

POŠTNINA
V KRALJEVINI
JUGOSLAVIJI
PLAČANA
V GOTOVINI

ČAS

revija
leonove
družbe

letnik:
XXX

V-VI
1935-36

VSEBINA: Dr. Aleš Ušeničnik: Še o religioznosti in religiozni vzgoji (str. 133) // Dr. Ivan Ahčin: Načrtno gospodarstvo sovjetske Rusije (str. 150) // Dr. Alma Sodnik: Matija Hvale (str. 165) // Franc Terseglav: Katolicizem in vojska [Odgovor prof. Gvidu Manacorda] (str. 176) // Obzornik: Problem religije (str. 189) // Resolucija zdravniškega oddelka Slov. kat. akad. starešinstva o Knaus-Ogljnovi teoriji (str. 193) // Jubilejni žalski kongres 25. avgusta 1935 v Bruslju (str. 194) // Slavica catholica (str. 199) // Zapiski (str. 203)

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

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

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

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

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

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

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

V oceno smo prejeli:

Od Družbe sv. Mohorja v Celju:

Redne publikacije:

Koledar za l. 1936.

Dr. Fr. Kovačič, **Anton Martin Slomšek**. Drugi del.

Dr. Josip Mal, **Zgodovina slovenskega naroda**. Zv. 13.

Ivan Zorec, **Stiški tlačan**. Povest iz druge polovice XVI. stol. (Slovenskih večernic 88. zv.)

Weiser D. J. — Janez Pucelj, **Vatomika**.

Knjige za doplačilo:

Haluschka-Blaž Poznič in J. Pogačnik, **Sin dveh očetov**. Roman.

Dr. F. Logar-dr. A. Slivnik, **Naši zobje**. (Mohorjeva knjižnica 79.)

Janez Rožencvet, **Pravljice za lahkomišelné ljudi**. (Mohorjeva knjižnica 77.)

Inž. Mirko Sušteršič, **Naš gozd**.

Mirko Kunčič, **Mlada njiva**.

Simon Jenko, **Izbrano delo**. Priredil dr. Ivan Prijatelj. (Cvetje iz domačih in tujih logov 7.)

Žitja Konstantina in Metodija. Prevel in razložil Franc Grivec. (Cvetje iz domačih in tujih logov 8.)

Ksaver Meško, **Pasijon**. (Mohorjeva knjižnica 81.)

Od Akademске založbe v Ljubljani:

Catechismus (Trubarjev).

Miran Jarc, **Novembrske pesmi**.

Karel Sirok, **Kapelica**.

Monumenta artis slovenicae I. Srednjeveško slikarstvo. 13. snopič.

Spisal dr. Fr. Stelè. Ljubljana 1935.

Metod Dolenc. **Pravna zgodovina za slovensko ozemlje**. **So-**
stavni oči. Ljubljana 1935. XV+559.

Še o religioznosti in religiozni vzgoji.

Dr. Aleš Ušeničnik.

Nesoglasja v prehodnih dobah nastajajo zlasti iz različnega gledanja in različnega izražanja. Vsaka stvar ima več strani, zato je možnih na vsako stvar več pogledov in pod različnimi »aspekti« se tudi stvari različno kažejo. Če torej gledata dva isto stvar vsak s svoje strani, lahko oba resnico gledata, in vendar se bo morda že njima samima, a še pogosteje drugim zdelo, da sta si v nasprotju. Prav takšna je z izražanjem. Ista beseda bi morala imeti vedno isti pomen. Dejansko pa ni tako. Premnogo besed s časom izpremeni pomen, zlasti filozofske izraze rabijo neredko eni v enem, drugi v drugem pomenu. Le naravno je, da se taki filozofi med seboj ne razumejo. Morda isto mislijo, a ker izražajo isto misel z različnimi izrazi, različne misli pa z istim izrazom, mislijo zopet sami in mislijo drugi, da so med seboj v nasprotju.

