idejo Cerkve, telesa Kristusovega.

Po ustanovitvi svete Cerkve, po Cerkvi in v Cerkvi je šele Kristus nastopil kot kralj. Po prebujenju Cerkve v srcih človeštva se je razmahnila ideja Kristusa Kralja in se liturgično oblikovala v ustanovitvi praznika Kristusa Kralja.

Kraljevski dokaz

Po Cerkvi izvršuje Kristus svojo kraljevsko oblast nad človeštvom. Nadaljevanje Kristusovega življenja in delovanja v Cerkvi in po Cerkvi daje Kristusu tudi kraljevsko moč nad človeškimi srci in duhovi vseh narodov. V svojem triletnem javnem delovanju niti ni hotel prestopiti judovskih mej, ni hotel iti svojo blagovest oznanjat tedanjim kulturnim narodom, ni hotel nastopiti kot mednarodni kraljevski učitelj in osvojevalec človeških duš. Vse to je prepustil slabotnejšim oznanjevalcem, vse to je prepustil svoji Cerkvi. V slabotnosti človeških posredovalcev pa se tem sijajneje javlja Kristusova kraljevska moč. Svoji Cerkvi in svojim apostolom je dal kraljevski pečat božjega poslanstva, znamenja in dokaze svojega zmagovitega božanstva.

Kristus kralj človeštva in človeških src po Cerkvi — to je najuspešnejši in zares kraljevski dokaz za Kristusovo božanstvo in kraljevsko dostojanstvo. Kristus je zmagovalec še po smrti ali šele po smrti, še živi in vlada v svoji Cerkvi, še vedno kot kralj src osvaja človeštvo, ne slabiče, ampak predvsem močne duše, elito človeštva, svetniške junaške duše, ki mu ljubezen vračajo s požrtvovalno ljubeznijo in se žrtvujejo za rešitev človeških duš. To je zmagoviti kraljevski dokaz, ki je že v prvih stoletjih ganil in osvojil mnogo plemenitih src. Kristusova kraljevska moč v nepremagljivi Cerkvi — to je najmodernejši dokaz za Kristusovo božanstvo, za bivanje božje in za božjo ustanovitev Cerkve, toliko modernejši, kolikor bolj se časovno oddaljujemo od tistih, ki so Kristusa še gledali v njegovem fizičnem telesu. To je duhovita misel sv. Avguština: Apostoli so gledali Kristusa-glavo in verovali

v njegovo telo; mi pa gledamo (skrivnostno) telo (Cerkev) in verujemo v glavo-Kristusa, ko občudujemo nepremagljivost in čudovite uspehe svete Cerkve, ki je skrivnostno telo Kristusovo. Kristusov pojav v zgodovini človeštva, njegovi uspehi še davno po njegovi smrti, njegovo življenje v izbranih dušah, ki ga oznanjajo, ljubijo in se zanj žrtvujejo — to je kraljevski dokaz za Kristusovo božanstvo in za božje bivanje, ki ga nekoliko srečujemo že v prvih stoletjih, še bolj pa v novi dobi. Ta dokaz je duhovito razvijal globoki mislec Pascal, ta misel je pretresla Napoleona, ko je v bedi in zapuščenosti na otoku sv. Helene svojo moč primerjal z večno zmagovitim in živim kraljevanjem Kristusovim. Zapuščeni in osamljeni Napoleon se je zavedal, da je imel magično navduševal no moč nad vojaki in generali le v navzočnosti. S pogledom, glasom in s kretnjami jih je navduševal, da so šli zanj v smrt, a njihovih src, njihove ljubezni ni osvojil. Kristus pa po Napoleonovem priznanju osvaja srca in požrtvovalno ljubezen izbranih junaških duš še davno po svoji smrti, v veliki časovni in prostorni razdalji. Da, Kristus živi še po smrti, živi kot zmagovalec, kot kralj src. Ni mogoče, da bi bil zgolj človek. Bil je Bog. Torej biva Bog.

Zares kraljevski dokaz. O njem pravi veliki teolog Chr. Pesch, da je vsem tako dostopen in razumljiv, da ne potrebujemo drugega dokaza za božje bivanje.[2] Ta dokaz, podaljšan v nepremagljivosti svete Cerkve, ima po Newmanovem mnenju trdnost prirodoslovnega dokaza. Kardinal Dechamps trdi, da božja previdnost v naši dobi po tej poti vodi duše k veri. Vatikanski cerkveni zbor je to dokazovanje mojstrsko oblikoval in potrdil.

Berimo spise sv. Janeza evangelista, pisma apostola Pavla in Ignacija Antiohijskega. Poglejmo v življenje in izpovedi mučencev in drugih svetnikov. Ozrimo se na življenje ustanoviteljev redovniških družb ali na življenje velikih ljubiteljev človeštva od sv. Avguština do sv. Vincencija Pavelskega, Ozanama in Don Bosca. Vsi nam kličejo z apostolom Pavlom: Ne živim jaz, ampak Kristus živi v meni. V njih torej kraljuje Kristus. A to niso osamljene blodeče zvezde na krščanskem nebu, ampak verni člani Kristusove Cerkve, priče dvatisočletne zgodovine nepremagljive Cerkve, velike dobrotnice in vzgojiteljice narodov. Kristus je po posredovanju svoje Cerkve resnično kralj in središče najplemenitejših src in najmočnejših duš.

---

[2] Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen, 5. Folge (1908), str. 79.

Križani kralj Judov je osvojil svet ter po dvatisočletnem boju proti človeški zlobi še danes zmaguje in kraljuje v nepremagljivi Cerkvi. Ta zmagovitost Kristusa Kralja je toliko čudovitejša, čim daljša je zgodovina Cerkve, čim slabotnejši je njen človeški element in čim strašnejše so preizkušnje, ki jih mora prestajati. Ta dokaz more imponirati tudi modernemu brezbožniku, ker ne sloni šele na dokazih za božje bivanje, ampak to bivanje prepričevalno dokazuje ter vpliva na duha in na srce, kakor poudarjajo novejši teologi (Dieckmann i. dr.). To je analitični dokaz, ki poteka iz analize dejstev, to je empirični dokaz na podlagi pojavov in izkustva (empiririje), to je mogočna indukcija.

Ta dokaz razbija predsodke brezbožnih komunistov o buržujstvu, nasilništvu in suženjstvu krščanstva. Saj je v Kristusovem kraljevanju in zmagoslavju prepričevalno in očitno uresničeno zmagoslavje proletarcev, enakosti in bratstva. Kristus se je žrtvoval in ponižal, da bi mogel človeštvo dvigniti k sebi; ni prišel, da bi mu stregli, temveč da bi sam stregel ljudem; ne, da bi ljudi izkoriščal, ampak da se je kakor goreča sveča popolnoma použil v plamenu ljubezni do človeštva. In to svoje ponižanje in bratstvo še vedno nadaljuje v Cerkvi, v evharistiji in ga ponazoruje v pobožnosti Srca Jezusovega.

Zaključek

Stopimo še enkrat h Kristusovemu kraljevskemu prestolu, k svetemu križu, in poglejmo, kako tam v strašnih bolečinah umira najplemenitejši človek ter se v groznem trpljenju in ponižanju ustoličuje za kralja človeštva. Tam na križu je kakor v gorišču, žarišču in ognjišču osredotočeno vse bistvo krščanstva, Cerkve in Kristusovega kraljevanja.

Kristusova krvava daritev na križu je skupno z zadnjo večerjo ustanovitev evharistije, ustanovitev evharistične daritve (maše), vir zakramentov, obenem pa tudi ustanovitev Cerkve, Kristusovega kraljestva, je ustoličenje Kristusa Kralja. Prebodeno srce križanega in s trnjem ovenčanega Kristusa pa je vir in središče pobožnosti Srca Jezusovega. Jezusovo Srce je zares kraljevsko. Svoje kraljestvo je namreč Kristus ustanovil s tem, da je njegovo srce izkrvavelo do zadnje kapljice. S tem nas je rešil sužnosti greha ter nas dvignil k dostojanstvu božjih otrok in svojih bratov, kakor je nazorno izjavil, ko je apostolu Janezu rekel, da je Marija njegova (Janezova) mati, Mariji pa, da je Janez njen

sin. Ko je umiral fizični individualni Kristus in ko je zaživel kolektivni mistični Kristus, Cerkev, takrat je Kristusova mati Marija postala mati Kristusovih članov in bratov, mati božjih otrok.

Ustoličenje Kristusa kralja je obenem ustoličenje bratov Kristusovih in otrok božjih. Kristusovo kraljestvo je kraljestvo bratstva in neke enakosti. A enkratno ustoličenje v trpljenju in ponižanju Kristusu še ni bilo dovolj. Svojo krvavo daritev še vedno nadaljuje na nekrvav način nam v hrano in v vir nadnaravnega življenja. Kristus je pač velika izjema med kralji in gospodarji ne le v ponižnosti, žrtvi in trpljenju, ampak tudi v tem, da sam preživlja svoje podložnike, kakor oče družino. Nam se zdi že veliko, če siromaku, svojemu sočloveku, damo miloščino ali hrano. Da bi pa razcapan in zamazan siromak prisedel k naši mizi in bil deležen iste hrane, pa je že redek heroizem tistih, v katerih živi Kristus. Kristus pa ne vabi le k svoji kraljevski mizi, ampak svojo družino preživlja in zedinja z neprestano ponižno žrtvijo svojega telesa in krvi. Vsaka družinska miza ohranja družinske vezi. Nad vse pa te vezi goji in krepi Kristusova kraljevska družinska miza.

Kristus je glava svoje družine ne le po oblasti, ampak tudi kot vir življenja. V svojih podložnikih ne živi le kot kralj misli in src, vladar mišljenja in hotenja, ampak kot življenje in organska vez svojih udov. Njegovo kraljevanje se skozi njegovo srce in skozi evharistijo preliva v njegovo mistično telo, Cerkev. Šele po Cerkvi nastopa kot kralj. Cerkev je njegova polnost in dopolnilo ne le kot ustoličenje in nadaljevanje njegovega kraljevanja, ampak tudi s kraljevskim pečatom in kraljevskim dokazom svojega in Kristusovega božjega poslanstva. V Cerkvi nastopa Kristus s svojim kraljevskim dokazom kot zmagoviti kralj src. Kakor je Cerkev v redu zveličanja redna pot h Kristusu, tako tudi v dokazovanju za vernike in brezbožnike.

Pojem božjega in Kristusovega kraljestva je večnosten, vzvišen nad časovno omejenost in enostranost. Kristus je kralj v patriarhalnem pomenu kot oče, gospodar, učenik, mojster, poveljnik. Ima sicer absolutno oblast, a njegovo kraljevanje je očetovsko, bratsko, le nam v korist in v življenje. Christo srevire, vivere et regnare est.

Prvi Kristusov kraljevski manifest (Pridite k meni vsi...) spaja danes običajne evharistične misli s čustvi Srca Jezusovega in z idejo Kristusovega bivanja v Cerkvi. Iste misli se druga v

drugo prelivajo ob Kristusovem kraljevskem ustoličenju na križu. Isto se ponavlja v zgodovini in v pomenljivem bogoslužju praznika Kristusa Kralja. Osrednja misel praznika je pač, da bi Kristus zavladal v javnem življenju in v družini narodov. A pot do tega kraljevanja je tista, ki jo je sam pokazal.

Takšen je Kralj Katoliške akcije. To pomeni zmagoslavni vzklik, s katerim umirajo moderni mučenci, junaške žrtve pobesnelih brezbožnikov:

Naj živi Kristus Kralj!

Franc Grivec

Osnove modernistične miselnosti

Mnogo se je v zadnjih letih pri nas govorilo o modernizmu. Ob vsem razpravljanju je bilo opaziti, da mnogim ni jasno, kaj modernizem prav za prav je, v čem je modernistično mišljenje, kdo je modernist ali modernističnega duha. Tako se more zgoditi, da zadene po pravici očitek modernizma koga, ki sam o sebi misli, da ni prav nič tega duha v njem, ampak le čisto in pristno krščanstvo. Na drugi strani pa bi morda veljalo za modernistično mišljenje, ki tega gotovo ne zasluži. Nejasno in zmotno, včasih že kar modernistično naziranje o modernizmu more roditi nepotrebna nesoglasja in nasprotja. Le ob pravi sliki te nevarne in obsojene zmote moremo pravilno in pravično presoditi in oceniti nekatere pojave v našem kulturnem življenju zadnjih dveh desetletij. Zato naj ta razprava skrčeno in zgoščeno poda nekatere osnovne misli modernizma in pokaže na vire, iz katerih so izšle.

