



ZNANSTVENA REVIIJA LEONOVE DRUŽBE
LETNIK XXII * LJUBLJANA 1927/28 * ZVEZEK 3

Vsebina.

I. Razprave:

Nova renesanca. — Dr. Aleš Ušeničnik	137
Temeljna vprašanja sociologije religije. — Dr. F. Čibej	152

II. Pregledi:

Ameriški Slovenci. — P. dr. Hugo Bren O. F. M.	169
O slovanski vzajemnosti. — Dr. L. Sušnik	178
Nova krščansko-socialna struja. — Dr. Aleš Ušeničnik	181

III. Slovstvo:

Seidl, Moderna izobrazba. — Dr. St. Gočala	186
Ušeničnik, Socialna ekonomija. — M. Krajnc	189
Markovič, Ideologija katoličke akcije. — M. S.	191
Geografski Vestnik II (1926). — S. K.	193
Melik, Kolonizacija Ljubljanskega Barja. — S. K.	195
Cankar, Zbrani spisi IV.—VI. — J. D.	196

IV. Leonova družba za univerzo 198

V. Iz revij 199

NOVA RENESANCA.

Dr. Aleš Ušeničnik

Naša doba ima izrazite znake prehodne dobe. Čuden nemir se je polastil duhov. Vsi obeti kulturnega napredka se zde kakor velika prevara. Zato nekateri že pesimistično zdvajajo o bodočnosti in govore o propasti. Drugi upajo v bodočnost, a upajo, ker verujejo v nove vrednote, nove ideale in nove vire življenja, ki se bo ob njih in iz njih človeštvo prerodilo. Doba, ki je za nami, pravijo, se je izčrpala, iztrošila je svoje stvariteljne moči in ne more dati človeštvu ničesar več. Nova renesanca je mogoča le po novih prerajajočih silah in te morejo iziti le iz novih virov življenja.

Naravno je, da se je v taki prehodni dobi, ko vse kipi in valovi, težko razpoznati. Zato je v takih dobah mnogo dvoumja in nesporazuma. Marsikaj, kar je morda začetek nečesa boljšega, se zdi zmotno, ker je novo, nenavadno ter staremu rodu tuje. Marsikaj se pa zopet zdi lepo in obetavno, a bi bilo, če bi se uresničilo, človeštvu le v nesrečo.

Za nas katoličane je v tej prehodni dobi predvsem važno, da rešimo bodočemu rodu v vsej čistosti in polnosti religiozne dobrine in vrednote. Mi vemo, da je tudi v religiji možen neki razvoj in napredek, da je tudi tu mogoče govoriti v nekem zmislu o novih vrednotah in novih virih življenja, toda le tako, da tečejo vsi ti viri iz enega pravira in da ves ta razvoj ne izpremeni večnostnega bistva katoliške religije. Razvoj katoliške religije ima svoje zakone, ki so mu določeni po notranjem bistvu. Kdor bi preziral te zakone, ta bi zanikal s tem tudi katoliško religijo samo. Na tisti pravir in tisto večnostno bistvo je pokazal apostol Peter, ko je za vse čase in vse narode izpovedal: »Gospod, h komu pojdemo? Besede večnega življenja imaš!« (Jan 6, 68).

I.

Kateri zakoni ravnaajo torej razvoj katoliške religije? Religijo moremo pojmiti v subjektivnem in objektivnem zmislu. Subjektivno je religija vera v Boga in služba božja v upanju in ljubezni.¹ Objektivno pa obsega verske resnice in razne verske institucije. Katoliški religiji je pravir resnic in prazakon institucij božje razodetje po Kristusu.

V obojem pogledu, glede na objektivni svet katoliške religioznosti kakor tudi glede na subjektivno religioznost samo, moremo govoriti o nekakšnem napredku in razvoju in o zakonih tega razvoja.

Osnovni zakon vsega razvoja v objektivnem svetu katoliške religije je ta, da se v razvoju ne izpremeni prvobitna resničnost razodetja. Če hočemo tu jasnosti, moramo z vso odločnostjo odbiti vsak modernizem, tisti iz kantovstva in liberalnega protestantizma izšli nazor, kakor da je vse, kar je objektivnega v religiji, le objektivacija naših religioznih čuvstev, da so takšne objektivacije Cerkev, zakramenti, dogme, morda celo Bog in božja osebnost. Takšno govorjenje o religiji, pa naj si bo navidez še tako religiozno, ni katoliško in največja prevara bi bila, če bi v takšni religioznosti iskali novih virov življenja. Katoliško religiozno doživljanje ima početek v veri in predmet vere so predvsem božje realnosti; Bog sam in ekonomija božjega odrešenja; Bog A in Ω , Kristus Salvator, Cerkev una sancta, milost, posvečenje, večno življenje. Res so te objektivnosti v čudovitem soglasju z najglobljimi aspiracijami naše duše, a ni jih ustvarila naša duša, naša duša marveč vprav od njih prejema svoje religiozno življenje. To je katoliški objektivizem, v določnem nasprotju s protestantovskim subjektivizmom, ki mu je vse notranje doživetje, a v prav tako določnem nasprotju tudi z modernističnim objektivizmom, ki po njem religiozno objektivnost ustvarjajo naše duše s svojim religioznim čuvstvovanjem. Kdor zapusti ta temelj, ne bo nikdar doumel bistva katoliške religioznosti, temveč bo s Heilerjem, Simmelom, Troeltschem, Söderblomom in drugimi modernimi, morda resnimi, morda velikimi misleci blodil po čarovnem krogu, ki v njem ni studencev »žive vode«.

¹ Več v mojem Uvodu v filozofijo II, 507 sl.

Po modernizmu se resnica sama menja in izpremeta iz resnice v neresnico in iz neresnice v resnico. Kajpada, ker mu je resnica samo izraz menjajočega se čustva. Tako mu je bil nekdanj resnica politeizem, potem monoteizem, sedaj mu nastaja nova resnica, monizem. Tako mu je tudi v krščanstvu samem nekdanj bilo resnica, da je Kristus Bog, a kdaj bo morda resnica in je modernističnim liberalnim protestantom že, da Kristus ni Bog. Tako je po modernizmu religiozno čustvo ustvarilo vero v Kristusovo evharistično resnično pričujočnost, a jo isto religiozno čustvo v svoji meni izpreminja že v zgolj simbolično prisotnost. Tako je religiozno čustvo ustvarilo sedem zakramentov, a jih bo isto religiozno čustvo kdaj tudi izločilo kot nepotrebne »poduhovljenemu« modernemu človeku. Tako je religiozno čustvo ustvarilo nauk o milosti kot neki božji realnosti, a ga bo izpremenilo v modernejši nauk o božji vseobsegajoči ljubezni brez »magičnih« sredstev in sil. To je popoln relativizem resnice; resnica je le funkcija duševnega razpoloženja vsake dobe; kar je danes resnica, bo jutri zmota, kar danes zmota, bo jutri resnica. Zato je Pij X. po vsej pravici dejal, da je modernizem zanikanje krščanstva in pot v popoln ateizem.

Zakaj o tem govorimo? Zato, ker gre po svetu mogočen val modernizma z raznimi imeni in brez imena.

Nam katoličanom je resnica »adaequatio intellectus et rei«, skladnost vere z dejanstvom, z objektivno resničnostjo. Ali je Bog ali ga ni? ali je Kristus Bog ali ni? ali je Cerkev božja ustanova ali ni? ali je milost nadnaravno božje delovanje v naši duši ali ni? ali je večno življenje ali ga ni? Za nas je le da ali ne, ne pa sedaj da, sedaj ne. Za nas je neizpremenljivi da, neizpremenljivi je : je Bog, je Kristus Bog, je Kristus v evharistiji resnično pričujoč, Cerkev je božja ustanova, je milost, je večno življenje. Kdor to zanikuje ali je zanikoval ali bo zanikoval, ni naš! Kdor bi dejal, da je to relativno resnično, za nas, a da kdaj ni bilo, ali kdaj ne bo, ni naš! Kdor ne sprejme vsake dogme v tistem zmislu, kakor jo umeva Cerkev, ni naš!

A kje je tedaj razvoj in napredek?

Je. Seveda je dogma to in samo to, kar je Bog Cerkvi razodel, in božje razodetje Cerkvi je s smrtjo zadnjega apostola zaključeno. Kako posebno razodetje tej ali oni osebi, temu ali onemu svetniku ni dogma in ne more nikdar postati

dogma. A v dogmi sami moramo ločiti resničnost pa nje umevanje in nje izraz v človeški besedi. Resničnost je dana: kar je, je; kar je resnično, je resnično; kar je razodeto, je razodeto. Toda spoznanje te resničnosti se lahko pogloblja, širi, bistri in izraz tega spoznanja je lahko jasnejši, določnejši, izrečnejši. Tako je resničnost, ki je sama v sebi vedno ista, za Cerkev in za nas kakor klica, ki se razvija, kakor popje, ki se razpušča, kakor rastlina, ki nastavlja brste, zeleni, cvete, se razrašča, rodi plodove. To je razvoj dogem. Tako nastajajo nove dogme, ki niso izraz nove resničnosti, ki je prej ne bi bilo, a so novo spoznanje in nov izraz prabitne resničnosti. Resničnost je tako bogata, da je en pogled ni mogel dozreti do dna in je do dna tudi noben pogled dozreti ne more — v tem zmislu po pravici lahko govorimo o »mističnem jedru« dogem —, zato je možnih več aspektov, ki pa je vsak resničen, ker je v vsakem »adaequatio intellectus et rei«, skladnost spoznanja z resničnostjo. Kajpada more dati jamstvo za to skladnost le nezmotljivo učiteljstvo Cerkve in tako izpovedamo katoličani nasproti protestantovskemu subjektivizmu in individualizmu potrebo občestva in vesoljnega učiteljstva — *credo unam sanctam catholicam Ecclesiam!*

A kako je ta napredek napredek v objektivnem svetu? ali ni le naš napredek v spoznanju, »*profectus fidelis in fide*«, kakor je dejal Albert Veliki? Je to in je ono. Po delovanju Svetega Duha se zataplja že naravno močno hrepenenje po spoznanju globlje in globlje v verske skrivnosti in jih skuša miselno obvladati in besedno izraziti. Pod vodstvom cerkvenega učiteljstva dobi ta izraz končno jamstvo in sankcijo v dogmi. Časih se vrši ta proces cela stoletja. Časih križajo pota razvoju razne zmote in je dogma rezultat morda težkih borb. Spoznane resnice se uveljavljajo tudi v božičastju, v liturgiji, v raznih religioznih institucijah. Dasi se je torej razvoj začel s spoznanjem, se vendar izraža v dogmah, v obredih, v verskih institucijah, ki so za nas nove objektivnosti, nove vrednote, novi viri življenja, seveda dobivajoč svojo objektivnost, svojo vrednoto, svojo življensko moč iz globlje in na nov način doumevane prvobitne resničnosti. Zgled: Marija — mati Jezusova. V tej resničnosti je obseženih vseh dvanajstero odlik, ki kakor dvanajstero zvezd blišče v vencu »Žene obdane s solncem« (Raz 12, 1): Mati božja, Brezmadežna, brez grešnega nagnjenja, brez

osebnega greha, milosti polna, Devica pred porodom, Devica v porodu, Devica po porodu, naša mati, v nebesa vzeta, srednica vseh milosti, kraljica nebes in zemlje. A niso bile vse te odlike že izpočetka v jasni zavesti (dogme še danes niso vse). Dogma o Mariji se je namreč razvijala in se razvija in tako se je razvijala iz nje resnica za resnico, kakor se razvijajo zvezde iz nebesne Corone, če se umikajo zastirajoče meglice ali če se naš vid razbistri. Dolgo je na primer trajal razvoj, da se je iz razodetja prvobitne resničnosti v vsej jasnosti in določenosti izločila dogma o Brezmadežni — do srede devetnajstega stoletja —, a kako čudovita je sedaj svetloba te dogme, kako čarovita nje moč! Kdo bi mogel trditi, da je ta moč le iz naše subjektivnosti? Po pravici so pisali katoliški misleci, ko je Pij IX. l. 1854. definiral to dogmo, da je Brezmadežna »znamenje na nebu« v dobi sirovega materializma in mrzlega racionalizma, in vesela resnica je, da je v moči te dogme izvojevalo že mnogo src mnogo zmag nad materialističnim in racionalističnim mišljenjem in hotenjem naših dni.

Nekateri nekako prezirljivo govore o dogmatičnih »formulacijah«, kakor da so te formulacije le neke brezpomembne človeške oblike božjega razodetja. Takšno pojmovanje je zmotno. Res je samo na sebi prva resničnost, drugo spoznanje, in formulacija še le izraz spoznanja. Toda za nas je najprej formulacija, zakaj le po formulaciji mi spoznamo resničnost. Dogma Brezmadežne n. pr. se nam mora izraziti v človeških besedah, da jo moremo spoznati. Potem pa te človeške besede niso zgolj človeške. So človeške, izrečene z našimi besedami za nas, a jamstvo, da so izraz resnice, imajo od zgoraj. Tega modernisti seveda ne morejo umeti, ker ne umevajo ne Svetega Duha, ne nezmotljivega učiteljstva Cerkve. Saj jim je Bog nepoznat in Cerkev družba, kakor so druge družbe, z isto socialno avtoriteto, ki je socialno važna, a ni nezmotljiva. Tako se jim tudi zdi, da so bili hudi boji v zgodovini dogem le boji za črke. Da, na videz za črke. V arijanskih bojih je šlo nekaj časa prav samo za eno črko, za to namreč, ali naj se reče »homoioúsios« ali »homoúsios«. A ko je šlo za to črko, je šlo za fundamentalno vprašanje krščanstva, ali je Kristus Bog ali ni. Kdor je delal, da je homoioúsios (sličnobiten) z Očetom, ta je njegovo božanstvo tajil; kdor je pa izpovedal, da je »homoúsios« (enobiten) z Očetom, ta je izpovedal tudi

njegovo božanstvo. Tako važen je izraz za dogme. Zato je prav tako važno, ali je kaka avtoriteta, ki more nezmotljivo določiti pravi izraz. Mi katoličani jo imamo, zato je naša Cerkev *una sancta catholica!* Resnično je tudi, da se dogmatične formulacije lahko menjajo, a zopet ne v zmislu modernizma, da bi kdaj izražale nekaj povsem drugega kakor prej, nekaj nasprotnega, ampak vedno izražajo isto resničnost, a lahko globlje, lahko jasneje, lahko izrečneje kakor prej. Tudi te mene pa vodi v Cerkvi Sveti Duh. To je katoliško pojmovanje o razvoju dogem in o napredku v religiji, ki ga povzroča ta razvoj. Tako je umeval razvoj dogem že Vincencij Lerinski v 5. stoletju. Ko se je boril zoper novotarstvo heretikov in ponavljal s Pavlom: »O Timotej, ohrani, kar ti je izročeno!« so mu klicali: Tedaj ni v Kristusovi Cerkvi nobenega napredka v religiji — nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? — O je, je odgovarjal Vincencij, a ne v vašem zmislu, ki resnico potvarjate in izkvarjate, ki vam razodetje ni svetišče resnice, ampak kotišče zmot (Vincencij je rabil hujši izraz: lupanar errorum). Je napredek, ko se resnica razvija, kakor se razvija roža, ko je pred nami razvito, kar je bilo prej zavito, ko izrečno spoznamo, kar so prej spoznavali le na splošno in neizrečno. »O naj le raste in naj močno in silno napreduje posameznikov, vseh in vse Cerkve v razvoju dob in stoletij umevanje, znanje, modrost, toda ne da bi se dogma izprevrgla, zmisel izpremenil, pomen predružačil — in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia!«² Ta Vincencijev vzklik je povzel štirinajst stoletij pozneje Vatikanski zbor zoper zmote naših dni.³ Kakor so pa v bistvu nemenljive dogme, a so vendar zmožne nekega razvoja, tako so božje in zato nemenljive tudi nekatere institucije v Cerkvi, a je tudi glede njih možen nekakšen razvoj in napredek. To je predvsem konstitucija Cerkve s primatom in zakramenti.⁴

² *Vincentii Lerinensis Commonitoria* (ed. Rauschen, *Florilegium Patristicum*, fasc. V, 1906) XXI—XXIV; zadnji stavek XXIII (28) 4.

³ Denzinger, *Enchiridion symbolorum*¹⁰ (1908) 1800.

⁴ Ker je pa ta napredek v življenju že dovršen (možen je pač še doktrinalen razvoj, ki je pa istovrsten z razvojem dogem), zato le mimogrede nekaj o tem napredku: Dogma je, da je Kristus ustanovil sedmero zakramentov kot sedmero virov raznotere milosti za raznolike potrebe življenja. So torej od početka Cerkve, so resničnost, ki ni ne min-

Poleg božjih dogem in božjih institucij, kjer je mogoč le nekakšen napredek, je pa v Cerkvi polno institucij, ki so človeškega izvora in zato menljive in minljive. Tu je možen napredek v neskončnost. Spomnimo se le čudovitega bogastva v liturgiji, cerkvenih pobožnosti, cerkvenih redov in kongregacij. To so tvorbe živega religioznega življenja v Cerkvi. To so res nekake »objektivacije«, kakor si mislijo moderni protestanti kot takšne objektivacije Cerkev samo z vsemi dogmami in zakramenti. Vendar se tudi te katoliške objektivacije še ločijo od vseh protestantovskih izmišljenin. Katoliške objektivacije niso le izraz subjektivnih čuvstev, temveč življenjske objektivacije dogem, нравnih načel, evangelijskih svetov. Liturgija se oklepa evharistične resničnosti ter skuša le-to v slikah in prilikah umu in srcu približati ter tako pomoči duši do pravih religioznih čuvstev. Cerkvene pobožnosti se oklepajo dogem, dogme o Svetem Duhu, dogme o Kristusu Odrešeniku in ljubezni njihovega Srca, evharistične dogme, marijanske dogme in skušajo dušam pomagati, da bi dogme res v sebi doživljale in se potem po doživljanju vedno bolj oklepale v ljubezni Boga, pospešujejo torej prav tisto doživljanje, ki o njem moderni toliko govore, a zanje tako malo store. Cerkveni redovi so raznolike realizacije evangelijskih svetov, torej zopet raznoteri pomočki, da bi se verniki po raznih formah ali strukturah duševnosti mogli izbrati to ali drugo pot k krščanski popolnosti. Kongregacije so ponajveč raznotere forme organizirane krščanske ljubezni, v pomoč trpečemu človeštvu. Vsak zgled in izrek Kristusov je zmožen ustvariti v Cerkvi novo

ljiva ne menljiva. Vendar niso bili vsi v vseh časih enako živo v zavesti, ne enako pogostni v praksi. Zajeti so bili v obseg liturgičnih obredov in so se nekateri še le sčasoma jasno izločili kot zakramentalni od vseh drugih obredov, ki niso zakramentalni. Ali morda bolje: drugi obredi so se odločili od njih kot nezakramentalni. Tako razna blagoslovila in blagoslovi. Še le, ko so se vsi zavedeli, kaj je specifično bistvo zakramentov, so se zavedeli tudi, da je sedmero in samo sedmero zakramentov. Prav tako je dogma, da je Kristus ustanovil v Cerkvi primat. Ni se pa primat že izpočetka tako očitoval in udeleževal kakor pozneje. Tako je tudi tu neki razvoj, ne resničnosti same, ampak javljanja resničnosti. Moderniste vnanji videz zavaja, da imajo primat in zakramente za zgolj časovne in človeške, zato pa menljive in minljive tvorbe. Tako se jim ruši edinstvo Cerkve, a tudi nje nadnaravno življenje. S tem pa zanikujejo tudi temeljno dogmo: *Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam.*

obliko religioznega življenja. Seveda se te oblike menjajo, ene izginjajo, druge nastajajo, vse pa služijo življenju in napredku življenja. Ker čuva nad njimi Cerkev, ni nevarnosti, da bi se mogla obdržati kaka oblika, ki ne bi bila oblika resnice, ampak blodnje. V tem zmislu nastajajo v Cerkvi res vedno nove vrednote, javljajo se novi ideali, odpirajo novi viri življenja. Takšen nov ideal je bil za svet n. pr. tretji red sv. Frančiška, takšna nova vrednota sv. Ignacija Exercitia spiritualia, takšen nov vir življenja pobožnost do Jezusovega Srca itd. Vsak čas se »objektivira« kaka krščanska dogma ali kako krščansko načelo v čem novem, v kaki novi obliki religioznega življenja.

II.

Mnogoter je torej že napredek v objektivnem svetu katoliške religioznosti.

Toda ves ta napredek je končno le zaradi napredka v subjektivnem svetu, v subjektih, v dušah, v nas.

Do samega vnanjega napredka bi mogli biti celo nekako nezaupni. Saj je vnanji napredek tista velika prevara naše dobe, ki je še vedno ne moremo preboleti. Kako silen je bil napredek naše dobe: vedno novi izumi, nova odkritja, nova izraba prirodnih sil, nove institucije — a konec vsega? Strašno razdejanje svetovne vojne in po vojni novi strahovi novih vojn: imperializem, absolutizem, militarizem... Kako malo pomena je imel ves napredek za srečo človeštva!

Seveda med napredkom v posvetnih rečeh in v religiji ni popolnega skladja. Posvetni napredek gre lahko vstric z notranjo nekulturo, z egoizmom, racionalizmom, materializmom. Saj je ta notranja nekultura celo glavni pogon za vnanji napredek civilizacije. Pri religioznem napredku je vsekako drugače. Vnanjega religioznega napredka ni brez notranjega sodelovanja religioznosti: ni razvoja dogem brez globljega verskega spoznanja, ni novih religioznih institucij brez novega religioznega hrepenenja. In zopet je vnanji religiozni napredek naravna pobuda za notranji napredek. Vendar bi bilo kdaj mogoče, da bi se vnanji napredek vsaj za premnože nekako odtrgal od notranjega napredka in bi vnanje oblike dobile značaj mrtvih form. Zato mora biti notranji napredek v središču vsega religioznega mišljenja in teženja.

Nekateri so še posebej proti vnanjemu religioznemu napredku nezaupni, češ, da religioznost »komplicira«, in hrepene po prvotni religiji, ko je bilo še malo dogem, malo ali nič vnanjih institucij, temveč le preprosta vera v Kristusa Odrešenika. A ti ne umevajo vnanjega napredka. Kakor da nima ves razvoj dogem in ves razvoj vnanjih religioznih institucij vprav tega namena, vzbuditi v nas tisto preprosto vero! Saj vendar vse dogme o Kristusu prav nič drugega ne nameravajo, kakor da bi bolj in bolj spoznali ter bolj in bolj ljubili Dete v jaslicah in Moža bolečin na križu! Da bi se dvignili od naravne mehkcobnosti in naravnega sočutja do nadnaravne vere in nadnaravne ljubezni, ki je močna kakor smrt!

V čem je ta napredek?

Ker je začetek nadnaravne religioznosti vera («da prebiva Kristus po veri v srcih«, Ef. 3, 17), zato je tudi začetek resničnega religioznega napredka v veri. »Pravični živi iz vere« (Rim 1, 17). Vera je pa v bistvenem odnosu z dogmami. Zato ni katoliške subjektivne religioznosti brez religiozne objektivnosti. Umsko legitimacijo vere (da je vera »služba božja po pameti«, *rationabile obsequium*, Rim 12, 1) daje preprostim avktoriteta staršev, učiteljev, Cerkve, izobražencem študij in premislek historičnega pojava krščanstva in Cerkve, nekakšno verifikacijo pa daje tudi življenje, kakor je Kristus sam dejal: »Moj nauk ni moj, ampak tistega, ki me je poslal. Če hoče kdo njegovo voljo spolnjevati, bo spoznal, ali je ta nauk od Boga« (Jan 7, 16—17). Po svojem notranjem bistvu je pa vera vedno milost, »božji dar« (Ef 2, 8). Ker pa Bog daje, ohranja in množi svoje darove zlasti po molitvi (ki je že tudi sama neka milost, a je Bog nikomur ne odreka), zato je za religiozni napredek molite v pomembnejša kakor študij in znanost. Nov rod bo religiozno napredoval, če bo molil.

Iz vere mora torej izhajati prav vse nadnaravno religiozno življenje na zemlji, vse religiozno doživljanje, vse »gledanje«, pa naj si bo še tako globoko ali visoko. »Podlaga, luč in vhod za nadnaravna razsvetljenja — tako je dejal videc v teh rečeh, sv. Bonaventura — je vera.«⁵

Iz vere morajo torej teči tudi vsi viri novega življenja. Saj je Kristus sam dejal: »Če je kdo žejen, naj pride k meni in naj

⁵ S. Bonaventura, *Breviloquium*, Prolog.

pije. Kdor v me veruje, bodo tekli, kakor pravi pismo, iz njegovega osrčja potoki žive vode« (Jan 7, 37—38).

Vera se izživlja v ljubezni. Zakaj ljubezen je konec in smoter vseh zapovedi (1 Tim 1, 5). Bog je ljubezen (Jan 4, 16), zato moremo biti le po ljubezni deležni božanstva. Ljubezen je »vez popolnosti« (Kol 3, 14). Tu je mogoč vedno nov in nov napredek — v ljubezni do Boga do mistične združitve z njim, v ljubezni do bližnjega do heroizma.

Priprava za napredek v ljubezni je pa *askeza*. Askeza je vaja, duhovna vaja v kreposti, a ker kreposti na zemlji ni brez odpovedi, je askeza vaja v odpovedi. »Toliko boš napredoval, kolikor boš sam sebe premažoval« (Imit. I 25).

Moč veri, ljubezni in odpovedi daje *sv. evharistija*. Tu je subjektivna religioznost v najbolj živem stiku z religiozno objektivnostjo in z božjo realnostjo. Zato so tu najgloblji viri religioznega življenja.

Tu, v evharistiji, je obenem tista moč, ki zedinja vse v *mistično edinstvo* s Kristusom v Cerкви. Že sv. Tomaž je dejal, da je učinek sv. evharistije »enota mističnega telesa«.⁶ Kakor je torej nedvomno, da z mističnim edinstvom raste religiozno življenje, tako lahko rečemo, da je nekako merilo te rasti evharistično življenje. Čim bolj živo evharistično življenje, tem bogateje se razliva božje življenje v poedince in Cerkev.

To notranje religiozno življenje je časih tako prekipevajoče, da ga sočasne oblike religioznega življenja ne morejo prav zajeti. Tedaj se išče novih oblik. Tako nastanejo vprav tiste »objektivacije«, ki smo o njih že govorili. Spomnimo se le novih redov, novih pobožnosti, novih praznikov! Tu se religiozno življenje poedinih duš izraža v objektivnih religioznih oblikah, ki so zopet kakor posode religioznega življenja za druge.