Kajpada se takšna navidezna nasprotja počasi lahko izpremene v prava nasprotja. O različnem gledanju je to duhovito povedal Chesterton v knjigi o sv. Tomažu Akvinskem. Nesoglasja med katoličani, pravi, so dostikrat odtod, da eni poudarjajo eno plat resnice, drugi nasproti njim pa drugo plat. Oboji naglašajo resnico in vendar mislijo, da so si v nasprotju. Seveda, pravi Chesterton dalje, so tudi naglasi različni in more priti čas, ko je naglašanje ene plati zanikanje druge. Glede na izražanje pa so stari imeli kratek izrek: iz napačne rabe besed nastajajo zmote.

Tudi v naši dobi in pri nas se to dogaja. Nekatero nesoglasje je le iz tega, da mladi in stari nekaj drugega gledajo, in če isto gledajo, da se drugače in drugače izražajo. Ker je dr. St. Gogalova razprava o religioznem vzgajanju v »Času« (1935/36, 18—29) vzbudila ponekod mnogo neugodja in odpora (nekaterim se zdi naravnost »modernistična«), sem jo poskusil glede na izražanje preložiti (»transponirati«) v dosedanjo terminologijo, glede na gledanje pa določiti razne vidike. Ali sem odpravil na ta način nesoglasja — recimo kratko — med staro in novo šolo? Nekatera sem, drugih nisem mogel.

Troje je, kar poudarja dr. Gogala glede religiozne vzgoje: prvo, da ni isto, kar religiozno izobraževanje; drugo, da je še manj istovetna z *dresuro*; tretje, da je le tista vzgoja prava religiozna vzgoja, ki v smislu moderne psihologije človeku pomaga, da religiozne resnice in vrednote res doživi.

Takoj se vzbudi dvoje, troje vprašanj. Prvo: ali so te ugotovitve obenem kritika dosedanje vzgoje? Če so, ali kritika samo mnogokrat pogrešene prakse ali tudi dosedanjih načel o vzgoji? Potem pa, ali je smatrati nauk o doživetju v smislu moderne psihologije kot nekaj docela novega, ali je le izraz nov ali poudarek bolj naglašen? Nekateri so umeli razpravo kot kritiko, drugi le kot podrobnejšo analizo religiozne vzgoje s poudarkom tega, kar je za religiozno vzgojo bolj važno.

Morda bo najbolje, če pustimo ta vprašanja nerešena, ker za stvar samo niso tolikšnega pomena, ter samo mirno in brez predsodkov ugotovimo, v čem se ujemamo, v čem morda ne? In če se kje ne ujemamo, ali je nesoglasje stvarno, ali je morda razlika le razlika gledanja in naglasa? Tako utegne biti tudi naše razpravljanje prispevek k psihologiji religioznega vzgajanja.

I.

Glede religioznega izobraževanja dr. Gogala zelo naglaša, da samo spoznanje verskih resnic in vrednot še ni religioznost in samo tudi ne počelo religioznega življenja.

Tu kljub močnemu poudarku ni nesoglasja ali je vsaj sporazum lahak. Res dr. Gogala še posebej naglaša, da velja to tudi za »večna načela in večne vrednote« in se zdi, da meri v prav določeno smer, a to nič ne de, resnica je, da tudi samo spoznanje večnih načel še ni religioznost.

Da je bil to tudi nauk dosedanje pedagogike, tega prav za prav še dokazovati ne bi bilo treba, saj je religioznost po sholastični definiciji npravna krepost, torej krepost volje, »voljnost, služiti Bogu«, kakor pravi sv. Tomaž. Res jemljemo besedo »religija« tudi v širšem pomenu, tako da obsega tudi tako zvane božje kreposti, med njimi na prvem mestu vero, ki je po katoliškem nauku dej uma in volje, vendar tudi tu naglas ni na spoznanju kot takem, temveč na vsej naši duševni voljni naravnosti in na življenju. Zato tudi stari šoli religiozna vzgoja ne pomeni zgolj »religioznega izobraževanja«, ampak bistveno več. Poglejmo le, da se o tem prepričamo, kaj je zastopnikom stare šole namen katehetskega pouka. »Daljni namen ali cilj katehetskemu delu — pravi eden izmed njih — je, narediti otroke sposobne in voljne, da bodo v resnici krščansko živeli... Da pa bodo otroci sposobni in