Kaj je modernizem

Jasno je, da modernizem še ni vsako zanimanje za moderne ideje. Nasprotno: to je bilo v vseh časih in je še danes potrebno. Kdor se poglobi v duha časa, študira nove filozofske sisteme, jih primerja s cerkvenim naukom in ob njem loči resnico od zmote, kdor nove moderne ideje kritično presoja, razbere dokazano od nedognanega, dobro od slabega, dela v duhu velikih cerkvenih učenikov. Sv. Tomaž Akvinski je pri vsakem vprašanju upošteval tačas sodobna mnenja in iz njih izluščil jedro resnice, zmoto pa zavrgel. Seveda pa more postati to zanimanje za moderna načela pretirano in pristransko. Ob blesku in čaru novosti in izvirnosti zatemni včasih stara in dobra resnica. Staro se zdi zastarelo in mrtvo, novo pa življenjsko in resnično. Tu so zašli tudi prvi modernisti. Moderni duh 19. stoletja jih je vse prevzel. Ko je osvajal znanost in pronical polagoma v vse panoge razvijajočih se ved, zašel v mišljenje izobraženih vrst, so

mnogi mislili, da se mu ne morejo več upirati in ustavljati. Hoteli so — nekateri gotovo v dobri volji — spraviti v sklad svojo vero s tem zmagovitim duhom novega časa. Prizadevali so si doseči in pokazati popolno soglasje katoliškega nauka z modernimi teorijami. Tu pa so krenili na napačno pot: postavili so moderno mišljenje in novo kulturo za sodnika nad razodetjem. Niso skušali novega duha prepojiti s krščanstvom in ga za krščanstvo pridobiti, ampak so se trudili, kako bi nespremenljiva krščanska načela prilagodili spremenljivi človeški misli. Tako se je, kakor že nekoč v gnosticizmu, postavil človeški um proti razodetju; nova filozofija je dobila prvo mesto pred in nad teologijo ter jo v svojem smislu reformirala. Seveda naj bi vera ostala v jedru nedotaknjena, treba jo je samo »prav pojmovati in pravilno razumeti.«

Tako je nastajal modernizem, ki genetično ni drugega kakor vdor modernih zmot v katoliško miselnost in teologijo. Modernisti so skušali presaditi te drugje zrasle zmote na vsa polja krščanske modrosti. Ta kriva naziranja so bili že prej zasledovali in posamič obsodili papeži Gregor XVI., Pij IX. in Leon XIII.; pod novimi imeni pa so vedno znova silila na dan. Novi duh novega časa je bil pač obsojen v tej ali oni obliki, a živel in delal je naprej na drug način in z drugo uspešnejšo taktiko. Prodiral je med katoliško izobraženstvo in tudi med duhovščino. Vedno bolj je ogrožal čistost in nedotaknjenost katoliške verske resnice. Pij X. je kmalu opazil grozečo nevarnost na obzorju. Že po enem letu svojega papeževanja je v okrožnici o sv. Gregoriju svaril katoliški svet pred novimi teološkimi metodami, ki s svojim kriticizmom in subjektivizmom razjedajo sv. pismo in Kristusov nauk. Tudi v naslednjih letih je v nagovorih in v pismih italijanskemu ter francoskemu episkopatu tožil nad pogubnim vplivom liberalne teologije in nad zmotnimi idejami, ki se širijo posebno med mlajšo duhovščino. V konzistoriju l. 1907. je govoril o upornikih, ki nagovarjajo k povratku »k čistemu in pristnemu evangeliju«, oznanjajo z besedo in tiskom popolno prilagoditev novim razmeram in se tako oddaljujejo od Cerkve. Medtem je cerkvena oblast tudi že nastopila proti nekaterim predstavnikom modernizma, tako proti Loisyju v Franciji in proti Tyrellu v Angliji. 14. junija 1907. je izdala Kongregacija indeksa v dekretu Lamentabili seznam modernističnih zmot. Obsodila je v tem novem silabu 65 krivih trditev. 8. septembra istega leta je papež objavil posebno okrožnico »o

modernističnih zmotah«, Pascendi dominici gregis, kjer obravnava obširno ves sistem modernizma. Katoličani so jo po večini sprejeli s hvaležnostjo, med protestanti, liberalnimi katoličani in posebno med modernisti pa je vzbudila veliko ogorčenje. Po besedah E. Troeltscha so takrat vsi angeli Dantejevih nebes jokali. Proglasili so jo za reakcionarno in nekulturno, sovražnico napredka, za smrt moderne teologije, Pija XI. pa so obsodili za dogmatičnega fanatika. Papež je vztrajal v svojem boju. Še isto leto je določil cerkvene kazni za one, ki bi obsojene trditve vzdrževali; tri leta pozneje, 1. septembra 1910. — torej pred 30 leti — pa je v motu proprio Sacrorum antistitum podal podobna navodila v obrambo proti novi nekatoliški miselnosti in predpisal znamenito protimodernistično prisego, ki jo Cerkev še danes zahteva. Prav do konca svojega življenja se je boril proti krščanstvu tujemu duhu modernizma, ki je skoraj povsod, morda v bolj omiljeni ali bolj skriti obliki, živel in rušil naprej.

Modernizem je velika zmota

Iz kratkih opomb o postanku modernizma in iz obsodb Pija X. je za nas jasno, da je modernizem verska zmota. Popolnoma napačno ga torej še danes nekateri opredeljujejo, češ da je le »malo bolj svobodna smer v katoliški teologiji, pod vplivom moderne spoznavne teorije in kritike« (tako H. Schmidt, Philosophisches Wörterbuch, Leipzig, 1931). Je v celoti celo herezija, ali kakor ga imenuje Pij X., zbirališče vseh herezij, omnium haereseon conlectus, saj obsega celo vrsto osnovnih zmotnih načel, s katerimi so modernisti prepojili in zastrupili malone vse glavne verske resnice krščanstva ter jih tako spremenili v herezije. Te osnovne zmote modernističnega mišljenja zasledimo povsod in ravno po njih dobiva modernizem, ta skupek najrazličnejših trditev, enotnost in povezanost, o kateri govori Pij X. v svoji okrožnici. Čeprav ne moremo trditi, da bi bil modernizem izviren, samostojno in enotno nastali zmotni sistem, je pa vendarle po svojem notranjem bistvu zaključen sistem zmot, v katerega zaide z logično nujo vsak, kdor sprejme le nekatera osnovna načela te miselnosti. Zaradi teh osnovnih načel, ki so kakor nek formalni vidik vsega modernističnega gledanja, kakor kategorije modernističnega mišljenja, so nekateri v modernizmu videli tudi kar neko splošno idejno smer, drugi spet poseben heretičen način mišljenja. Znani p. Weiss O. P., velik nasprotnik

modernizma, je zapisal, da modernista ne narede toliko posamezne trditve, kakor ravno ta modernistični duh.

Pij X. je tega duha na filozofskem in versko-dogmatskem polju obsodil, zato je ta modernizem Pij XI. imenoval dogmatični modernizem in ga ponovno tudi sam zavrgel. Nastopil pa je tudi proti »moralnemu, pravnemu in socialnemu modernizmu«. Že v prvi okrožnici Ubi arcano (1921.) se je pritoževal, da so mu zapadli v teh nevarnih in zapeljivih časih mnogi dobri kristjani, celo duhovniki; kakor kugi, da so podlegli tem napačnim idejam.

Isto je ponovil dve leti pozneje v pismu naslovljenem na XI. italijanski socialni teden v Turinu, nato pa v Okrožnici Quadragesimo anno vsemu svetu. Ta »novi« modernizem dosledno ni nič drugega, kakor vdor modernističnega duha in modernističnih metod na polja nravnosti, prava in socialnega nauka. Tudi tu so v današnjih dneh nekateri skušali uveljaviti svojska modernistična načela: prezirali so smernice Leona XIII. in drugih papežev, češ da so že zastarele in izgubile veljavo, ali pa so jih po svoje, modernistično, razlagali. Omejevali so tudi oblast in avtoriteto Cerkve na teh poljih in se od tradicionalnega katoliškega nauka obračali k nezanesljivim novotarijam. V tem pa je že dobršen del pravega modernističnega duha, ki torej tudi po obsodbi v okrožnici Pascendi ni izginil.

Značilna je nadalje tudi metoda ali taktika modernizma. Pij X. jo ponovno imenuje »od sile zvijačno«, callidissimum artificium. V čem je ta zvijačnost? Najprej v načinu, kako se je modernizem pojavil. Ni nastopil kot enoten sistem; svojih trditev ni metodično uredil in urejenih objavil, ampak je oznanjal zdaj tu, zdaj tam posamezne zmote, in to čimbolj prikrito in oprezno. Polagoma in stopnjema je v razpravah, esejih in romanih širil svoje ideje, zatemnjeval prave pojme in poglede in tako zastrupljal zdravo katoliško ozračje. Skrival se je nadalje pod dvoumnimi izrazi. Bridko je nad tem tožil Pij X.: »Te zmote ovijajo v temne fraze, da se lahko vedno umaknejo, če jih hoče Cerkev obsoditi in da tem lažje slepe in love brezskrbne ljudi.« (Cit. Ušeničnik, Izbrani spisi I, 70.) Svoje simpatije do modernističnega duha so opravičevali z »ljubeznijo«, s katero da se morajo približati zašlim in njih duhu, jih tako z njihovega stališča spet pridobiti ter pripeljati nazaj. O tej ljubezni, ki zabriše tudi idejne razlike, je dejal isti papež, da utira vsem le pot večne pogube. Povrh tega pa so se modernisti odeli varno v plašč najboljšega sodobnega katoličanstva, ki se bori za novo versko po-

mlad, za rešitev Cerkve in poglobitev njenega življenja, za povrnitev od zastarelih mrtvih form k pravemu in zdravemu jedru krščanstva. V te lepe besede so skrivali strup svojih idej. Gorje, če je kdo sumil o njihovi pravovernosti! Papeževe besede, s katerimi jih je obsojal, so razlagali po svoje in sebi v prid. Malo pred smrtjo (25. maja 1914.) je Pij X. v konzistoriju takole govoril o zahrbtnem načinu njihovega početja: »Žal živimo v času, ko se neovirano širijo mnenja, ki vodijo veliko dalje, kakor se navadno na prvi pogled zdi. ... Nič ni nenavadnega priti skupaj z ljudmi, ki izrekajo negotovosti in dvome o resnici in trmasto ponavljajo jasne in stokrat obsojene zmote, obenem pa trdijo, da se nikdar niso oddaljili od Cerkve, ker pač sem in tja opravljajo svoje verske dolžnosti. Sredi tolikih nevarnosti smo ob vsaki priliki povzdignili svoj glas, klicali nazaj one, ki so zašli, opozarjali na nevarnost in kazali katoličanom pot, po kateri naj hodijo. Toda naših besedi, čeprav so bile jasne in nedvoumne, niso vsi vedno prav razumeli in razlagali. Da, celo takih ni bilo malo, ki se — po zgledu nasprotnikov, ki sejejo ljuljko v vrtu Gospodovem in tako povzročajo zmešnjavo in nered — niso bali naših besed čisto svojevoljno razlagati in jim dati povsem nasproten pomen, kakor papež; njegov molk pa so smatrali za tiho odobravanje svojega početja... Zato, če boste našli ljudi, ki se hvalijo s svojo vero in vdanostjo do papeža in ki hočejo veljati za dobre katoličane..., jim slovesno izjavite: vdani sinovi papeževi so oni, ki poslušajo njegovo besedo in mu v vsem sledijo, ne pa oni, ki mislijo le na to, kako bi se izognili njegovim smernicam.« (ASS, 1914, 260—262.)

Kdo je torej modernist?

Po vsem tem pa moremo končno tudi načelno rešiti vprašanje, kdo je modernist. V prvi vrsti in najbolj gotovo oni, ki se zavzema za ves modernistični sistem, kakor ga je opisal Pij X. v svoji okrožnici. Takih modernistov danes menda ni. So pa morda, ki priznavajo glavna načela modernizma in mislijo v teh svojskih modernističnih kategorijah. Po Piju XI. velja za neke vrste modernista tudi že oni, ki ga vodijo v njegovem gledanju na razne življenjske probleme tudi samo nekatera tipična modernistična načela. Brez dvoma pa je med nekaterimi današnjimi katoličani še precej miselnosti, ki je že blizu modernističnemu duhu in ki dosledno vanj vodi.

Vodilne ideje modernizma

Iz sklopa konkretnih versko-dogmatičnih modernističnih zmot moremo nekako abstrahirati vodilne ideje modernizma, ki so kakor korenine vseh obsojenih zablod in herezij, ali kakor kategorije modernistične miselnosti.

Proton psevdos in vir zmotnega pozmovanja vere in krščanstva je agnosticizem. To filozofsko naziranje uči, da more človeški um spoznati le to, kar se mu neposredno javlja, bodisi od zunaj, po zunanjem izkustvu, ali v njegovi notranjosti, po notranjem izkustvu. Vse pa, kar je izven ali preko tega izkustva, kar je metempirično, je za naš razum nedosegljivo, nespoznatno in zato nepoznano. Tako taji agnosticizem vsako možnost metafizičnega spoznanja, zlasti spoznatnost duše in Boga. Agnosticizem ne trdi, da Boga ni, saj tudi tega ne more vedeti; nasprotno: mnogi celo trdijo, da mora biti, a razum in za njim znanost o tem ničesar ne vesta. Ne bivanja božjega, ne njegovega bistva ne moremo z umom spoznati, zato so tudi vsi razumski dokazi za bivanje božje že vnaprej obsojeni. Prava filozofija ne more govoriti o Bogu. Logično je tako vsaka znanost brezbožna, ateistična (ne anti-teistična!). Tudi zgodovina ne pozna Boga in ne prizna njegovega poseganja v zgodovino človeštva. Lahko nam dokaže, da je Kristus res živel, nikakor pa ne, da je bil Kristus Bog. Lahko zgodovinsko doženemo, kaj je Kristus govoril in delal, nikakor pa ne, da je bil njegov nauk božji nauk, njegova dela pa včasih čudežna. S tem pa je izpodbit razumski temelj vsaki razodeti religiji, tudi krščanstvu. Krščanska vera je vera v božje razodetje, zato pa nujno predpostavlja najmanj dvojno izvestno razumsko spoznanje: da Bog je in da je res dejansko te in te resnice razodel. Modernizem pa trdi, da prav tega razum ne more spoznati in vsak poskus razumskega utemeljevanja zaničljivo označuje kot intelektualizem. Eden od njih, Aulard, je dejal, »da se moramo posloviti od starega metafizičnega Boga in se mu zahvaliti za zasluge, ki nam jih je izkazoval v prejšnjih časih«.

Po tem nauku torej ne moremo opreti svoje vere na umsko spoznanje Boga in razodetja. V naravi in zgodovini ne moremo istati razloga in razlage svoje vere. Kje naj torej to razlago iščemo? Če ni izven človeka, potem pa mora biti v človeku samem. Tu pa zadenemo na drugi temelj modernističnega nazora o veri: na imanentizem, to je naziranje, ki razlaga pojav

vere in človeka samega, iz njegove notranjosti. V njem se namreč zbudi in zaživi globoko vkoreninjeno življenjsko čustvo, ki izhaja iz notranje potrebe po Bogu, po Nespoznatnem. Tako doživlja človek naravnost, brez kakega predhodnega razumskega sklepanja, božjo resničnost, čuti izvestno gotovost, da Bog je, da se mu prav v tem čustvu javlja in razodeva, da je v tem čustvu tesno z njim združen. To notranje čustveno doživetje Božje resničnosti naredi človeka za vernika. V tem čustvu obstoji njegova vera, ki je vir res prave notranje religioznosti in pravega verskega življenja, vse drugače kakor pa suhoparno in mrtvo razumsko dokazovanje.

V tem čustvu doživlja človek, da mu je Bog nekako »pričujoč«, da mu govori in se mu »razodeva«. Ni drugega verskega razodetja, kakor to notranje, ki se javi kot živa verska zavest. Ker pa mora človek nujno sprejeti božje razodetje in se mu podrediti, zato se dosledno mora ravnati in živeti po svojem verskem doživljanju. Le tak človek je religiozen, globoka verska osebnost.