So pa še v dušah »ascensiones«, *mistični poleti* in doživljaji, ki jih povzroča izredno delovanje Sv. Duha. Če je že težko s človeškimi besedami izraziti navadno rast religioznosti, tu človeška znanost umolkne ali če govori, govori iz čudovitega izkustva za neizkušene malo razumljivo.

⁶ Summa theol. 3, 73, 3: Res huius sacramenti est unitas corporis mystici.

Kateri so pa zakoni tega notranjega razvoja in napredka katoliške religioznosti?

Prvi zakon je zakon vere in milosti. To se pravi: resničen religiozni napredek je možen le iz vere in ne brez milosti. Zopet se moramo torej obrniti proti vsakemu modernizmu, ki govori o religioznem napredku brez milosti in vere. Jasno je, da modernizem ne more govoriti v pravem pomenu o milosti, ker nadnaravni red milosti sploh zanikuje in je v resnici le zakrit naturalizem. Jasno je prav tako, da ne more govoriti v pravem pomenu o veri, ker tudi razodetje v katoliškem zmislju zanikuje in mu je razodetje le živejše očitovanje religioznosti v nekaterih dušah.

Drugi zakon: Resničen notranji religiozni napredek je mogoč le v zvezi z objektivno religijo. Kdo bi odtrgal duše od objektivne religije, ta bi jih prepustil vsem prevaram subjektivizma in iluzionizma, vsem blodnjam panteističnega teosofizma in psevdomisticizma. Ni resničnega napredka katoliške religioznosti brez vere, ni vere brez verskih resnic, ni verskih resnic brez razodetja. Zopet je naš sovražnik modernizem, ki mu resnica ni nič večnostnega, temveč le relativen in menljiv izraz menjajočih se čuvstev in prav tako se menjajočih kulturnih razmer.

Tretji zakon: Ni resničnega napredka katoliške religioznosti brez vdanosti Cerkvi. Cerkev nam je od Kristusa dana za učiteljico in voditeljico, ki naj ravna našo vero in po veri naše religiozno življenje. Res je religiozno življenje življenje milosti, toda Sv. Duh, ki je vir vseh milosti in zato notranji princip vsega religioznega življenja, nas sam navaja na Cerkev. Zakaj v dušah deluje tudi duh teme in le v Cerkvi je tista nezmotljiva karizma Sv. Duha, ki nezmotljivo loči resnico in zmoto, delovanje božjega duha in delovanje duha teme, delovanje milosti in delovanje temnih nagonov, pravo religioznost in psevdoreligioznost, pravo mistiko in psevdomisticizem.

Osnovni zakon notranjega napredka je torej le-ta: *Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam.*

Pod tem zakonom je pa napredek katoliške religioznosti tako mnogoličen, kakor je mnogolično delovanje Sv. Duha. Tudi tu smemo reči: kakor se loči »zvezda od zvezde« (1 Kor, 15, 41), tako se loči svetnik od svetnika. Vsak je po svoji

religiozni individualnosti svoj, enkrat en izraz »mnogotere mi-
losti božje« (1 Pet. 4, 10). Dejali smo; svetnik od svetnika. Saj
je Cerkev »občestvo svetnikov«. Iz duš pa sega religiozno
življenje na ven in tako se prenavlja in pretvarja v religioznosti
vse občestvo in po katoliškem občestvu sega religiozni vpliv
na vso dobo in vse človeštvo. Kako? Z molitvijo, z zgledom,
z ljubeznijo, z apostolstvom!

III.

Nova renesanca je torej mogoča le na teh osnovnih zakonih
katoliškega religioznega življenja.

Nekateri pričakujejo nove renesance od napredka moderne
znanosti, zlasti od napredka tako zvanih duhovnih ved (Geistes-
wissenschaften). Spoznati da moramo človeško plat religije,
ki je »do včeraj nismo poznali«, osvojiti si idejo nove človeč-
nosti z idejo prirodnosti; religija mora postati zopet osebna;
naši pojmi o Bogu morajo postati konkretnejši — mnogi mo-
derni že gledajo Boga mnogo konkretneje —; sploh je poleg
Boga tradicionalne vere »še drug Bog, kojega spoznanje se
rodi v duši intuitivno«. Glavno je neposredno religiozno živ-
ljenje »z neposrednim kontaktom duše z Bogom«. V živi religiji
je intuitiven faktor, ki se ne da reducirati na nobeno meta-
fizično spoznanje. Gre za »pradoživetja«, ki so vse nekaj dru-
gega kakor »doživetja objektivno danih duhovnih vrednot«. Najčistejše je religiozno življenje tam, kjer »raste iz svoje no-
tranje moči«.

Ne bomo dejali, da ni v vsem tem nekaj resnice. Cerkev
je vedno vpoštevala duhovne pridobitve znanosti in jih porab-
ljala v službi apostolstva in misijonstva, zakaj ne bi vpoštevala
tudi napredka modernih duhovnih ved? Če s pomočjo moderne
psihologije bolje spoznamo dušo otroka in mladostnika, bolje
dušo Evropeca in Azijca, dušo izobraženca in primitivnika, če
tako bolje spoznamo »človeško plat« religije, zakaj ne bi teh
pridobitev uporabili? Kdor zasleduje delovanje misijonov, ta
ve, da se to delovanje vedno skrbneje ravna po navodilih mo-
derne misijonske znanosti, a moderna misijonska znanost da
je v živem stiku z vso moderno znanostjo.

Da mora biti religija osebna, o tem ni bilo nikdar dvoma.
Prav tako, da mora biti religija naravna, prirodna, preprosta.
Saj je Bog že izpočetka prikril skrivnost odrešenja »modrim

in razumnim«, a jo razodel »malim«, to je njim, ki so otroško preprosti in ponižni (Mt 11, 25). Zato je dejal Kristus sam: »Ako ne postanete kakor otroci, ne pridete v nebeško kraljestvo« (Mt 18, 3).

Kako bi mogli postati naši pojmi o Bogu še konkretnejši, kako bi bil poleg Boga tradicionalne vere še drug Bog, to seveda ni posebno jasno. Metafizika nam res podaja o Bogu težke pojme, a vsi vemo, da so ti metafizični pojmi (n. pr. da je Bog »ipsum Esse«, bit sama in polnost biti, da je »ens a se« itd.) bogati vsebine, ki jo je mogoče in treba za življenje pozajeti in podati v posodah čutnih slik in prilik. Toda poleg naravnega spoznanja je še spoznanje vere in res ni vidno, kje bi bila moderna znanost odkrila o Bogu konkretnejši pojem, kakor je pojem krščanske vere, ki pravi, da smo po odrešenju mi božji otroci, a Bog naš oče.

Tudi to ni jasno, kako bi bilo poleg vere v duši še neko intuitivno božje spoznanje. Naše naravno spoznanje o Bogu bi se kajpada v nekem nepravem zmislu moglo imenovati intuitivno: Boga »zremo« v stvareh in v sebi; tudi spoznanje po veri je z božjo milostjo časih ne sicer gledanje, a kakor da bi bilo gledanje, tako jasno, tako trdno, tako živo; kdaj se to spoznanje karizmatično dvigne celo do višjega gledanja; da bi pa bilo poleg tega na zemlji možno še neko naravno popolnejše, globlje, intuitivno spoznanje, da bi bil poleg Boga vere neki Bog, ki se po tem spoznanju rodi v duši, o tem Cerkev ničesar ne ve in vendar je Cerkev od Boga dana učiteljica božjega spoznanja. Res je pa v živi religiji nekaj, kar se ne da reducirati na metafiziko, saj je vera po katoliškem pojmovanju dej uma, volje in milosti. Um je torej le en činitelj vere, treba je pa za vero tudi blaže volje, vernega in ponižnega srca, odprtega božjemu razodetju, pa milosti, ki v dušah skrivnostno deluje, radi česar je vera »donum Dei«, božji dar (Ef 2, 8). V tem zmislu je tudi v veri nekaj »irracionalnega«, nekaj, kar se zgolj umsko nikdar ne da razložiti. Gre tu res za neko »doživetje«, ki ni in ne more biti delo nobene filozofije.

Ali je torej božje spoznanje neko »pradoživetje«? Težko je s to besedo. Pradoživetje je božje spoznanje v tem zmislu, da smo z vsem svojim bitjem od Boga, da vse naše bitje govori o Bogu, da potemtakem, kdor prisluškuje v globine svojega bitja, čuje tu tajne besede o Bogu. Pradoživetje je naše božje

spoznanje morda tudi v tem zmislu, da je naše življenje iz božjega življenja in da že v našem prvem doživetju deluje Bog kot naše prvo počelo in naš zadnji cilj. Ali še kako drugače? tako, da je neodvisno od doživetja objektivno danih duhovnih vrednot? Ko bi bilo to govorjenje jasno! Popolnoma neodvisno od vsakega doživetja naše spoznanje o Bogu ne more biti, Naše naravno spoznanje o Bogu se snuje na spoznanju samega sebe in stvari. Če sebe nikakor ne spoznam, tudi Boga ne morem spoznati! Naše spoznanje o Bogu po veri je pa zopet iz razodetja. »Fides ex auditu.« Vera je iz poslušanja, poslušanje pa po božji besedi« (Rim 10, 17). Zato tudi »neposredni kontakt« duše z Bogom iz prvega početka ni mogoč. Z milostjo Bog res neposredno deluje v duši, ni pa v neposrednem stiku z dušo v spoznanju: v naravnem spoznanju se nam razodeva Bog po stvareh (»njegova nevidna bitnost se umsko vidi na delih«, Rim. 1, 20), v verskem spoznanju pa po Kristusu (»nihče ne pozna Očeta kakor le Sin in komur hoče Sin razodeti«, Mt 11, 27). Seveda se pa po stvareh in po Kristusu naša duša obrača k Bogu, Bog je cilj nje ljubezni in nje hrepenenja, Bog ji je v vsem vse.

Po tem pa tudi ni jasno, kako naj bi bilo najčistejše religiozno doživetje tam, kjer raste »iz svoje notranje moči«. Spoznanje iz vere je višje kakor naše naravno spoznanje o Bogu, a spoznanja po veri ni brez evangelija od zunaj in brez milosti od znotraj. Seveda raste vera predvsem iz notranje moči, a ne iz svoje moči duše, temveč iz božje moči milosti.

Dasi je torej v teh modernih mislih nekaj resnice, vse to vendar ni takšno, da bi nam moglo dati kako jasnost o notranjem religioznem napredku.⁷ To morda odpravi kako oviro, ustvari kak naravni vnanji pogoj, a niti najmanj ne kaže na resnični religiozni napredek. Priznajmo si vendar odkrito: Evropa je začela propadati, ker je začela zapuščati Boga!

⁷ Le s trdom smo iz vsega govorjenja razbirali katoliški zmisel. Odkrito pa moramo izpovedati — ne da bi hoteli subjektivno soditi in obsojati —, da bi bilo laže umeti vse to iz modernistične in liberalno-protestantske verske filozofije. Modernizmu je religija »pradoživetje«, ker pravega razodetja sploh ne priznava, kakor tudi ne nadnaravnega delovanja milosti. Po modernizmu je poleg Boga tradicionalne vere drug Bog, ki ga v svoji duši doživljamo, to je nepoznani in nespoznatni Bog, ki se izraža le v religioznem čuvstvu, ki si ga vsak upodablja po svoji podobi, ta osebno, oni monistino ali panteistično.

Ruski mislec Berdjajev je to jasno povedal tudi modernemu človeku. Moderna kultura je izšla iz humanizma. Humanizem je pa osamosvojil človeka od Boga. Sam naj bi človek ustvarjal vse vrednote in z vednim napredkom naj bi oplemenitil človeka in človečnost do najvišje usovršenosti. Zato in le zato je pa moral dovesti humanizem moderno kulturo in moderno človeštvo do katastrofe. Človek ne more živeti brez Boga. Brez Boga mu usahnejo viri življenja in stvariteljnih sil. Afirmacija človeka brez Boga vodi nujno v negacijo človečnosti.⁸ Zato je rešitev iz tega žalostnega stanja le povrat k Bogu in Kristusu. Vsi pa, ki so še ohranili katoliško religijo, morejo človeštvu najbolje pomagati, ne, če se zapletajo v razne poskuse moderne modernistične religioznosti, ampak če goje pravo katoliško religioznost sami v sebi in skušajo to religioznost v nje večnostnem bistvu kot edino rešilno prikazati tudi drugim. Brez modernizma in brez kompromisov, pač pa kakršna je v moderni, v naši dobi. V naši dobi se je po vseh prevarah začelo buditi neko prečudno hrepenenje po poglobitvi, po ponotranjenju, po poduhovljenju. Morda je to hrepenenje že dih Sv. Duha? Morda je kakor molitev: Veni, Creator Spiritus! Pridi Stvarnik Sveti Duh! S tem hrepenenjem se lepo ujemajo razvojne smeri katoliške religioznosti v naši dobi.

Katere so te smeri? Le kratko s kratkimi besedami jih označimo: evharistično življenje, katoliška akcija, delo za edinstvo Cerkve in misijone, delo za kraljestvo Kristusa Kralja. Na zunaj je to več smeri, a v globini je le ena: da bi Kristus kraljeval v dušah, da bi Kristus kraljeval v narodih, torej da bi nastopila nova doba kraljestva Kristusa Kralja na zemlji.

Pij X., svetnik, je s svetniško intuicijo pokazal, da morejo in morajo priteči novi viri religioznega življenja iz sv. evharistije. Tu so najmočnejše sile duhovnega preroda. Če bo pa nov rod notranje preroben, tedaj je le naravno, da ne bo mogel zadržati božjega ognja v svoji duši, temveč da se bo ta ogenj razživiljal v apostolstvu za druge. Katoliška akcija hoče pritegniti vse na delo za obnovo religioznega življenja v poedincih, družinah in družbi. Apostolstvo sv. Cirila in Metoda hoče obnoviti edinstvo Cerkve, da bi bili vsi ločeni bratje zopet eno v mističnem Kristusovem telesu. Društvo za razširjanje vere

⁸ Prim. Berdjajev, N., *Der Sinn der Geschichte* (1925), zlasti 180 sl., 197, 245 sl.

z vsemi drugimi misijonskimi društvi hoče razvneti božji ogenj v vseh narodih, ki so še tuji Bogu in Kristusu. Vse te težnje pa druži ena misel in ena želja, da bi v vsem človeštvu zavladal Kristus Kralj! Nič ni tu svetnih interesov, gre le za poduhovljenje poedincev in narodov, saj le v duhovnih ljudeh in narodih more vladati Kristus.

Ali niso torej tu početki najlepše renesance?

TEMELJNA VPRAŠANJA SOCIOLOGIJE RELIGIJE.

Dr. Franjo Čibej.

II.¹

Religija, kakor vsako drugo duhovno-kulturno območje, ima svoje bistvo, svojo strukturo, upravičenost, povzročenoost; svoje oblike, v katerih obstoja, svoj odnos do empirične istinitosti. Del vprašanj in problemov, ki se tičejo tega zamotanega kompleksa, skuša rešiti in pojasniti kulturna filozofija in sociologija. V veroslovju je danes sociološka metoda priznana metoda. A sociološka metoda, oziroma sociologija ne more rešiti vsega. Kako daleč sega sociološka analiza, bo pokazala naslednja razprava.

Religija je po svojem bistvu nesociološkega in neempiričnega značaja. Zlasti naturalistična religijska sociologija je ne more raztolmačiti. Religija je nekaj bistveno-svojega; slično kot je logično, estetično, moralno doživljanje svojevrstna bistvena lastnost in stran našega duha, tako je tudi religija lasten, poseben »apriori« duha, »religija se začenja sama s sabo«. Bistvo religije je, da je neke vrste p o b o ž n o s t napram neskončnemu, v e r o v a n j e , uvidevajoče doživetje in »notranje« znanje, je po Spannu prvobitno notranje znanje in sigurna slutnja nadčutnega (O. Spann, Gesellschaftslehre, druga izdaja, 1923, str. 323 n.). V koliko je religija sociološki pojav, bomo videli v naslednjem.

V religiji treba ločiti nekako tri prvine in sestavne dele, tri elemente, ki izhajajo iz človeške narave: mistični — intelektualni — institucionalni element. a) Pri prvem gre za religiozno osnovno doživljanje, za mistično-metafizično jedro, individualno odrešenje, tako rekoč za neposreden stik duše z Bogom. b) V zvezi s tem elementom je drugi; na prvem sloni metafizično-doktrinarni; stvari se slika in pojem o Bogu, pojem z določeno vsebino, ki navadno utemeljuje posebne nauke, teistično dogmo in mitos. c) K temu pride kot tretji (in navadno razvojno zadnji) institucionalni element, stvoritev kulta in cerkvene občine, stvoritev službe božje (molitev — obljube — daritev); vse se nanaša na združitev z božanstvom, porabijo se umetnost in

¹ I. del v Času XX, str. 44—61.

racionalna sredstva (pouk, pridiga, teologija), religiozno življenje postane »zvezno«, vadi se, dobi izraz in oblikovno formo, se ostvari v družbi in življenju. Stvari se socialna etika, določeno razmerje do empirične istinitosti in še kaj.

V vsaki religiji so več ali manj vsi trije elementi, religija odgovarja potrebi po notranjem prospetu in izčiščenju (a), potrebi razuma in težnji po dokazu in dokazovanju, torej filozofičnim interesom (b), potrebi po avtoriteti in težnji za uvrstitev v zajednico (c). Vsaka religija je bolj ali manj tradicionalna ali pa individualna (cerkev — sekta — mistika, glej spodaj!), je bolj ali manj zunanja ali pa notranja.

Če pogledamo na krščanske cerkve, specialno na ktoliško cerkev, najdemo vse tri elemente; najlaže je prijeti tretji element, ozir. s perspektive institucionalnosti pogledati v celoti na katolicizem. Tedaj tudi mistično doživljanje in racionalno tolmačenje postane kos telesa, ozir. katolicizem stoji pred nami v tem-le prerezu: 1. Katolicizem kot nauk in naučna zgradba: a) po svoji filozofski utemeljitvi, b) po apologetski literaturi in utemeljitvi, c) po svoji dogmatiki (tiščoči se biblije, nauka o Bogu, nauka o Kristusu in cerkvi. Cerkev je po tem nauku vidno občestvo po Kristusu odrešenih.), č) po svoji morali (moralni teoriji). — Ta prva stran bazira predvsem v intelektualnem momentu.

2. Nadalje je katolicizem obširen kult in liturgijska celota; maša, zakramenti, cerkveno leto so izrazi religije, predvsem mističnega elementa; seveda po mistiki tudi intelektualnega. Bog — Kristus — svetniki se časte po javnem in skupnem kultu, simboli in kulturna dejanja so bolj ali manj splošno razumljiva, socialno družijo, so veren izraz osebne in skupne molitve.

3. Nadalje je katolicizem celota, zgodovinsko telo tako rekoč; vzeti ga treba v njegovi zgodovinski utelesitvi in realizaciji: a) Kako je razvil svoje nauke. b) Kako je uresničil religiozni življenjski ideal v meništvu in velikih redovih, svetnikih in v religiozni (asketični, mistični, splošno vzpodbudni) literaturi. c) Katolicizem je nadalje socialen činitelj, ki se je udeleževal v življenju družbe. č) Katolicizem je nadalje misijonar krščanstva.

4. Končno je katolicizem v določenem razmerju do »moderne sveta«, na določen način se je z njim spravil, v gotovih ozirih je v opoziciji do moderne.

Vzeli smo zgled, prijeli in orisali telo ali vidno vresničenje religije v katoliški cerkvi; označili smo po institucionalnem elementu celoto in religiozno zajednico. Na tej stavbi nas zanimajo predvsem sociološke strani. V prvem, dosedanem delu smo izkazali, kako se v okviru religije same vrše socialni procesi, kako je religija sama zase socialna tvorba.

V drugem poglavju naj raziščemo odnose in odvisnosti, ki obstojajo med religijo ter religioznimi krogi in družbo na drugi strani. Raziskati imamo te odnose v raznih pogledih in v obeh smereh odvisnosti, kako »družba« vpliva na religijo in religija na »družbo«. Začnemo s prvim problemom:

1. Odvisnost (specialnih) religijsko-socialnih form od splošno-socialnih form (procesov in razmer).

2. Odvisnost vsebine religije od splošno-socialnih razmer, religiozni nazori socialnih grup.

Pred sabo imamo skupino vprašanj, ki se tičejo zavisnosti religije od družbe, gre za probleme, koliko je »religija« povzročena po družbi. Prva navedena točka ugotavlja, v koliko so socialne razmere v okviru religije zavisne od splošno-socialnih razmer dotične dobe, »družbe«; v koliko so nadalje zavisne od družabnih razmer na drugih področjih. Posamezne točke k temu bodo sledile spodaj, tu naj orišemo osnovni problem, za katerega gre.

»Družba« vpliva na socialne razmere v religiji sami; to je, ugotoviti imamo vzporednost, zavisnost, prevzemanje, povzročanje, vplivanje med obema činiteljema; često diskrepanco in različnost, ki pa se polagoma spreobrne v sličnost in zavisnost. Kakršne so splošne socialne razmere, kakršna je duhovno-družabna struktura kake dobe, taka je več ali manj tudi struktura religije. Razmere v državnem, stanovskem, poklicnem življenju itd. se na neki način zrcalijo tudi v religiji. Revolucionarne dobe, dobe duševnega zastoja, družbe s prevladujočim individualizmom, z odločujočim vplivom tradicionalnosti in avtoritativnosti, družba z izrazito formacijo stanov in razrednih razlik, doba z absolutističnim, nasilnim upravnim aparatom, družba z razširjenim racionalizmom in prosvetljenostjo — vse to in še dosti drugega se na neki način odraža v socialni formi religije; povečini, kolikor religija ni v nasprotju do dotične družbe, prevzame več ali manj dotične družabne forme. V religiji sami se pojavi recimo prevladujoč pravni element (n. pr. za časa protireformacije v katolicizmu), pojavijo se nova duhovna gibanja (kot n. pr. danes v katolicizmu liturgijsko gibanje, mladinsko gibanje, nova religiozna umetnost — vse vzporedno s splošnimi duhovnimi gibanji), vzporedno s socialističnim gibanjem in novo socialno etiko se tudi v religiji pojavijo take ideje, seveda v zmislu religioznih tradicij in podobno.

Religija je torej zavisna od družabnih činiteljev; vsak dan vidimo procese, kako religija nastaja, se v družbi razširja, pomlaja, kako se stvarja služba božja, kako družabni činitelji vplivajo na vse to. Postanek in razširjanje religije, da, celo njena vsebina je na neki način zavisna od družbe, ki vpliva bodisi negativno-ovirajoče ali pozitivno-pospešujoče. Res bo sicer, da treba v religiji ločiti notranji lastni razvoj religiozne ideje; a nazor, ki bi vzel religijo za popolnoma duhovno tvorbo, ki ne bi videl, da je združena s telesi, telesnimi simboli in njihovimi »pomeni«, da je navezana na gotove materialne (α) činitelje, ki po svoje determinirajo vso stvarbo, in da je nadalje (β) navezana tudi na psihične subjekte in njihovo realno-empirično doživljanje — kdor bi tega ne upošteval, bi zašel v dogmatizem, ki religijo tolmači le kot corpus mysticum brez sodelovanja materialnih in tudi subjektivno-duševnih realizacijskih činiteljev.

Tako nas je problematika dovedla že do druge očitane točke, do odvisnosti vsebine religije, oziroma religije sploh od družabnih činiteljev.

Naturalistične teorije skušajo izkazati, da so religije in religiozni pojmi le odsev pritiska, ki ga družba izvaja na poedince; religiozni pojmi so le produkt družabnega okrožja; religija ima le namen in uspeh, da zanaša v delavce ono moralo, ki vodi njihov »naravni egoizem« na napačno pot. Še danes odločajo srednjeveški motivi, Bog je le nebeški kapitalist (A. Loria). Podobno napačno tolmačijo religijo socialistične teorije in pozitivizem (Marx in Comte); religija je po tem mnenju le sredstvo boja za obstanek in zrcalenje socialnih odnosov in bojev; višja duhovna kultura je le refleks ekonomskega razvoja.

Napram takim ekstremnim teorijam treba mirno priznati, da realni činitelji (gospodarstvo, politika, krvno-rasni momenti) res vplivajo na religijo². A na notranji strukturi, na bistvu religije te socialne komponente niso udeležene. Tak sociologizem v religiji je nedopusten psihologizem.

Podobno je skušal Nietzsche izkazati, da krščanstvo pohaja iz resentimenta, zagrenjenosti; da vsa religija ni drugega kot reakcija onemogle zavisti in potvorbe pravih vrednot življenja. Scheler je obširno zavrnil to teorijo; kakor je res, da v poedinih slučajih odločajo v resnici motivi zagrenjenosti, v celoti ne moremo religije razložiti iz resentimenta. Narobe celo je res, prava religija, čista ljubezen do Boža in bližnjega, izpodnese tla pravi zagrenjenosti in oprosti siho tega razjedajočega strupa.

Ne daleč stran od sociologizma v religiji ostanejo razne teorije in ideologije, ki iščejo v družbi in družabnih momentih nadomestek za religijo. So to zopet enostranske teorije »odvisnosti« religije od družbe. Človeštvo je Grand-Être, človeška družba, delo za človeško dobrobit in napredek človeštva so najvišje vrednote, nositelji božjih predikatov; temu cilju in delu pripada spoštovanje, češčenje in božji strah.

Guyau je učil ireligijo bodočnosti, vreditev v »vseživljenje« je najvišje; komunistična država bodočnosti leži pred očmi kot žareče kraljestvo božje, naslikano je z nadzemskimi barvami. Kult mase in družbe je postal običajen, množica in njena slavna zemlja bodočnost je predmet iskrene vere, težečega upanja in jake ljubezni. V te socialne pojave je prenesla duša ostanke »religije« in dosedanje »vere«.

Posebna vrsta »socialne religije« je postal današnji kult rase in nacionalitete; M. Barrès in drugi nacionalisti propagirajo tak surogat religije in ekstremna tolmačenja odvisnosti med družbo in religijo. Poleg teh pretiranih formulacij nahajamo zmernejše.

Normalni slučajji odvisnosti so oni, kjer splošno-družabni odnosi bolj ali manj vplivajo na postanek, razvoj in razmah, vsebino religije;

² Prim. k temu moj članek o sociologiji umetnosti II. del. Dom in svet 1925.

družabni činitelji vplivajo na stvoritev tipičnih form religije in zgodovinsko obliko institucije. Religija prihaja po naravni in človeški poti v naše duše, zemske stvari so posredovalke. Človek je duševno odvisen od kulture, miljeja, v katerem živi; nanj vpliva mikavnost »novega«; po vzgoji, šoli, poklicu in izkustvu prihajajo motivi za religiozno življenje: ljubezen do staršev, hvaležnost, ponižnost, oziri do javnosti in javnega mnenja in podobno — so ovinki, po katerih vpliva družba na postanek religioznega življenja.