voljni za krščansko življenje, je poleg božje milosti potrebno poznanje verskih resnic, združeno s trdno vero, in versko-nravna vzgoja srca... Direktni namen katehetov ni, izobraževati naravno moč našega duha, katehet hoče gojiti in izobraževati krepost vere... Kateheza je šola nadnaravne čednosti.¹

Tudi to, da samo teoretično religiozno spoznavanje še ne vzbudi religioznega življenja, je učila stara šola. Spoznanje, je učil sv. Tomaž, je dvojno: teoretično in praktično; prvemu (po sv. Tomažu *cognitio speculativa*) je namen spoznanje samo, drugemu delovanje. Spoznanje, ki se obrača na notranje mišljenje in hotenje ter na življenje, imenuje sv. Tomaž posebej »čustveno spoznanje« (*cognitio affectiva*). Za zgled navaja spoznavanje greha. Greh, pravi, lahko motrim na dva načina: zgolj teoretično ali afektivno. Motrim ga zgolj teoretično, če se n. pr. pripravljam na predavanje o grehu in si moram dobiti jasnih spoznav o naravi greha, o njega vzrokih in učinkih, o psiholoških dispozicijah za greh itd. Tu se greh moje duše ne dotakne. Motrim ga zgolj objektivno, kakor motri zdravnik telo, ki ga pred dijaki za nazorni pouk secira. Motrim pa lahko greh tudi afektivno. Tedaj se duševno obrnem nanj kot na nekaj, kar je zame in za moje duševno življenje pomembno. Motrim ga ali kot strašno zlo, tako da se mi v duši vzbudi čustvo groze in notranjega odpora proti njemu, ali pa ga morda motrim kot nekaj dobrega, mikavnega, osrečujočega in v duši se vzbudi živo poželjenje.²

Zato govore nekateri teologi tudi o dvojnem božjem spoznanju: o poganskem filozofskem in o krščanskem religioznem. Poganski filozofi, n. pr. Aristoteles, je dejal sv. Albert Veliki, so iskali božjega spoznanja zgolj umsko, zgolj zaradi spoznanja, spoznanje kristjana ne ostane zgolj intelektualno, temveč se dovrši afektivno v ljubezni.³ Podobno ločijo drugi zgolj filozofsko in teološko pa mistično božje spoznanje (ki je v širšem pomenu isto kar religiozno doživljanje). »Spoznavajo Boga tudi filozofi in teologi in spoznavajo ga mistiki, a kakšna razlika! Spoznanje prvih je zgolj umsko, mistično spoznanje išče po spoznanju ljubezni. Ono se pridobi v umski šoli, s študijem, disputacijami, silogizmi in dokazi, to v šoli afektov in religioznosti, s čistostjo življenja, s hrepenenjem, vzdih, molitvijo in z vajo kreposti. Ono zahteva jasnost uma in močno pomoč drugih znanosti, to pre-

¹ Dr. Fr. Ušeničnik, *Katehetika* 53, 76, 137 (v delu: *Pastoralno bogoslovje* I¹, 1919).

² Thom. *Summa theol.* 2 II, 97, 2, 2: duplex est cognitio: una quidem speculativa, alia affectiva. — 2 II, 154, 5: cogitatio (circa carnalia) quandoque est pure speculativa, puta disputationis causa, quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiae vel horroris. — Podobno: *De ver.* q. 26, a. 3, ad 18.