Tu zastavi šele razum in to primitivno osebno čustvo analizira. Iz doživetja povzame pojem Boga in vsebino svojega doživljanja spravi v izraze, v stavke, v formule, kakor pravi Pij X., ki sicer niso resnice o Bogu, ampak le simboli, v katerih se javlja nepoznani Bog človeku. Če so te formule splošno človeške in že bolj znanstveno določene, jih Cerkev odobri in sankcionira — in to so dogme. Ker se božanstvo človeku javlja na toliko različnih načinov in ker je na drugi strani tudi človek tako različen v različnih razmerah in okoliščinah, je jasno, da te formule ne morejo biti nič absolutnega, temveč se tudi spreminjajo in razvijajo (evolucionizem). Še več: morajo se razvijati. Dogme so samo znanstveni izraz primitivnega verskega spoznanja, ki je spet le sad verskega čustva. Vsako življenjsko, torej tudi versko čustvo, pa je podvrženo stalni spremembi, napredku, razvoju. Če se torej spreminja življenje in so forme izraz življenja, se morajo ravno tako spreminjati, sicer so mrtve forme, iz katerih je življenje ubežalo. Okrožnica Pascendi pravi: »Eno izmed glavnih njihovih načel je: verske forme ali formule, da so v resnici verske, religiozne in ne samo špekulacije razuma, morajo biti življenjske in živeti življenje verskega čuta«, to pa je: z njim se spreminjati in razvijati.

Že po tem kratkem orisu modernistične herezije o bistvu vere nam postane jasno, kar pravi Pij X., da vodi modernizem

po različnih potih do negacije vsake objektivne nadnaravne religije in končno do ateizma.

Vprašanje »doživljanja«

Ob tej priliki se mi zdi potrebno opozoriti na podobno govorjenje in izražanje, ki ga nekateri še danes uporabljajo. V mnogih primerih so iste le besede; vendar pa je ravno zaradi podobnosti v izrazu treba jasno in nedvoumno ločiti katoliško pojmovanje sámo od modernističnega. Obžalovati moramo zato, da je ravno v teh pojmih ostalo med nami veliko nejasnosti, ki more voditi mnoge na napačno pot.

Tako je z verskim »doživetjem«, katerega pojem je pri nas še zelo medel in nejasen. Težko je v njem ločiti racionalni in iracionalni, čustveni element. Treba bo še posebne in natančne analize, da se nam odkrije pravi smisel tega pojma in da si ustvarimo o njegovi upravičenosti pravo sodbo. Mnogi danes to versko doživetje zahtevajo kot nujen element pravega verskega življenja in resne religiozne obnove. »Dosedanji način verskega življenja ni zadosten«, pravijo, treba je živeti novega. Ni dosti vera in verovanje v dogmatične resnice, ki so mrzle in okostenele, manjka živega duha, manjka verskega doživljanja po katerem postanejo resnice šele »žive in življenjske«. Treba je »pristno zaživeti vrednoto in resničnost dogemske vsebine«. Šele človek, ki nosi v svoji notranjosti poleg akta umske vere še nov duševni akt doživetja, ki bo kot močan doživljaj prevzel celega človeka, je religiozen človek. Na podlagi te religiozne usmerjenosti je marsikaj, kar človek prej ni mogel logično-umsko spoznati ali razumeti, intuitivno spoznal, tako n. pr. da je božje bistvo ljubezen itd. To, v katoliški verski literaturi gotovo novo poudarjanje verskega doživetja, samo po sebi ni modernistično. More se pravilno umeti kot reakcija proti zgolj zunanjemu formalističnemu verskemu življenju, kot pot do notranje poglobitve. To doživljanje gotovo tudi ni mišljeno kot ustvarjanje dogem, pač pa kot neko življenjsko dojemanje že umsko spoznanih objektivno danih resnic. Vendar pa more voditi in vodi do nejasnosti in do zmot o bistvu verskega življenja. Zahteva po doživljanju, brez katerega da ni pristne religioznosti, zmede one, ki nimajo ali že dolgo niso imeli takih doživetij, v katerih bi se jim bila odkrila vsa lepota verskih skrivnosti in bi občutili verske dolžnosti kot »sladke pravice«. So ti zato versko

manjvredni? Mar je doživetje kriterij za pristnost verskega življenja in ne zvesto in vdano izpolnjevanje volje božje? Mar ne obstoji ravno v tej službi Bogu ljubezen do Boga, ki je najvišja religioznost? Kaj bo storil človek, ki na svoje doživetje gradi svoje versko življenje, kadar bo v duši vse temno in hladno? Mar se ne bo vse v njem porušilo? Ali mu ne bodo one dogme, katerih ne bo doživel »v vsej predmetni polnosti«, mrtve in manj vredne, le nek »zunanji normativni nauk«? Ali smemo delati razlike med dogmo in dogmo? In če je doživetje tudi spoznanje, kakor trdijo, kje je kriterij resničnosti in pravilnosti tega neposrednega spoznanja? Ali le pristnost in neposrednost doživetja? Ali ne vodi vse to v subjektivizem in tako logično na tem polju v modernizem? Pokazal sem le na vrsto zanimivih vprašanj, ki potrebujejo razjasnitve in odgovora.

Antiintelektualizem — značilnost modernizma

Zahteva po verskem doživetju je najbrž v zvezi tudi z drugim pojavom, ki ga opažamo v modernem duhovnem življenju: z nekim antiintelektualizmom, to je, z nekim večjim ali manjšim nezaupanjem do razuma v verskih stvareh. Res je: razum ni vse. To so vedeli že skolastiki in misleci pred njimi. A je vendar podlaga našega verovanja: fides est rationabile obsequium! Kako intuitivno spoznanje, ki bi bilo neposredno in življenjsko, ki ga pa žal za spoznavanje Boga in božjega ne moremo poklicati na pomoč, bi bilo še priljubljeno. Pozna se vpliv moderne agnostične filozofije. Morda je vplivala tudi pravda med katoliškimi filozofi o znanstveni utemeljitvi splošne veljavnosti vzročnega načela, ki je živec dokazov za bivanje božje. Naj bo tako ali tako, filozofsko dokazovanje danes ni več na dobrem glasu. Odtod tudi antipatija do stare apologetike. Da ni vselej rodila zaželjenih uspehov, je treba priznati, a vzrokov za to je bilo mnogo. Ne upravičuje pa ta neuspeh odklanjanja apologetike, na razumu zgrajene. Nekdo je pred leti pri nas poln skepse zapisal: »Tako smo stopali k religiji s svojim razumom. Za nas je postalo krščanstvo vsota naukov, filozofija, svetovni nazor. Iskali smo neprestano, se uživljali v skrivnostne nauke, prišli v zagate, si pomagali iz zadrege, si ustvarili skladje med »vero in znanostjo«, in zopet postane vse dvomljivo. Nobena premostitev ne more zadostovati, redko izzveni tak svetovni nazor v harmonijo. Zadnja izvestnost vere ostane s tega vidika

dvomljiva!« Tu pa je dodal še Wittigov citat: »Apologetika je dokazovala in dokazovala, dokler ni bilo nebo zakrito z dokazi.« Táko in podobno odrivanje razuma iz območja vere je gotovo napačno, more pa postati tudi usodno.

Povsem modernistično in nekatoliško je, kot smo videli, pojmovanje dogem kot relativnih in spremenljivih formul. Današnji čas je zelo relativističen. Preveč je že skusil propadov in sprememb, tudi tam, kjer se mu je zdelo vse trdno in neomajno, da bi z lahkoto verjel na absolutno nespremenljivost in večnost resnice. Za katoličane tu ne more biti dvomov. More pa zaiti tudi med nas kvarni relativistični duh. Pred nekaj leti smo mogli brati v slovenski katoliški reviji silno tožbo čez vse stalne forme duha, ki niso iz duha, ampak jih je ta prejel od zunaj. One so krive vse današnje krize duha. Jemljejo mu svobodo, ne morejo po svojem bistvu biti življenjske, ker niso zrasle po imanentni evoluciji. Med take forme avtor izrecno prišteva tudi dogme. Seveda — tako je bilo rečeno — ne velja vseh form zavreči. Nasprotno: so bistveno nujne. A stalne in nespremenljive forme tako uklepajo in tlačijo na vseh poljih duha, da so postale njegova smrt in smrt pravega življenja; saj je življenje le tok »izpreminjajočih se form«, še več: življenje naravnost obstoji v ustvarjanju vedno novih form. Statične forme tudi ne morejo oživeti, poživiti se z novim duhom. Na to misliti je »brezmožganska ideologija«, to poskušati je »nesrečno početje«. Take in podobne trditve, prenesene na naše polje — veljajo naj namreč tudi tu — vodijo naravnost v evolucionizem in v pravi modernizem. Kaj je še stalnega, če se naj vse razvija, če je bistvo življenja vedno novo in neprestano ustvarjanje? Je mirno in nespremenljivo potemtakem le to, kar je mrtvo? Če vsaka stalna forma ubija duha, potem ne smemo priznati nobene absolutne resnice in absolutne dogme. Saj to bi bila smrt duha! Potem je vsaka večna veljavnost in trdnost nezdrava in nesmiselna!

V današnji idejni zmedenosti pa se še drugače kaže napačno, ali vsaj pomanjkljivo pojmovanje bistva in pomena dogem. Nič se ne smemo čuditi, če razna nova gibanja poudarjajo, da spoštujejo vsako versko prepričanje, katero se ne bori za dogmatične formule, ampak za pravo notranjo obnovo. Saj je povsem razumljivo, da je po modernističnem pojmovanju dogem — in to omenja tudi okrožnica Pascendi — vsaka vera enako dobra. Kakršne »dogme« pač človek v svojem verskem čutu doživi, taka

vera je zanj prava in resnična. V zvezi s tem naziranjem dobro razumemo, zakaj si nemški človek hoče v svoji notranjosti ustvariti svojo posebno, svojemu čustvovanju in rasnemu značaju odgovarjajočo vero, vero nemške krvi in nemške rase; ravno tako razumemo prizadevanje drugih, ki hočejo oživiti staro samoniklo nemško pogansko vero ali pa vsaj »postaviti se na stališče pozitivnega krščanstva.« Seveda je po izjavi nekega prvaka tako pozitivno krščanstvo le »germansko krščanstvo«, nikakor pa ne ves svet obsegajoče rimsko, ki je tip negativnega krščanstva. Z veliko previdnostjo moramo tudi pri nas spremljati zahteve, naj si ustvarimo »svoj tip katoličanstva«. »Slovani smo danes ločeni v dve verski skupini;« — tako nekdo pri nas; — »ako bo vernost živa z ene in druge strani in bo rasla iz pravih slovanskih osnov, potem je gotovo, da se prej ali slej morata najti.« Drugi je modroval, da je pri nas »poudarjanje nedotakljivih form« največja ovira zbližanja in zedinjenja. Te stavke je najlaže umeti iz zmotnega, subjektivističnega in relativističnega pojmovanja vere in Cerkve, dasi se po tistem načelu: milost ne uničuje narave, temveč jo usovršuje, res tudi narodni značaj po svoje uveljavlja v religiji.

Modernistično pojmovanje Cerkve

Cerkve same po modernističnem nauku ni ustanovil Kristus. To bi bilo proti zakonom evolucije. Cerkev se je razvijala — kot vse druge življenjske oblike — iz notranje potrebe, in sicer predvsem iz dveh potreb: najprej iz potrebe, ki jo čuti človek, da svoja religiozna čustva, ki jih je doživel, drugemu javlja in sugerira. Tako nastane med njima neka podobnost in duhovna skupnost. Drugič pa je priklicalo Cerkev v življenje nagnjenje človeške narave, da se ljudje istega mišljenja, posebno iste vere, združijo v eno skupnost, da skupno ta svoj zaklad varujejo in razširjajo. Cerkev je tako sad kolektivne zavesti. Je pa v toliko Kristusovo delo, v kolikor je ta velika osebnost s svojimi verskimi doživetji vplivala permanentno na verski čut in na religioznost drugih, da so se v njih zbudila enaka ali vsaj podobna doživetja, ki so bila tako podlaga one enotne in skupne zavesti, ki jih je družila.

To popolnoma krivoversko in samovoljno skonstruirano pojmovanje o Cerkvi zametuje vsak katoličan. Vendar pa se tudi pri njem more pojaviti enostransko in zato napačno gle-

danje Cerkve. Motriti utegne Cerkev preveč površno, samo kot zunanjo družbo in organizacijo, samo njeno juridično plat, kakor pravimo, pa obenem pozabljati na njeno notranje nadnaravno bistvo. Reakcija proti takemu pojmovanju je upravičena in koristna. Vendar pa se je posebno danes varovati drugega ekstrema. Dogmatično pravilno in času zelo primerno je na primer, da se poudarja Cerkev kot mistično telo Kristusovo: je to nauk sv. pisma, priljubljen nauk cerkvenih očetov, posebno grških, ki nam odkriva čudežno božjo stran Cerkve, da jo tako spoznamo popolneje, kot teandro, njeno božjo in človeško naravo. To pojmovanje Cerkve nam poglobi tudi spoznanje drugih verskih resnic, povrh tega pa še ugaja modernemu človeku in ga varuje napačnega misticizma. Vendar pa ne smemo prezreti škode za pravo mišljenje o Cerkvi in s Cerkvijo, kadar postane tako notranje gledanje Cerkve enostransko, medlo in tako površno, da zamori smisel za Cerkev kot učiteljico, vodnico in tudi sodnico človeštva in njegovih potov. Pred leti je bilo zapisano o enem delu naše mladine, »ki je začela gojiti pristnega religioznega duha«, da je znova odkrivala vrednost Cerkve, pod katero pa si sedaj ni mislila več neke od nje nezavisne in le hierarhično urejene institucije, ki ima tudi nad njo duhovno oblast«. V svojem doživetju ni odkrila Cerkve kot učiteljice enega nauka, kot vodnice, ki s svojo božjo avtoriteto ustvarja in ohranja edinost in enotnost, doživela jo je šele kot plod te duhovne skupnosti. »Cerkev se ji je v njenem spoznanju prave in duhovne religioznosti prikazala kot najbolj naravna duhovna skupnost, ki nastane enostavno in analitično tako, da se čutijo vsi tisti, ki nosijo in občutijo duha religioznosti in ljubezni, drug drugemu duševno in vsebinsko sorodni, da se zato med seboj ljubijo in spoštujejo, da doživljajo zato vsebinsko enake ali podobne doživljaje in da jih to doživljanje veže v doživeto enoto.« Niso zanikali zunanje in hierarhične Cerkve, a tudi niso doživeli te njene vrednosti. Cerkev kot hierarhična ustanova ni bila predmet njihovega pristnega doživetja in »odkritja«, zato pa je močno zgubila na veljavi, kar se je poznalo predvsem v premajhnem spoštovanju ali celo omalovaževanju cerkvene avtoritete.