Iz družbe pridejo za vire religije (glej spodaj »javno mnenje«), poedinci in cele grupe ne najdejo poti do božanstva; so kulturne forme, v katerih zatemni pogled na religiozne vrednote. Ekstremni empirizem, racionalizem, utilitarizem, pesimistično gledanje sveta, če je okrožje slepo za Boga, nadomestki religije (glej zgoraj) so take ovire.

Maks Scheler navaja sledeče duhovne sile, ki so v modernem svetu izpodrinile krščanski etos³. 1. Krščanski ljubezenski etos odpravljajoči humanitarizem, 2. enostranski individualizem in socializem, ki sta oba v skupnem nasprotstvu do krščanske ideje o moralni solidarnosti samostojnih osebnosti, 3. neomejeno teženje za močjo in nadvlado javljajoče se v državah, ki so končale s fevdalizmom in postale »absolutne in suverene«.

V družbi je iskati razlogov, kako religija prodre; prodre li najprej po mestih ali na deželi, pri višjih ali nižjih stanovih itd. Jedro religije, njeno bistvo ni v skupku naukov in obredov, temveč v dušnem stanju članov religije, ki si te obrede in nauke dušno osvoje, z njimi čutijo, govorijo in mislijo. Po Spenglerju izhaja notranjost iz »brezmestne dežele«, iz sela, koč, svetišč, samotnih samostanov in puščav. Iz mest po Sp. ne pride nič dobrega. Kakor ima Spengler na eni strani prav, popolnoma točna ni taka označba. Gotovo je, da gredo religiozna gibanja od poedincev, navadno izobražencev, do mase; zato so tudi mesta v tem pogledu odločujoče važnosti. Areligioznost, ki danes vedno bolj prodira v ljudstvo, izhaja iz mest in od izobražencev; če so bila pri nas doslej mesta precej areligiozna in ljudstvo na deželi »verno«, danes tega ne moremo več trditi. Proces profanizacije se je začel tudi na deželi. A prav tako se dá, menda za Francijo, ugotoviti, da gre danes iz mest na deželo, iz izobraženstva v maso proces v obratni smeri, širi se zopet religija, širi se religija od elite navzdol v maso. V tem pogledu imajo mesta zopet vlogo središča, iz katerega izhajajo novi impulzi.

Vprašanje postanka religije je aktualno predvsem pri mladem človeku, ki dorašča in vzrašča v religiozno življenje. Psihični razvoj je različen 1. v zmerni religiozni atmosferi, 2. stopnjevani religiozni atmosferi, 3. religiozno-indiferentni ali celo religiji sovražni atmosferi. Družabni faktorji, vse okrožje vpliva na sprejemanje religije, naturalizem, materijalizem, pozitivizem, proletarski marksizem, sploh ideologije (ne le stvarni nazori, temveč predodki, ki so nedokazljivi in posledica družbe in njenih želja, potreb,

³ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 1921, str. 137 n.

interesov in nazorov). Taki razlogi, ki ovirajo razvoj religije ali ga morda še onemogočajo, so sledeči⁴: okrožje je tuje religiji, nima čuta za religijo; religija vzbuja sum, da je le religija za »bogate«; pomanjkanje miru in notranje zbranosti; dotični je vržen v poklic in boj za vsakdanji obstanek; v okrožju manjka vplivnih religiozних oseb in zgledov; »veda«, ideologije, »naravoslovje«, prosvetljenost proglašajo religijo za »nemoogočo« in »neznanstveno«; religija ni v skladu z družabnimi razmerami, pride do razočaranja in doživljanja nepravilnosti vsega sveta, in podobno.

Podobno kot za religijo je treba iskati v družbi tudi razlogov za postanek teologije, veroslovja, verske filozofije. Steffes (Religionsphilosophie 1925, str. 1 ss.) je skušal pokazati, zakaj je šele zadnje čase nastala verska filozofija poleg teologije. Navaja za razlog dejstvo, da zavzema religija v modernem duhovnem življenju čisto spremenjeno mesto. Religija se je čisto razkrojila; kulturna celota jo je po svoji posvetnosti, tuzemstvu, po svoji diferenciaciji sprejela vase; zato pa je treba začeti z religijo, z raziskovanjem religije in od tu, po religiji priti k Bogu, ne neposredno začeti pri Bogu, kot to dela teologija.

Veroslovje in verska psihologija sta tudi sicer zavisni od družbe. Socialni momenti so ovire pri raziskovanju in opazovanju; različnost značajev, poklica, stanu, stopnje izobrazbe so povodi za nepravilno sporočanje, pomanjkljivo izročilo, pomanjkanje vživljanja in podobno. — Spoznavno teoretični verski tradicionalizem je sicer nekritična teorija, a je sociološko pomemben pojav in predpostavlja »družbo« in njeno skupno življenje. — Tudi »dokazi« za bivanje božje imajo svoj sociološki temelj.

Iz smotrnosti družbe se dá sklepati na družabni princip, ki je izven družbe in nad njo.

Tako prihajamo vedno bolj k vprašanju, kako vplivajo družabni činitelji tudi na vsebino religije oziroma religijo v celoti. Naše doživljanje se formira le po stalnem izmenjavanju in občevanju z doživljanjem okrožja — miljeja; tudi naše religiozno doživljanje (akt in predmet!), naša rel. doživetja in naši religiozni pojmi in izrazi se stvarjajo po tem družabnem kontaktu. Zato se morajo v naših religiozних pojmih zreali tudi socialni momenti: življenje v vasi, malem mestu, vele mestu, v puščavi izžareva svojo luč na naše doživljanje; razlike spola, stanu in poklica prav tako. Žena, plemič, oficir, zdravnik, uradnik, pisatelj, pesnik, izobraženec, mlad človek, otrok, dijak, suženj, učenjak, trgovec, proletarec, meščan, obrtnik, kmet, zemljiški gospod bodo vsak po svoje imeli svojo sliko o Bogu, religiji in pobožnosti. Ves religiozni svet je drugače zgrajen, položen v drugo ozadje, statika in dinamika religioznega življenja je v vsakem slučaju drugačna.

V okviru iste dogmatične fiksacije (ali pa tudi preko nje) so možni razni odnosi do Boga. Bog sam je nekaj živega; predstava

⁴ Spranger, Psychologie des Jugendalters, str. 279 ss. Prim. k temu čas XX, str. 312 ss.

o njem je bolj ali manj subjektivna, pomožni predmet, ni nikoli slika božja, temveč v obilni meri podoba posameznega človeka in njemu lastnega odnosa do sveta in seveda tudi družbe. Ta slika je za religiozno življenje morda manj važna, a tem bolj važna je za sociologa, ki lahko izkaže, kako daleč je socialno zavisna. Naj navedemo zgled iz Schelerja⁵. Aristotelov nauk o Bogu kot prvem razgibalcu se ne dá odtrgati od njegove logike, od njegovega celotnega sistema sfer; njegov nauk je mogoč le na temelju gospodarstva s sužnji, ki omogoča, da se majhna kontemplativna elita filozofsko peča s svetom in občuduje in spoštuje vse teološko-zmiselne zakonitosti v svetu, a tega materiala sama ne obdeluje in vzame v svoje roke. Aristotelov nauk je možen le v stanovski družbi, kjer se en stan nikoli ni lotil ročnega dela, temveč le kontemplativno razmišljal o svetu.

Važni in zanimivi so odnosi med religijo in javnim mnenjem v družbi. V javnem mnenju se zrcali celoten odnošaj med religijo in družabnimi činitelji. — Ob prelomu srednjega veka in početku novega obstoja soglasnost med religijo in javnim mnenjem, kar se tiče moralnega ocenjevanja. Polagoma nastanejo diference. Javno mnenje začenja nastopati proti hierarhiji, teokraciji, zahtevam cerkve, nestrpljivosti in dogmatizmu⁶.

Javno mnenje postane često surogat, nadomestek za religijo. Ljudje, ki so se včasih ravnali po religioznih in religiozno-moralnih principih, se ozirajo le še na javno mnenje. Javno mnenje odloča, sila, ki je bila v religiji, se zmanjša in zredči, ne vzame se več za resno.

Važno je, kako javno mnenje sodi, pritrjuje, zanika. Nastaja nasprotje med ocenjevanjem religije in javnega mnenja. Že dve stoletji obstoja v našem kulturnem območju razdor; kar religija stavi za dolžnost, proglašá javno mnenje za nemoralno in manjvredno, kar je po religiji smrten greh, je po javnem mnenju često dobro delo; kjer je religija nestrpna, je javno mnenje tolerantno; vsak uči drugo moralo in svoje čednosti.

Pač pa obstoja soglasnost v nekaterih potezah, zajedno zavračata materializem (užitke in razživljanje, brezbriznost napram idealom, mamonizem, lakšno seksualno moralo).

Proces uniformizacije, ki se je izvršil v naši družbi in dal javnemu mnenju tako odločilno mesto, je povod, da se religija mora često težko boriti za svoje pravice. Vprav zato, ker je javno mnenje proti religiji, ker je javna izpoved nekaj prepovedanega, pridobi religija na vrednosti in postane glavna stvar. Izpoved vere zahteva poguma; javnost sama zahteva, naj se vera brani in izpoveda, zlasti se to zahteva od duhovnika.

Religija skuša po svoje vplivati na javno mnenje, nova gibanja si hočejo pridobiti priznanje javnosti; če imajo ugled in priznanje,

⁵ Scheler, *Soziologie des Wissens* 1924, str. 69.

⁶ Prim. k temu F. T o e n n i e s, *Kritik der öffentlichen Meinung* 1922, str. 38, 69, 230, 300, 569 ss.

je mnogo doseženo. Tudi duhovnik je v veliki meri navezan na javno mnenje in njegovo spoštovanje. Od tega zavisi ves njegov vpliv, njegova vnanja, a tudi notranja moč. Če imponira, postane znan, priljubljen, sloveč govornik in pridigar, je važno. Nenravno življenje, nevednost in neizobraženost njegova se obsoja (zlasti od izobražencev, po tisku, časopisju in satiri, ki so vsi izraz »javnega mnenja«).

Ta orisana nenaklonjenost javnega mnenja napram religiji je v bistvu posledica prosvetljene dobe. Danes se začenja že deloma drugo ocenjevanje religije, religija postaja na vsak način zopet »sama po sebi umevna«. A javno mnenje je vztrajno in zlasti vleče nižje vedno navzdol; njegova moč je zaenkrat velika in najnovejša religiozna obnovitvena gibanja bodo imela težko in nehvaležno nalogo.

A kakor rečeno, danes se sklada z »duhom časa«, govoriti o cerkvi, religiji in kulturni krizi. Religija je postala predmet javnih debat; začenja se z opravičevanji, češ da je mučno dotikati se najintimnejših stvari, razkrivati srce človeštvu; a tako govorjenje upravičuje skrajno odkritost; religiozni problem, kakor sploh kulturni problem, je postal predmet javne debate, govornica o krizi raznih krščanskih cerkva je postala običajna; gre za spremembe, ki segajo do korenin javnega mnenja, gre za splošno stališče človeka napram religiji, za posledice, ki se tičejo religije in cerkve.

Končno naj nam bo dovoljeno označiti še črto, po kateri poteka v naši sodobni družbi religiozno življenje. Nekaj tozadevnega smo navedli že pod javnim mnenjem. Tu naj sledi kritična pripomba.

Izvršila se je profanizacija nedelje po igrah, muziki, veselicah; javlja se zmanjšano nagnjenje za obisk cerkve. Vse to je posledica avtomatičnega razvoja, nazori in življenjski običaji ter življenjski pogoji so se spremenili. Zadnja etapa razvoja se pri nas izvršuje z večjo hitrostjo, a proces se je začel že v drugi polovici 19. stoletja. Gre za proces odvrnitve od cerkve in mlačnosti do vere. Splošno se govori o razkroju religije in cerkvenih vrednot v industrijskem prebivalstvu. A razkroj se ni pojavil toliko pri delavstvu, bolj v srednjih in zgornjih plasteh. Pri delavstvu ne gre toliko za oslavljenje kulturno-tradicionalnega, temveč za to, da religiozna vzgoja in magnetično učinkovanje cerkve ni bilo dovolj močno, da bi pritegnilo veliko množico modernega industrijskega prebivalstva. Ti ljudje niso odpadli, temveč sploh niso nikoli bili znotraj, pravi živi člani cerkve in živi religiozni tipi.

Razkroj se je izkršil predvsem v naših meščanskih in srednjih plasteh, izgubila se je volja do aktivne religije, do duhovniškega stanu (ki se danes sestavlja skoro izključno iz kmetskih in socialno nižjih stanov).

Življenje v družini ne dá več mladini onega religioznega ozadja in opore, ki bi jo rabila. Nekaj se dá lahko opaziti; mlad fant, ko postane 18—20 let star, začne opuščati religiozno življenje. Kar je delal do tedaj avtomatično, tega ne stori več; večina ne gre več v cerkev; reakcija je še bolj negativna, čim težji je zunanji pritisk tradicije in vzgoje. A zdi se, da se ta reakcija ne tiče toliko duhovne

vsebine in religioznega življenja vobče, kot oblike in vnanje forme; je bolj reakcija proti hoji v cerkev, proti dogmatičnemu in avtoritativnemu pouku in vplivu, — često ne gre za areligioznost kot tako. Krivi so bolj socialni momenti, okoliščine, sodba javnega mnenja (!) kot resnični religiozni motivi. Ozadje, v katerem živi današnji človek, ne dopušča, da bi religija svobodno vzniknila v duši.

Spengler je dovolj točno označil to socialno ozračje in njegov odnos do religije. Vse velike dobe imajo svojo živo religijo. A današnja civilizacija je areligiozna. Nositeljica te areligiozne civilizacije je masa, ki brezoblično valovi v velemestih in je brez duhovnih korenin. Ta masa stopa na mesto »ljudstva«, ki je zraščeno s naravo in tradicijo; ta masa je sestavljena iz »bralcev časopisja« in »izobražencev«, ki jih je mestna vzgoja v šoli in v javnosti umetno zmaličila; to maso tvorijo ljudje, ki hodijo v gledališče in zabavišča, se pečajo samo s sportom in dnevno literaturo. V tej masi vrši socializem svojo propagando, žurnalizem vrši pri teh areligioznih dušno pastirstvo; značilno za plitvost, ki jo povzroča prevladovanje žurnalizma, je etični in religiozni (surogat!) patos, s katerim se v tej dobi civilizacije ljudje pečajo s filozofijo prebavljanja, prehranjanja in higijene. Zanimajo se samo za zunanja vprašanja. Alkoholno vprašanje in vegetarizem se obravnavata z religiozno resnostjo. To so »najvažnejši« problemi, do katerih se more moderni človek povzpeti v svoji omejeni perspektivi.

Spenglerjeva slika je nekoliko povprečno-pavšalna in prepesimistična, a izkazuje v sicer drastičnih potezah faktično stanje in zavisnost religije od družbe. Naj bo dovolj o tem, preiti hočemo k nadaljnji točki.

3. Odvisnost socialnih form v religiji od vsebine religije.

4. Odvisnost vsebine religije od socialnih form v religiji.

Religija je kulturno, duhovno območje, v katerem se vrše najrazličnejši socialni procesi. Naša sedanja naloga je, da pokažemo zvezo med »vsebino« religije in njeno »formo«; zvezo med tem, kar je religija po svojem duhovnem bistvu, in temeljnimi oblikami, v katerih se religija prikazuje. Pokazali bomo osnovne tipične forme, v katerih eksistirajo religiozne zajednice in občine, ter zvezo teh osnovnih form z vsebino dotične religije.

Odvisnost, ki pride tu vpoštev, je obojestranska. Religijska vsebina vpliva na formo, forma na vsebino. Religija polagoma stvari v sebi organizacijo, v njej je »institucionalni« element, stvari si svoj kult, duhovniški poklic, organizira se recimo kot cerkev itd. Religija, v kateri živi vera, da je edino zveličavna in edino resnična, vodi nujno do stvoritve trdnih oblik: službe božje, naučne vsebine, pravno fiksirane organizacije; le taka oblika omogoča enotno in čisto izročanje religioznega nauka, navdušenja in življenja.

A cerkvena organizacija, dejstvo, da je religija organizirana kot »cerkev«, in recimo ne kot sekta ali nedogmatična religija, vpliva

zopet nazaj na religiozno idejo samo, na vsebino religije in ima svoje nevarnosti. »Cerkve so lupine, v katerih se jedro polagoma strdi« (Trölsch). Ovirajo prosto — svobodno religiozno življenje, postanejo nestrpne, se zapletejo v posvetne interese.

Sociološko in seveda tudi za veroslovca vobče zanimivo dejstvo je, da nahajamo več osnovnih oblik religije, več tipov forme, v katerih se je religiozno življenje izoblikovalo. Steffes loči (Religionsphilosophie 1925, str. 55 ss) dogmatične in nedogmatične religije. K tem spadajo religija primitivnih, kozmično-racionalni religiozni krog v Babilonu in Perziji, racionalno-vegetarični-kozmični krog v Egiptu, voluntaristično-biologično-mistični krog maloazijskih religij, verstvo v Kitajski in Japonski, taoizem, brahmanizem, jainizem in budizem, personalno-estetično-utilitaristična religija Grkov in Rimljanov ter sinkretistični misticizem helenizma. Dogmatične religije so mohamedanizem, judovstvo ter krščanstvo.

Dogmatične religije podajajo božanstvo objektivno predmetno, človeški element je popolnoma determiniran po tem elementu. Nedogmatične religije podajajo samo dejstvo božanstva, a prepuščajo posebnost oblike in pojmovno stvarbo in definicijo vsakokratni družbi. Nedogmatične religije so veljavne le v krogu istega ljudstva, plemena, kulturnega območja, oziroma enake duše in enakega psihičnega stanja, med božanstvom i ljudsko dušo je tako rekoč izravnaje in harmonija, ni napetosti in nasprotstev, religija je prilagodena ljudstvu in njegovi mentaliteti, — oziroma pri individualistični obliki: miselnosti dotičnega individua; dogmatične religije po Steffesu ne poznajo teh lokalnih in psihološko-socioloških meja, so veljavne za večje okrožje, eventualno za ves svet; v dogmatični religiji obstojajo napetosti med božanstvenim elementom in človekom, božanstvo prihaja v določeno-fiksirani obliki do človeka; napetosti se javljajo med poedincem in zajednico, osebnim doživljanjem in institucijo, absolutno veljavnim in časovno omejenim in minljivim, »človeškim« elementom.

Ta predstoječa Steffesova označba dveh velikih tipov religij utegne biti pravilna, a je nekako enostranska, upošteva samo moment institucionalizacije in od tega le moment dogmatizacije oziroma neizvršene ali nepopolne dogmatizacije. Ugovarjali bi nadalje lahko še, da je proces dogmatizacije običajen proces »objektivacije«, ki se izvrši v vsaki religiji, ki postane večja religiozna občina.

Ne bomo zasledovali dalje tega problema, hočemo rajši nadaljevati in ugotoviti, da pridejo za različnost religioznih družabnih form v poštevranih momentih. Zgoraj smo pokazali odvisnost »religije« (tudi njenih družabnih form) od splošnih družabnih form.

Omeniti hočemo, da pridejo v tem pogledu do veljave tudi psihološki in razvojno-psihološki momenti. Čudno različne in mnogolične tvorbe religije, ki jih nahajamo v zgodovini, se dajo v velikem obsegu razložiti iz različnosti psihične konstitucije poedincev. Nahajamo namreč subjekte z izrazito samozavestjo, kojih

življenje je osredotočeno okrog lastnega jaza, ki zanikajo vsako vmesno, posredujočo instanco, druge nositelje razodetja, odrešenika, cerkvene institucije; priznavajo le neposrednost, neposredno doživljanje in lastno avtoriteto. Nasprotno so pa ljudje z izrazitim čutom za zajednico, so do Boga v odnosu, ki je predvsem določen po cerkvi in občini; tu se vrši spoznavanje in doživljanje predvsem občestveno, določeno po dogmi. (Pridemo torej v glavnem zopet na diferenco med dogmatičnimi in nedogmatičnimi religijami, le od psihološke strani.)

Važni so za naše vprašanje nadalje razvojno-psihološki momenti. Ugotovilo se je, da se vrši religiozni razvoj v doraščajočem človeku navadno v treh stopnjah. 1. Najprej dotični sprejme dogme in religiozne običaje, kot so jih izročili starejši. 2. Nato se izvrši reakcija doraščajočega, oziroma subjekta, ki se je vživel v religiozne običaje, a je zavzel napram religioznemu življenju svoje stališče. 3. Končno se izoblikuje lastno, osebno mnenje, v pravilnem okrožju pozitivno religiozno življenje. Ves razvoj je zavisen od jakosti religiozne in metafizične potrebe, seveda tudi zadržanja recimo »cerkve«, duhovščine, njenega stanja, je-li okostenela ali v življenju preizkušena. V tem svetu si poedinec poišče svojo pot, postane lahko dvomljivec, pusti pastirje, ki niso več vodniki črede, ali po njihovem vodstvu najde pot v »cerkev« nazaj, ali pa si stvari čisto individualno religijo.

Na vsak način velja, da so ti razvojno-psihološki momenti važni in često odločilnega pomena, kakšna je forma dotičnega religioznega življenja, h kateri formi se nagiba subjekt, zakaj se odloči za eno, ne za drugo; da je danes ves navdušen za nekaj, kar drugič in pozneje popolnoma zavrže. Zlasti razvoj mladega človeka je treba presojati s tega vidika. Enako treba presojati religiozno življenje nadpovprečnih individuov, religijo izobraženca, religijo primitivejšega, inteligenčno nadpovprečnega življenja.

Obraunavani psihološki vidiki se zde morda subjektivni, četudi se tudi v njih javlja odvisnost religiozne forme od »vsebine«, vprav od načina religioznega doživljanja dotičnega subjekta. Vzeti hočemo sedaj »vsebino« v trdnejšem pomenu, kot religiozno idejo, oziroma celo kot bistvo in jedro dotične religije, in raziskati, kako ta vsebina vpliva na religiozno-socialno formo.

V naslednjem bomo raziskali tri take osnovne forme: cerkev — sekte — mistiko (mislimo udruženje). Tu vnaprej ugotavljamo, da so vzroki za ta raznovrstna izoblikovanja religioznega življenja v religiozni praideji in vsebini, ki leži v podzavesti in se izraža v instinktivno dani obliki religiozne zajednice in kulture. Vsebina religije, njen etos, občestveno-zajedniški »duh«, njena ideja o božji ljubezni in ljubezni do bližnjega, oziroma ideja grešnosti, da je božanstvo bitje, ki se mu bližamo samo s strahom, ideja askeze, mistični element in njegova uvrstitev v celoto; ideja odrešenja, milosti, brezmadežnosti, devištva; pojmovanje odnosa med telesom in dušo, duhom in materijo, religijo in svetom, npravnostjo in gospodarstvom,

⁷ Razdelitev po Troeltschu.

in še mnogo drugega — vse to, vsa ta vsebina vpliva na religiozno socialno formo religije in jo stvari in izoblikuje po svoje. Da navedemo le eno točko: v cerkvi živi bolj univerzalna ideja Boga, v sekti in mistiki radikalno-individualizirana; v slučaju cerkve je poudarjena bolj ideja ljubezni božje do stvarstva in človeka, v mistiki bolj individualistično odrešenje poedinca itd. To osnovno religiozno doživetje in pojmovanje v bistvu določa tudi že formo religioznega življenja. Razlike v ideji, enostransko poudarjanje enega elementa, nekaterih strani božanstva je povod, da se izoblikuje bodisi »cerkev«, bodisi »sekta«, bodisi »mistika« (kot religiozna »grupa«, ne kot religiozno doživljanje samo zase). — A seveda ta socialna forma in ureditev postane od svoje strani zopet vpliven faktor, globlji razlog za podrobno izoblikovanje religioznih fenomenov. V zmislu katolicizma n. pr. je religija strogo organizirana kot cerkev, kot taka vodi sama iz sebe do utrditve notranjega nauka v dogmi, kazuistični moralni, liturgiji, kanoničnem pravu in disciplini. Ta proces institucionalizacije določa zopet vsebino religije. Cerkev je obča institucija, sprejeti mora širše kroge in maso, poenostaviti mora svojo vsebino, vtelesiti in ponazoriti to, kar je neizrekljivo; če hoče biti svetovno-obča cerkev in sprejeti vse, ne more vedno v podrobnem diferencirati religioznih idealov; često prenese svetost v objektivno zapoved, duhovna enota cerkve se garantira po hotenju in moči cerkvene avtoritete in podobno. Očitno je torej, da je odvisnost med religijsko vsebino in njeno formo obojestranska.

a) C e r k e v. Prva osnovna, obenem najvažnejša socialna oblika, v kateri se javlja religiozno življenje, je »cerkev«. S pojmom cerkve mislimo abstrakcijo, tip, ki ga kot takega seveda v čisti obliki ne najdemo v resničnosti. Obstoječe krščanske cerkve, predvsem katolicizem, odgovarjajo več ali manj temu tipu; za katolicizem posebej velja, da združuje v sebi tudi še druge elemente, ki jih bomo označili pod b) in c).

Cerkev je predvsem zavod in naprava za širšo javnost; socialna skupnost, v kateri je »masa«; kakor vsaka religiozna zajednica tudi cerkev združuje toliko in toliko poedincev po enakem in vzajemnem doživljanju in dejanju, a v cerkvi prevladuje od zgoraj naštetih treh elementov institucionalni. Cerkev je bolj »stvarna« skupnost kot »osebna«. Če se vprašamo, kateri socialni procesi odločajo in prevladujejo v cerkvi, bi dobili ta-le odgovor: odločilno je avtoritativno verovanje; cerkev izvršuje нравstveno vodstvo, če treba tudi pritisk na poedinca; povsod odloča tradicionalni element (otroci naj imajo isto vero kot starši); gotova izpoved je predpisana, vsako drugo verovanje je več ali manj izključeno, v tem zmislu se vera širi; verjetnost za soglašanje je velika; sklep, običaj, nauk so taki odločujoči momenti. Nasprotujoča si mnenja in izkustva se prilagode skupnemu mnenju, proces uniformacije brezdvomno prevladuje napram procesu individuacije; zato je kot rečeno pomen osebnosti manjši; rast in pojemanje religioznega življenja in spoznavanja božjega se vrši v tem zmislu. Sredstva, ki jih porablja cerkev, so mnogolična in

občevljavna, zlasti posredovanje odrešenja in milosti se vrši po določenih normah in ustanovah. Duhovništvo je postalo stan in poklic, duhovniki tvorijo »družbo« zase. Cerkev je nositeljica določenih nalog, vršiti ima določene funkcije v človeštvu, ima določen smoter in cilj. V to svrhu porablja vsa porabna sredstva propagande, javne govore, tisk, pridigo, pisanje, knjige, letake, zborovanja, procesije, obhode, društva, veselice. V svoje religiozne svrhe porablja izobrazbo, ustanavlja znanstvene institucije in obširne naprave (n. pr. katoliška cerkev zavod za vzhodno bogoslovje, za misijonstvo, za liturgiko).

V bistvu cerkve leži, da je neke vrste *complexio oppositorum*; obseči hoče vse poedince, in zato mora več ali manj sprejeti vase vse. Heiler je naštel za katoliško cerkev več takih elementov. Nam ni treba, da pristanemo na njegova izvajanja, a kljub vsemu lahko priznamo, da so za cerkev (specielno za katoliško) važne te-le »strani«: da vsebuje elemente ljudske pobožnosti in forme primitivnejšega religioznega življenja, da v cerkvi bolj odločajo zunanji momenti (dobra dela, vpoštevanje nravnih predpisov in »zakonov«, stroga kazuistika, izvrševanje obredov, spovedi...), da je cerkev institucija z juridičnim značajem, da je »vidna« organizacija z določeno hierarhijo, racionalno teologijo, apologetiko in dogmatiko. Vse to izhaja iz tega, da je cerkev trajna in obča institucija.

Institucionalni element je često tudi razlog, da pride do konfliktov, problem religija-cerkve ni vedno harmonično rešljiv. Pride često do reakcije proti formi-cerkvi, a pravtako tudi cerkev često izvršuje pritisk od zgoraj. Cerkev se boji za razpad svojih sil, vrše se pravde za organizacijo, za dogme; religiozno-kulturno življenje je lahko na takih sparih zainteresirano, lahko so dotični problemi važni le za dotične prizadete kroge in se ljudstvo in širši krogi ne zanimajo zanje. Pri konfliktih med religioznim življenjem in cerkvijo kot institucijo često cerkev ni prosta težke sokrivde in soodgovornosti; često gre za krizo cerkve, in ne za krizo religioznega življenja samega.

»D u h a« cerkve, duše te religiozne grupe ni lahko določiti; z našo dosedanjo označbo še ni izrečena nobena vrednostna ocenitev. Krščanske cerkve same se smatrajo za Jezusove občine, mistično telo Kristusovo, bivajoče na tem svetu, organizem, ki je delo božje. S stališča sociologije se k temu ne dá pripomniti nič važnega, še manj, da bi mogli zanikati to trditev. Sociolog skuša le to religiozno grupo in občestvo razumeti kot socialno grupacijo; skuša določiti n a č i n , k a k o i n p o č e m s o p o e d i n c i v t e j g r u p i z d r u ž e n i , k a k š n i p r o c e s i s e d o g a j a j o v t e j z a j e d n i c i , j e - l i t a r e l i g i o z n a z a j e d n i c a n e k a j s v o j e v r s t n e g a ? N a t a v p r a š a n j a t r e b a o d g o v o r i t i s l e d e č e . R e l i g i o z n a s k u p n o s t c e r k v e j e p o s v o j e m b i s t v u » z a j e d n i c a « , o b č e s t v o (*Gemeinschaft*); z a j e d n i š k a z d r u ž e n o s t j e t e m e l j c e r k v i , i n s i c e r r e l i g i o z n a z d r u ž e n o s t , k i s m o j o s k u š a l i o z n a č i t i v d o s e d a n j e m r a z p r a v l j a n j u . N a v p r a š a n j e , s p a d a l i c e r k v e m e d k a k e d r u g e ž e s i c e r z n a n e z a j e d n i c e , t r e b a n a j b r ž u g o t o v i t i , d a t v o r i j o r e l i g i o z n e s o c i a l n e g r u p e v o b č e n e k o s p e c i a l i t e t o s t a k o s v o j e v r s t n i m n a č i n o m z d r u ž e n o s t i ,

da jih treba smatrati za nekaj čisto svojega. Vezivo, ki veže poedince religiozne zajednice, je nekaj svojevrstnega.

Cerkev je po svojem bistvu zajedniškega značaja, ni »družba« v Toenniesovem zmislu, v zmislu distinkcije »zajednica-družba«. A s tem še nikakor ni izključeno, da bi v cerkvi tuintam ne mogli prevladati elementi »družbe«. To nam potrjuje pogled na zgodovino in sedanje stanje krščanskih cerkva. Odnos poedinca do cerkvene zajednice ni bil vedno isti. V katolicizmu nahajamo v srednjem veku precej idealno razmerje in pravilno vreditev poedinca v zajednico. A z novim vekom se začenja proces individualističnega razkroja; s tem vzporedno je katoliška cerkev v veliki meri postala samo socialna tvorba z nekim smotrom (Zweckgebilde), le organizacija vernikov, duhovna »država«; tudi v cerkvi se je izvršil prehod od zajednice v »družbo«.⁸ Danes stopa v ospredje zopet zajedniški element, poudarja se, da treba v cerkvi gojiti poleg institucionalnega elementa še idejo mističnega telesa Kristusovega, ki jo je katolicizem od protireformacije sem nekoliko potisnil v ozadje.⁹ Že v sedanji prosvetni družbi, v naših splošnih družabnih razmerah pridobiva zajedniška misel na ugledu in življenjski sili; liturgijsko gibanje v katoliški cerkvi skuša za religiozno življenje samo uresničiti tega duha in prinesiti v cerkev zajedniškega pomlajenja. Poedinec naj bi bil zopet v organični celoti, polagoma in stopnjema naj bi se dvigal preko družine, fare, konkretnih življenjskih razmer v obče kraljestvo božje, — ne mehanično, da bi preskočil vse te vmesne člene. Cerkev in poedinec naj bi se srečala živo v konkretnih nalogah življenja. Liturgija je v tem pogledu prava pot. V tem zmislu definira Guardini cerkev, da je neskončna življenjska zajednica mističnega telesa Kristusovega, v sebi vsebuje hierarhičen red, podprt s kanoničnim pravom; a cerkev ni trd, nepremakljiv sistem, postavljena je temveč v zgodovinsko istinitost, ki jo oblikuje po svoje, a od nje tudi prejema, je od nje tudi zavisna (l. c. 59).

V tem zmislu treba tolmačiti tudi nazore katoliških teologov. Mausbach¹⁰ raziskuje vlogo »organičnega principa« v državnem in družabnem življenju; pri tem pride do zaključka, da enotne duhovne »duše« z npravno svobodo ni niti v družini, niti v narodu, niti v cerkvi(!). Govorimo sicer o cerkvi, da je »organizem«, da je naprej živeče »telo Gospodovo«, a oblikujoči princip življenja ni »celotna duša«. Cerkev je le skupnost, ki jo vežejo in družijo po Mausbachu trije elementi: skupni etos, nesprenemljiv skupek verskih resnic (logos) ter nadnaravna milost, skupni božji pnevma. Cerkev ima neki smoter, bonum commune; ne samo cilj spasiti posamezne duše; tudi »kraljestvo božje« samo na sebi je kos namena, njegova ohranitev in rast religiozne celote. — Vsa ta karakterizacija je v skladu z našo sociološko ugotovitvijo, da je cerkev zajednica. V tem

⁸ Prim. k temu Guardini, Liturgische Bildung, I. Teil. 1923, str. 59.

⁹ Pri nas zastopa to misel F. Grivec v svoji knjigi Cerkev.

¹⁰ Mausbach J., Aus katholischer Ideenwelt. 1921, str. 362 ss. in 385 ss.

pogledu more sociološka analiza točneje in precizneje postopati kot dosedanje veroslovje in ga lepo dopolniti.

b) **Sekta.** Nadaljnja socialna forma, v kateri se javlja religija in ki je tudi določena po vsebini religije, je sekta. Ta pojem lahko vzamemo v običajnem pomenu, tedaj so tipičen zgled za sekto protestantske sekte; moremo pa vzeti ta pojem sekte tudi nekoliko širše, potem smemo prišteti k sektam tudi meništvo in redovništvo, — morda tudi v okviru cerkve nahajajoče se kroge, ki jih družijo določena liturgija misterijev in podobno. A hočemo se omejiti na ožji pojem. Sektovstvo je torej bolj rahla zveza, zveza poedincev, zahteva strožje moralno in religiozno zadržanje; svetost se išče v poedincu in njegovi notranjosti, ne toliko v izpolnjevanju zunanjih predpisov. Člani sekte hočejo imeti »čistega« Boga, se izločijo iz sveta, da ne bi jih umazal; sekte zametajo vsako uporablanje sile, zahtevajo predvsem toleranco in »religiozno nevtrality«. Smatrajo se za združitev strogih kristjanov.

Kar se religioznega življenja tiče, je res, da so sekte pogosto uresničile intenzivnejše religiozno življenje kot cerkve; v sekti je pomen osebnosti, njen zgled in vpliv, jako velik; osebnost pride do veljave v verskih prepričanjih, pri misijonu itd. Dokler je v sekti živo življenje, je sekta edina; uresniči lahko višji nivo religiozne kulture; tudi intelektualni moment (zlasti kar se tiče metafizičnega razglabljanja) lahko pride bolje do veljave kot v cerkvi; a dane so s tem tudi nevarnosti; cepitev in razkol, individualizem, omejena perspektiva, enostransko poudarjanje gotovih religioznih elementov (take in take molitve, takega in takega pojmovanja božanstva itd.) so vsakdanji pojavi.

c) **Mistika.** Tretja običajna versko-sociološka tvorba je mistika. Tu gre za nesocialno izolacijo poedincev v svrhu občevanja z Bogom. Močno, ekskluzivno se poudarja osebno doživljanje; tu je vzrok, da se objektivni red vedno bolj potisne v ozadje. Religiozno doživljanje poedine, lastne duše je vse; dogma, cerkev, npravni predpisi so relativni; skupen vsem je le isti avtonomni dušni ritem (Troeltsch). Često se javlja nagibanje k skepticizmu in relativističnemu individualizmu. V tej grupaciji odloča le poedina osebnost in njen karizma.

Mistika poudarja samoto in pomen samote, stvarjajo se tiha shajališča pobožnih duš. — Tudi mistika enostransko goji le nekatere strani religije in religioznega življenja.¹¹

Odnosi med cerkvijo — sekto — mistiko.

Med naštetimi religioznimi družbami obstojajo raznovrstni odnošaji. Cerkve med sabo se razlikujejo, približujejo, zedinjajo; javljajo se konflikti; sprejemajo se drugi, tuji elementi, nazori sorodne cerkve; ena cerkev razširi krog na račun druge, zajedno se bore

¹¹ K temu najnovejša Ottova knjiga: Westöstliche Mystik, 1926.

proti zunanjim sovražnikom, med sabo so strpljive; ena hoče biti občeveljavna, svetovna religija in svetovna cerkev.

Jako važne in sociološko zanimive so konverzije (n. pr. iz katolicizma v protestantizem ali narobe). Krize v pobožnosti ene konfesije postanejo povod za prehod v drugo. Povod za konverzijo so različne stvari; da se dotični v svoji cerkvi ne čuti več domačega; religiozno življenje se zdi premalo notranje, ali pa racionalistično razglabljanje izpodnese tla »avtoritarizmu« (ta dva razloga navaja Heinsius za sedanje konverzije iz katolicizma v protestantizem. Heinsius, *Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus*. Berlin 1925). Često odločajo »spreobrnjenja« drugi osebni motivi, razočaranja in podobno.

Star religijsko-sociološki problem je vprašanje zedinjenja cerkve. Možne so razne oblike zedinjenja, zedinjenje iz duha dobrodelne ljubezni, po metodi vsrkanja, po poskusu formulirane (dogmatično fiksirane) verske združitve (N. S ö d e r b l o m). Kongres krščanskih cerkva v Stockholmu, ki se ga katoliška cerkev ni udeležila, je propagiral idejo zedinjenja iz duha ljubezni in duhovne zajednice, ki družijo vse krščanske cerkve.

Tudi sicer se v religiji javljajo težnje po nadkonfesijski in splošni zajednici, splošnem religijskem občestvu vseh »kristjanov«. Kot sociologi se ne smemo spuščati v meritornost in upravičenost takih gibanj, moremo jih le zabeležiti kot rel. sociološki pojav. Prav tako ne spada v kompetenco sociologije problem »religio depopulata«¹². Kot sociologi le beležimo tozadevno gibanje in dejstvo, da obstoja imenovani proces; da danes pripadajo cerkvam velikoštevilčne mase, da obstojajo naprave in institucije, ki jim često manjka članov in življenja; da na drugi strani živi velik del religiozno iskreno živečih duhov izven teh naprav in da spadajo v svojevrstno »duhovno zajednico«, »cerkev«. Sicer pa prim. k temu zgoraj pod 1. in 2. navedeno.

Če ena religiozna tvorba začne propadati, nastanejo možnosti, da druge na njen račun pridobe. Ko je antika začela propadati, se je pojavila zavest grešnosti, ljudje so bili trudni tega sveta, koprneli so po odrešenju, iz smrti in greha ven po združitvi z Bogom. Tako so se pripravljala tla krščanstvu. Iz stare antične družbe se je svobodno razmahnila Kristusova cerkev¹³.

Cerkve so povečini napram sektam nestrpljive, skušajo jih podrediti svoji celoti. Katolicizem je skušal vedno dotično grupo pritegniti nase, sicer jo je vedno izločil. Poleg sebe je ni trpel. Protestantizem je postopal v tem oziru drugače. Nekako srednje mesto v tem oziru zavzemajo vzhodne cerkve.

Podobno je z mistiko. Postane nov religiozno združujoč činitelj poleg drugih že obstoječih. Mistika naj po svojem življenju in svoji moči pridobiva subjekte. Kot ožja religijska občina često ostane v okviru večje (recimo cerkvene) skupnosti, deluje v njej.

¹² E. Rosenstock, *Religio depopulata*. Berlin 1925.

¹³ Pomembno označuje to rast knjiga E. Salina: *Civitas Dei*, 1926.

Cerkev jo prizna; toda mistika postane lahko nevarna, tekmuje glede religioznega življenja; v tem slučaju jo vzame večja zajednica v svojo roko, morda si mistično čuvstvo sama prilasti in ga vredi v svojo celoto.

Sekte med sabo so v raznih odnošajih. Tozadavnega položaja ne moremo označiti s par potezami; naj zadostuje, da samo navedemo problem.

O mistiki smo že marsikaj navedli. Označimo naj še njeno stališče napram večjim religioznim zajednicam. V glavnem je asocialna in individualistična, v njej prevladuje kontemplacija, želja, zbrati vse sile za službo Bogu. A poleg tega vsebuje pogosto še jak religijsko socialni element, močno socialno potezo. Občestvo z Bogom mora težiti preko intimnosti in spoznanja v sveže področje nramnega dejanja, v zajednico. Mistiki niso samo v toliko pomembni za druge, da molijo zanje; že v tem pogledu bi bila diferenciacija v poseben stan, ki te posle posebej opravlja, upravičena. Mistiki imajo tudi še neposredne zasluge za religiozni apostolat, za delo v cerkvi (pridigo n. pr.), za delo v religiozni zajednici vobče.

A povečini je mistiki lastna poteza samotarstva in bega pred svetom.

Pregled religioznih form precej jasno kaže na dejstvo, da religioznega življenja ni mogoče prijati v eno formo, da se religije ne dá zgnesti v eno, za vsakega obvezno tvorbo in družabno objektivacijo. Res je, vsaka od naštetih form je enostranska, predstava o Bogu, religiozno življenje, življenjski program so v mistiki, sekti, cerkvi razni in različni. A prav iz te raznoličnosti izvajamo rezultat, da treba na nek način združiti vse tri stopnje; združiti jih treba, a ne mehanično, da jih sumiramo in skušamo vsako zase uresničiti. Treba je temveč organične združitve.

Religija, če naj obseže čim več poedincev, če naj gre čim najbolj v globino, če naj realizira celotno religiozno kulturo, mora biti nekako univerzalna, božanstvo mora biti za vse obvezno, zahtevati mora najširšo podlago. A ta splošni temelj ne sme izčrpati vsega; ker je spoznavanje Boga, religiozna dispozicija in religiozna kultura pri poedincih različno velika (množica-masa ne bo prišla nikdar na stopnjo religioznega izobraženca, in do religiozne genijalnosti so malokomu odprta vrata), treba na tem splošnem temelju zgraditi še posebne, diferencirane in višje ideale in vzornike religioznega življenja in religiozne kulture. Že objektivacija krščanskih cerkva, vsa dogmatika, liturgika, verska tradicija, kanonsko pravo, vzgojne izkušnje so tako mnogostranski pojavi, da se poedinec lahko dvigne kvišku; v obsegu tega velikega okvira pa se je mogoče dvigniti še višje, do čisto individualnih in najbolj intimnih viškov, do viškov, ki jih more doseči le genijalna in mistična duša. Vsekakor torej velja, da je religiozno življenje na določen način strukturirano in da vsebuje v sebi več elementov in načinov. In res, če se povrnemo na izhodišče tega poglavja, lahko ugotovimo, da v mistični grupaciji prevladuje mistični religiozni element (vzeto kot do-

življanje, dočim je prvi pomen sociološki); v sekta odloča predvsem intelektualni, avtonomistični element; v cerkvi prevladuje institucionalni. Prava in celotna religija vsebuje vse, in sicer vse tri v določeni strukturi. Dokaz za to so zgodovinske religiozne tvorbe, katolicizem je vedno skušal v sebi združiti vse tri elemente, čeprav je cerkveni element prevladoval. Razumljivo je, če ni trpel pravih sekt poleg sebe, a v svojem telesu je imel vse polno tvorb, ki so po svoji strukturi bile »sekte«. Razni redovi, meništvo, razne verske družbe in kongregacije v veliki meri spominjajo na sekto, prava mistika pa je vedno imela v katolicizmu svoje zatočišče.

Ko smo pregledali odvisnosti med vsebino religije in njenimi socialnimi formami, se hočemo lotiti nadaljnjega problema, kako religija (po svojih družabnih formah in vsebini) vpliva od svoje strani na »družbo« in kulturo.

PREGLEDI.

AMERIŠKI SLOVENCİ.

P. dr. Hušo Bren O. F. M.

Najmanj deseti del našega naroda prebiva v Babilonu narodov, v Zedinjenih državah Severne Amerike. Niti približno natančno število teh naših rojakov se doslej ni moglo ugotoviti. Ameriško državno narodno štetje je glede Slovencev, kakor tudi glede drugih slovanskih narodov bivše Avstrije, docela nezanesljivo. Amerikanec je splošno zelo slab geograf in še slabši etnograf. Poleg tega ima svojo mentaliteto. Dasi je Amerika, kakor rečeno, Babilon narodov, pozna on dejansko le Amerikance. Z ozirom na to pojmovanje tudi pri narodih bivše Avstrije, zlasti manjših kakor smo mi Slovenci, ni delal razločka. Če so poslujočemu uradniku pri registraciji povedali, da so Slovenci, je bila to zanj terra incognita. Šele ko so mu dejali, da so Avstrijci, se mu je posvetilo. Kot take jih je vpisal. Ker je bila med priseljenci ta omejenost splošno znana, se mnogi sploh niso izdali za Slovence, temveč za Avstrijce, da bi se tako izognili nadležnemu izpraševanju. Seveda so bili tudi v rubriko Avstrijcev registrirani. Kdo ve, koliko Slovencev je pri narodnem štetju na ta način prišlo med »avstrijski narod«.

A tudi če so se izdali za Slovence in bili kot taki protokolirani, ni gotovo, da so res Slovenci. To ime si laste tudi Slovaki. Če vprašam Slovaka, kake narodnosti je, ne bo rekel, da je Slovak, ampak vsak bo dejal, da je Slovenec. Le mi jih imenujemo Slovake, nasprotno pa oni nas Slovince. Tako je pri narodnem štetju prišlo več Slovencev med Slovake in obratno. Vse to kaže, da se na ameriško državno narodnostno statistiko ni zanesti. Če bi tedaj hoteli vsaj približno natančno ugotoviti, koliko našega naroda pre-

biva v deželi strica Sama, bi moral narod sam izvesti štetje, kar se pa do sedaj še ni zgodilo. Toliko je gotovo, da so bili ameriški Slovenci do amputacije po mirovni konferenci najmočnejša veja, ki je bila odsekana od narodovega telesa in vržena daleč tja onstran oceana.

Umevno je, če je tako mal narod, kakor smo Slovenci, to veliko izgubo svoje narodne krvi že iz nagona samoohrane vedno bridko čutil. Prav nič ni zameriti raznim domoljubom, če so bili proti izseljevanju v Ameriko. Seveda vsa svarila: Ne v Ameriko! niso nič pomagala. Želodec ima pač svojo, realno politiko, ki se velikokrat ne ujema z idealno politiko srca. Ako ju ne more v sklad spraviti, povprečen človek navadno sledi realni politiki želodca, četudi s krvavečim srcem. Nihče razun tistih, ki so jim rodna tla postala prevročna, ne zapušča rad domovine. Vsakemu bolj ali manj krvavi srce, ko se trga iz njenega objema. A če vidi, da ona nima kruha zanj, kdo mu bo zameril, ako ji da slovo. Ona sama je morala s tem nujnim zlom računati. Je tudi računala. Zato je lažje puščala svoje otroke čez morje v novi svet, posebno še, ker so ji pisarili, da se jim tam gmotno bolje godi kot doma. Dokler ni bila tako obsekana, jih je še nekam pogrešala. Toda po dveh tako radikalnih amputacijah svojih goriških in koroških otrok, s katerimi je morala plačati svojo svobodo, je zopet začela bolj misliti na svoje Amerikance. Znova si je jela staviti vprašanja: Ali njih srca še bijejo zame? Ali smem upati, da ostanejo moji? Kaj naj storim, da ostanejo moji?

Na ta vprašanja hočem dati domovini nekoliko odgovora. Če ne bo tak, kakršnega bi ona želela, ni moja krivda in lahko rečem, da tudi njena ne. Nočem se bahati, da sem v tej zadevi bogzna kaka avtoriteta. A ker sem skoraj šest let živel med ameriškimi Slovenci ter imel kot duhovnik in časnikar veliko stika z njimi, upam, da mi bo lažje dati odgovor na stavljena vprašanja, kot komu, ki samo tukaj zasleduje in proučuje njih mišljenje in življenje. To tembolj, ker sem imel o tem predmetu že pred par leti na licu mesta daljšo, dokaj burno časnikarsko debato, ki mi je dala priliko čuti tudi nasprotno glasove. Torej k stavljenim vprašanjem!

I.

Ali imajo ameriški Slovenci še srce za domovino? Ali jo imajo še za mater? Na to vprašanje moram odgovoriti: Distinguo, treba ločiti. Tisti, ki so bili tu rojeni in tu preživeli svojo mladost, ki so imeli priliko spoznati in vzljubiti svojo domovino mater, so z malimi izjemami še njeni. Malo večjo izjemo delajo le tisti goriški Slovenci, ki so odšli v Ameriko pred narodnim preporodom Goriške, zadnje desetletje pred vojsko. Večina teh se n. pr. v Chicagi ni hotela priklopiti slovenski župniji, ampak italijanski, čeravno mnogi italijanskega jezika niti znali niso, tako da so za veliko noč k nam prihajali in nas klicali k bolnikom. Ti so mislili, sedaj smo doma italijanski podaniki, zato tudi v Ameriki spadamo v italijanske župnije. V resnici so pa cerkveno-pravno kot Slovenci spadali v slovensko

narodno župnijo, ki se kot taka razteza po vsej Chicagi, kjer je kak Slovenec. Italijani so zanje izdajali poseben list, da bi jih navezali nase. Isto velja o delu prekmurskih Slovencev, ki so še z madjarskim duhom prepojeni prišli v Ameriko. Da bi jih v tem madjarskem patriotizmu ohranili, so tudi zanje madjarski agitatorji nekaj časa izdajali poseben list. Ta je sicer propadel, a madjarski duh še ni popolnoma izginil. Ostali Slovenci so še vedno domovini vdani.

Da, še več lahko rečem. Njih ljubezen do domovine matere je večja in nežnejša kot marsikoga, ki se greje v njenem naročju. Kdor iz tujine gleda domovino in pogreva svoje spomine nanjo, je podoben odraslemu človeku, ki gleda nazaj v svojo mladost. Morda mu mladost ni dosti cvetja rodila, vendar ji z nekim sladkim domotožjem kliče: Bog te obvari! Otrok ne ve ali se vsaj ne zaveda, da je srečen. Ne more razumeti, zakaj ga starejši z zavidljivimi, morda celo solznimi očmi gledajo. Prav tako se godi otroku matere domovine v tujini. Morda ni imela kruha zanj, ne žlice in še marsikaj se mu morda ni dopadlo, ko se je grel na njenem srcu. Tujina zabriše vse te temne poteze in vse te grenke spomine na domovino mater. Da, ona jih zna pretvoriti celo v nekako romantično ozadje za jasne poteze in sladke spomine nanjo.

Ko pride kak greenhorn, zelenec, med te stare naseljence, kako ga obsujejo z vprašanji o stanju domovine matere. In s kakim zanimanjem poslušajo njegovo pripovedovanje ter pogrevajo svoje spomine nanjo. Večina zaves njih gledaliških odrov menda nosi podobo našega Bleda. Naše narodne igre: Miklova Zala, Turški križ itd. najbolj napolnijo dvorano. Na raznih veselicah jih posebno razgrejejo kake narodne starokrajske. Ko bi bilo na skromne ameriške Brezje od vsepovsod tako blizu, kakor je na naše, bi jih bilo vsak Marijin praznik, da bi se trlo. Se sedaj, ko jih stane samo vožnja tja in nazaj morda 30—50 dolarjev, jih je vedno več. Drugi pošiljajo za lučke, ki naj bi gorele pri Mariji Pomagaj. Proti božiču in veliki noči jih objame še posebno domotožje. Doma je bilo te praznike najlepše, je splošna sodba. Tisoč dolarjev mora imeti v rokah, kdor si hoče privoščiti obisk domovine. Tudi slovenski Amerikanec jih ne spravi tako hitro skupaj. A jih marsikdo žrtvuje za to srečo. Izpolnjena želja navadno ni tako sladka kakor gojena. Zato jo mnogi prej popihajo nazaj, kot so prvotno nameravali. A čez par let, če ne prej, jih preveva ista nežna ljubezen in sladko domotožje. Da, starejši, ki so spoznali domovino mater in jo vzljubili, imajo še vedno srce zanjo.