Cerkvena avtoriteta

V logični zvezi z drugimi trditvami modernističnega sistema je tudi naziranje o cerkveni avtoriteti. V vsaki skupnosti je

potrebna oblast, ki privede skupnost do njenega cilja, tako tudi v modernistični Cerkvi. A ta avtoriteta ji ni dana od zgoraj, od Boga, ampak ima svoje počelo v religiozni potrebi občestva. Ker je tu njen vir, je jasno, da sega le tako daleč in da ima le tolikšno moč, kot to zahteva potreba Cerkve. Če zahteva več, je to tiranstvo. V čem pa je ta potreba in kaj je naloga cerkvene avtoritete? V prvi vrsti naj oblast svobodni element, ki se na podlagi novih religioznih doživetij razvija naprej, zadržuje, ker le tako se more doseči zmerni in neprenagljeni razvoj in napredek. Potem pa je njena naloga, da poišče pripravne formule za vsakokratno stanje religiozne zavesti, katere formulacija je dogma. Z drugimi besedami: cerkvena avtoriteta vodi razvoj dogem. Že v tem načelnem stališču modernizma vidimo, da je taka avtoriteta v svojem izvoru, v svojih nalogah in mejah, pa tudi v svojem bistvu popolnoma drugačna od katoliško pojmovane cerkvene oblasti.

Še jasneje in konkretneje pa spoznamo, kaj dovoljujejo modernisti cerkveni avtoriteti, iz stavkov obsojenih v dekretu Lamentabili. Pet od njih se nanaša na obseg verske oblasti, drugi trije pa na njene nosilce. Cerkev — tako pravijo modernisti — nima soditi in obsojati knjig, ki govorijo o svetem pismu. To je stvar znanstvene eksegeze. Cerkveno razlaganje je treba sicer upoštevati, vendar pa je podrejeno presoji in popravkom znanstvenikov. Če Cerkev tu oblastno posega vmes, vzbuja s tem sum, da se boji resnice, ker morda le vera, ki jo Cerkev zahteva, nasprotuje zgodovini in dogme, ki jih uči, ne odgovarjajo pravim začetkom krščanstva. Dalje ne more cerkvena oblast, tudi z dogmatičnimi definicijami ne, določiti res pravega in prvotnega pomena svetih tekstov. Sicer pa je njeno območje omejeno izključno le na razodete resnice, zato pa nima nobene pravice vmešavati se v izsledke človeških znanosti.

Druga vrsta v omenjenem odloku obsojenih modernističnih zmot glede na avtoriteto pa zadeva nosilce te oblasti in pa naravo pokorščine, ki ji odgovarja. Nosilec učeče oblasti v Cerkvi je vsa Cerkev, ne samo hierarhična. Hierarhiji ne preostane drugega, kakor da potrdi skupno vero in prepričanje vernikov. Tako skuša modernizem zabrisati razlikovanje med učečo in poslušajočo Cerkvijo in s tem vzeti učeči oblasti dejansko ves pomen in smisel. To pa je tudi njih namen in iskrena želja. Tej tako okrnjeni avtoriteti pa odgovarja prav tako okrnjena pokorščina. Cerkev po njihovem mnenju ne more zahtevati za

svoje doktrinarne odločbe notranjega pristanka, ampak se mora zadovoljiti s »spoštljivim molkom«, kar je obsodil že papež Klement XI v znani buli Vineam Domini (l. 1705.). Še dalje gre njihova trditev, obsojena v 8. odstavku modernističnega silaba, ki se glasi dobesedno: »Brez vsake krivde se morajo smatrati tisti, ki prepovedi Kongregacije indeksa in drugih rimskih kongregacij omalovažujejo, prezirajo.« Tu ni treba niti spoštljivega molka več, kaj šele notranjega pristanka. Oboje pa je napačno: že Pij IX. je v pismu monakovskemu škofu l. 1863. odločno zahteval, da se morajo tudi učenjaki podvreči odločbam rimskih kongregacij. Prav v smislu teh naukov se je modernist Fogazzaro, ki je v svojem romanu »Il santo« širil modernistično miselnost, izrazil, ko je bila njegova knjiga obsojena: »Podvrgel sem se, a nisem spremenil niti ene svojih misli.«

Odveč bi bilo opozarjati, da segajo sledovi te miselnosti prav v naš čas in med nas. Zahteva popolne in absolutne avtonomije znanosti, kulture in umetnosti je izraz tega duha. Smisel za vdano pokorščino Cerkvi je padel tudi med katoličani. Mesto za pravo notranje pričakovanje odrešilne besede iz Rima, je opažati nevoljo in zagrenjenost ob raznih avtoritativnih odločbah. Pravda ob okrožnici »Quadragesimo anno« je pokazala, da smo se morali boriti za dvoje: za priznanje, da ima Cerkev pravico odločilno govoriti tudi v socialnem vprašanju, in pa za pokorščino Cerkvi tudi takrat, kadar ne govori ex cathedra. Tudi je bilo videti, kakor bi se bili hoteli nekateri izmakniti njenem nauku s »spoštljivim molkom«. Doživeli smo pa obenem, da se je prav ob tem pravdanju zbudilo znova in razširilo pravo razmerje do cerkvene avtoritete, pravilno in polno »čutenje s Cerkvijo«.

Svoboda

Pri uporu proti cerkveni avtoriteti, ki po mnenju modernistov nasprotuje znanosti in napredku, so polagali veliko važnost na poudarjanje neomejene svobode človekovega duha. Dosegli so, kakor pravi Pij X. v začetku svoje okrožnice: »da se je veliko katoličanov, kot bi bili vdihavali strupeno ozračje, navzelo navade, da mislijo, govorijo in pišejo z večjo prostostjo, kakor pa pristoji katoličanom«. O njih samih je papež z vso strogostjo sodil: »S svojimi nauki so sami sebe tako pokvarili — in to Nam jemlje skoraj upanje na spreobrnitev — da so

postali preziralci vsake avtoritete in da ne trpijo nobenega vodstva; v zaupanju na neko svojo lažnivo vest skušajo pripisovati iskanju resnice, kar v resnici ni drugega kot izrodek njihovega napuha in trdovratnosti.« Zahteva po neomejeni svobodi misli in znanosti sledi nujno iz drugih že omenjenih njihovih načel in je bistveni del modernističnega duha.

S tem so prišli modernisti v nasprotje s katoliškim naukom o svobodi, kakor ga je nekaj let prej podal Leon XIII. v svoji klasični okrožnici Libertas (1888. leta). Onemu, ki pazljivo prebere to encikliko, postane jasno, kako velik prepad se je odprl med krščanskim in modernističnim pojmovanjem svobode. Žal pa je to modernistično pojmovanje postalo kar moderno in vplivalo tudi na mišljenje nekaterih katoličanov, kakor omenja Pij X. Leon XIII. je visoko cenil človekovo svobodo — saj se začenja njegova okrožnica z besedami: Svoboda, najodličnejša dobrina narave — vendar ji je, prav zaradi njenega bistva, določil meje in mere. Napačno je govoriti o popolni svobodi mišljenja in izražanja, saj je vendar ta svoboda omejena po naravni in nadnaravni resnici. Zahteva take svobode pa je umljiva za onega, ki mu je resnica le nekaj relativnega in spremenljivega, ter za onega, kateremu namen umskega prizadevanja ni resnica, ampak le neprestano ustvarjanje duha. Zato je pretirano in napačno zahtevati v kraljestvu duha kot »življenjski pogoj« svobodo, »ki dopušča v vsakem trenutku svoboden, nepreračunljiv stvariteljski zagon duha«. Tudi je le v omejenem obsegu pravilno zahtevati »svobodo mišljenja, ki je prvi pogoj vsakemu duhovnemu razvoju, pogoj zlasti vsake umetnosti, znanosti in svetovnega nazora«. Prav tako vodi v zmoto enostransko poudarjanje svobodne vesti, »ki nam zavaruje osebno svobodo mišljenja in daje možnost tudi drznega iskanja«, ki daje človeku pravico, »da se razvija svojstveno in po lastni vesti«. Res je vest norma, vodilo, po katerem se je človek vedno dolžan ravnati — a tu se pravo mišljenje o vesti ne konča. Prav v isti svoji vesti je tudi dolžan skrbeti za pravo vest, to je za vest, ki odgovarja resnici, objektivnemu dejanskemu stanju, Vest je subjektivna norma, ki pa mora biti le glasilo objektivnega zakona in objektivne resnice, če hoče biti dokončno pravilna. Človek mora zato skrbeti, da bo svojo vest orientiral po objektivnih normah. Vest more biti zmotna, zato ni logično zaključiti: vest mi pravi, torej je pravilno. Prav iz te zavesti človeške zmotljivosti me vest uči in nagiba, da moram iskati pomoči tudi

drugje, tudi pri avtoriteti, posebno pri oni, ki me v vesti veže in ki mi s svojo v Bogu osnovano nezmotljivostjo jamči za pravo oblikovanje vesti. V konfliktu med svojo sodbo in sodbo Cerkve bo oni, ki prizna avtoriteto Cerkve, ravno v imenu svoje vesti odstopil od svojega mnenja ali celo prepričanja, če ne bo hotel grešiti proti svoji lastni vesti. V tem smislu je torej svoboda vesti omejena, omejena po zunanji stvarnosti.

Boj proti sholastični filozofiji

S stališča modernizma do agnosticizma, evolucionizma, do razumskega dokazovanja, avtoritete in svobode, nam postane razumljiva njegova nadaljnja značilna plat: preziranje, zasmehovanje in uničevanje sholastike. To početje Pij X. ponovno obsoja v svoji okrožnici. Zelo značilna je papeževa izjava: »Ni bolj gotovega znaka za to, da se je v človeku pojavilo nagnjenje k modernističnim naukom, kot to, da pričenja sovražiti sholastično metodo.« V tem preziranju se kaže antipatija do prave krščanske filozofije in teologije, obenem pa omalovaževanje cerkvenih določb glede sholastike in sv. Tomaža. Modro je Pij X. med sredstvi zoper modernizem in modernističnega duha postavil na prvo mesto študij sholastike. Kakor je poudarjal že veliki Leon XIII. pomen sholastike za pravo katoliško mišljenje, tako je za Pijem X. tudi Pij XI. vedno in vedno priporočal ne samo klerikom, ampak tudi laikom študij njenih velikih zastopnikov, predvsem sv. Tomaža Akvinskega. Zato ni znamenje pravega duha veliko pomanjkanje vsakega zanimanja za to modrost iz srednjega veka, še manj pa preziranje, kakor ga izdajajo besede, da je sholastika mrtev sistem, le predmet zgodovinskih učbenikov.

Modernost

Iz imena modernizem že zaslutimo novo značilnost modernističnega duha: hlastanje po novem, oboževanje vsega, kar je novo in moderno. S tem pa je združeno zaničevanje vsega starega, tradicionalnega, prezir vrednot, ki so jih ustvarila prejšnja stoletja. Pij X. takole slika modernista: »Čim večjo predrznost kaže pisatelj v tem, da skuša podreti vse staro, uničiti vpliv tradicije in cerkvenega učiteljstva, za tem večjega učenjaka ga imajo.« Gorje pa onemu, ki bi se drznil ugovarjati, ki bi »to ali ono novotarijo hotel obsojati po svojem lastnem preudarku;

takoj padejo po njem in ga zaznamujejo z nevednežem«. In še enemu gorje! Tistemu, ki nastopi za pravice Cerkve. Takega pa naravnost preganjajo in ga hočejo onemogočiti. Tako Pij X. Seveda je to precenjevanje novega in podcenjevanje starega v njihovem sistemu nujno. Saj je v večnem razvoju — po njihovem evolucionizmu — to, kar je novejše, tudi popolnejše, po njihovem imanentizmu — to, kar je bolj pristno, tudi bolj življenjsko in resnično. V zvezi s tem pa je nujna tudi zahteva po reformi. Staro naj se umakne novemu, zdravemu na vseh poljih: v filozofiji, teologiji, zgodovini; preuredi naj se cerkvena hierarhija v svojem bistvu in delovanju, odpravijo naj se razne nepotrebne pobožnosti, zaveje naj nov duh, po želji nekaterih naj se odpravi celibat itd.

Klic po reformi ni nikdar popolnoma utihnil. Upravičen je, kadar hoče odpraviti izrodke in zlorabe, kadar mu je na tem, da življenje preuredi v smislu resnice in večnih zakonov. Reformirati in modernizirati Cerkev — in to na ljubo in v smislu modernih idej in modernega človeka — pa ni v smislu večnosti in nespremenljivosti, s katero jo je obdaril Kristus. Nasprotno: ob neporušni skali je treba reformirati modernega človeka, da se nanjo nasloni, moderno mišljenje prepojiti s cerkvenim naukom in njenim duhom. To je reforma, ki jo zahteva čas. V nebistvenih rečeh se resda tudi Cerkev more prilagoditi novim razmeram, in to tudi dela. Ni pa posameznik, še manj pa kdor je prežet z malo krščansko miselnostjo, poklican, da presodi, kje je taka prenovitev možna in potrebna in kako naj se izvrši. Mar ne kažejo take zahteve po reformi le preveč človeškega pojmovanja Cerkve? Cerkev vodi Duh božji, zanjo je merodajna božja beseda, ne pa človeška zamisel. Cerkev se ne ravna po kriteriju novosti, izvirnosti ali duhovitosti; preveč minljivi so taki temelji za večno stavbo.

*

V teh prav kratko in splošno naznačenih načelih so sestavine modernističnega nauka in modernističnega duha. Osnove te miselnosti so povsem nekrščanske in heretične. Viri teh zmot pa segajo daleč nazaj. Izvirno in novo pri modernizmu je le to, da je s starimi zmotami človeškega duha hotel pomladiti Cerkev in njen božji nauk. Mimo modernih protestantskih teologov gre razvoj nazaj do Kanta, velikega filozofa protestantizma in modernizma, pa do Lutra, Descartesa, tja do nominalista

Occhama, ki je bil Lutrov učitelj. Od tam izvirajo njegove ideje. Kam pa vodijo? Sami so izdali svoje namere v stavku, ki ga je Pij X. obsodil: »Sodobno katoličanstvo se ne more spraviti v soglasje z moderno vedo, če se ne spremeni v neko nedogmatično krščanstvo, v liberalni protestantizem.« To pomeni, da se modernizem vdaja težnjam, ki vodijo v razkroj krščanstva. Saj v modernem liberalnem protestantizmu ni več mesta za resnične verske dogme, za nadnaravno religijo božjega razodetja. Vse se je razgubilo in padlo pod mečem njihovega kriticizma. O teh sistemih moderne protestantske teologije je dejal njihov zgodovinar Zahn, da so »najjasnejši dokaz popolne izčrpanosti in obubožanosti protestantizma, ki ob koncu 19. stoletja ne ve nič drugega več povedati, kakor to, kar je navadno ljudstvo vedno vedelo: delaj dobro in nikogar se ne boj«. Iz tega bogastva je hotel dajati modernizem Cerkvi in modernemu katoličanstvu!