Oni, ki so bili sicer tu rojeni, a se jim srce ni imelo časa prirasti na domovino, imajo le motne in hladne spomine nanjo. Podobni so otrokom, ki so jih starši ob odhodu v Ameriko začasno pustili pri kaki stari materi ali teti. Ona je prevzela vso materino skrb zanje, ona si je osvojila njih otroško ljubezen. Ko jih pozneje mati k sebi vzame, so spočetka tako hladni napram njej. Neka taka mati mi je s krvavečim srcem tožila, da hčerka nima srca za njo, le po stari materi v domovini joka. Da, taki so oni ameriški Slovenci, ki so bili tu rojeni in tu preživeli svojo prvo mladost, svojo mladeniško ali

dekliško dobo pa v Ameriki. Ti se smatrajo za Amerikance, Ameriko imajo za mater. Njeno mišljenje si popolnoma osvoje, kakor rojeni Amerikanci. Rojstna domovina zanje nima privlačne sile.

Preostanejo nam še oni, ki so bili tam rojeni. Ti so različni, kakor so njih starši in razmere, v katerih žive. Če so starši v mlajših letih prišli tja in so naravno inteligentni, so se kmalu amerikanizirali. Kot taki so si tudi hitro pomagali od navadnega težaškega dela do kake obrti ali druge boljše službe. V njih domovih vlada docela ameriški duh z vsemi tamkajšnjimi navadami in običaji. Govori in moli se večinoma angleško. Le med seboj se oče in mati slovensko pogovarjata in navadno tudi otroke, dokler so majhni, silita, da se za silo nauče njunega jezika. Ti se od pravih Amerikancev ločijo samo po krvi. S ponosom pozneje govorijo, da so rojeni Amerikanci. Ako so pa starši že v poznejših letih tja prišli in niso imeli zmožnosti ali veselja se amerikanizirati, so njih otroci malo bolj starokrajski. Bolje govorijo slovensko, ker morajo s starši govoriti, poznajo bolj ali manj njih domovino, ker doma večkrat kaj slišijo o njeni lepoti in običajih, a vse to je zanje le bolj teorija. Splošno lahko rečemo, da tamkaj rojeni otroci slovenskih staršev za njih domovino nimajo ne smisla ne srca. Prav za prav jim ni zameriti. Ignoti nulla cupido. Le to se mi ni zdelo prav, če so otroci staršem, ki so jim pripovedovali o lepoti in navadah svoje domovine, nekako prezirljivo odgovarjali: I do not care for your coutry. I am American. Kaj me briga vaša domovina, jaz sem Amerikanec. Pieteta do staršev in tega, kar je njim drago, to pač ni.

II.

Preidimo k drugemu vprašanju: Sme li domovina upati, da ji bodo njeni ameriški otroci tudi v bodoče ostali zvesti?

Iz povedanega na to vprašanje ni težko odgovoriti. Oni, ki so se v zreli dobi iztrgali iz naročja domovine matere, ker jim ni mogla dati kruha, in si v Ameriki ustanovili drugi dom, bodo vedno ohranili polovico srca zanjo. Govoril sem s takimi, ki so v Ameriki že četrto stoletja. Nikoli niso bili med tem doma. A domovinski čut jim še ni zamrl. Radi poslušajo in prebirajo novice iz starega kraja. Če sem jim v cerkvi klical v spomin, kako smo doma praznovali božič, veliko noč, kako smo romali na božja pota itd., so z odprtimi ustmi poslušali in marsikateremu so se orosile oči. Na kako prošnjo iz domovine za to ali ono pomoč so se ti najradodarnije odzivali. Če jim tujina v četrto stoletja ni mogla zamoriti domorodnega čuvstva, ga jim tudi v pol stoletja ne bo, ako ga čakajo. Nasprotno, iz skušnje vem, da čim bolj se bližajo grobu, toliko bolj si žele, »v zemlji domači da truplo leži«. Ko bi ne imeli tam svojih dragih, živih in mrtvih, bi radi šli domov umret. A vrste teh starih ameriško-slovenskih korenin se leto za letom bolj redčijo.

Čez one, ki so bili pač tu rojeni, a svoje domovine matere niso dobro spoznali in dosledno tudi ne vzljubili, še bolj pa čez one, ki so bili tam rojeni, čeravno od trdih slovenskih staršev, naj domovina

kar križ naredi. Ti so zanjo izgubljeni. Ta moja trditev, mimogrede izražena v članku ljubljanskemu »Slovcu«, je stara domoljubna srca najbolj v živo zadela. Idealisti ozir. utopisti so protestirali. A konec debate, ki jo je ta trditev izzvala, je bil, da so mi vsi, ki so z glavo trezno presojali položaj, prav dali. Zato sem danes, kakor takrat, živo prepričan, da ko bi Gregorčič živel med ameriško slovensko mladino, bi kljub svojemu velikemu domoljubju nikoli ne zapel: Naš čolnič otmimo. In ko bi zapel, bi mu iz srca kapljala kri.

Naša ameriška mladina misli, čuti, govori le ameriškansko. Ameriška zvezdnata zastava je njena narodna zastava, ameriški vzori so njeni vzori. Kar ima še slovenskega na sebi, je prav za prav injekcija, ki smrt le malo zadržuje, a je ne bo preprečila. Ta bo nastopila tem prej, čim bolj bodo priprta vrata novemu narodnemu življu iz domovine. Vprav po njem je dobivala injekcije. Radi teh je bilo treba ustanovljati narodne župnije, šole, časopisje, društva z raznimi narodnimi prireditvami, ki so s starši tudi mladino potegnile v narodni tok, a src ji za domovino staršev niso ogrele. V cerkvi poslušala božjo besedo v materinem jeziku, a niti zdaleka ne s tistim zanimanjem kot starši. Slovenska cerkvena pesem ji ne razširja srca kakor njim. V društveni dvorani sicer igra slovenske igre in poje slovenske narodne in umetne pesmi, a se takoj pozna, da je njen glas iz jetičnih prsi ali iz avtomatskega instrumenta. Pravi užitek ima šele, ko jo udari po angleško, dasi se ameriško-angleške pesmi glede blagoglasja ne dajo primerjati s slovenskimi. Istotako je tudi medsebojna konverzacija le angleška.

S tem naši ameriški mladini nikakor ne nameravam kaj očitati. Ko bi bil sam na njenem mestu, bi najbrž ne delal drugače. Domovinski čut je del mnogih činiteljev, doma, šole, družbe, kraja itd. Ko bi hotela, bi ne mogla v šolo vseh teh. Doma se kvečjemu priučijo dialektu staršev, kajpada zelo pomešanemu z amerikanizmi, in ujamé kak opis lepote stare domovine. Kajpada je še ta njen slovenski besedni zaklad zelo reven. To izkuša duhovnik novinec v spovednici. Tretjino je slovenskega, kajpada ne slovniškega, tretjina amerikanizmov tretjina pa angleškega. Radi tega je za otroke tudi v čisto slovenskih župnijah posebna šolska sv. maša z angleškim govorom. Pri slovenskih pridigah se otroci le dolgočasijo. Kjer je slovenska župnijska šola vsaj s par slovenskimi učnimi močmi, je malo bolje, a ne dosti. Čisto narodna šola tam nima pomena, zlasti še slovenska ne. Amerikanec je pred vsem praktičen. Če vidi, da od česa nima pričakovati posebnih koristi, se za to ne interesira, ker se mu zdi škoda časa. S slovenščino se v Ameriki ne pride daleč. Par blokov (vrst hiš), pa je v širnem angleškem morju, kjer si more s slovenščino toliko pomagati, kakor s hebrejščino. Zato starši večinoma sami niso za to, da bi se njih otroci v lastnih župnijskih šolah preveč s slovenščino ukvarjali. Sicer bi pa slovenske župnijske šole, v kolikor so slovenske, domala lahko na prste ene roke našeli. Večina tamkaj rojene slovenske mladine je obiskovala in še obiskuje ali tuje župnijske ali javne državne šole, kjer sploh nič slovenskega ne sliši.

Radi pomanjkljivega jezikovnega znanja doraščajoče mladine se vedno bolj kaže potreba tudi v cerkvah začeti z angleškimi pridigami, ker sicer obstoja nevarnost, da se bo ta mladina v dobi, ko bi najbolj potrebovala verske opore, začela odtegovati njenim verskim vajam in njenemu vplivu. Ta problem je prav sedaj aktualen in zelo resnega značaja. Ne gre samo za to, če naj se vpelje tudi ena angleška pridiga za to mladino in kdo jo bo imel. Z malimi izjemami novejših gospodov so vsi zmožni to delo prevzeti. Toda ta mladina, če jo hočejo obdržati pri narodnih župnijah in ji s tem podaljšati narodno življenje, zahteva več kot samo angleški govor v cerkvi in priliko svoje dušne zadeve v angleščini odkrivati. Ona hoče čisto ameriško mislečega in čutečega dušnega pastirja, česar pa nobenemu v Sloveniji rojenemu in vsaj deloma tukaj vzgojenemu duhovniku ne pri-soja. Na vsaki ameriški slovenski, pa tudi hrvatski župniji bi morala biti danes dva duhovnika, eden za starejše, ki slovensko čutijo, drugi za mlajše, ki čutijo docela ameriškansko. Tem slednjim bi mogel popolnoma zadostiti le rojen Amerikanec, dobro izveden in izvežban v vseh posebnostih tamkajšnje mladine, s katerimi mora dušni pastir hočeš nočeš računati, če noče, da mu čez glavo zraste in se mu odtuji, njemu in župniji. Tega akutnega problema pa katoliška slovenska Amerika ne more rešiti, ker več slovenskih duhovnikov pokoplje, kakor jih da. Slovenski frančiškani smo hoteli tej potrebi s tem odpomoči, da smo zamislili slovenski kolegij in semenišče za splošni duhovski naraščaj. To je pa za naš mali tamkajšnji narod sam nekaj prevelikega. V ta namen smo se združili s Hrvati in Slovaki. Lepa ideja je deloma že uresničena. Toda kdaj bo v celoti ostvarjena in bo začela roditi prve sadove, sam Bog ve. Vse drugo bi šlo, le gmojne težave so prevelike. Pozno je že, vendar še ne prepozno, če bo mogoče načrt v bližnji prihodnosti izvesti. Ako ne, ni več daleč čas, ko bodo začeli na slovenske župnije nastavljeni angleške duhovnike, kar pomeni, da je padla zadnja trdnjava slovenstva.

III.

Kaj pa časopisje, bo morda kdo dejal, ali to nima nikakega pomena za vzdrževanje ameriškega slovenstva? Časopisje! O da, precej ga je, žal, da več slabega kot dobrega, kar pa glede narodnosti, o kateri tu govorimo, ne pride toliko v poštev. Prav njegov živahni razmah daje tukajšnjim domoljubom upanje, da ameriška hčerka ni zgubljena za mater domovino. Le škoda, da je ta podlaga njih upanja zelo slaba. Ameriško slovensko časopisje je samo za tiste, ki še slovensko čutijo in bodo čutili do groba. Z njimi stoji in pade. Na mladino ima bore malo vpliva. Ona ga ne naroča in ne bere. Prvič že radi jezika ne, v katerem ni zadosti podkovana, drugič pa tudi radi vsebine ne, razun tistega, kar je čisto lokalnega, za kar se angleško časopisje ne briga. Ima veliko izbiro angleškega nabožnega in političnega časopisja, ki ga razume ter je po njenem okusu pisano in urejevano. Zato je tudi slovensko časopisje v Ameriki obsojeno na smrt. Še prej bo zamrlo kot narod. Z vsako staro

slovensko korenino gre en naročnik v grob. Živahna agitacija zadnjih let je te vrzeli še za silo mašila, ne z mladimi naročniki, ampak s starimi, ki se morda prej niso dosti brigali za to. A zenit je dosežen, začne se propadanje.

Nekateri listi so si zadnja leta skušali na ta način pomagati, da so postali dvojezični, slovenski in angleški. Edini nabožnik »Ave Maria« je imel že dolgo časa za otroke poseben kotiček »Naš striček«. Vanj so dopisovali otroci deloma slovensko, deloma angleško, navadno mešano ozir. zmešano. Iz teh dopisov se je najbolje videlo, kake slovenščine so zmožni ameriški slovenski otroci. Sedaj slovenski frančiškani že šesto leto izdajajo za mladino čisto angleški nabožni list »St. Francis Magazine«. Sam na sebi, radi nabožnega berila, pač ni bil potreben. Njegov namen je le slovensko mladino obdržati v slovenskem krogu, ji buditi zanimanje in odpirati roko za domače narodne ustanove. Z istim namenom je začelo »Glasilo« katoliške podporne Jednote z angleško priložo »Our Page« (Naša stran), ki je namenjena mladinskemu odseku imenovane Jednote, katere starejši člani tudi gredo drug za drugim v grob. Socialistična narodna podporna Jednota izdaja že nekaj let dvojezični »Mladinski list« z istim namenom, da njih Jednota ne propade. Razpihovanje ugašajočega narodnega čuvstvovanja ni namen ne enega ne drugega. Bi bilo tudi brez pomena, prej odbijajoče kot vabeče. Kdor ima to, čisto objektivno opisano stanje mlade slovenske Amerike pred očmi, se ne bo čudil, če pravim, da ima ona za apele starokrajskih gostov: Slovenci ostanite! le pomilovalni odgovor: Greenhorn, zelenec! Seveda jim tega ne bo v obraz rekla, ker je kavalirska. Spričo vsega tega jaz danes, če treba, z obema rokama podpišem, kar sem pred dobrimi štirimi leti z eno: Na smrt obsojeni!

IV.

Kdor zasleduje zgodovino drugih priseljenih narodov, zlasti Francozov in Nemcev, ki so se že davno pred Slovenci začeli vsipati v Ameriko, bo v tem prepričanju le še bolj potrjen. Francozi in Nemci so drugače narodni, kot smo Slovenci. Z nemškega hrasta ne strese vsaka burja listja. Število njih je šlo v milijone. Cele dele ameriških velemest so zasedli, kulturno, gospodarsko in socialno visoko dvignili. Imeli so svoje res nemške šole, kjer se je mladini predvsem vcepljal nemški, ne ameriški patriotizem. Sčasoma so okupirali najvišja politična in cerkvena mesta in kot taki lahko mnogo storili za svoje rojake. Angleška Amerika je imela respekt pred njimi. In danes? Ne rečem, da jih ni več. Še zavzemajo častna politična mesta močje s pristno nemškimi imeni. Še je lepo število škofov nemškega pokolenja. Nekatera škofijska mesta, kakor n. pr. Milwaukee, Nemci še vedno zase reklamirajo. Njih Centralverein, matica organizacij, se še vsako leto zbira na posvetovanja in daje smernice za nadaljnje narodno in socialno delo. A o njih nekdani moči in samozavesti vam niti največji optimist ne more več govoriti. Tudi oni tonejo v ameriškem velemorju, po vojni celo s pospešeno

brzino. Do vojne so bili še zelo močni in samozavestni. Razume se, da kot taki niso bili za vojsko zoper domovino mater in so to, svesti si svoje moči, tudi na glas povedali. To je bilo pa zanje usodno. Vlada, ki jim je prej po svoji taktiki pustila vso prostost, jih je začela kot nepatriotične pestiti. To jim je končno vzelo vero v lastno življenje.

Po njih cerkvah, ki so bile nekdanje »kerndeutsch«, je že dolgo več angleškega kot nemškega. V nekaterih imajo samo enkrat na mesec nemško pridigo. Po njih velikih, krasno opremljenih šolah se po vojski, ko se je gonja proti njim polegla, sicer zopet poučuje nemščina, a izključno nemške niso več. Mladina, ki prihaja iz njih, ne zna toliko, da bi lahko govorila, zato le angleško kramlja. Razloček med njo in našo slovensko mladino je le ta, da se je ona šele v drugi ali tretji generaciji poangležila, med tem ko se naša, ki nima toliko pobude in prilike za gojitev narodnega čustvovanja, že v prvi ali vsaj v drugi. Celostarejši Nemci, nekdanje tako navdušeni za domovino mater, danes priznavajo, da so svoje nemštvo preveč v ospredje rinili. Neki župnik, stara nemška korenina iz rajha, mi je dejal: »Vi Slovenci ste še mladi Amerikanci. Ne delajte tistih napak, kakor smo jih mi, ko smo bili na vašem mestu. Vse je moralo biti nemško. Otroke v šoli smo učili in jim zabičevali, naj se vendar nemško spovedujejo. Danes vidimo, da je bil to fanatizem in sicer usoden fanatizem. Iz skušnje vam povem, da mnogo tistih prav radi tega danes ne hodijo več k spovedi. Da bi se nemško spovedali, kakor so se učili, marsikje nimajo več prilike. Angleško pa takih stvari ne znajo dobro, zato svojo dolžnost rajši opuščajo. Tako bo tudi z vašimi ljudmi, če jim boste preveč svojo slovenščino vteпали. Čemu tudi? Ti, ki so tukaj rojeni, se bodo tu ustanovili. Kaj jim hoče njih materni jezik, zlasti v njih dušnih zadevah?«

Mož je imel prav. To sem imel sam priliko skusiti. Zadnji dve leti sem vsako nedeljo in praznik hodil na pomoč v neko angleško ozir. irsko župnijo. Ustanovili so jo Nemci in dolgo imeli nemške dušne pastirje. Pozneje, ko so se Nemci amerikanizirali, ni bilo več potreba — vsaj škofija je tako mislila —, da bi nastavljali samo Nemec nanjo. Kdor je ravno bil za najbolj pripravnega spoznan, ali Nemec ali Irek, jo je dobil. Topot je bil župnik trd Irek. Toda Nemci, dasi so morda bolje govorili angleško kot nemško, ker to je bil navadno dialekt, so zahtevali takega, ki razume nemško, da morejo svojo dolžnost opraviti, kakor so od mladega naučeni in vajeni. Enako so hoteli imeti svoj nemški misijon. Ker je župnik, jako vnet gospod, imel dober psihološki takt, je za to tudi poskrbel. Večina je hodila k meni.

Podobno je s Francozi. Od mnogih nekdanje čisto francoskih naselbin so ostala samo še imena. V eno teh sem večkrat na večje praznike zahajal, ker je bilo v njej tudi kakih trideset slcvenskih družin. Župnija je veljala za francosko domeno. Oba župnika, ki sta tisti čas tamkaj pastirovala, sta bila Francoza. A v cerkvi ni bilo niti ene pridige več francoske, razun morda za kako posebno

priliko. Vse angleške. Le kaka stara ženica je še vprašala, če se more francosko izpovedati. Ako ni bilo prilike, je pa po angleško naredila.

Najbolj trdno se narodno drže med tujci Italijani, med Slovani pa Poljaki in Čehi. Italijani ostanejo vedno bolj ali manj Italijani, v Ameriki že radi tega, ker jim jezik dela težave. Italijanska angleščina Amerikancem služi za šale in humoreske. Poljake je prej držalo njih klasično domotožje po svobodni domovini. To domotožje jih je tudi v Ameriki, kjer jih živi na milijone, združevalo v kompaktno celoto. Ker so imeli čisto poljske šole z zadostnimi domačimi učnimi močmi, so znali tudi drugi in tretji rod še poljski ohraniti. Njih šolske otroke se še sliši tudi na ulici, ko se igrajo, poljski govoriti. Med Čehi vzdržuje narodno zavest pred vsem sokolstvo, ki je zelo močno.

Toda tudi med temi se vedno bolj jači amerikanizujoča struja, kljub vsemu odporu od nasprotne strani. Prej ali slej bo vse utonilo v ameriško-angleškem morju; tem prej, čim manj bodo naseljenci dobivali narodnega dotoka in soka iz domovin mater. Tudi to je eden vzrokov, zakaj je Amerika priprla vrata naseljevanju. Rada bi, da bi oni, ki imajo v njej cel želodec, čim prej imeli za njo tudi celo srce. Izsiljevati jim pa te ljubezni noče, ker ve, da bi s tem njih srca le še bolj odbila. V tem obstoji tista trezna, a uspešna ameriška narodna politika, ki se je Evropa še do danes ni naučila. Da, ko bi Amerika priseljene narode s silo trgala od srca domovine matere, bi ta sila še najbolj razgibala in razpihala narodno čuvstvovanje. A ona nikomur ne dela sile, niti najmanjšemu narodu ne. Če n. pr. Slovenci danes kupijo prostor in postavijo na njem Prešernov spomenik, jim ne bo nihče branil. Ako povabijo k odkritju kakega mestnega očeta ali državnega poslanca, bo sprejel celo slavnostni angleški govor. In Prešernu ne bo treba nikoli črnila piti, kakor ga je moral svoj čas v Ljubljani Anastazij Grün v Križankah. Vprav ta svoboda je tisti proverbialni lisičji pogled, s katerim Amerika očara svoje žrtve, priseljene narode, da nevede utonejo v njenih vodah.

To bi bil tedaj zgodovinski dokaz, da so ameriški Slovenci na smrt obsojeni. Če se Francozi in Nemci, ki so imeli vendar večji in močnejši aparat za uveljavljanje svoje narodnosti, ne morejo vzdržati, temveč gredo neizogibni smrti nasproti, kako naj se vzdrže vsestransko mali Slovenci. Na to misliti, to upati, bi bila slovenska megalomanija Koseskijevega tipa: Šest jih pade, kjer porine. Vem, trda je ta beseda in mrzla, morda za domovino, ki še krvavi po dvojni težki amputaciji, pretrda in premrzla. Bolj v rokavicah je to povedal zadnji slovenski škof v Ameriki Jakob Trobec s krlatico: »Slovenija je naša mati, Amerika naša nevesta.« A stvarno je povedal isto. Kaj stoji v svetem pismu? »Zavoljo tega bo zapustil človek svojega očeta in svojo mater in se držal svoje žene in bosta dva v enem mesu« (Gen. 2. 24). Če velja to splošno o vseh ameriških Slovencih, velja še bolj o naši ameriški mladini, ki ji Slovenija faktično ni mati, ampak le mati njih mater.

V.

Ne vem, je li po vsem tem še potreben odgovor na zadnje vprašanje: Kaj naj domovina stori, da si ohrani ameriške Slovence? Menim, da ne. O ohranitvi spričo povedanega ne more biti govora, kvečjemu o podaljšanju življenja. Ljubeča mati tudi to rada stori svojim otrokom, če le more. Vprašanje je le, kako bi mogla. To je pa težko reči in še težje izvesti. Bi bilo treba stopiti v dogovor z njimi samimi. Le to lahko rečem, da čim dalje se bodo ohranile slovenske narodne župnije, tem dalje se bodo držali tudi Slovenci, če tudi ne s tisto žilavostjo, kakor se drže stare korenine, ki so bile iz domovine tja presajene. Ko noben slovenski list ne bo mogel več izhajati, bo slovenščina v narodnih župnijah še vedno imela svoje ognjišče in zatočišče, kajpada, če se bodo mogle te vzdržati. Vzdržati se bodo mogle pa kot take le, če bo zadosti narodne duhovščine in narodnih sester za župnijske šole. Glede narodne duhovščine naj bi bila domovina pripravljena takoj priskočiti na pomoč, ko bi se pokazala kaka vrzel, ki bi je tam ne mogli zadelati. Glede narodnih sester — tu pridejo v poštev menda le mariborske slovenske šolske sestre, ki že vneto in uspešno delujejo na tamkajšnjih slovenskih šolah — naj bi vlada vsaj toliko storila, da bi imele prednost v letni kvoti. Zakaj tiste, ki so tam, še te šole, ki jih oskrbujejo, težko zalačajo z učnimi močmi. Doma jih imajo dosti, ki bi rade šle na pomoč, a so jim vrata zaprta.

Tako je z ameriškimi Slovenci. »Ave patria,« nam kličejo, »morituri te salutant.«

O SLOVANSKI VZAJEMNOSTI.

Dr. L. Sušnik.

V 90-tih letih preteklega stoletja se je med češko mladino pojavilo večje gibanje za politično svobodo in narodno enakopravnost. Odkar je začel izhajati l. 1889. »Casopis Českého Studentstva«, se je visokošolsko dijaštvo pričelo intenzivneje baviti z narodnimi, kulturnimi in socialnimi vprašanji in širilo slovansko misel tudi med delavstvom. Ta živahna delavnost je dosegla vrhunec leta 1893. v ostrih člankih, shodih in demonstracijah. Na podlagi izmišljene denunciacije je policija zaprla celo vrsto oseb, češ da so pripadale tajnemu društvu »Omladina«. Po velikem procesu je bilo obsojenih 68 mladih ljudi —inteligentov in delavcev — na 96 let ječe. Iz te generacije so izšli napredni politiki kot dr. A. Rašin, Václav Klofač, dr. A. Hajn, dr. K. Baza, dr. F. Soukup, dr. B. Němec, Fr. Tomašek i. dr. Po vojni so v svobodni državi osnovali tako zvaní »Politični klub omladincev iz devetdesetih let«, ki goji nacionalno in napredno misel v vseslovanski smeri. In da zopet poudari svoje zasluge za narodni prerod in pokaže pravec nadaljnemu delu, je priredil klub 30. aprila 1926 v Prazi veliko zborovanje s temo »O združenju Slovanov« ter povabil kot govornike znamenite predstavnike raznih slovanskih narodov. Te govore je ob-

enem s poročili o društvenem delovanju, pozdravi, imenikom članov in sličnim obelodanil v knjigi: *O slovanském sjednocení*. Referáty, které na schůzi »Pol. klubu Omladinařů-Devadesátníků« přednesli: Prof. Dimitrij Michalčev, Dr. M. Murko, Dr. Marjan Szykowski, Dr. E. Spektorskij, F. Táborský, Dr. A. Hajn. V Praze 1926. Tiskem E. Leschingra, Kč 5.—.

Povzemimo iz nje par misli, ki bi utegnile zanimati tudi našo javnost.

Bolgarski profesor Dimitrij Michalčev ugotavlja, da so se po vojni spori med slovanskimi narodi še pojačili. Slovanska ideologija preživlja nekako krizo, ker obstoji danes množica takih, ki mislijo, da sploh ni možna ali umestna kaka slovanska politika, češ, vsakdo se drži onega, kar mu več koristi, brez ozira na slovanstvo. — Res je gospodarsko življenje današnjih držav zelo zapleteno, vendar slovanstvo ni gola beseda, ker čut sorodnosti kot sredstvo za delno medsebojno priličenje Slovanov je važno dejstvo za bodočo politiko. V sedanjih časih si je težko misliti trdno politično sodelovanje dveh držav, ako njih ljudske mase ne čutijo medsebojnega spoštovanja in naklonjenosti. Koliko si prizadevajo druge države, da bi si to naklonjenost pridobile potom vsakovrstne propagande! Pri slovanskih narodih ta čut solidarnosti že obstoji in treba ga je le izrabiti in mu dati stvarne vsebine.

Tekom zadnjih 30 let je prišlo do treh vojsk med Srbijo in Bolgarijo. Danes je obema že precej jasno, da je to medsebojno neprijateljstvo nesmiselno, in zdi se kljub nekaterim oblakom, da se obzorje na Balkanu jasni v smislu vzajemnosti. Žal manjka moralne avtoritete velike Rusije, manjka pa tudi prijateljskega posredovanja sè strani — Čehov: dočim francoski in angleški javni delavci pridno posečajo Bolgarijo, se drže Čehi čisto ob strani. Predavatelj smatra za njihovo dolžnost, da se — čeprav v politični zvezi z Jugoslavijo — bolj zanimajo tudi za Bolgare.

Profesor na Karlovi univerzi v Pragi, dr. M. Murko, se ozre najprej na prizadevanja za zблиžanje Jugoslovánov v preteklosti (ilirizem, reformacija in protireformacija, dogovor o federaciji Bolgarov in Srbov l. 1867. i. dr.) in pravi, da smo bili svojčas v gotovih stvareh že dalje nego danes; glavni cilj bo moralo biti delo za sintezo zapada in vzhoda — ne-le med Jugoslovani, ampak med Slovani sploh. Danes, ko imajo vsi slovanski narodi razen Lužiških Srbov že tudi svoje države morajo prevzeti velik del naloge državniki, politiki in narodni gospodarji. A pomagati jim morajo in dajati iniciative znanstveniki, umetniki in pisatelji vseh strok. Žal uči skušnja, da se danes celo dijaki-filologi ne marajo lotiti študija ruskega in drugih slovanskih jezikov, če nimajo zagotovila, da bodo imeli od tega korist kot učitelji: včasih je bila mladina bolj idealna. Tudi prevodi znanstvenih slovanskih del ne najdejo pravega odziva v javnosti... Izdelati se morajo zato čisto nove diferenčne slovnice in slovarji za šolo in dom, da si bo mogoče lažje pridobiti vsaj pasivno znanje enega ali več slovanskih jezikov.

Manj znani so pri nas podatki o delu za slovansko vzajemnost pri Poljaki, ki jih navaja v precejšnjem številu dr. Marjan Szyjowski. To slovanofilstvo je našlo najlepši izraz v poljskem mesijanizmu. Silno so škodovali panslavizmu med Poljaki poljsko-ruski boji. Vendar so se Poljaki borili proti avtokratičnim vladam ruskim, ne pa proti ruskemu narodu.

Predpogoj za uspešno sodelovanje je medsebojno poznavanje. Zato je treba uvesti v srednje šole povsod kot obvezen predmet pouk o omiki slovanskih narodov po enotnem načrtu, ki naj ga sestavi med slovanska pedagoška komisija. Ustanoviti je treba dalje osrednjo pisarno za periodične informacije — najbolje v Pragi — o vseh važnejših znanstvenih ali umetniških delih slovanskih, ki bi se objavljale potem pri posameznih naših narodih in tudi v tujem tisku. Prevode, predstave, razstave itd. je treba slednjič postaviti na sistematično podlago.

Rektor kijevskega vseučilišča, dr. Evg. Vasil. Spektorski, poudarja, koliko je storila Rusija za osvoboditev drugih slovanskih narodov. V svetovni vojni, v katero se je vrgla, da zaščiti Srbijo, je prinesla velikanske žrtve za zmagó Slovanov v boju proti germanstvu. Začasno je sedaj Rusija sicer dobila internacionalno firmo pod boljševiki, ali on trdno upa, da se bo zopet zavedla svojega pravega poslanstva, ne več v smislu panruskega imperializma, temveč bratskega sodelovanja. Pri tem bodo lahko mnogo pomagali ruski begunci, ki so postali medtem dobri poznavalci razmer pri poedinih slovanskih narodih, pri katerih bivajo.

Najdaljši je bil sklepni referat Fr. Tábovskega, predsednika »Společnosti slovanské vzájemnosti« v Pragi.

Konstruktivna doba slovanske vzajemnosti med Čehi in Slovaki pred dobrimi sto leti je bila pri vsej patetičnosti nad vse plodonosna (Durych, Dobrovský, Šafařík, Kollár). Žal da je nazadnje prešla spet v fraze. Vendar je Havlíček l. 1850. očrtal program za slovansko politiko, ki lahko tvori še sedaj podlago za bodoče delo. Zahteval je, da naj se inteligenca uči slovanskih jezikov, dalje francoščine in angleščine, da se tako emancipira od nemščine, da se organizira časnikarstvo, da se izvede notranja organizacija z ozirom na sistematično sodelovanje z ostalimi Slovani, in slednjič, da se doseže sporazum in zveza z drugimi sosednimi narodi, ki bi nam mogli pomagati. Velik del teh točk je danes že izvršen. Če pri Čehih med mladino ni več tolike vneme za učenje slovanskih jezikov, je pa pri Poljaki viden tozadevno velik napredek. Emancipacija od nemščine narašča hitro, časnikarstvo je vsestransko organizirano, čeprav še premalo v slovansko smer (zanimivo je, da ima najboljšo kulturno slovansko rubriko med dnevniki v Češki »Prager Presse«), organizacija dela za vzajemnost sploh se boljša ne samo v slavistiki, ampak tudi v prevodnem slovstvu, pri dramatikah, muziki, likovni umetnosti, pri raznih društvih (telovadnih, pevskih, turistovskih, stanovskih), pri knjigarnah itd. Težkoče delajo veliki stroški, zato bi morale pomagati vlade. Posebno važne so razne jednote, lige i. sl., ki vežejo

v raznih krajih zastopnike po dveh slovanskih narodov med seboj v stalnih stikih. V večjih mestih naj bi se ustanovile osrednje zveze vseh takih društev, v Pragi n. pr. spopolnitev dela, ki ga je vršila »Měšťanská beseda«, v »Slovanski svet« pod okriljem Narodnega sveta. Obenem naj bi se ustanovile s podporo raznih korporacij javne slovanske čitalnice.

V srednji Evropi se ustvarja slovanski blok, ker se Poljska zelo približuje Mali antanti, in tudi odnosi z Bolgarsko se izboljšujejo. Izmed drugih narodov so vstopili v to zvezo že Romuni. V ostalem je tu še precej neenotnosti, kot se kaže v češkem razmerju do Italijanov in našem do Madjarov.

Cilj praktične slovanske politike v bodočnosti ie po besedah ministra dr. Beneša, »vsem slovanskim narodom in kulturam dobiti novega mesta v Evropi in v svetu«. In poljski premier je dejal praškim žurnalistom, da naj narodi sami napolnijo z vsebino to, k čemur so politiki napravili okvir. Z drugo besedo: treba je še mnogo intenzivnega podrobnega dela, da se poleg političnih zvez izgradi slovanska vzajemnost na vseh področjih kulturnega udejstvovanja.

Prav tedaj zaključuje dr. Ant. Hajn, da se mora razvijati to prizadevanje ne le v državnih aparatih, ampak tudi v privatnih krogih; napačno bi bilo, če bi se odslej zanašali le na oficijelne faktorje.

NOVA KRŠČANSKO-SOCIALNA STRUJA.

Dr. Aleš Ušeničnik.

Jako živahen socialni pokret se vrši v Avstriji. Odkar so krščanski delavci 11./13. avgusta 1923 v Lincu postavili svoj novi socialni program (*Linški program*), se je začelo zlasti živahno literarno-prosvetno delo. Državna zveza krščanskih delavskih društev izdaja poseben znanstven socialni dvomesečnik »Neue Ordnung«. K linškemu programu so izdali obširen komentar (*Das Linzer Programm der christlichen Arbeiter Österreichs, 1924*). Izdajajo zbirko socialnih zakonov (tako zakone o delavskem varstvu, o zavarovanju nastavljenecv, o nastavljenicah, stanovanjski zakon, zakon o bolniškem zavarovanju, o zavarovanju za brezposelne, zakon o obratnih svetih).¹ Ker so podlaga njih programu nauki prvih početnikov socialnega gibanja, zlasti pa Leonova okrožnica »*Rerum novarum*«, so izdali vrsto spisov tudi o tem.² Posamezna vprašanja obravnavajo

¹ Dr. Joseph Resch, *Der gesetzliche Arbeiterschutz in Österreich (1923)*; isti: *Die Angestelltenversicherung in Ö.*; isti: *Das Wohnrecht in Ö. (1927)*; isti: *Die Krankenversicherung in Ö.*; isti: *Die Arbeitslosenversicherung in Ö. (1926)*; Fr. Hemala, *Das Betriebsrätegesetz (1924)*.

² Dr. Karl Lugmayer, *Leos Lösung der Arbeiterfrage* (tekst okrožnice *Rerum novarum* s komentarjem 1927); Lugmayer, *Urkunden zum Arbeiterrundschreiben Leos XIII. (1927)*; A. Lesowsky, *Karl von Vogelsang, Zeitwichtige Gedanken aus seinen Schriften (1927)*; Lugmayer, *Grundrisse zur neuen Gesellschaft, Berufständische Bedarfswirt-*

še posebej: tako o socialni demokraciji, o postanku kapitalizma, o oderuštvi in lastninski pravici, o strokovni organizaciji, o prenovi družbe po Kristusovem duhu.³ V manjši zbirki pojasnjujejo ljudstvu razna časovna vprašanja.⁴ Tudi z romanom skušajo širiti svoje socialne nazore.⁵

Za nas je pač najvažnejše vprašanje, kaj posebnega obsega njih program. Leopold Kunschak, ki je napisal uvod v knjigo »Das Linzerprogramm«, naglašja, da je novi program širši, ker ne obsega samo neposrednih zadev delavskega stanu, temveč je program o novi družbi sploh, da pa se v glavnih osnovah ne loči od prejšnjega. Kakor prvotni program, tako se tudi linški snuje na večnih krščanskih načelih; poleg tega se loči od socialnodemokratskega še po tem, da priznava zasebno lastnino in odklanja razredni boj.⁶

In res! Že v 1. čl. pravi linški program, da se družba razkrajja, pohlep po moči in dobičku da jo žene v propast; potreben da je nov red in prinesiti da ga nam morejo le načela in zdravilne moči krščanstva. V 2. čl. pa pravi, da je čuvarica krščanstva Cerkev, ki ji gre za nje posebne naloge posebna suvereniteta.

O lastnini pravi v čl. 3., da je lastnina podlaga družine in da ji je le-ta najmočnejša utemeljitev, in v čl. 5., da je eden izmed vzrokov bednega stanja delavcev tudi ta, da nima svoje lastnine.

Glede razrednega boja pa pravi v čl. 5, ko je navedel glavne hibe sedanjega reda (glede delavcev): »Kako naj se to stanje odpravi, kaže Leon XIII. v okrožnici o delavskem vprašanju. Zato je treba socialistični nauk o razrednem boju odkloniti.«

Vse tri točke pojasnjuje tudi dr. Lugmayer v komentarju (on je namreč sestavil osnutek linškega programa in njemu so poverili nalogo, da napiše k programu komentar). Ker glede prve točke ni nobene težave, navedimo le nekaj misli iz tega komentarja za drugo in tretjo točko.

O lastnini pravi:

»Glavna stebra vsega gospodarstva sta delo in lastnina.« Krščanski nazor o lastnini je najpopolneje izrazil Tomaž Akvinski,

schaft nach Vorgängern u. Zeitgenossen (1927); Lugmayer, Lehren und Weisungen der österr. Bischöfe über soziale Fragen der Gegenwart (1926).

³ Dr. Fr. Hemala, Die Sozialdemokratie (1922³); Lugmayer, Der Gewinnwirtschaft Werden (1922); L. Wimmer, Wucher- oder Eigentumsrecht (1925); Fr. Hemala, Geschichte der Gewerkschaften (1922); F. Frodl S. J. Das Königtum Christi (1926).

⁴ Zeitwichtige Hefte: H. 1. Die Saat im Gottesacker. Von A. Tappeiner S. J. (o pokopavanju in sežiganju mrličev); 2./3. Weg mit der Gewinnwirtschaft. Von K. Lugmayer; 4. Schadet Alkoholgenuß. Von Dr. L. Senfelder; 5. Der Katholik im öffentlichen Leben. Von L. Kunschak; 6. Warum christliche Gewerkschaften. Von Fr. Hemala.

⁵ Hermann Mailler, Die 100 Erben Thomas Wundermanns. Der Roman einer Sozialisierung (1928).

⁶ Das Linzer Programm, 6.

ki mu sledi tudi Leon XIII. Moderno pojmovanje, povzeto iz poganškega rimskega prava, ki ne pozna glede lastnine nobenih socialnih dolžnosti, je nekrščansko. Družba ima pravico v posebnih razmerah izpreminjati lastninske oblike in določevati lastninski pravici meje. Toda zmotna je misel, da bi bilo mogoče človeške razmere izboljšati z odpravo zasebne lastnine, kakor trdi osnovni socialistični nauk v svoji najostrejši obliki, ki jo je Leon XIII. obsodil. Misliti si takšno stanje, ki bi bilo možno le v paradizu, je nezmisel. Ljudje v sedanjem stanju niso za stalno zmožni takšnega idealizma, kakor ga zahteva socializem. Navadna oblika lastnine je in ostane posamezna, osebna lastnina. Poleg te so bile seveda in bodo tudi v bodočnosti razne druge oblike: združna, ustanovna, občinska, državna. Katera je v vsakem primeru najboljša, to je treba vselej posebej odločiti po primerih in razmerah.⁷ Še določeneje se je izrazil Lugmayer proti socializmu v komentarju k Leonovi okrožnici »Rerum novarum«. Sklep je: Ne odpraviti zasebne lastnine, ampak vprav nasprotno, posplošiti jo!⁸ Socializacijo, kjer bi bili delavci sami lastniki in voditelji velikih industrijskih podjetij, riše kot praktično nemogočo tudi roman »Die 100 Erben Thomas Wundermanns«. Podjetje, ki ga je Wundermann zapustil svojim delavcem, razpade, ker ne gre brez enotnega vodstva, a tega ni, ker se posamezni nočejo podrediti. »Komunizem je mogoč le tam, kjer je odpoved, a odpoved je s socializmom naravnost v nasprotju. Socializem noče ljudi, ki bi se odpovedavali in tiho trpeli, ampak hoče že na zemlji srečne ljudi.«⁹

O razrednem boju pravi Lugmayer: Socializem uči razredni boj, ki naj bi odpravil zasebno last proizvodjalnih sredstev, ker je po njegovem nauku iz zasebne lasti vsa nesreča, in ki naj bi namesto zasebne lasti postavil kolektivizem. Na to pravimo mi: Mi nočemo nobenega razrednega boja, ki bi mu bil cilj: skupna last. Socializem bi delavce najbolj oškodoval. Delavec ne bi smel svobodno razpolagati s svojim zaslužkom in si niti ne pridobiti svoje hišice z vrtičkom. To je proti najprvotnejšim človeškim pravicam. Zato mi takšen boj za takšne cilje odklanjamo. Poznamo pa dobro neutrudeni in trdovratni boj delavskega stanu za svoje pravice. Mi moramo skozi sedanje gospodarstvo, ki je vse naravnano na dobiček, in mimo razrednega lastništva do krščanskega družabnega reda. To pa ni mogoče brez velikih trudov in brez boja. V tem boju krščanski delavci ne smemo rabiti nobenih sredstev, ki so sama na sebi zla, in ne delati nobenega nasilja. Naše orožje mora biti prosvetno in izobraževalno delo, strokovno delo, politično delo, in cilj tega boja: socialni mir. Seveda so pa tudi še danes vse časti vredni meščani, ki imajo vsak boj za plače za razredni boj!¹⁰

⁷ Das Linzer Programm 27—33, 78—79.

⁸ Leos Lösung der Arbeiterfrage, 59—68. Tu pravi celo: »Govoriti o krščanskem socializmu je nezmisel.« Leon XIII. je v okrožnici »Graves de communi« (1901) ta izraz izrečno zavrnil. Kako soditi o tem, prim. »Čas« XIV (1920) 41 sl.

⁹ Prim. Maillerjev roman, posebno str. 83/4, 145/6.

¹⁰ Das Linzer Programm, 78—79.

Kaj torej hoče linški program?

Na splošno: krščanski gospodarski in družabni red; politično demokracijo; socialno enakopravnost delavstva z drugimi stanovi; gosposodarske korporacije (Berufsgenossenschaften). Gosposodarstvo naj se tako preuredi, da ne bo več naravnano na profit in izkoriščanje, ampak na oskrbo človeških potrebščin (da ne bo več »Gewinnwirtschaft« in »Beutewirtschaft«, ampak »Bedarfwirtschaft«) in organizacije delavcev ter delodajalcev naj se združijo v skupne korporacije (Berufsgenossenschaften) po načelih pravičnosti in vzajemne pomoči. Ta misel ni nova. Povzeta je po zgledih srednjega veka; pred Leonom XIII. jo je poudarjal zlasti Vogelsang s svojimi, sprejel pa v svojo okrožnico tudi Leon.¹¹

S tem v zvezi pa brani dr. Lugmayer še neka druga načela, ki so izzvala z neke strani ostro kritiko. Ta načela so zlasti sledeča: 1. Razmerje delavcev do gosposodarjev industrijskih podjetij ne sme biti mezдно, ampak mora biti družabno (societas); 2. delavci imajo pravico do vsega sadu svojega dela; 3. obrestovanje je odušstvo (če ni morda kdaj samo odškodnina za »damnum emergens«). Ta načela, ki jih razvija in dokazuje zlasti v »Grundrisse«, so izražena v linškem programu v teh stavkih: »Krščanstvo štiti delo in ureja rabo lastnine. Priznava delu njegov polni iznos (ihren vollen Ertrag), deva lastnino v službo skupnosti in obsoja današnje gosposodarstvo izkoriščanja (čl. 3.). Enakost poklica družii ljudi v stanovske skupine (čl. 4.). Izrečno je torej v linški program prejetu le načelo, da imajo delavci naravno pravico do vsega sadu svojega dela. Vendar drugi načeli iz tega nekako naravno sledita. Ako naj dobe delavci poln sad svojega dela, se ne da več vzdržati mezдно razmerje, kjer dobivajo le plačo za svoje delo, nimajo pa pravice do sadov svojega dela; mezдно razmerje se mora torej izpremeniti v družabno razmerje, v razmerje skupnosti, kjer gosposodar in delavci skupno delajo in si dele sadove vprav po razmerju svojega dela. Če naj pa delavci dobe ves sad svojega dela, zopet ni več prav mogoče, da bi šel en del produktov za obresti nekemu, ki ni nič delal in izdelal.

P. Biederlack, znani jezuit in katoliški sociolog, je napisal zoper ta načela ostro kritiko, ki je nekoliko upravičena, nekoliko pa po našem mnenju sega predaleč.¹² Upravičeno zavrača B. prvo načelo, kakor da mezdna ali najemninska pogodba npravno ne bi bila upravičena. L. pravi, da se človek ne more dati v najem, torej tudi delovna sila ne, ki je del človeka. Tu je le izražanje tako dvoumno, da se zdi sklep upravičen. Vprašanje je pa v resnici le to, ali sme človek stopiti z drugim v takšno razmerje, da dela zanj, oni mu pa za to daje dogovorjeno plačo. In nikakor ni mogoče dokazati, da bi to bilo nedopustno. V vseh časih je bilo polno takih pogodb (prim. evangeljsko priliko o delavcih, ki jih je gosposod najel za delo v svojem vinogradu) in brez njih si življenje prav težko mislimo

¹¹ Prim. moju Sociologijo, 467, 471, 476, 498, 564—568.

¹² J. Biederlack, S. J., Die sogenannte »neue Wiener Richtung« in der Sozialpolitik. (Theol.-prakt. Quartalschrift, 1927, 715—726.

(n. pr. brez služkinj). Vendar pa B. sega predaleč, ko pobija Lugmayerjevo načelo s tem stavkom: »Lugmayer zanikuje osnovni zakon človeškega sožitja in vsega družabnega reda, ki so po njem ljudje dolžni, da drug drugemu pomagajo, da torej drug za drugega delajo.« Je že res, da je tak zakon, vendar ta zakon nikakor ne brani, da bi razmerje med gospodarji in delavci v industrijskih podjetjih — in za ta predvsem gre — ne smelo biti družabno ali da bi še delavci ne smeli želeli takšnega razmerja namesto dosedanjega, mezdnega. Zakaj pa ne, če je mogoče, gospodarstvo tako urediti? In ni dokazano, da bi ga ne bilo mogoče!¹³ Ne gre torej samo za to, ali je mezdno razmerje pravno dopustno, temveč tudi za to, ali si smejo delavci kljub temu želeli in za tem stremiti, da bi se to razmerje izpremenilo v družabno razmerje, ki bi bilo po njih prepričanju bolj v skladju z njih upravičenimi težnjami po zboljšanju sedanjega položaja. Ko je moralni teolog ugotovil, da mezdno razmerje ni pravno nedopustno, mora pa sociolog to ugotovitev dopolniti, da je pa vendar družabno razmerje bolj v soglasju z upravičenimi aspiracijami industrijskega delavstva.

Podobno je z drugim načelom, ki je v bitni zvezi s prvim. Ni pravno nedopustno, da se delavec dogovori samo za plačo, a sadove dela da prepusti delodajavcu. A zopet je tudi dopustno in s socialnim pojmovanjem pač bolj v soglasju, da vsi producenti tvorijo skupnost in si dele produkte oziroma izkupiček za produkte po razmerju svojega dela. Jasno je in Lugmayer izrečno naglašča, da delavci ne bi dobivali vsega zaslužka na roke, ampak bi en del puščali v podjetju in za javne dajatve.

Težave so pa s tretjim načelom. Lugmayer je prevzel od Vogel-sanga in tedanjih sociologov, da je glavno zlo današnjega gospodarskega reda oderušstvo, ki je v zvezi z obrestovanjem. (Leon XIII. navaja med vzroki socialnega zla najprej to, da so razpadli cehi in ni stopila na njih mesto kaka drugačna organizacija, potem razkristjanjenje družbe in javnih naprav, nato pa pravi: Zlò je povečalo oderušstvo (usura vorax), ki ga je Cerkev opetovano obsodila, a ga pohlepni in dobička željni ljudje v drugi obliki še vedno vrše). Vprašanje je, ali ima delež, ki ga kapital dobiva iz produkcije, značaj obresti (v ožjem pomenu) ali ne, potem pa, ali ni dandanes vedno kakega pravnega naslova za nekakšne »obresti« (odškodnino). Biederlack očita Lugmayerju, da pač priznava naslov »damnum

¹³ Zmeren francoski sociolog pravi o mezdnem razmerju: »Quoique le salariat offre des avantages..., on n'est pas tenu de le considérer comme une institution idéale et définitive. Il a ouvert la porte à bien des abus, et, malgré que sa disparition ne soit pas à la veille de se produire, on peut sans aller contre aucun principe de la doctrine catholique, désirer sa transformation et même son remplacement... Le régime, sous lequel nous vivons est loin d'être parfait, mais il est perfectible... Il est possible, qu'il disparaisse un jour et soit remplacé par un autre plus en harmonie avec les aspirations du prolétariat et, peut-être aussi, avec les besoins des temps nouveaux.« (L. Garriguet, Régime du Travail, 1909, 257, 260.)

emergens«, a da je izpustil splošni »titulus legalis«, ki ga izrečno navaja cerkveno pravo (can. 1543). To je resnično, vendar bi Lugmayer lahko odgovoril, da je »titulus legalis« le pravni izraz za dandanes splošni titulus »damnum emergens«. Za to torej ne gre. Gre za to, ali ni ta sicer pravno dopustni titulus zato postal tako splošen, ker se je obrestovanje v proskribiranem zmislu tako zelo razpaslo. Mnogi opravičujejo to splošno obrestovanje, češ, da kapital gospodarstvu služi. To je resnično, da služi. Toda ali ni vendarle posledica tega gospodarskega reda to, da se širi po svetu plutokracija v največjo nesrečo za narode in države? Ako je pa to neizmerno socialno zlo, mora biti zlo tudi tisto, s čimer se plutokracija redi. Tu je tisto silno težko vprašanje, ki ga hočejo drugi rešiti s tem, da zahtevajo preuredbo gospodarstva. In nikakor ni mogoče obsojati Lugmayerja, če zahteva, naj bi se gospodarstvo začelo tako preurejati, da bi dobivala podjetja kredit iz zadružnih bank. Tako bi, dokler ni možno gospodarstvo brez obrestovanja, obrestila služile vsaj javni blaginji in blaginji delovnega ljudstva.

Dasi torej ni mogoče Lugmayerju v vsem pritegniti, se vendar socialne zahteve, ki jih postavlja, ne zde neupravičene. Niso postulati stroge pravice, a so upravičene aspiracije delovnega ljudstva. Ne morejo delavci terjati njih izpolnitve v imenu pravice, a smejo zahtevati, da se jim želje, čim mogoče, izpolnijo v imenu socialne blaginje in blaginje delovnega ljudstva.

Zdi se, da bi mogli iti v nečem celo preko Lugmayerja. Zakaj bi ne smeli delavci še in še poskusiti s samostojnimi zadružnimi podjetji? Morda so vendar že spoznali ali bodo vsaj v bodočnosti spoznali, da brez podreditve ne gre, da se bodo morali torej svobodno podrediti najboljšim in najzmožnejšim. Ako bo šlo, bo izkazano, da je nekakšen delni (zadružni) socializem možen. Ako ne bo šlo, se bodo delavci izkustveno prepričali, da res tako ne gre, kakor jim je obetal socializem. Saj mora v življenju človeštva mnogokdaj šele izkušnja uničiti prazne iluzije!

SLOVSTVO.

Ferdo Seidl, *Moderna izobrazba*. 8°, 76 str. Ljubljana 1927. Tiskovna zadruga.

Seidlov spis spada med one knjige, ki začenjajo in utemeljujejo svojo glavno misel z neskončno množico citatov in segajo zgodovinsko, skoraj bi rekel, od Adama do samega sebe. Kar bi se dalo o delu v splošnem reči, je po mojem mnenju to, da je prišlo nekako prepozno, da stoji po aktualnosti izven problemov današnjega časa in da je storila ne le znanstvena, temveč tudi ostala kultura med tem že velik korak naprej. Poudarjanje materialistično-prirodoslovnega nadvladanja ostalih ved in splošne kulture je za vsakega, ki živi s časom in njegovim gibanjem, nerazumljivo in anahronistično. Moderne vede od jezikoslovja, zgodovine, prava, medicine, umenike do filozofskih disciplin postajajo vedno bolj očito duhovnega zna-

čaja, ker so spoznale notranjo vrednost duševnosti in njen neprecenljivi vpliv na ostalo kulturno življenje. Ni mi treba navajati kot dokaz za to trditev n. pr. intimne zveze modernega jezikoslovja s psihologijo, moderne zgodovine z važno noto osebnosti, modernega prava z razumevanjem duševnega poteka, moderne medicine z podzavestnim življenjem in moderne tehnike ter gospodarstva z duševnimi sposobnostmi subjektov etc., ker so to preveč znane stvari.