Kar je pisal ob času modernističnih bojev p. Weiss O. P., velja še danes: »Ni težko razumeti, da je ves smisel tako imenovanih sodobnih problemov v temle stavku: ali duh krščanstva, Kristus, križ in Cerkev, ali pa duh sveta, naj bo v modernizmu ali liberalizmu... Srednje poti med tema dvema ni.« Zato pa je najbolj zavarovan proti duhu modernizma, ki ga je še danes zaslediti v vseh mogočih oblikah, le oni, ki se popolnoma preda onemu prvemu duhu: duhu pravega krščanstva, katerega vedno živa in življenjska nositeljica je Cerkev.

Dr. Ign. Lenček

K razvoju našega delavskega gibanja

Delavski stan v Sloveniji je še mlad. Pred nekaj desetletji ga še sploh ni bilo. Takrat, ko je pokojni dr. Krek začel zbirati delavske vrste, jih je brezdvomno zbiral z ozirom na bodočnost, kamor je njegov genij usmerjal vse naše javno življenje. Čutiti je moral bližino vstopajočih desetletij, z njo rastočo industrializacijo Slovenije in istočasno dobesedno proletarizacijo slovenskega naroda. Gledal je naprej in delal je za bodočnost, da bi bil v njej slovenski delavec zaveden član svojega stanu in po njem osrednji steber slovenske narodne celote. Za katoliško delavsko organizacijo je delal zato, da bi iz malih početkov zrasla okrog tega jedra trdna povezana vzajemnost delavstva za obrambo lastnih pravic in za varstvo tistih duhovnih vrednot, ki so bistvene za duha našega naroda. Daleč od njega je bila brezdvomno vsaka misel, da bi mogel kdaj ta stan hoditi svoja lastna pota in zlasti, da bi se prav njegova organizacija usmerila proti interesom katoliške skupnosti.

*

Vendar se je to zgodilo. Prvi časi delavskega organizacijskega pokreta pri nas so minuli. Še mladi, načelno in narodnostno jasno usmerjeni pokret je zalotila vihra zadnje svetovne vojne. Ta ni premaknila samo državnih meja in uničila stoletja obstoječih vladavin, marveč je z ostalim ustvarila tudi duhovni razsul. Prve razpoke so dokaj izrazito zazijale v našem katoliškem delavskem strokovnem gibanju. Od zunaj, od drugod so pljuskale čez naše narodnostne meje tuje ideje in razkrojevalno vplivale na delavske vrste.

Delavski stan je zato pod vplivom tujih tokov začel hoditi lastna pota. Tudi katoliško delavsko organizacijo je zamamilo, da hodi po njih. Krščanska strokovna organizacija bi morala zastaviti vse svoje sile, da zbere v svojih vrstah vedno večje množice delavskega stanu in da tako ta stan postane hrbtenica naroda. Toda v krščanskih delavskih vrstah je umiral čut za skupnost. Ginil je organizacijski elan in na stežaj so se odpirala vrata razkrojevalni marksistični ideologiji. Krščanska delavska organizacija je tako vedno manj pomenila, izgubljala je vero vase in izgubljalo je zaupanje vanjo tudi slovensko delavstvo. Tako so protikatoliško orientirane smeri postale vodilne in je končno za njimi kot nekak privesek v delavskem gibanju stopala nekdanja dr. Krekova organizacija.

Naši delavci so se zbirali v marksističnih domovih, obiskovali marksistična zborovanja, poslušali marksistične propagatorje. Duh marksizma je počasi pronical vanje, naši delavci so posnemali marksiste v njihovi taktiki, občudovali njihove uspehe in se z njimi tudi bratili. Zelo so jim sličili v svojih izpadih na različne pojave v našem javnem življenju. Mislili so, da bodo s kritiko brez srca te nedostatke odpravili. Delali so tako, kakor da je v katoliški skupnosti za posameznike, ki v praktičnem življenju niso doumeli uveljavljanja načelnega stališča, bič edina vzgoja. Manjkalo je tiste potrpežljivosti, ki čaka in vse prenese in ki more prihajati samo iz ljubezni. Niso vedeli, da je treba za uveljavljanje katoliških načel v javnem življenju brezprimerne vztrajnosti. Delali so v nasprotju s taktiko ustanovitelja krščanskega socialnega gibanja pri nas. Tudi za Krekove dobe je delavski pokret v neštetih primerih praktično naletel na ljudi, ki so hoteli veljati za katoličane, a v svojem ravnanju nasproti delavstvu teh načel niso izvajali. V mnogih podjetniških hišah se je tudi takrat izgovarjalo božje ime. Njihovi lastniki so prižigali luči pred svetimi podobami, a so morda komaj slutili, da v njihovem ravnanju, ki je bilo napačno, ni vse prav. Že takrat je hlapec Jernej doživljal svojo tragedijo in je zastonj trkal na vrata pravičnosti. Zato je mogel Cankar pisati o njem. Toda takrat za nergaštvo ni bilo prostora. Preveč je bilo dela za ustvarjanje prave katoliške miselnosti, za uveljavljanje Leonovih navodil za delavsko življenje in prizadevanj, da bi iz globin izkustev trpečega mladega delavskega stanu pronicala prava krščanska miselnost v vse narodne sloje in jih družila v nedeljivi enoti za našo gospodarsko in kulturno rast, za celotni naš napredek in razmah.

*

Pozneje se je to, kakor vsi vemo, izpremenilo. Ni šlo več za narodno celoto, šlo je le za razred. Obzorje krščanskih delavskih organizatorjev se je zato stesnilo, postalo je majhno, nestrpno in mračno. Brez prave razgledanosti so šli za svojim ciljem v razredno borbo in so tako ustvarjali razcepljenost. V slovenskem delavskem stanu je zato danes taka razcepljenost, kakor je ni v nobenem drugem. Po svojem čustvovanju vendar še katoliško opredeljeno delavstvo je zbegano. Različne delavske organizacije se zastonj trudijo, da bi ga mogle prikleniti nase. Komaj dobra desetina vsega delavstva je v vseh strokovnih pokretih organizirana, ostalih devet desetin pa stoji ob strani, se prepira med seboj in z organizacijami ter le prerado naseda prevratnim agitatorjem. Teh množic nihče ni zajel, nihče jih ni vzgojil za sedanji čas. Delavske množice gredo danes brez kritike za tistimi, ki jim obljubljajo, kar jim ravno srce poželi.

Razume se, da ga ti poslednji vodijo proti njegovim lastnim interesom in naši narodni celoti kar moč v vode brezbožnega boljševizma. Zanje dela sedaj tudi čas. Razsul kapitalistične družbe s svojim neredom in z našo premajhno pripravljenostjo ter z grmadenjem krivic in nezakonitosti k temu vsemu svoje doprinaša. Položaj zato ni prav nič razveseljiv.

Da smo Slovenci prav izrabili okrožnice papežev o delavskih vprašanjih in da smo dosledno po njih vodili preteklih 50 let svoje delavsko gibanje, bi teh žalostnih ugotovitev ne bilo treba. Danes bi imeli za borbo proti boljševizmu lahko pripravljeno močno delavsko armado z nekaj desettisoči organiziranega članstva, ki bi delala po enotnih načelih in po enotnih navodilih ter bi v kali lahko zatrla med delavstvom in med narodom invazijo boljševiške miselnosti. Imeli bi v teh vrstah na stotine katoliško zavednih delavcev, izvežbanih v organizacijski borbi in usposobljenih tudi za prevzem vodstva delavskega stanu in za nesporno uveljavljenje krščansko socialnih načel v našem javnem življenju. Zdavnaj že bi pregnali ti organizatorji tisto značilno okostenelo asocialno miselnost, zaradi katere poedinci med nami in cele ustanove ne najdejo pravega stika z življenjem in tako brez vsake udarne sile čakajo na bodoče dogodke.

*

Pred petimi leti je zaradi razmer, kakor jih navajamo zgoraj, med nami vstala nova delavska organizacija. Za svojo nalogo je vzela to, kar so drugi zamudili. Dolgo časa se je morala boriti za priznanje upravičenosti svojega obstoja in zlasti za priznanje, da je ona nosilka katoliškega strokovnega pokreta slovenskega delavstva. Šele letos na pomlad ji je znano zborovanje duhovščine ljubljanske škofije dalo to priznanje.

Mlada organizacija se je v teh petih letih trudila, da delavstvo iztrga marksizmu in ga v soglasju z ostalimi delavskimi stanovi našega naroda povede v enoten, strnjen, načelno jasen in borben delavski stan. Počasi popravlja, kar je bilo zamujenega. Počasi pridobiva novih prijateljev in novih sodelavcev, sorazmerno hitro pa množi svoje organizirane vrste. Skuša se uveljaviti povsod, po vsej Sloveniji, zajeti hoče vse delavstvo. Razkriva napačno taktiko socialističnih pokretov in poziva vse k delu za stanovsko skupnost. Upa, da ji bo vendar uspelo, da delavstvo strne v resnično zaveden stan, da uveljavi njegove upravičene težnje in zahteve in da tudi med nami izvojuje socialnim okrožnicam papežev ne samo zunanje priznanje, ampak njihovo dejansko uresničenje.

Andrej Križman

Sovjetski filmi v Ljubljani

Z začetkom rednih diplomatski zvez med Jugoslavijo in Sovjeti je — kakor je sleherni trezni človek vedel vnaprej — močno oživela tudi komunistična propaganda pri nas. Ta propaganda je poleg tvarnih dobila tudi zakonite možnosti pod krinko kulturnega sodelovanja in »medsebojnega spoznavanja«, za katero dajejo možnosti sporazumi, sklenjeni v Moskvi. Medsebojno spoznavanje je mišljeno in možno samo enostransko: pri nas moramo spoznavati boljševiške reklamne pridobitve, zakaj za kakršno koli izvažanje naših političnih ali kulturnih ali načelnih artiklov v Rusijo pri njenem sistemu ni misliti. Vemo tudi, da česa takega tudi nimajo v mislih naši uradni in neuradni prijatelji boljševiške države in njenega reda, dasi njihova pravila to zatrjujejo.

V političnem sporazumu med našo državo in Sovjeti je tudi določilo, s katerim se vsaka pogodbenica slovesno odreka slehernemu vmešavanju v notranje zadeve druge. To določilo je samo slepilna formula. Kar se dogaja pri nas po začetku rednega političnega razmerja, dokazuje, da so Sovjeti ne le to določilo kršili, temveč da so si notranje razkrajanje pri nas postavili v novem času kot glavni cilj. Kominterna izkorišča za svoje delo zdaj predvsem zakonite možnosti, ki ji jih dajejo novi odnošaji. Zaradi prenaglih načelnih preobratov v sovjetski politiki zadnjega leta je precej nemogoče pridobivanje tal s političnimi gesli pri masah, ki mislijo premočrtno in nekorumpirano. Za tako osvajanje je dostopno razumništvo brez hrbtenice, podvrženo samo zakonom enodnevnega materializma in računov na dobra mesta. Pri naši masi je treba nastopati z novimi gesli: s slovanstvom, z življenjsko radostjo, z rajem v čim preprostejši, a čim zapeljivejši obliki. Masa tiskani besedi te ali one barve ne verjame več dosti, verjame pa filmu, tej mednarodni popolni in zato čez vse mogočni sodobni biblii pauperum.

Zaradi tega se je boljševiška propaganda pri nas preračunano vrgla na svoje delo zlasti s filmom. Doživeli smo poplavo sovjetskih filmov. V naveličanosti nad ameriško, nemško in drugo filmsko proizvodnjo učinkujejo kot vsebinska in zvočna novost. Časovno okolje nehote ustvarja nerazpoloženje do filmov avtoritarnega porekla, ki so tudi objektivno povečini malovredni, propagandni, militaristični, in sicer v otipljivi obliki, ki odbija tudi preprostega gledalca. Dalje sovjetski filmi in tisti, ki nam jih pošiljajo, špekulirajo na slovanski čustveni mitos, ki ni še premagan in ki ga navzlic jasnim spoznanjem

o sedanji Rusiji zlasti goji tako imenovani napredni tabor v svojem tisku, oprijemajoč se vsake, tudi strupene bilke pri svojem boju za politični obstanek in v prizadevanju za oblastjo. Boljševiški film ima navzlic kričeči propagandni noti v tem tisku vso moralno zaslombo, kakor jo ima sploh v vsem našem tisku na razpolago v plačani reklami. Kinematografija je v Sloveniji, zlasti v Ljubljani, vsa v rokah trgovcev, ki jih pri izbiri programa ne vodi nobeno načelno, narodno umetniško ali vzgojno stališče, temveč samo zakon blagajne. Blagajno je treba napolniti, čeprav zlato prihaja v znamenju gibanja, ki pripravlja vrv blagajnam in njihovim lastnikom. Kinematografskih podjetij ne moti dejstvo, da jim obisk sovjetskih filmov organizira spretna propaganda, da prihaja denar za množični obisk iz fondov Kominterne in od drugod. Blagajna je polna — blagajna, vsebolj edino načelo vsega našega življenja. Zaradi mode, razočaranja in prirojene ali privzgojene breznačelnosti zboljševizirani precejšnji — glasnejši — del slovenskega razumništva se za rdečo filmsko robo pasivno in aktivno navdušuje. Med tako imenovanimi ljudmi dobre volje je večina takih, ki se jim film še vedno zdi samo teater za mehanično zabavo, pri katerem pač ne gre zares in ni tako hudo. Poleg komunistofilov in marksistov se tudi ti jeze na ljudi, ki vidijo povsod strahove.

Vse te, sovjetski filmski propagandi ugodne elemente, tajno vodstvo spretno vzporeja in jih izrablja za svojo največjo korist. Z njihovo pomočjo ustvarja iz bedastih operet, kakršnih vidimo na leto desetine, programske udarnice, vprašanja dneva. Brezpogojno priznanje k sovjetskemu filmu postaja kulturno, v liberalnem taboru celo narodno vprašanje. Kritično stališče do rdečega filma se istoveti s fašizmom celo pri ljudeh, ki bi po svojem prepričanju morali biti drugačni. Sovjetski filmi so zaradi tega doživeli v Ljubljani zunanji uspeh, ki ga še daleč ne bi mogli zgolj po svoji, recimo umetniški vrednosti.