Kar se pa podrobneje ocenjevanja celotnega dela tiče, moram omeniti, da je to precej težavna stvar, ker nikakor nimam namena kritizirati odličnih spoznanj raznih znanih prirodoslovcev. Saj je delo avtorja pač le v tem, da je na podlagi teh enostransko zbranih znanstvenih spoznanj zgradil svojo zahtevo po splošni in znanstveni izobrazbi. Naštevaje literature starejšega datuma, ki kaže neko zgodovinsko lice, kot da bi vse znanosti črpale samo iz prirodoslovnega vira, brez upoštevanja matematike, matematične fizike ter modernih filozofskih disciplin, pa nikakor ne daje razloga za normativno postavljanje prirodoslovne izobrazbe kot ideala. Sicer je avtor proti koncu svoje razprave sam uvidel enostransko poudarjanje prirodoslovnih ved in metod in je v končni cilj izobrazbe dal tudi umetnost in socialnost, vendar pa leži tako velik poudarek na naravoslovni izobrazbi, da je z ozirom na dobo in ostale vede gotovo neupravičljiv.

Za oceno znanstvene višine pričujoče knjige naj omenim le dejstvo, da glavne pojma cele razprave, t. j. izobrazbe, nikjer točno ne opredeli in da govori enkrat o izobrazbi kot duševni sposobnosti in drugič zopet tako, da bi človek mislil, da je to le vsota vseh umskih spoznanj. Niti omeniti mi seveda ni treba, da ne govori nikjer o izobrazbi kot rezultanti umske in nagonске duševne sposobnosti, ker lebdi avtorju pred očmi ideal znanstvene, t. j. umske izobrazbe. Enak primer netočne znanstvene opredelitve pojmov najdemo tudi pri določitvi etike, ki jo avtor označuje enkrat kot skupnost duševnih lastnosti in drugič kot vedo. Končno pa nam neznanstveno postopanje avtorja kaže tudi dejstvo, da upošteva radi zaželjenega sistema le fiziološko-psihološko filozofsko literaturo in da tendenciozno zanemarja vso starejšo in moderno filozofsko teorijo, ki določa duševnost neposredno in konstitutivno, ali pa jo kvečjemu kvalificira kot »nepomenljivo« filozofijo, kar je seveda kratka in jedernata, toda obenem neobjektivna ali vsaj nedokazana trditev. Avtor nima pač nikake objektivne pravice da bi svojemu cilju na ljubo prezrl važne faktorje, ki govorijo proti sistemu vseh znanosti, kot si ga je sam izkonstruiral.

Da preidem k glavnim točkam avtorjevega izvajanja, moram omeniti o njegovem priznanju možnosti vsestranske izobrazbe sledeče: Če si misli avtor, da se da doseči vsestranska izobrazba tako, da se prebero in zapomnijo glavni rezultati modernih znanosti iz takih del, kot je njegova »Moderna izobrazba«, potem je seveda ideal vsestranske izobrazbe kaj lahko dosegljiv, posebno, če se venomer poudarja singularnost prirodoslovnih znanosti. Če si pa obratno misli avtor pod vsestransko izobrazbo količkaj temeljitejši

avtonomno-aktivni študij vseh resnejših disciplin moderne znanosti, potem mislim, da je doba človeškega življenja za tako delo prekratka. Vsebina znanja nekdanjih univerzalnih ženihev je v primeri z rezultati današnjih znanosti kot nerazvito jajčece z organiziranim bitjem. Znanost se, hvala Bogu, prehitro razvija, da bi mogla kakršnakoli šola ali knjiga podati res najnovejše stanje vseh ved vsaj v najbledejši luči.

Kar se pa končno kulminacije avtorjevega spisa tiče, t. j. njegove zahteve po znanstvenem svetovnem nazoru, pa moramo biti na jasnem o dejstvu, da leži kljub največji objektivnosti posameznih znanstvenikov v imanenci razvoja znanosti same vsebinsko razlikovanje, oziroma celo nasprotovanje posameznih reprezentatov znanosti in da je zato v posameznih dobah težko zgraditi enotnost znanstvenih spoznanj, ki naj tvori temelj znanstvenega svetovnega nazora. Poleg tega pa je treba uvaževati še dejstvo, da znanost v svojem razvoju sicer reši marsikak problem preteklosti, da pa s tem nikakor še ni dokončala svojega dela, ker se ji z vsako tako rešitvijo odpre zopet množica novih in nerešenih svetovnih ugank. In le malo je ljudi, ki bi ostali pri trenutno zadovoljivi rešitvi znanosti, kajti ogromna množica izobražencev in neizobražencev sili vedno naprej in tudi tja, kamor znanost mogoče le trenutno in empirično ter analitično ali pa sploh ne more najti pota. Tako nastanejo svetovni nazori, ki so lahko znanstveno fundirani ali pa nefundirani. Zahteva po znanstvenem svetovnem nazoru kot po enotnem vidiku gledanja celokupnosti je torej z ozirom na omenjeni točki prestroga, ker leži v bistvu svetovnega nazora, da se izoblikuje baš tam in tedaj, kjer in kadar znanost ne najde, oziroma ne more najti zahtevane rešitve. Problem svetovnega nazora z ozirom na znanstveno delo se da rešiti torej tako, da naj bo vsak svetovni nazor tudi znanstveno utemeljen.

V podrobni kritiki se mi ne zdi umestno omenjati še avtorjeve strupene enostranosti proti krščanstvu, ki ga sam zaznamuje kot »pesimistično« svetovno naziranje, niti njegovega podcenjevanja in nepravilnega ocenjevanja historičnih vrednot in historično-vrednostnega gledanja na preteklo kulturo, niti njegovih nepravilnih sklepov generaliziranja posameznih slučajev, niti njegovega pojmovanja poljudno-znanstvene oblike, ki ne tiči v prikupljivosti te oblike, temveč v praktičnosti in konkretnosti podane teorije, niti njegovega pojmovanja človeka kot stroj, brez lastne osebnostne note in tudi tega ne, da se avtor ne drži že vendar precej stalne slovenske filozofske terminologije, pač pa bi rad omenil svojo željo, da bi avtor točneje označil relacijo med izobrazbo in delom, ki ne leži le v tem, da delo pospešuje izobrazbo, temveč je v veliki meri realizirana tudi obratna relacija, dalje, da bi se avtor izrazil o problemu splošne in strokovne izobrazbe, in končno tudi, to, da bi pri izobrazbenem idealu kot enakovredni kulturni panogi priznal ali vsaj omenil tudi religijo in gospodarstvo, ker nikakor ne gre, da bi združevali religijo z znanostjo in gospodarstvo s socialnostjo.

V splošnem morem torej Seidlovo delo označiti kot enostranski, časovno neprimerni in znanstveno tendenciozni zaговор propadajočega materializma, ki bo vplivalo le toliko pozitivno, kolikor si je iz njega mogoče razbrati sodobno stanje prirodoslovne vede. Ugotoviti pa je treba, da bi pri današnjem slabem gospodarskem stanju mogla slovenska založništva svoj kapital bolje uporabiti za izdajo del, ki bi stala z ostalim svetovnim kulturnim stanjem v vsebinsko in metodično sorodnejšem kontaktu. Dr. St. Gogala.

Aleš Ušeničnik, **Socialna ekonomija**. (Orlovska knjižnica, zv. 21.) 8°, 121 str. Ljubljana 1926.

Razdelitev tvarine je običajna: Osnovni pojmi, o proizvajanju, o razdelitvi dobrin, o menih (kroženju) dobrin, o porabi dobrin. Odlikuje pa to drobno, a bogato delce izrazito socialno obeležje, na kar se tudi to poročilo omejuje.

Socialno gospodarstvo je avtorju narodno gospodarstvo, gledano in uravnano s socialnega vidika, t. j. narodno gospodarstvo s socialnimi uredbami, ki naj podrejajo gospodarsko korist posameznikov splošni blaginji. Dočim je kapitalizmu najvišji gospodarski zakon »ekonomski princip«: doseči z najmanjšimi stroški največji uspeh, je krščanskemu socializmu vrhovni zakon gospodarstva socialna blaginja. »Ne materialne dobrine, ne njih pribava, ohranitev, pomnožitev, poraba, ne tvorba premoženja in kapitala, ampak človekova materialna blaginja je smoter gospodarstva, in sicer lastna blaginja gospodarskega subjekta je smoter posameznega, blaginja celega naroda je naloga narodnega gospodarstva.« (Pesch, Nationalökonomie II, 297.) Zato je avtor svojemu delu postavil na čelo poglavje: O socialni blaginji (33—80): pojem, znaki, pogoji socialne blaginje, med poslednjimi predvsem delavnost. Socialno bogastvo ustvarja človeško delo v poljedelstvu, obrti in trgovini pod gospodstvom prave svobode, ki ne sme biti razbrzdana, ampak socialno vezana, da se tako bogastvo tudi prav porazdeljuje in je res socialno. Socialne blaginje brez dela ni. Socialno-ekonomski zakoni proizvodnje (81—157) zadevajo: delavce (prepoved izkoriščanja in trganja družinskih vezi; dovolj časa za družinsko življenje, za počitek, za izobrazbo; zajamčena zadostna plača, socialno zavarovanje; skrb za varnost, zdravje in nravno neoporečnost potom urejenega nadzorstva po obratih), konsumente (merilo za proizvodnjo so resnične ljudske potrebe, kvarni predmeti se ne smejo proizvajati; izkoriščanje ljudstva potom monopolskih podjetij mora država preprečiti, goljufivo ponarejanje blaga kaznovati) in socialno blaginjo sploh (pospeševanje proizvodnje z negovanjem delovne moči ljudstva, njegovih fizičnih, nravnih in umskih sil; skrb za pravo razmerje posameznih vrst proizvajanja; socialno vodstvo). — Dobrine se morajo porazdeliti (158—206) tako, da morejo živeti vsi, ki opravljajo v družbi kako koristno delo, a tudi oni, ki so ga opravljali, pa ga več ne morejo (bolniki, onemogli, hiravci, starci), kakor tudi oni, ki bi ga, ko bi ga mogli (otroci, brezposelni). V današ-

njem kapitalističnem gospodarstvu gre en del gospodarskih dobrin za delavske plače, drugi del za profit. Načelo gospodarskega liberalizma, da se delo presoja in ceni kakor vsako drugo blago po kakovosti ter po razmerju med ponudbo in povpraševanjem, in da se delavske plače določajo po svobodni pogodbi — to načelo po svoji osnovi ni pravo, ker človeško delo ni kakor drugo blago in ker je takozvana »svobodna pogodba« čisto izsiljena. Človeško delo in delavska plača se morata presojati po tem: Človek ima pravico, da živi; velika večina ljudi pa se mora preživiti le z delom; torej imajo pravico, da jih delo živi. Iz tega sledi, da se mora pridno in pošteno delo plačevati tako, kakor zahteva življenje. Je torej neka najnižja mera, pod katero delavske plače ne smejo, ker bi ne zadostovale več za življenje (življenski minimum) delavca ter pošteno preživljanje njegove družine (družinske plače). Žal v današnji nezdravi socialni dobi razbrzdanega gospodarskega liberalizma včasih podjetnik zaradi predivje konkurence takih plač ne more dajati. Dokler se gospodarske razmere tako ne preurede, da bodo delavci dobivali zadostne plače, zahteva socialna blaginja, da pomaga država predvsem s socialnim zavarovanjem, delavci sami pa z organizacijo. Kar zadeva profit, t. j. delež iz proizvodnje, ki si ga v modernem gospodarstvu prisvaja — ne za delo, temveč samo za to, da je dal gospodarstvu na razpolago zemljo, kapital in vzdrževanje podjetja — posestnik zemlje (zemljiška renta), lastnik kapitala (obresti) in podjetnik (dobiček), velja: preveliki profiti in preveliko kopičenje profitov v rokah nekaterih se morajo preprečiti s socialnim vodstvom proizvodnje in s pospeševanjem zadružništva, obrestovanje samo pa s korporativno uredbo proizvodnje. — Pri m e n i (kroženju) d o b r i n (207—306) je najvažnejše vprašanje o vrednosti in ceni. Cene morajo biti prave in pravične, t. j. biti morajo izraz resnične vrednosti gospodarskih dobrin; v rednih razmerah so prave cene tržne cene, t. j. one, ki se delajo na trgu po ponudbi in povpraševanju; včasih pa so cene umetne, navadno previsoke (monopol, ponarejeno blago), včasih tudi prenizke (vsled razbrzdane konkurence, izskoriščanja delavstva), v obeh primerih v zvezi s krivico. Oderuške cene mora država preprečiti s socialno kontrolo nad veliko industrijo. — Končni namen socialnega gospodarstva pa ni posest dobrin sama, temveč blaginja ali ugodno življenje, ki ga daje p o r a b a dobrin (307—344). Ta ugotovitev je obsodba vsega modernejšega gospodarstva, ki mu je produkcija in profit vse in ki umetno vzbuja potrebe, da more povečati produkcijo in profit. Ne profita, ampak ljudstvo in njegove potrebe ter njih najboljše zadovoljitev bi moralo imeti socialno gospodarstvo pred očmi. Dr. Krek je rekel: »Po nazorih krščanske sociologije je najvažnejši nauk o konsumpciji, zato bi se vsi gospodarski nauki morali meriti po konsumpciji. Moderna šola pa stavlja na prvo mesto produkcijo in napravlja tako iz človeka sužnja strojev. To je osnovna zmota moderne šole. Mi pa trdimo vedno: Zato se producira, da se konsumira, ne pa obratno.« Vrhovni zakon porabe je pametna raba; nasprotuje ji skopost

in potratnost, zlasti nezmerna (razkošje). Razkošje (luksus) je ne-nravno (izraz ničemurnosti, bahavosti in mehkužnosti, združene dostikrat z brezsrčnostjo), gospodarsko kvarno (proizvodnja nepotrebnih reči namesto potrebnih, pospešuje nepošteno pridobivanje imetja, spekulacijo in oderuštvo) in socialno kvarno (v množicah vzbujajo gnev in odpor; bogatini v razkošju zapravljajo to, kar dolgujejo ubogim). Zato sme država z zakoni, zlasti z davki na luksus, omejevati razkošje. — Knjižico zaključujejo vrhovni zakoni socialnega gospodarstva (345): 1. Tudi v vsem gospodarstvu morajo vladati npravni božji zakoni. 2. Gospodarstvo mora imeti pred očmi ljudstvo in ljudske potrebe, a ne profita; človek mora zopet postati središče vsega gospodarstva. 3. Vse gospodarstvo mora motriti blaginjo posameznikov tako, da sodeluje za blaginjo vseh. Le tako izpolnjuje človeštvo voljo Boga Stvarnika, ki je ustvaril človeka, rekoč: »Naredimo človeka po svoji sliki in priliki in naj gospoduje nad vso zemljo« (1. Moz 1, 26). Le tako se ravna po Kristusovi resni besedi: »Kaj pomaga človeku, če si ves svet pridobi, svojo dušo pa pogubi?« (Mt 16, 26).

Orlovskim fantovskim večerom in delavskim krožkom bodi knjižica učbenik, javnim delavcem, zlasti narodnim gospodarjem, pa v pravilno orientacijo!

M. Kranjc.

Dr. Z. Marković, **Ideologija katoličke akcije**, 80, 122 str., Djakovo 1927. Biskupska tiskara, 10 Din.

Avtor pravi, da organizirani katoličani razvijajo svoje delovanje v štirih smereh: 1. v versko-nabožnih društvih, 2. v katoliški akciji, ki gre za tem, da verska načela prodro v vse javno in privatno življenje, 3. v socialno-ekonomskih zavodih in organizacijah, 4. v politični stranki. Posamezne organizacije takole opredeljuje: V versko-nabožnih društvih ima vodstvo v roki duhovnik. Ta se ne smešati v kompetenco katoliške akcije, ker bi sicer bila katoliška akcija odveč. Pri katoliški akciji imajo organizacijsko in tehnično vodstvo laiki, duhovni svetovalec pa je odgovoren za to, da so načela, po katerih dela akcija, res verska in katoliška, ker sicer ni katoliška akcija. Socialno-ekonomski zavodi in organizacije niso direktno odvisne od cerkvene avtoritete in tudi ne od katoliške akcije, ker bi sicer morala dosledno cerkev v tej čisto materialni akciji prevzeti direktivno vodstvo in končno vso odgovornost. To bi praktično značilo, da bi javnost cerkvi pripisovala vse ekonomske uspehe in neuspehe, vse pogrške, nesposobnost vodstva, morebitno materialno škodo, zlasti nižjih slojev, in tako bi odij pal končno na vero in cerkev. Te odgovornosti cerkev ne more nase vzeti. Indirektno pa vpliva katoliška akcija na socialno-ekonomsko akcijo katoličanov. Cerkev ali katoliška akcija namreč pripravlja svoje člane za javno življenje z ozirom na verska, kulturna, socialna, ekonomska in načelno-politična vprašanja ter jih idejno in versko-moralno vzgaja.

Glede politične stranke pa poudarja avtor, da je izven katoliške akcije, kakor je katoliška akcija izven vseh strank. Cerkev ne daje političnim strankam direktiv, se ne briga direktno za njihov program in delovanje, ne vpliva na izvolitev vodstva političnih strank in ne sprejema odgovornosti za politično delo kake stranke. Politična stranka ni direktno podvržena cerkveni avtoriteti, ampak avtoriteti svobodno izbranega vodstva. Vera in cerkev se ne smeta istovetiti s politiko in politično stranko. Vendar se morata politika in politična stranka katoličanov ozirati na vero in cerkev katoličanov. Zmoten je politični liberalizem, ki uči popolno neodvisnost in emancipacijo politike od vere in morale, ali sistem indiferentizma. To je že Leon XIII. l. 1882. »odklonil kot brezbožno zмотo«. Zmoten bi bil istotako napačen klerikalizem, ki si ga nasprotniki katoliške misli izmišljujejo. Po napačnem klerikalizmu bi bila politika in politična stranka direktno odvisna od cerkve in papeža. Cerkvena avtoriteta bi ne dajala le verskih in moralnih načel, ki so obvezna za vse katoličane, ampak bi v vseh političnih stvareh zahtevala subordinacijo politične stranke. Tak klerikalizem je obsodil Leon XIII. l. 1882. in l. 1890. Zmoten je končno politični modernizem, ki se je v zadnjem času razvil v Franciji (Action Française) in v Italiji (fašizem), ki računa z vero in cerkvijo, ali samo tako, da služita kakemu konkretnemu političnemu namenu. To je obsodil Pij XI. l. 1926. Pri politik: treba ločiti čisto tehnična in čisto politična vprašanja, kakor zidanje cest, budžet, vojska, državna oblika. Taka vprašanja so izven vere in morale (dasi je tudi tukaj lahko nemoralno n. pr. zahtevati od enega državljana več davkov kakor od drugega). Druga pa so politično-verska vprašanja, kakor o namenu države, o šoli, o zakonu, o razmerju cerkve do države. V teh vprašanjih mora politična stranka katoličanov spoštovati etična načela. To sledi iz nauk Leona XIII. in Benedikta XV. Glede čisto političnih vprašanj je vsak katoličan svoboden, glede versko-političnih vprašanj pa morajo katoličani nastopati edinstveno.

Pri kakih političnih stranki sme biti katoličan? Ne more biti pri kulturnobojni ali versko indiferentni stranki. Taka stranka more v državno-političnem oziru imeti program, ki odgovarja ideologiji posameznih katoličanov, ali v politično-verskem oziru je v nasprotju z naukom cerkve. Biti pristaš take stranke se pravi, ji realno pomagati tudi v borbi zoper vero in cerkev, a to je moralno nedovoljeno; »zato katolicima u takvoj stranci mjesta nema«. Kaj pa s stranko, ki je »bez reda i logike, — sad zauzmu stanovište crkve, sad se opet odvoje od njeга«. Absolutno ne bi bilo katoličanu zabranjeno iti s stranko, ki je »u procesu evolucije«, z namenom, da odločni katoličani dovedejo stranko do katoliške orientacije. Naravno in dosledno pa je, da je katoličan pri stranki, katere program temelji na katoliških principih. Takih strank je pri enem narodu lahko več. Razlikujejo pa se le v državno-političnem delu, dočim mora biti versko-politični del eden in isti (zajednički).

Zanimivo bi bilo zvedeti, katere politične stranke smatra avtor na Hrvatskem kot take, s katerimi bi smel iti katoličan. Tega ne izvemo, ker je avtor snov podal v obliki predavanj, ki jih je imel. Zdi se, da avtor smatra kot stranko »v procesu evolucije do katoliške orientacije« Radićevo stranko, ker rabi izraze za take stranke: »stranke podliježu neprestanim promjenama — bez reda i logike«. Ali smatra hrvatsko federalistično stranko kot katoliško stranko, tudi ni razvidno. Vodstvo obeh teh strank bi se pa menda zahvalilo za tako insinuacijo.

A katoliška akcija je torej izven strank in nad strankami. Vpliva pa na politične stranke indirektno, ker izobrazuje svoje člane na podlagi katoliških načel, tako da vsak član katoliške akcije v javnem in privatnem življenju katoliško misli in čuti ter s tem katoliškim prepričanjem tudi vrši svoje politične dolžnosti in se oklepa stranke, ki mu jo njegovo katoliško prepričanje priporoča, oziroma nujno diktira.

Za informacijo bi tudi služilo, če bi nam podal avtor kako statistiko o hrvatskih razmerah, koliko je 1. nabožno-verskih društev, 2. organizacij katoliške akcije, 3. katoliških ekonomskih zavodov, 4. katoliško-političnih strankarjev. Istotako bi morali izvedeti, koliko listov in naročnikov imajo listi 1. nabožnih, 2. akcionskih, 3. ekonomskih, 4. katoliško-političnih organizacij. Tako pa samo izvemo, kak naj bo katoliški tisk, n. pr.: »Napokon nikad mi ne čemo neutralne krugove privući katolicizmu neutralnošču« itd. Avtor je menda nalašč ostal glede tega samo teoretičen, ker je glede vseh teh stvari na Hrvatskem še neodločen. Upajmo, da bo ta knjižica kaj pripomogla do splošne jasnosti in praktične delavnosti, tembolj, ker je najboljša od vsega, kar imamo o katoliški akciji v hrvatskem jeziku tiskanega.

M. S.

Geografski Vestnik. Časopis za geografijo in sorodne vede. Uredili dr. Valter Bohinec, dr. Roman Savnik, dr. Ivo Rubić. Letnik II, 1926. Izdaja in zalaga Geografsko društvo v Ljubljani, 8^o, 172 str.

Kljub malemu razumevanju naše javnosti in gmotnim težavam je ljubljansko Geografsko društvo nadaljevalo s svojim delom in izdalo drugi letnik Vestnika, čigar zadnja, četrta, številka je izšla šele maja 1927. Novi letnik prekaša prvega ne le po obsegu, ampak tudi po kakovosti in raznovrstnosti vsebine.

Uvodoma nam predstavlja P. Gauss pod naslovom »Entwicklungstendenzen und gegenwärtiger Stand der wissenschaftlichen Geographie in Deutschland« nemško geografsko znanost, ki sta jo vprav pred 100 leti utemeljila K. Ritter in Alexander v. Humboldt. Ritterjevi šoli, ki je preveč enostransko stavila v ospredje človeka, je sledila z napredkom naravoslovja močna reakcija, dokler ni zlasti A. Hettner točno opredelil geografije in njenih nalog. Danes velja za poglavitno pokrajinopisje, ki mu naj se podrede različne panoge občne geografije. Z vojno in po vojni je prejela nemška geografija svežih pobud;

uveljavili sta se predvsem gospodarska in politična geografija, ki sta dobili več novih stolic in ustanov. — »Geografijo v Češko-slovaški republiki« obravnava L. Jonáš, ki pa žal govori več o geografih kot o geografiji. Utemeljitelj moderne češkoslovaške geografije je bil sredi preteklega stoletja Jan Palacký, čigar naslednik V. Svambera je organiziral geografski inštitut na praški univerzi. Iz njega so izšli v prvi vrsti J. V. Daneš, K. Absolon in V. Dvorský, ki so se vsi bavili tudi z geografijo Balkana, zlasti s Krasom. Po prevratu je dobila z univerzama v Brnu in Bratislavi tudi geografija novi središči, dočim je svetovna vojna najširšim krogom razširila obzorje in jim vzbudila zanimanje za geografsko vedo. Že prej so se odlikovali Čehi v praktičnem raziskavanju tujih zemljin, tako Feistmantel v Indiji in Holub v Južni Afriki. V najnovejši dobi je proučeval Daneš Avstralijo in Severno Ameriko, Hanzlik Sibirijo in Vzh. Azijo, orientalist Musil Arabijo in arheolog Hrozný Malo Azijo. Državna samostojnost je pokrenila tudi vojaško geografijo in kartografijo, ki ima svoje središče v vojnogeografskem zavodu v Pragi. — Znanstveno delo našega največjega geografa Jovana Cvijića je orisal ob njegovi smrti A. Melik v temeljitem, skoraj prekondenziranem članku.

Iz fizikalne geografije bo vzbudil najširše zanimanje vzoren opis »Županove jame« od V. Bohinca, opremljen s florisom in fotografskimi posnetki, ki bi si jih želeli le nekoliko večje. — I. Rubić opisuje »Padaline u Splitu«, M. Salopek pa poroča o ekskurziji ljubljanskega geološkega inštituta v Dalmacijo ter o »Geološkem proučavanju i kartiranju u Sloveniji god. 1926«, obširneje pa razpravlja »O razvoju trijasa na otoku Visu«. — P. J. Žurga raziskuje »Starost granita na Pohorju« in ugotavlja, da pohorski granit ni arhajski, ampak mlajši od kristalskih skrilavcev, ki ga obdajajo, in vsaj deloma šele terciaren.

Tudi antropogeografija je v tem letniku dobro zastopana. Predvsem je omeniti razpravo V. Bohinca »Ljubljanska mestna aglomeracija in njena antropogeografska meja«, ki na eksaktni podlagi naraščanja prebivalstva ugotavlja obseg geografske Ljubljane. Njeno ozemlje obsega 68 km² in oklepa na severu še Vižmarje in Podboršt pri Črnučah, na jugu Črno vas, na zahodu Kozarje in na vzhodu Zalog. Najdelj sega torej na sever, čeprav ovirajo tu mestu samemu razvoj železniške naprave in smodnišnice; zato je raslo tem močneje proti severovzhodu in vzhodu, dočim južni del mesta vsled sosedstva Barja stagnira. Bohinčeva razprava, ki jo ponazoruje zanimiva karta z diagramom, odpira tudi socialnemu ekonomu in politiku vpogled v aktualne probleme, n. pr. »cityzacijo« mestnega jedra, priključitev predkrajev, razširjenje cestnoželezniške mreže i. dr.