Niti katoličani nimamo do boljševiške propagande v filmski obleki jasnega in doslednega stališča. Če je za koga jasno, da je današnja Rusija samo prva politična kristalizacija komunizma in da kot taka z vsemi svojimi ustanovami služi samo končnemu cilju boljševizma, mora to biti jasno za katoličana in zlasti za katoličana — pripadnika malega naroda. Kdaj že so bila z najvišjega mesta zaključena razpravljanja o tem, ali katoličani lahko priznavajo, da je v komunizmu kaj dobrega. Za katolika komunizem ne more vsebovati nič dobrega, ker ustvarja iz slabega principa. Za katolika morajo vse, tudi navidez indiferentne, recimo socialne, politične ali umetnostne realizacije biti le sad zla, ki služi samo popolni uveljavitvi osnovnega načela. Kdor si glede tega ni na jasnem in ravna drugače, ni dober katoličan.

Toda vseeno smo doživeli, da sovjetske propagandne filme v Ljubljani kaže kino, ki je bil odprt zato, da bo postal centrala dobrega filma pri nas, ko smo se enkrat le zavedeli, kakšna sila je v našem stoletju film. Toda postranski interesi so prvotni namen zavrli, žrtve in prizadevanja so bila zastonj in kino Union se od drugih ljubljanskih kinematografov prav v ničemer ne razlikuje. Toda še poraznejše kakor ta ugotovitev je neko drugo dejstvo. Na nedavnem občnem

zboru naše največje prosvetne organizacije, ki je moralno odgovorna za program v omenjenem kinu, je bila razprava tudi o sovjetskih filmih, katerih predvajanje v Unionu je več govornikov obsojalo. Funkcijonar te organizacije in njen ekspert za film je v odgovoru ne le zagovarjal, temveč utemeljeval ta načelni greh z dejstvom, da je le boljše — zakaj? — če sovjetske filme kaže Union, kakor da bi jih kazala konkurenca, ker je v tem kinu dana možnost, da bodo propagandni odstavki črtani, drugod pa bodo sovjetske filme kazali cele. Ta dogodek kaže, kakšna načelna zmeda vlada celo v takih ustanovah in kako nujno so potrebne temeljite preosnove. Toda v teh vrstah ne gre za nasvete o reformi, marveč za nekaj drugega.

Ali so sovjetski filmi, kar smo jih do zdaj videli pri nas, res taki, da jih je mogoče »popravljati«; ali je njihovo slovanstvo in njihova umetniška cena res tolika, da — brez ozira na obvezno katoliško stališče — opravičujejo kogar koli, da izraža o njih take sodbe?

Kdor trdi tako, mora biti v vprašanjih boljševiške propagande in njenega uveljavljanja filmov krvav novinec, ali pa nevarnosti videti noče. Naj slede dokazi:

V letošnji sezoni smo do zdaj videli v Ljubljani tri boljševiške filme: »Peter Veliki«, »Minjin in Požarski« in »Volga, Volga«.

»Peter Veliki« nam je bil po reklami in po rdečih simpatizerjih vseh vrst predstavljen kot epopeja slovanstva. V resnici ima to delo poleg osnovnega komunističnega značaja še izrazito politično, imperialistično noto. Peter Veliki v tem filmu ni junak, ker je bil Peter Veliki, temveč ker ga je v smislu historičnega materializma mogoče prikazati kot »progresivno« osebnost, oziroma silo. Kakor marksizem priznava v svojem zgodovinsko-razvojnem nauku progresivnost Kristusu — v socialnem smislu seveda — tako jo priznava tudi začetniku ruskega imperializma. Veličina tega samodržca je — po omenjenem filmu — v tem, da je bil v svojem času družabni revolucijonar, podiralec starih oblik in vrednot ter stare morale, da je bil brezobziren uničevalec vsega, čemur marksisti v vseh časih pravijo reakcija. Vsako Petrovo dejanje — politično, socialno ali moralno — je v filmu prikazano kot simbol. Boljševiški Peter ni zgodovinska postava, marveč poosebljena trajna revolucija. Do vzora je v njem povzdignjeno samo tisto, kar marksizem priznava kot pridobitev v smislu svoje zgodovinske teorije. Peter Veliki je po tem filmu boljševiški revolucijonar v oblikah in možnostih svoje dobe. Marksizem ga je sprejel za junaka, ker ga zanikati ni mogel, ker potrebuje malikov in zvezd. Množica bi sama po sebi do teh spoznanj ne prišla, toda režija pomaga osnovni misli filma do vidnosti in otipljivosti z vsemi, pogosto umetniško popolnimi sredstvi naturalističnega oblikovanja, z grandioznostjo, razkošjem, z grotesknim prikazovanjem nasprotij med Petrovo progresivnostjo v politiki, reformah in morali ter med »reakcionarnostjo« njegovih nasprotnikov. Ves film je do dna komunističen in komunistično propaganden. Genialnost rdečih propagandistov je prav v tem, da so za osrednjo postavo dela vzeli človeka iz vrste tako imenovanih tiranov in znali porabiti kot simbol in kot orožje za svoje namene.

Dnevno-politična nota filma pa je v tem, da prikazuje Petrov imperializem in strašne ruske žrtve zanj kot vzor, ki je enako dragocen in umesten danes. Na to struno je igrala sovjetska filmska propaganda doma, ko se je pripravljal skok iz raztrobentanega pacifizma v osvajalni, nekdaj Petrov, leta 1939. pa Stalinov imperializem. Treba je bilo ruske množice psihološko pripraviti na ta preobrat in na osvajalno vojno — proti malim, po miru hrepenečim narodom, katerim je rdeča propaganda prikazovala in še prikazuje Rusijo kot edino mater ter zaščitnico.

Ta film je slovenski »nacionalni« tisk prikazal kot najčistejše delo slovanske umetnosti, brez sence kakršne koli propagande...

»Minjin in Požarski«, drugo sovjetsko »zgodovinsko« delo, ki smo ga videli v Ljubljani, kaže s potvorjenimi dejstvi ruski boj v 17. stoletju proti Poljakom. Še manj kakor pri »Petru Velikem« je tu vsebine v običajnem smislu. Spet vidimo boj proti reakciji in oportunizmu vladajočega razreda. Tu je nositeljica revolucionarnosti in progresa že proletarska masa, ki vrže na površje trenutne voditelje. Vladajoči sloj: knezi, plemiči, popi, trgovci, nimajo nacionalne niti socialne zavesti. Boje se le za svoje mošnje in so pripravljeni služiti vsakemu gospodu in vsakemu bogu. Masa je pa narodno zavedna, ker ve, da je kruha zanjo samo v svobodi — ruska masa v 17. stoletju, kakor jo kaže film — je progresivna, ker se bori proti reakciji in tujemu — poljskemu — imperializmu. Torej izpolnjuje svojo nalogo v smislu zgodovinskega materializma. Poljak je večni sovražnik ruske svobode in ruskega človeka, treba ga je streti. Zato film kaže v glavnem neskončne boje s poljskimi vitezi kot nosilci drugega, krivičnega principa, fevdalizma in imperializma. V tem boju zmaga revolucionarna ruska masa, seveda šele potem, ko se vojaško disciplinira in uredi.

Propagandni poudarek tega filma je bil zlasti v pripravljanju razpoloženja proti Poljakom, na katere se je sovjetski imperializem najprej vrgel in v poveličanju urejene, imperialistične vojske, kakršno Sovjeti danes potrebujejo.

Obe do zdaj našteti deli sta bili narejeni s silovitim zunanjim razkošjem, z bleščečo režijo, z najboljšimi igralci, z ogromnimi stroški in še večjimi umetniškimi napori. Šlo je za to, da se propagandi dá podoba umetnosti. Komur so cilji in pota ruskega komunizma znani, ta pač ne bo verjel, da služijo ti napori samo afirmaciji sovjetskega filma samega na sebi.

Ta poslednja pripomba velja tudi za boljševiško opereto »Volga, Volga«, zaradi katere je bilo po zaslugi liberalnega tiska pri nas največ besedi. Pri tej je ta tisk pokazal pravo barvo in surovo napadal dnevnik »Slovenski dom«, ki je postavil to opereto v svoji filmski kritiki tja, kamor spada.

»Volga, Volga« je operetna groteska, katere zunanja vsebina je bila z vsemi amerikanskimi situacijskimi domislicami vred resnemu gledalcu strahotna neumnost, oblečena v izvirno godbo in karikature. Toda film je predraga reč, da bi ga Sovjeti delali kar tako. Zato se groteska na koncu sprevrže v apoteozo, katere smisel bi bil: v Rusiji je doma sama radost, sama pesem, sam smeh. Vsi ti ljudje so srečni,

ker lahko ustvarjajo novo bodočnost, novo življenje. Ni res, da je tam puščoba in policijski birokratizem. Birokrate znajo temeljito zdraviti s pesmijo in humorjem. Nad birokracijo zmaguje mladost, življenje, radost. Ti trije principi so deležni vsega priznanja na vrhu in vse to je dar očeta Stalina. In dokler ne bo ta življenjska radost zavladala po vsem svetu, ne bo sreče, ne bo zadovoljnosti. Ta vesela, naravna, sodobna sovjetska mladina bo rešila svet. Mladina vsega sveta naj se ji pridruži!

Demonstracije in ovacije, ki so se ob nerazumljivi dobrohotnosti oblasti lahko pri predstavah tega filma uprizarjale, dovolj dokazujejo, da je bil ta film pri nas razumljen v smislu, kakor so ga zamislili njegovi očetje. Hkrati se je na knjižnem trgu v velikih množinah pojavila lična izdaja zaključne himne iz te operete. Njeno besedilo, ki ga je prevedel znan slovenski levičarski pesnik, izpodbija vse dvome, ali je bil ta film propagandno delo ali ne.

Zamisel in zgradba vseh omenjenih — in gotovo tudi bodočih — sovjetskih filmov je taka, da črtanje podrobnosti ne pomaga nič. Gre za strup, glede katerega se nihče ne more izgovarjati, da ga lahko prodaja bolj ali manj razredčenega.

Razna znamenja kažejo, da se je komunizem v Sloveniji vrgel zlasti na propagando s filmom. Če smo nepopustljivi do vseh drugih oblik rdeče propagande, kako bi spričo vsega povedanega mogli biti brezbrižni do najmočnejše in najnevarnejše — ali pa ji celó pomagati.

alfa

Knjige

Izbrani spisi Aleša Ušeničnika

IV. zvezek.

Preden začnem z vsebinsko analizo tega zvezka, naj omenim nekaj njegovih splošnih odlik. A. Ušeničnik spada med starejšo generacijo naših teologov (Kulavic, Krek, oba Lampeta), ki so združevali z bogoznanstvom in bistrino mišljenja tudi obširno svetno naobrazbo. O vsaki stvari ti ve govoriti in vse ga zanima: od Cicerona preko konvertitov in metapsihologije do Terezije Neumann iz Konnersreutha. Tak vtis dobivaš, ko prebiraš knjigo, ki ima enako kot njene predhodnice, zares tehtno in bogato vsebino. Tehtna in vekovita je vsebina zaradi tega, ker Ušeničnik kot teolog in filozof motri vsa vprašanja »z univerzalnim pogledom transcendentne znanosti« (291); zanimiva in bogata pa zato, ker ima avtor izredno široko obzorje. Zanimivo je tudi tole: Odgovorov, ki jih je U. dajal pred skoraj 40 leti na razna sodobna vprašanja, mu ni bilo treba danes prav nič spreminjati, čeprav se v 40 letih marsikaj spremeni. Celo v poglavjih iz metapsihologije mu ni bilo treba kaj dodajati. In vse to nam nazorno kaže, da je njegova filozofija v resnici »philosophia perennis«. Ker je tudi jezik lep in izbrušen, ima človek pri branju dvojen užitek.

Prvi del četrtega zvezka govori o Bogu, Kristusu, religiji in življenju (7—121). Najdaljša je prva razprava, kjer razpravlja pisatelj o bogoznanju v starem poganstvu (7—28). Na podlagi izvirnih filozofskih del Ciceronovih, »ki je naredil bilanco poganske filozofije« (7), nam U. odkriva lepe misli, ki so jih imeli poganski filozofi o Bogu, o božji previdnosti in o nesmrtnosti duše. Toda na dnu duše jim je vendarle ostal neki dvom. »Poganstvo je kakor Laokoon. Človek se čudi tej sili, ki se udejstvuje v Laokoonu, toda zaman je ves napor, kača ga ovije tesneje in tesneje in izraz mračnega obupa lega Laokoonu na obličje. Taka kača je bila za poganstvo skepsa« (21). Lepo tudi označi avtor Ciceronovo vlogo v zgodovini: »Ciceron je stal na skrajni meji poganstva. Zrl je pred seboj plodove dolge dobe. Željno je segel po njih, željno jih je zbiral. Toliko lepih misli najdemo pri Ciceronu; zdi se včasih človeku, da posluša himno resnici, a ko himna najbolj kipi kvišku, udari hipoma na uho v žaleči disharmoniji — dvom« (22—23). V tem je neskončna tragika poganstva! V razpravi »Ateist o ateizmu« (29—52) zavrača U. Le Dantecovo osnovno ateistično načelo: »Resnično je le to, kar se da meriti«. »Ves ateizem Le Dantecov

sloni na napačnem silogizmu, ko bi ga uzrl starina Aristoteles, bi pač točil krvave solze ob taki bedi moderne filozofije« (47). V naslednji razpravi »Misli modernega človeka o svetu in življenju« (52—61) vidimo, kako »Paulsen bega od sofizma do sofizma, da bi ušel spoznanju, kako je nemogoče priznati metafiziko, a ne priznati umske podlage religiozne vere v Boga« (59). Poglavje »Brez Kristusa« (61—70) nam pa kaže, kako je »z apostazijo od Kristusa moderna duša izgubila sintezo, enotno svetovno naziranje, edinstvo duha in edinstvo src« (68). Slovenska »omladina« (Slovenija, Tabor, Prosveta, Akademija) se je l. 1904 postavila na stališče moderne vede brez dogem. In »Dogma« (70—78) nas pouči, kakšno je katoliško stališče do verskih resnic. Večno veljavne so naslednje pisateljeve besede: »Dogme ne smejo biti to, kar mislijo moderni, da so, in kar so zares njim mrtve, prazne formule, brez življenja, brez moči. Dogme morajo živeti v duši in morajo biti počelo višjega življenja« (78). V naslednjih dveh razpravah nam pisatelj kaže, v čem je poseben pomen sv. evharistije in dogme o Brezmadežni. »Evharistija — ločilo duhov« je izšlo v »Času« l. 1912 ob priliki evharističnega kongresa na Dunaju. Tudi za sedanji čas so važne besede: »Anarhija je glavni znak mišljenja in življenja naše dobe. A evharistija je živo počelo edinstva v mišljenju in življenju. Zato mora biti katoličanom prva skrb, da prebude v vseh srcih živo vero v evharistijo« (80). O providencielnem pomenu proglasitve dogme o Brezmadežni nam govori U. v poglavju »Brezmadežna« (84—91) in pravi: »Prav tedaj sredi preteklega veka, ko se je zdelo, da bo naturalizem slavil vsesplošno zmagoslavje, prav tedaj se je pokazalo na nebu znamenje, ki strinja v sebi v prečudni harmoniji vero v nadnaravno. Dogma brezmadežnega spočetja je dogma zoper največjo herezijo naše dobe, zoper naturalizem« (89). Poglavje »Dvoje tipov religioznosti« (91—106) je izmed daljših in najlepših tega zvezka. U. loči intelektualni in afektivni tip. »Oba tipa sta legitimna, oba upravičena, oba zmožna prave in najvišje religioznosti. V prvem primeru je ‚doživetje' Boga primarno umsko-duhovno, v drugem primeru primarno čustveno. Prvemu je do tega, da ljubimo Boga, ki je res Bog; drugemu do tega, da Boga res ljubimo« (93; 102—103). Za zgled prvemu tipu navaja U. sv. Dominika, za zgled drugega tipa sv. Frančiška serafskega; prvi kerub, drugi seraf. Razprava »Skrivnost življenja (107—121) obravnava nravno zlo na zemlji, greh. Zakaj zlo na svetu? Na to vprašanje nam pisatelj odgovarja: »Zlo je skrivnost, temna skrivnost, a svetla skrivnost učlovečenja in odrešenja sije v to temò, tako da poslej ta polumrak ni več grozen, ne več predhodnik brezdanje noči, ampak predhodnik in glasnik večnega zora, ko bomo v božji svetlobi gledali svetlobo« (121).

Drugi del tega zvezka nosi naslov »K Resnici« (125—217). Pod naslovom »Več luči« je več apologetičnih člankov: o Kristusu (125—130), o sv. Duhu v Cerkvi (150—158), o legendarnih svetiščih in lažnivih relikvijah (143—150). V razpravi o Kristusu govori: »Vsa krščanska morala, božje in cerkvene zapovedi so veliki zakon zatajevanja in samoodpovedi. Ne kritika, ampak strah pred vero in pomanjkanje krepke volje je ovira, da moderni kritiki ne verujejo v božanstvo

Kristusovo« (129—130). Semkaj spadata tudi razpravi »Klerikalizem« (158—167) in »Jezuitizem« (167—172); pod istim naslovom »Več luči« je tudi še poglavje o prirodnih katastrofah (130—143), napisano za »Čas« po mesinskem potresu. O takih katastrofah piše U.: »Katastrofe, ki so same po sebi zgolj prirodni pojavi, so obenem kazen božja za greh« (141). Zanimiva je tudi opomba, da se potresu najdalje ustavlja stavba s paraboličnim prerezom, kakor so poizkusili na Japonskem. V naslednjih poglavjih je govor o razmerju kat. Cerkve do drugih cerkva. V razpravi »Katoliške težnje v anglikanski cerkvi« (176—181) se dotika oxfordskega gibanja, v naslednji razpravi pa govori o težnjah po uniji v razkolnih cerkvah (181—184). V ta krog spada tudi še članek »Lev Tolstoj — izobčen« (184—194), kjer avtor pravi, da je Tolstoju kat. Cerkev že v mladosti pristudi predvsem Voltaire; poleg tega ga je pa tudi protestantizem otroval z duhom negacije, hiperkritike in racionalizma (192—193). Nato sledijo izpovedi konvertitov: 1. »Pisatelj Jörgensen« (195—198). »Resničnost kat. Cerkve se kaže tudi v nje sadovih« (198). 2. »Anglikanski duhovnik Robert Hugh Benson« (198 do 208). »Najti božjo zveličavno pot ne more biti dano le učenjakom. Ni treba toliko učenosti, ampak ponižnosti in čistosti nagibov« (206). 3. »Zgodovinar Albert Ruville« (208—213). »Evharistija mu je empiričen dokaz resničnosti katoliškega krščanstva« (212). »Protestantski teolog Karel Krogh-Tenning« (213—217).

Tretji del tega zvezka zavzemajo poglavja iz metapsihologije (221—303). V razpravi »Psihologija v hipnotizmu« (221—240) pravi U., da je sugestija ključ vseh hipnotičnih pojavov (230). Zanimivo je tudi poglavje o spiritizmu (240—265). P. Pavel Siwek S. J., ki je s cerkvenim dovoljenjem preučeval spiritistične pojave doma na Poljskem, v Londonu, v Parizu in Rimu, sodi, da sta glavna činitelja spiritističnih pojavov sugestija in telepatija (265). Naslednje razprave obravnavajo še čarovno šibico (265—266), slutnje (268—273), »spomine« (273—283) in drugi vid (284—290). Zadnje poglavje »O stigmatizaciji« (290—303) pa govori o stigmatizaciji Terezije Neumann. Ušeničnik sodi o pojavih v Konnersreuthu takole: »Zdi se dosti dognano, da ne gre za prevare, ne za demonske vplive. Ves obseg pojavov je v svoji zveznosti takšen, da ga je mnogo laže doumeti nadnaravno ali mimonaravno kakor pa naravno« (203).

Zunanja oblika tudi tega zvezka je lepa. Tisk je razločen in skoraj brez napak. Na str. 132 je ena vrsta zmešana, na str. 221 pa popravi v ὕπνος. *A. Čepon*

Pripombe pod črto

Teologija profesorja Kocbeka

Profesor Kocbek v svojih baročno olepotičenih člankih zelo rad kramlja o teoloških vprašanjih. To dokazuje, da ob vprašanju vere nima tistega brezbrižnega stališča, ki je tako značilno za sodobno inteligenco. Vendar to še ne zadostuje. Ni dovolj, da ima človek stališče, imeti mora pravilno stališče. Članki profesorja Kocbeka so otipljiv šolski primer, do kakih nemogočih posledic pride človek, ako v idejnih vprašanjih ne obvlada vseh načel in dejstev, ampak načitano ponavlja, kar je nekje bral.

Sicer Kocbeku kot »laičnemu teologu« ne bi šla zamera, da se v zamotanih vprašanjih verske ideologije ne znajde. Dejstvo, da se laik toliko bavi s teologijo, bi bilo razveseljivo. Kocbekovo prizadevanje bi morali pod tem vidikom pohvaliti in z zmotami dobrohotno potrpeti. Hudo pa je, da na to prepisano zmes nemške in francoske protestantske dekadence prisegajo nekateri mlajši katoliški nerazsodneži kakor na sveto pismo in v nje imenu širijo nekak ločen pokret, ki ima centrifugalne težnje. Tudi je videz, da je profesor Kocbek doživel zapeljivi mik mladinskega führerja in ideologa in se temu doživetju predal. Nevarnost je zato, da zraste med nami neko tuje telo, ki bo motilo razvoj katoliškega organizma. Predvsem pod tem vidikom moramo gledati na to neprestano literarno krasnoslovljenje, ki je vsled različnih vzrokov le bolj nevarno, kakor se misli.

Eno takih teoloških kramljanj objavlja Kocbek v 8. štev. letošnjega »Dejanja« pod naslovom »Kristjan v svetu«. Od krasnoslovne navlake očiščena vsebina članka bi bila tale:

1. Proti totalitarnosti svetovnih nazorov moramo uveljaviti izvenstrankarska avtonomna področja. Razmejiti je treba področja ter dati človeštvu priliko, da se v izvenstrankarski opredeljenosti združi v delu za svoje skupne življenjske cilje. Treba je torej najti novega razmerja do življenja in do soljudi, treba je združiti kristjane z nekristjani, težečimi za istimi družabnimi cilji, saj kristjani danes nimajo moči, da bi lahko učinkovito nastopili proti negativnim silam zgodovine, toliko bolj, ker so nekatere krščanske zahteve dvignili na ščit nekristjani. Te zahteve so postale monopol celo izrazito protikrščanskih gibanj. Kakšno socialno akcijo je nemogoče začeti, ker jo kristjani izigrajo. Z dosedanjo tehniko dela je sploh nemogoče rešiti versko vprašanje. Pri kristjanih so načela tako pomešana s predsodki, kakor morda pri nobenem drugem svetovnem nazoru.

2. Kristjani moramo doseči sodelovanje z nekristjani toliko bolj, ker je resnica danes v življenju razdrobljena. Čeprav vemo, da je v svoji dogmatični vsebini krščanstvo nedeljiva resnica, moramo vendar upoštevati, da v človeškem življenju živi le utelešena resnica. Niso več kristjani tisti, ki jo pretežno ostvarjajo, ampak nekristjani. Izvršiti je treba torej neusmiljeno kritiko krščanskega sveta, v kolikor predstavlja sociološko zgodovinsko resničnost.

3. Kako in kje naj se izvede ta združitev kristjanov z nekristjani? Izvesti se more le v obsegu, ki ne zadeva dogmatičnega področja. Na drugi strani je prav tako treba odkloniti klerikalizem. Klerikalizem ni le neposredno poseganje duhovne avtoritete v zgolj družbene zadeve, klerikalizem je tudi takrat, ko se ozki moralist in nestalni politik z moralnimi in splošnimi načelnimi ukrepi

bližata stvarnosti. Tu je treba najti tistega novega razmerja, ki ga naj narekuje avtonomnost sveta in svetnosti. Iz področij, ki so podržena lastnim zakonom, je treba izločiti metafizično poseganje v njih avtonomnost. Ko se bo ta razmejitev izvedla, bo možno združenje kristjanov in nekristjanov za skupne cilje.

4. Žal so to vprašanje o medčloveških odnosih in o človeškem zemeljskem življenju kot takem krščanski misleci, teologi, filozofski in duhovni pisatelji skoraj popolnoma zanemarjali. Ti so zanemarjali razmerje med duhom in snovjo na sociološkem in političnem področju, tako da je na podlagi tega nastalo mnenje, da človekovo notranje življenje odvezuje kristjane od zunanje izkustvenega življenja in od tehnično strokovnega obvladovanja sveta. Nastal je tako na eni strani tip katoličana moralista, ki vsiljuje svoje moralne ocene, na drugi strani pa tip katoličana, ki je zgolj razumsko zavzet za vero.

5. Še eno načelo je, ki bo poleg avtonomnih področij ustvarilo novo družbo, kjer bodo združeni kristjani in nekristjani v eno občestvo. To je načelo človekove osebnosti. To načelo bo postalo temelj in vodilo izvennazorske človeške skupnosti. Kristjan bo lahko pristal nanj, ker predstavlja oseba neokrnjeno bazo za poln razvoj krščanskega duhovnega sveta.

Tako se bo ustvarila družba, ki bo izpolnjevala svojo dolžnost posredno, ne več neposredno, torej na način, da zasleduje najprej svoj lastni občestveni smoter in ga polaga kot temelj dejavnosti v kristjanovo osebo. Od tu bo potem kristjan dalje razvijal svoje osebno krščanstvo.

Kocbek torej trdi oziroma zahteva:

1. Določiti je treba izvenstrankarska, izvensvetovnonazorska avtonomna področja.
2. Izločiti iz njih metafizično, t. j. versko in nravno poseganje.
3. Združiti na tej osnovi kristjane z nekristjani in doseči sodelovanje.
4. Kristjani danes nimajo moči, da bi lahko učinkovito nastopili proti negativnim silam zgodovine.
5. Nekatere krščanske zahteve so postale monopol celo izrazito protikrščanskih gibanj.
6. Kristjani vsako socialno akcijo izigrajo.
7. Z dosedanjo tehniko dela je sploh nemogoče rešiti versko vprašanje.
8. Pri kristjanih so načela tako pomešana s predsodki, kakor morda pri nobenem drugem svetovnem nazoru.
9. Niso več kristjani tisti, ki resnico pretežno ostvarjajo, ampak nekristjani.
10. Izvršiti je torej treba neusmiljeno kritiko krščanskega sveta.
11. Odkloniti je treba klerikalizem, ki je zlasti v tem, da se moralist in politik s svojimi načeli bližata stvarnosti.
12. Krščanska teologija je skoraj popolnoma zanemarjala vprašanje o medčloveških odnosih, o človeškem zemeljskem življenju, o razmerju med duhom in snovjo.
13. Poleg avtonomnih področij je tudi oseba izvennazorska podlaga za sodelovanje kristjanov z nekristjani, zlasti ker predstavlja za kristjana neokrnjeno bazo za poln razvoj.

Vse naštete Kocbekove trditve so zgrešene, dvoumne, večinoma pa zmotne in krivične.

Dvoumno je govorjenje o izvennazorskih avtonomnih področjih. Če misli pri tem Kocbek na popolno avtonomijo raznih področij, je to zmota, ker vera in nravnost segata v vsako področje, če ima pa v mislih le relativno avtonomijo, govori popolnoma po nepotrebnem, ker take avtonomije nihče ne zanika. Kocbek ve, kako imenujemo ljudi, ki govore po nepotrebnem in brez razloga.

Isto velja o zahtevi, da je treba iz teh avtonomnih področij odstraniti metafizično poseganje. Če misli Kocbek, da je kdaj katoliška teologija učila, kako globoko naj se kopljejo temelji za šestnadstropno hišo ali podobno, se njegovi nepoučenosti ne moremo dovolj načuditi. Če pa hoče Kocbek sploh izločiti vsako metafizično poseganje iz nekaterih področij, je to ista zmota, ki je zelo značilna za moderniste.

Sodelovanje kristjanov z nekristjani je dovoljeno vselej, kadar gre za zgolj tehnične, ne za nazorske stvari. Glede komunizma pa imamo pozitivne smernice, da z njim ne sodelujemo v nobeni stvari. Zopet nam Kocbek ponuja

rešitve, ki jih že davno poznamo, torej govori po nepotrebnem. Če pa misli na popolno avtonomijo nekaterih področij, potem uči seveda nekaj novega, ne govori brez razloga, je pa zabredel v hudo zmoto.