Maribor, drugo slovensko mesto, je dobil svojega geografa v F. Bašu, ki obravnava v tem letniku historično-geografski razvoj

mesta. Zaenkrat se nam vidi razprava bolj historična kot geografska, toda glavni del nam prinese šele prihodnji letnik in tedaj — upamo — ne bo prišel Maribor nič manj na svoj račun, kot je v tem letniku Ljubljana. — Vsakega Slovenca bo zanimala tudi J. RUSOVA razprava »Triglav«, iz katere izvemo, da se naš gorski prvak šele l. 1573. dokumentarno pojavi s tem imenom, dočim je bil prvič javno označen in natisnjen šele l. 1744. na Florjančičevi karti Kranjske. Zanimivo je, da še Valvasor ne pozna njegovega imena, ampak pravi našemu Triglavu »gora Krma«. — Z dvema, v naših in sosednih Alpah pogostnima imenoma »Krnico in Polico« se bavi imenoslovna študija turista in geografa H. Tume. — V pri nas malo gojeno politično geografijo posega »Geopolitičenski oris Jugoslavije«, kjer S. Kranjec sistematično proučuje velikost in obliko, lego in meje ter fizično strukturo naše države. — R. Savnik piše o »Židih v Jugoslaviji«, kojih štiri petine prebivajo v mestih in komaj ena petina na deželi. Največ židov imata seveda naši najbogatejši pokrajini: Hrvatska-Slavonija in Vojvodina, dočim jih ima Slovenija nekaj več le v Prekmurju.

Zelo raznovrstne in tehtne so tudi v tem letniku »Geografske novice« in književna poročila. Iz poročil o delovanju Geografskega društva naj povzamemo le častno dejstvo, da pošilja nič manj kot 31 znanstvenih društev in zavodov svoje publikacije v zameno za Vestnik! Na ta način si ustvarja društvo dragoceno knjižnico in širi sloves naše znanosti daleč v tujino, saj segajo njegove zveze tja v Helsingfors in Kjöbenhavn, v London in Kairo, Newyork in Washington. Žalostno bo, če ne bo pokazala domovina za našo geografijo več zanimanja kot tujci in bo moral Geografski Vestnik zaradi pomanjkanja naročnikov prenehati. »Ali naj venomer požiramo očitke, da smo kulturno zaostali, da naša znanost nič ne pomenja?« je začetkom l. letnika vpraševal urednik ... S. K.

Anton Melik, **Kolonizacija Ljubljanskega Barja**. Ljubljana 1927. Tiskovna Zadruga. Str. 66. 3 karte.

Med dokaj obilno literaturo o Ljubljanskem Barju smo doslej pogrešali delo, ki bi obravnavalo Barje v antropogeografskem oziru. To vrzel izpolnjuje pričujoča monografija, ki je tem zanimivejša, ker so barske vasi edina večja, v novejši dobi nastala selišča na Slovenskem in ker se je tu pod vplivom čisto svojevrstnih razmer razvil nekak poseben tip barskega človeka.

Osuševanje Ljubljanskega Barja se je začelo na veliko šele v prosvetljeni terezijanski dobi in je napredovalo zlasti za županovanja J. N. Hradeckega (1820—1846), ki je »s cesarsko pomočjo dal slovo mokroti« in »Brijareja storočnega ukrotil«. Hradecki je na sv. Jurja dan leta 1830. razprodal prva barska zemljišča na Volarju in nastala je prva naselbina, ki so jo cesarici na čast nazvali »Karlo-linsko zemljo«. Druga naselbina se je ustanovila leta 1838. na Ilovici, a naslednja šele leta 1871. v Hauptmanici, dočim se je večina ostalega zemljišča razdelila med obrobne vasi ter Trnovčane in Krakov-

čane. Optimisti so bili svojčas hoteli iz Barja napraviti kar žitnico kranjske dežele, toda doživeli so precejšnje razočaranje in nove naselbine so v prvi dobi komaj životarile. V štiridesetih in petdesetih letih se je pa z uporabo šote za kurivo v ljubljanskih tovarnah začela na Barju pravcata šotna industrija in privabila tja novih naseljencev. Ko so bile šotne plasti v devetdesetih letih izčrpane in jele prav vsled tega naraščati tudi povodnji, je zadela Barjane težka gospodarska kriza, ki je šibkejše pregnala za delom v ljubljanska predmestja in v Ameriko, gospodarsko trdnejši so se pa oprijeli zlasti mlekarstva za ljubljanski trg. Odtlej naselitev Barja stagnira; rastejo le selišča v neposredni bližini mesta in danes šteje Barje komaj 189 hiš z okoli 1200 prebivalci.

Barski kolonisti so prišli največ z obrobni delov, Dobrove, iz izanskih in bližnjih dolenjskih vasi. Izkazali so se za zelo nestalen element; mnogi so se zopet odselili, mnogi tudi preseljevali na Barju samem. Posestva, ki so n. pr. ob prvi naselbini leta 1830. obsegala po 20 oralov, so se naglo razdrobila in danes povsod prevladuje mala posest. Poleg pomanjkanja zemlje in dobre pitne vode tare Barjane zlasti pomanjkanje gozda, ki pomeni našemu kmetu drugod močno gospodarsko rezervo. Glavni dohodek daje Barjanom žvino-reja in kakršenkoli zaslužek v Ljubljani, kajti industrije — tudi domače — Barje ne pozna. Različen izvor in relativna mladost barskih vasi je vzrok, da Barjani nimajo skoraj nobene tradicije. Nimajo niti lastne fare niti svoje občine; od meščanov so pa le predaleč in preveč različni, da bi intenzivneje živeli z mestom. Tako so do najnovejšega časa ostali vase zaprti samotarji, turobni, kot je turobna njihova pokrajina in njihovi enolični domovi brez okras-kov in cvetic, fatalisti, ki jim je voda tolikrat uničila sad celolet-nega truda in jih silila sprejemati podpore. S. K.

Ivan Cankar, **Zbrani spisi**. Uvod in opombe napisal Izidor Cankar. IV. zvezek, 1926 (Knjiga za lahkomišelné ljudi, Tujci); V. zvezek, 1927 (Kralj na Betajnovi, Na klancu, Črtice); VI. zvezek, 1927 (Ob zori, Življenje in smrt Petra Novljana, Hiša Marije Pomocnice). Nova založba v Ljubljani.

Izredno hitro napreduje ta izdaja; s VI. zvezkom smo prišli že v l. 1904. Urednik in založnica delata — lahko rečemo — s polno paro.

Tri reči zasleduje urednik z vso vestnostjo in doslednostjo v vsakem uvodu in v vseh opombah že od I. zvezka sém: duševni razvoj (v verskem, političnem, socialnem, umetniškem pogledu) Iv. Cankarja kot človeka-poeta; vpliv tega vsakokratnega duševnega razvoja ozir. stanja na vsebino in obliko dotičnih spisov; sodobno kritiko.

Čeprav se je Ivan Cankar v uvodu svojih črtic »Moje življenje« (SN 1914) norčeval iz slovstvenikov, ki življenje tega ali onega pisatelja delé v razne dobe in periode in njih spise v nekakšne rubrike sub a), b) in c), si vendar tudi naš urednik, sicer istotako kakor

Ivan C. nasprotnik vsakega suhega formalizma, ne more kaj, da ne bi v duševnem razvoju I. C. razločeval več period: v prvi, ki gre nekako do konca l. 1896., je bil glede krščanstva že popoln svobodomislec, vendar pa tudi že v nasprotju z nejasno kulturno opredeljenostjo slovenskega naprednjaštva, v umetnostnih nazorih pa deloma še pod vplivom prejšnjega romantičnega realizma, deloma naturalist. — Zgodaj z l. 1897. — bil je od oktobra prejšnjega leta že na Dunaju — ga je očarala dekadenca ali neoromantika, Maeterlinck (v izvorniku), Dehmel ter Liliencron, bohemstvo; urednik pravi, da je bil I. C. romantik že po svoji naravi od vseh početkov, tisti »naturalizem« prve dobe pa je bila »zlagana reč«, kakor je pesnik sam nekoč priznal (zv. I. str. XX.). — Epilog k 2. izdaji Erotike, pisan o svečnici 1902, je ostra zareza, ki se z njo vidno (v resnici pa se je pričela že prej!) začne nova — lahko rečemo tretja — faza v duševnosti mladega I. C.: silen vpliv Nietzschejeve filozofije, »nietzschejanska perioda« bi se mogla imenovati. V uvodu IV. zvezka — deloma pa tudi že v prejšnjih treh — jo urednik obširniše opisuje. V verskem oziru je I. C. sedaj večkrat naravnost blasfemičen, vendar pa ni pristaš surovega materializma; agnostik, skeptik je, iskatelj resnice. Najvažniši deli te periode sta »Knjiga za lahkomiselné ljudi« in pa drama »Kralj na Betajnovi«. Ta drama, izšla poleti l. 1902., je — tako vidi naš urednik — že tudi obračun z nietzschejanstvom in zaključek te periode. — Po »Kralju na B.« je C. pričel pisati povest »Na klancu«. Dovršil jo je v poletju 1902. Urednik pravi: »L. 1902. se je pesnikov pogled vrnil iz krajev teoretičnega razglabljanja domov, k naši zemlji in usodi našega ljudstva« (V. zv., str. XVII). »Klanec je C.-u simbol naše nesrečne domovine. S »klanca« je nato prišel (v »Življenju in smrti Petra Novljana«) na veliko cesto, vso žalostno in blatno, na kateri vidi celo procesijo romarjev, popotnikov, ki jih vse vleče k sebi neko daljno, neutešeno hrepenenje po sreči. Pričenja se s tem perioda simbolizma, ki je pesnik ni več zapustil.

V vseh šestih »uvodih« nam dalje urednik z jasno besedo pripoveduje, kako se je v omenjenih periodah razvijal pesnikov stil: odkod je zajemal snov in kako jo je oblikoval. Kljub pesnikovemu protestu (gl. zgoraj!) se je urednik v VI. zvezku odločil, da je vsa do l. 1904. (Hiša M. P.) izšla dela razdelil v štiri skupine, za kar smo mu zelo hvaležni. Sub a) — to je naše zaznamovanje — so spis naturalistične narave. Nahajajo se pa skoraj v vseh štirih fazah in vseh šestih zvezkih. (V VI. zv., str. V—VI urednik navaja dobro utemeljeno razlago tega dejstva.) Sub b) so spisi z etično tendenco. Že spomladi l. 1901. je C. dejal: »Vse, kar pišem zadnji čas, je tendenciozno.« Literatura mora služiti etičnemu prerodu, je bil njegov nazor o umetnosti. Sem spadajo same bojevite stvari, naperjene proti družabni laži in hlimbi, proti zgolj zunanji legalnosti (»filistri«, »dostojni ljudje«), proti mehanizmu življenja, ki ga C. vidi v državi in cerkvi. Tudi te vrste spisi so nastali v vseh treh zadnjih fazah; čitamo jih v vsakem teh šest zvezkov. (To so n. pr. Jakob Ruda, Za narodov blagor, Kralj na B., Knjiga za lahkomiselné ljudi skoraj

vsa itd.) Sub c) bi uvrstili spise, v katerih pesnik dvomi o koristnosti svojega poklica, dvomi o lepši bodočnosti svojega naroda (»Na klanecu«), se z otožnostjo nazaj ozira v zgubljene ideale, v vero mladosti (n. pr. »Odložene suknje«). Sub č) so spisi, ki je njih vsebina mogočna pesem »otožnega hrepenjenja« in trdne vere, da je nekje sreča, je nekje boljši svet, ki ga romar gotovo doseže, vsaj v — smrti. Take so nekatere črtice iz cikla »Ob zori«, potem pa »Življenje in smrt Petra Novljana« ter »Hiša Marije Pomočnice«. (V risanju tega neutешenega hrepenjenja človekovega po sreči je I. C. neizčrpen in nedosežen.) Pri tej točki (razvoj stila, forme) so zelo dobre uredni-kove opazke, zakaj in kje je C.-ev slog nejasen in meglen, in kje ter zakaj jasen, umljiv, kje in odkod neverjetnosti in bizarnosti. (Prvi nas je bil — kolikor nam je znano — opozoril na ritmično jukstapozicijo dr. Iv. Pregelj v Mentorju X.) Želeli bi pa, da bi nam g. urednik semtertja glede tega še kaj več povedal, n. pr. čemu v »Hiši M. P.« tisti dve dolgi zgodbi o vrabcu anarhistu in kanarčku.

V »Opombah« zbira urednik vso vzporedno zgodovino kritike o delih I. C. Na mnogih mestih jo tudi zelo srečno popravlja, n. pr. sodbo o tendenci Kralja na B.

Nova založba si je postavila nalogo, da vsega I. C. izda strogo znanstveno, vse, kakor je sam zapisal. Uvodi, opombe, tekst sam (ki na nekaterih mestih kar kriči po korekturi, n. pr. glede konstrukcije pogojnih zavisnikov ali predpreteklega časa ali prepogoste rabe dvoje troje . . . ali interpunkcije itd.), vse priča da je N. z. svojemu cilju zvesta. Morda še preveč! Če je I. C. sam tisti pasus v »Hiši M. P.« češkemu in ruskemu prevajavcu prepovedal, ali bi bilo res neznanstveno, ako ga tudi N. z. ne bi bila prinesla?! J. D.

LEONOVA DRUŽBA ZA UNIVERZO.

Odbor Leonove družbe je na svoji seji dne 19. decembra 1927 sklenil soglasno sledečo resolucijo proti okrnitvi ljubljanske univerze:

Leta 1919. se je ustanovila univerza v Ljubljani in s tem obnovila najstarejša visoka šola na teritoriju kraljevine. Tujerodni oblastniki so staro visoko šolo demontirali; storili so to iz mržnje do Slovencev in v nameri, da preprečijo njihov svobodni kulturni razmah. Narodna država pa je ljubljansko univerzo obnovila v želji, da postavi proti zapadu in severu mogočno trdnjavo narodnega kulturnega dela. Veliki uspehi, ki jih je dosegla ljubljanska univerza tekom osemletnega obstoja na vseh področjih, so najboljši dokaz njene življenske moči. Zato mora to kulturno žarišče na severozapadu države ne le ostati neokrnjeno, marveč naj se še v vsakem oziru izpopolni.

Kdor ima zavest kulturne misije Srbov, Hrvatov in Slovencev, združenih v eni državi, kdor ima zaupanje v moč in podjetnost našega duha, kdor ima v sebi narodni ponos, kdor ima kaj srca za brate onkraj državnih meja, kdor ima ambicijo, meriti se na kulturnem polju s sosedi, se ne bo dotaknil ljubljanske univerze, ne bo rušil nobene fakultete, bistvene sestavine tega nedeljivega organizma.

Zato se obračamo do merodajnih činiteljev s slovesnim pozivom: Ne okrnjujte ljubljanske univerze, marveč izpopolnajte jo stopnjema, smotreno, solidno! Ne podirajte, temveč gradite! Ne slabite, temveč jačite! Dajte, da bo popolna ljubljanska univerza mogla v častni tekmi s svojima sestrama v Beogradu in Zagrebu delovati za znanost, kulturo in čast imena narodne države.

Za odbor Leonove družbe:

Dr. Josip Mal l. r.
t. č. podpredsednik.

Dr. Viktor Korošec l. r.
t. č. tajnik.

IZ REVIJ.

Nova revija. V. letnik, zv. 3/4. (Makarska). Slavnostna izdaja ob 700letnici smrti sv. Frančiška z bogato vsebino. Za hrvatskim prevodom enciklike Pija XI. o Frančišku sledi 16 razprav. D. Mandić, Boravak sv. Franje Asiškoga u hrvatskim krajevima. Ob prvem potovanju v Sirijo, ki ga je nastopil v oktobru 1212, se je Fr. zaradi nasprotnih vetrov mudil na slovanski jadranski obali. Zagreb, Reka, Sušak, Zadar, Split, Dubrovnik se ponašajo, da jih je obiskal. Zagreb in Zadar je treba izključiti, glede ostalih se ne da nič točnega povedati, ker so poročila presplošna. — Stj. Zimmermann, Pogled na franjevačku filozofiju. Frančiškanska filozofija, zajedno z vso skolastiko celoten sistem, se razlikuje od filozofije drugih krščanskih mislecev po historični in kritični orientaciji. Karakteristika starejše in mlajše frančiškanske šole. Filozofsko delo hrvatskih frančiškanov je treba še preiskati. — I. Kršnjavi, Sv. Franjo i umjetnost. Cimabue in Giotto sta očeta umetnosti, navdihnjene po asiškem svetniku. — F. Binički, Franjevački naučitelji. Štiri glavni učitelji: Aleksander Haleški, sv. Bonaventura, Roger Bacon in Janez Duns Scotus. Poleg in okrog teh mnogi drugi ugledni učitelji in teologi (nad 40) in gojitelji profanih ved. — P. Vlašić, Duh sv. Franje u biblijskom radu. Duha sv. F. označuje naravna preprostost in pobožna unkcija. F. red je imel velike bibliiciste (Roger Bacon, kardinal Ximenes, Nikolaj Lirski), pa biblična dela frančiškanov od svetega Bonaventure naprej imajo pretežno praktično tendenco. To velja tudi za hrvaške frančiškane do danes. — J. Božitković, Evandjeosko siromaštvo u životu sv. Frane. V prvih (izgubljenih) pravilih, v ženskem redu in v III. redu ter v drugem vodilu hoče ostvariti ideal evangeljskega ubošstva. — B. Radonić, Duns Skot i svetkovina Krista Kralja. Duns Skotov zamisel o poglavitnem motivu učlovečenja božjega Sina: učlovečenje je krona božjih del na zunaj, odrešenje sekundaren motiv. — O. Knežović, Sv. Franjo organizator misija. Dal je novo pobudo za misijonsko delo in se sme imenovati oče sedanjih misijonov. Njegov red je vedno delal na misijonskem polju in danes je med misijonarji število frančiškanov največje. — K. Kržanić, Franjo Asiški i italijanska literatura. On sam, njegova svetost je postala predmet umetniškega stvarjanja, obrnil je pozornost umetnikov na načutno lepoto, po svojih redovih je zbudil novo življenje, ki je postalo vir poezije in umetnosti, sam je zapustil pet pesn. tev, ki je med njimi najlepši Canticum creaturarum. — J. Jelenić, Problem dolaska franjevaca u Bosnu i osnutka bosanske vikarije. Nekateri pisatelji menijo, da so frančiškani za stalno prišli v Bosno in ustanovili vikarijo med l. 1339. in 1342., drugi mislijo, da so prišli že v prvi dobi frančiškanskega reda ter ustanovili vikarijo l. 1260., tretji združujejo prejšnji mnenji, češ, da je že l. 1235. bila v Bosni kustodija, ki je l. 1260. postala vikarija, toda izvedla se je ta prememba šele l. 1340. Prof. Jelenić po ponovni presoji starih in uporabi novih virov sklepa, da so frančiškani v Bosni stalno

delovali od l. 1291., bosanska vikarija pa je bila ustanovljena l. 1340. — L. Bajić, Duhovna nauka sv. Franje Asiškoga, Šole duhovnega življenja se razlikujejo po različnih pogledih na nadnaravne resnice, po razliki milosti, po temperamentu in osebnih lastnostih učiteljev. Frančiškanska šola ima 3 znake: evangelizem, kristocentrizem in ubožstvo. — A. Crnica, Sv. Franjo Asiški — socialni reformator. Njegova socialna reforma je religiozna; on dela za spravo med sovražniki, zabranjuje tretjerednikom nositi orožje, brani pravice nižjih slojev. V njegovih redovnih pravilih so prvi početki italijanske demokracije (G. Capponi). Največjo dobroto je izkazal človeštvu, ko je dal svojim bratom za ideal evangelijsko ubožstvo. — A. Guberina, Franciscus catholicus et totus apostolicus. Notranja samostojnost sv. F. je v najlepšem skladu s katoliško vero, v ostvarjanju evangelijskega ideala, je vdan cerkveni avtoriteti, dogem ne graja, kakor psevdomistiki in racionalisti. — R. Rogošić, Književni rad hrvatskih franjevac do 19. veka. Pregled po oddelkih: lirika, epske pesmi, nabožno-poučna proza, cerkveno govorništvo, zgodovina, filozofija, filologija, teologija. — Dr. Brkašev, Savremena franjevačka ideologija. Člani frančiškanskih redov v hrvatskih zemljah (nad 84.000) imajo iste smernice z ozirom na pereča sedanja vprašanja: zahtevajo krščansko orientirano javno delo; z ozirom na versko ločene brate naglašajo potrebo načelne jasnosti v verskih zadevah, potrebo molitve ter medsebojne ljubezni in medsebojnega spoznavanja; socialno vprašanje, ki v naši državi ni zgolj agrarno vprašanje, naj se rešuje v duhu ljubezni, z ozirom na splošni blagor in posebej na blagor trpečih slojev, pa tako, da se ohrani zasebna lastnina. Frančiškani izvršujejo dušno pastirstvo po župnijah; to odgovarja religioznim in narodnim interesom pri nas in ne nasprotuje redovnemu in frančiškanskemu duhu. — K. Eterović, Jugoslavenski franjevci i duh sv. Franje. Jugoslovanske frančiškane, ki delujejo v teh krajih brez presledka skoraj 7 stoletij, označuje 1. slovanski patriotizem, ki pa ne sovraži nobenega drugega naroda; 2. demokratizem, ki se briga za male ljudi, seljake in zapostavljene; 3. vdanost cerkvi in Petrovemu sedeu; 4. evangelijski duh preprostosti in ubožstva. Te razprave polnijo strani 203—447. — V kulturnih pogledih (str. 448—493) je 25 kratkih prispevkov, ki se nanašajo na osebo sv. F. in na delo njegovih redov. Književni pregled (str. 494—508) poroča o novih knjigah o sv. F. in frančiškanih. Vjesnik (str. 509—531) in Chronique religieuse en Yougoslavie (str. 532—549) poročata o Frančiškovem jubilejnem letu. Zvezku je priložena v večbarvnem tisku C. Medakovičeva slika sv. Frančiška.

Cvetje z vrtov sv. Frančiška. Slavnostni izvod v spomin sedme stoletnice smrti sv. Frančiška. Ljubljana 1926. Zvezek krasi lepa zbirka reprodukcij po slikah sv. Frančiška, ki se nahajajo v Sloveniji. Posebno važen je začetek večje študije P. Angelika Tomca z naslovom: Pregled zgodovine frančiškanov med Slovenci.

Prager Presse je posvetila dne 15. maja 1927 posebno prilogo Pragi: »Prag und sein Aufstieg. Die Hauptstadt der tschechoslovakischen Republik in ihrem Wachsen und Werden.« V članku »Die Burg« piše V. V. Štech: »Grad je imel srečo, da se je v težkih časih po prevratu našel stavbni gospodar, kakršen je prvi predsednik republike, in stavbenik, kakor je Jožef Plečnik. Odlična stara zgradba je še bolj poudarjena po monumentalni regulaciji grajskih dvorišč, po naravni lepoti terena, in ojačena v svojem učinku in finoobčuteni ureditvi vrtov na nasipih na mestni strani. Končno se vsa notranjščina, ki služi za stanovanje predsedniku in za slavnostne prostore, ob ohranitvi vseh zgodovinskih relikvij na preprost toda dostojen način v opremi in rešitvi prostornin tako rekoč na novo oblikuje.« — V članku »Die moderne Architektur« pa piše znani kritik J. Pečírka: »Plečnikova umetnost je pojav čisto posebne vrste v zgodovini moderne arhitekture. Kajti v nji se harmonično družijo izredno fin čut za preoblikovano historično formo z novo poduhovljeno preprostostjo.«

»Čas«, znanstvena revija »Leonove družbe« v Ljubljani, izhaja v l. 1927./28. (XXII. l.) kot dvomesečnik v letnem obsegu najmanj 20 pol.

Naročnina za XXII. letnik znaša 60 Din, za dijake 40 Din, ako se jih naroči najmanj 10 pod skupnim naslovom. Ustanovnikom, ki to izrečno žele, se všteje v naročnino 10 Din. Naročnina naj se pošilja po priloženih položnicah ali po poštnih nakaznicah. Uprava »Časa« je v Ljubljani v Jugoslovanski tiskarni, kolportažnem oddelku. »Leonova družba« ima pri poštni hranilnici, podružnici v Ljubljani, račun št. 10.433. Naročnina za inozemstvo znaša 70 Din.

Uredniki so: Dr. Fr. K. Lukman, univ. prof., Ljubljana, Marijanišče; dr. Jos. Mal, ravnatelj, Ljubljana, muzej; dr. Fr. Stelè, konservator, Ljubljana, muzej.

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

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

Pošljite naročnino! — Širite „Čas“!

Vabilo na subskripcijo

5. zvezka dr. Kosovega »Gradiva za zgodovino Slovencev v srednjem veku«.

Peti zvezek te monumentalne publikacije, obsegajoč leta 1201 do 1246, bo zadnje dni februarja prišel na svetlo. Impozantna knjiga z nad 660 stranmi. Po smrti prof. dr. Fr. Kosa, čigar slika bo krasila ta zvezek, je prevzel redakcijo njegov sin, g. univ. prof. dr. Milko Kos.

Ako bi ne šlo za tako važno in odlično delo, se Leonova družba v tako težavnih gospodarskih razmerah ne bi bila nikdar odločila, nadaljevati izdajanje. Skromni fond, ki ga je družba nabrala za izdajo tega zvezka, bo pokrila komaj četrtino ogromnih stroškov, ki znašajo v tiskarni in knjigoveznici okroglo 93.000 Din, tako da stane založnico en izvod nekaj nad 143 Din.

Da bi ljubiteljem domače zgodovine in pospeševalcem domače znanosti olajšala nabavo 5. zvezka Gradiva, otvarja Leonova družba

SUBSKRIPCIJO

po izredno nizki ceni **165 Din** (s poštino).

Pogoji za subskripcijo:

1. Subskripcijo sprejema **samo** Leonova družba (Ljubljana, Jugoslovanska tiskarna, Kolportažni oddelek). V knjigarnah se bo delo dobivalo samo po knjigotržni ceni.

2. Denar je treba poslati naprej. Subskribentom, ki nimajo položnic Leonove družbe, nasvetujemo, naj se poslužijo formularjev, ki jih dobe na vsaki pošti po 10 par, ter naj jih izpolnijo na naslov Leonove družbe, Ljubljana, in označijo s številko družbi-nega čekovnega računa **10433**.

3. Subskripcijski rok je do 15. aprila t. l. Po tem dnevu se bo 5. zvezek Gradiva pri založnici in v knjigarnah dobival samo po znatno višji knjigotržni ceni.

Subskribenti 5. zvezka dobe neposredno pri založnici prejšnje zvezke po naslednjih cenah (cene brez poštine): II. zvezek 100 Din, III. zvezek 80 Din, IV. zvezek 120 Din; I. zvezek je pošel.

V Ljubljani, dne 15. februarja 1928.

Leonova družba.