Kocbekovo kramljanje o izvennazorskih področjih je torej ali nepotrebno in silno neumestno, ali pa hudo zmotno.

Predrzno je trditi, da so nekatere krščanske zahteve postale monopol protikrščanskih gibanj. Monopol pomeni izključna pravica, izključna last. Torej so kristjani odstopili od nekaterih krščanskih zahtev, polastili so se jih pa nasprotniki. Ali more to Kocbek dokazati? Katere so tiste zahteve, katera so tista protikrščanska gibanja? Kdor komu kaj očita, ne da bi mu mogel tega kaj dokazati, ali ve Kocbek, kako ga imenujemo? Ko govori Kocbek o kristjanih naj pove, kateri so tisti kristjani; o protestantih menda ne govori, tudi ne o pravoslavnih; za naše razmere ti tukaj niso aktualni. Torej govori najbrž o katoličanih. Katere katoličane misli? Če misli poedince ali njih večje število, je prav čudno, da se zaradi tega razburja. Poedinci in večje mase so po svoji krivdi v vseh dobah odstopale od krščanskih zahtev, bodisi v celoti, bodisi deloma, kakor n. pr. krščanski socialisti. Če pa misli na katoličane sploh, je to zelo krivičen očitek, ki ga naj Kocbek dokaže. Če ga ne more dokazati, naj vestno molči.

Nekaj podobnega je s trditvijo, da kristjani izigrajo vsako socialno akcijo. Dokazi! Socialno vprašanje se trudijo rešiti različni sistemi: komunistični, fašistični, narodnosocialistični in katoliško socialni. Na katoliško socialno akcijo Kocbek ne misli, saj ta se imenuje katoliška prav zato, ker jo skušajo ostvariti katoličani. Torej misli na katero drugo. Katero, on sam ve, mi ne moremo vedeti.

Največjo krivico pa stori Kocbek kristjanom, ko jih obtožuje, da niso več oni tisti, ki resnico pretežno ostvarjajo, ampak nekristjani. To je velika krivica in velika zmota. Velika zmota, ker sodba ne odgovarja stvarnosti, velika krivica, ker je očitek izrečen brez vsake utemeljitve, brez vsakega dokaza. Prav tako je zmoten in krivičen očitek, da so načela kristjanov najbolj pomešana s predsodki, ali da je krščanska teoldgija skoraj popolnoma zanemarjala vprašanje o medčloveških odnosih, o človeškem zemeljskem življenju itd. Kje neki se je Kocbek prepričal o resničnosti teh očitkov? Ali se sploh zaveda njih dalekosežnosti? Ali ne ve, da se tako zadržanje imenuje izdajstvo? Ali more tajiti, da se iz vseh njegovih trditev, odkar se je vsiljivo vrinil v našo katoliško javnost, od španskega premišljevanja, od unionskega predavanja pa do Dejanja vedno izraža ista osnovna, nekatoliška misel: krščanstvo je odpovedalo, resnice ne ostvarjajo več kristjani, ampak nekristjani!

Zato je popolnoma razumljivo, kar pravi v Dejanju: »Izvršiti je torej treba neusmiljeno kritiko krščanskega sveta.« O kritiki komunizma Kocbek nikoli ne govori.

Dvoumno je tudi in v veliki meri napačno, kar govori Kocbek o osebi kot neokrnjeni bazi za izpopolnjevanje, kjer morejo sodelovati kristjani in nekristjani. Res je, da logično lahko razlikujemo pri človekovi osebi naravno in nadnaravno, v praktičnem življenju, pri izpopolnjevanju osebnosti pa ne moremo več ločiti eno od drugega. Dejansko smo v nadnaravnem redu! Kocbekov (če je Kocbekov) personalizem je torej osnovan na napačnih temeljih. Pa o personalizmu rajši drugič.

Kocbeku se ne čudimo, da ima take nazore. Čudimo se našim fantom, da drve tako nepremišljeno za njim. Predvsem se pa čudimo onim starešinam, ki dajejo Kocbeku oporo v njegovi razdiralni akciji, namesto da bi mu pokazali pot na prosto.

Zdaj marksistična revija Sodobnost vendar ne bo mogla več reči, da je Kocbek še preveč »sredi pota«.

Franc Glavač

Izstop DSKA Savice iz AZ

V 4. številki RKA stoji v članku »Akademska zveza« o DSKA Savici zapisano:

»Do aprila letos je bila v AZ tudi Savica, ki je bila ustanovljena spomladi 1931. Iz AZ pa je izstopila v smislu odloka o koedukciji in pa v namenu,

da čim bolj izpelje svojo dekliško smer. Jasno pa je, kar je Savica tudi poudarila, da bo pri nastopih na univerzi vedno nastopala skupno in enotno z AZ.«

Ker poročilo ni dovolj izčrpno in nekateri zaradi tega iščejo raznih konkretnih dogodkov, ki so nagnili Savico do izstopa iz AZ, prinašamo dobesedno dopis Savice na AZ o svojem izstopu:

»Na zadnji redni seji DSKA »Savice« z dne 9. V. 1940 je bil soglasno, z glasovi vseh odbornic in z odobravanjem duhovnega voditelja dr. Andreja Snoja sprejet sklep, da izstopi DSKA Savica iz Akademske zveze.

Tega koraka Savica ni storila iz separatističnih nagibov, ampak zato, ker hoče biti v svojem delovanju popolnoma samostojna in ker hoče dati svojemu društvu izrazito dekliško smer. Istočasno izjavljamo, da bomo vedno in z vsemi močmi, kadar bo potrebno, podpirale katoliško skupnost na naši univerzi.

Ko sporočamo ta sklep, izražamo iskreno željo, da bi spori med katoliškimi akademskimi društvi čim prej prenehali, da bi tako mogla društva v sedanjih težkih časih vse razpoložljive sile porabiti za plodonosno in konstruktivno društveno delo.«

Iz tega dopisa se jasno vidi, kaj je dovedlo Savico do izstopa iz AZ. Vse druge govorice so neosnovane.

Polemika „Straže v viharju"

Pod naslovom »Pravda osumljenih in oklevetanih« piše Straža v viharju (14. XI. 1940) tudi na naš naslov naslednje:

»Straža je dala Zarji zgled za strujarsko utaboritev.«

»Straža nasprotuje stanovski preureditvi.«

»Strujarska trdnjava Zarje je najhujša posledica stražarskega koraka.«

»Straža je strujarsko organizirano društvo.«

»Straža je nasprotovala akcijam NOKA in ji metala polena pod noge.«

»Bilo bi bolje za katoliško stvar, ko bi Straža storila samo desetino tega dobrega, kar ga je storila, a bi to bilo v soglasju z delom Nar. odbora.«

»Straža nudi primer, kako se ne sme sodelovati pri obnovi sveta.«

»Straža se protivi izrečnemu naročilu papeža glede stanovske preureditve po fakultetah.«

»Stražarji so s svojim izstopom iz društev oslabili stališče odločne katoliške linije.«

Take in podobne obdolžitve smo čuli iz ust g. prof. E. Tomca, jih čitali v Reviji Kat. Akcije in v listu Mi mladi borci.

Tako Straža v viharju. Kaj je pisala »Revija Katoliške akcije«?

Objavili smo zgodovinsko poročilo akademikov o izstopu Stražarjev iz kat. akademskih društev in o utanovitvi akademskega društva »Straža«. Prinesli smo sodbo, kakšne posledice je imel stražarski izstop v ostalih katoliških akademskih društvih. To smo storili upravičeno. O posledicah, ki so zaradi stražarskega izstopa v društvih nastale, gre sodba tistim, ki so v društvih ostali in so posledice čutili.

V Reviji Katoliške akcije so ti akademiki svojo sodbo zapisali z naslednjimi besedami: **»S svojim izstopom so Stražarji oslabili stališče odločne katoliške linije** in nehote okrepili tiste, ki so se nagibali k ljudski fronti... Odtegnili so žal dragocene moči akciji za ozdravljenje katoliških dijaških društev Danice in Zarje... Danica je bila dobljena, toda Zarja je šla: postala je **strujarska trdnjava** in to je bila **najhujša posledica stražarskega koraka** (412).«

Besede, ki so debelo tiskane, je Straža iztrgala iz našega besedila. Pa še pri teh iztrganih besedah je po večini izpremenila vrstni red in še nekaj dodala, kar vsak lahko sam ugotovi, če primerja oba teksta. Te drobce smo zapisali, vso ostalo skladovnico obdolžitev nam je Straža podtaknila.

Že dva meseca vodi Straža o stanovstvu v kat. akademskih društvih srdit boj, ki je odjeknil tudi v hrvaških listih. Straža je sprejela kompromisni tip organiziranja akademskih društev. Zavrgla je stari način, pa se ji ni zdelo primerno, osvojiti si novega, o katerem naša akademska društva sodijo, da bolj ustreza sodobnim potrebam; da bolj odgovarja duhu okrožnice Quadragesimo anno; da uresničuje sklepe »Slavia Catholica«, naj se akademiki organizirajo po študijskih strokah in tudi želji zasebnega škofovega pisma akademskim društvom, »da časovne potrebe zahtevajo, da katoliška akademska društva spremene dosedanji, že zastarani, nečasovni sistem in se z mladostno vnemo posvete vzgoji katoliških strokovnjakov na vsaki fakulteti. Iz stvari same je jasno, da morejo to nalogo najbolje izvršiti društva, osnovana po strokah, po fakultetah (pismo je objavila Straža). Straža, ki poudarja, da je treba spolnjevati tudi škofove želje, ima lepo priliko, da besedo izpolni v dejanju, kakor ji je svetovala hrvatska Katolička Riječ (št. 43, 31. X. 1940).

Zelo pa obžalujemo, da je Straža v bolj ali manj prikritem trenju z vsem, kar je v zvezi s Katoliško akcijo. Omenili smo, kako neutemeljeno napada Revijo Katoliške akcije. Prav tako napada odličnega delavca pri Katoliški akciji, prof. E. Tomca. Slednjega menda ne napada kot človeka, marveč kot sodelavca pri Katoliški akciji. Če je Straža pomožna sila Katoliške akcije, potem ima Katoliška akcija že to pravico, da izreče sodbo vsaj o tistem stražarskem delu, ki škodi ugledu in interesom Katoliške akcije. Kaj pa Katoliški akciji koristi ali škoduje, to bolje ve Katoliška akcija sama kakor Straža, ki je samo njena pomožna sila. V prvi letošnji številki je Straža obljubila, da bo Katoliško akcijo iskreno in z vsemi močni podpirala. Če tega ne more, naj nesoglasja v smislu škofovih odredb uredi z odborom Katoliške akcije.

Zadnja dva meseca je Straža razveselila nasprotnike, naše moči slabila in škodovala ugledu in interesom Katoliške akcije. Če ne verjame, pa naj vpraša na pristojnih mestih!

V zvezi s to polemiko »Straže v viharju« nekateri govore o prepiru, ki je nastal med Katoliško akcijo in med Stražarji. Tu je treba pojasniti, da v našem primeru nikakor ni umestno govoriti o dveh strankah, ki se med sabo prepirata. V bistvu Katoliške akcije je, da enoti katoliške sile, da jih koordinira. To je njen poklic. Če se kaka pomožna sila tej njeni nalogi upira, in če skuša Katoliška akcija doseči kljub temu enotnost, to ne pomeni prepiranja, ampak izvrševanje dolžnosti od ene strani in nepokorščino od druge strani. Mnenja pa smo, da je vprav Katoliška akcija tisti organ, od škofa postavljen, ki v podobnih primerih enoti, koordinira, soureja. Kdor ji to odreka, se bori proti njenim bistvenim pravicam. *Uredništvo.*

Publikacije „Naše poti“

knjižne zbirke dijaške Katoliške akcije

	Nekaj smernic katoliškemu dijaštvu	Naša pot	I.
	O čtivu in še kaj	„ „	II.
	Cerkev, boljševizem in zlo	„ „	III.
Dr. Aleš Ušeničnik	Socialno vprašanje	„ „	IV.
Dr. Aleš Ušeničnik	Knjiga načel I. del	„ „	V.
Ad. Tanquerey	Za vzgojo izbranih čet: naše včlanjenje v Kristusa	„ „	VI.
Dr. Jos. Turk	Pota in cilji sholastike	„ „	VII.
Kan. Cardijn	Dve razpravi o Katoliški akciji . . .	„ „	VIII.
Dr. Aleš Ušeničnik	Knjiga načel II. del	„ „	IX.
	Pismo sv. očeta brazilskim škofom o Katoliški akciji. — Značaj KA. — KA in verske družbe	„ „	X.
Dr. A. Odar	Okrožnica Leona XIII. Immortale Dei o krščanski ureditvi države . . .	„ „	XI.
Dr. Ignacij Lenček	Problemi filma. Okrožnica Pija XI. o kinu	„ „	XII.
Dr. Aleš Ušeničnik	Okrožnica Pija XI. „Divini redemptoris“	„ „	XIII.
Dr. Aleš Ušeničnik	Knjiga načel III. del	„ „	XV.
Dr. Aleš Ušeničnik	Dialektični materializem	„ „	XVI
Dr. Aleš Ušeničnik	Obris socialnega vprašanja	„ „	XVII.
Dr. A. Odar	Cerkvene določbe o tisku I. del . . .	„ „	XVIII.
Dr. A. Odar	Cerkvene določbe o tisku II. del . .	„ „	XIX.
Dr. A. Odar	Cerkvene določbe o tisku III. del . .	„ „	XX.
Dr. Aleš Ušeničnik	Okrožnica Pija XI. „Quadragesimo anno“	„ „	XXI.

Cena poedinih številk

Naročniki „Mladih borcev“ dobe pri svojem poverjeniku ali če naroče pri upravi (Ljubljana, Poljanska 4, Alojzijevišče) „Našo pot“ po znižani ceni.

Cene za „Našo pot“	I.	II.	V.	VII.	VIII.	IX.	X.	XI.	XII.	XIII.	XV.	XVI.	XVII.	XVIII.	XIX.	XX.	XXI.
	v dinarjih																
za naročnike-dijake	4	4	4	20	2	7	3	6	5	5	28	6	5	5	7	5	30
za naročnike-nedijake . . . . / za dijake-nenaročnike	6	6	6	30	3	12	4	9	8	7	42	9	7	7	10	7	45
za ostale in po knjigarnah	8	8	8	40	4	15	6	12	10	10	56	12	10	10	14	10	60

„Naša pot“ majhna po velikosti, a vsebinsko bogata, spada brez dvoma med najbolj sodobne in najresnejše slovenske publikacije.