³ *De adhaerendo Deo*; cit. Vallgornera, *Mystica Theologia*, ed. nova, 1890, I 354.

prostega in očiščenega duha. Ono je možno tudi brez kreposti in govori o božjih rečeh z usti, to časih ne zna povedati, kaj spoznava, in ima vendar globoko umevanje božje besede. Ono imajo časih tudi ošabni, prevzetni in častihlepni ljudje, kakor tudi bogastvo in druge naravne darove, to le ponižni, ki premagujejo sami sebe in so čistih duš.«⁴ Samo teoretično spoznavanje po nauku stare šole ni torej pravo religiozno spoznanje in samo tudi ne vzbudi že religioznosti. V tem smislu pravi lepo *Imitatio Christi*: »Kaj ti pomaga učeno razpravljanje o sv. Trojici, če nimaš ponižnosti, ki brez nje sv. Trojici nisi ugoden . . . ? Rajši naj občutim kesanje, kakor pa znam, kaj je kesanje!«⁵

Sv. Ignacij je postavil v Duhovnih vajah vse religiozno vzgajanje človeka v novega človeka na »*principium sive fundamentum*«, to je, na načelo, da je človek ustvarjen za Boga in službo božjo, toda v premišljevanjih tudi on z notranjimi in zunanji sredstvi, z molitvijo in pogovori z Bogom, z razčlenjenjem življenjske pomembnosti osnovnega načela, s pomočjo domišljije in spomina, uma, volje in srca, z zgledom Kristusa in njegovih, s temo in svetlobo, samoto in tihoto skuša pomagati človeku, da bi ga tista velika osrednja resnica vsega življenja vsega prevzela in bi mu bila poslej res počelo vsega življenja.⁶

To je tudi nauk že imenovane katehetike. »Samo znanje«, pravi, »ne zadostuje«. Treba je zavzeti tudi voljo in vneti srce. Na voljo in srce pa deluje samo to, kar se predstavlja kot dobro. Zato je treba takšnih nagibov ali motivov. Motivi ne smejo biti samo splošni, ampak posebni, specialni in partikularni. Pokazati moramo otroku, kako je krepost lepa. »Dečkom, ki jih bolj mika to, kar je veliko in častno, povej katehet, kako vprav naša sv. vera vzgaja v resnici velike in plemenite mladeniče in može. Pouči jih, kako se moč in pravi pogum kaže v odpovedi in samozataji. Deklice so po svoji naravi bolj rahločutne, bolj mehkega in usmiljenega srca. Katehet upoštevaj to svojstvo deklinke čudi in opozarjaj deklinke na velike zglede krščanske ljubezni in usmiljenosti . . .« Posebno moč do otroškega srca imajo zgledi. »V njih vidi otrok, kako lepa je krepost, vidi pa tudi, da krepostno življenje ne presega njegovih moči.« Najlepši zgled je Kristus, učlovečeni božji Sin. »Sv. Avguštin večkrat poudarja načelo: v vsem pouku naj se kaže neskončna božja ljubezen do nas, zakaj več kot trdo bi moralo biti srce, ki ne bi vračalo ljubezni za ljubezen. Zato ni nobene reči, ki bi imela večjo moč do našega srca kakor

⁴ Thomas a Vallgornera O. P., *Mystica Theologia divi Thomae* II 206.

⁵ *Imitatio Christi* I 1, 2. — Lepo v izvorniku: *Opto magis sentire compunctio-nem, quam scire eius definitionem.*

⁶ Prim. *Exercitia spiritualia*, in morda zraven spis modernega psihologa: Lindworski, *Exercitien und Charakterbildung*. Innsbruck 1926.

premišljevanje učlovečenja, življenja in trpljenja Gospodovega...« Tudi ko katehet kaže na življenje, ne sme ostati v splošnosti. Povedati mora otrokom, kdaj in kje bodo prilike, ko se bo preizkušala njih krepost: »doma, v cerkvi, pri delu, pri igri, pri jedi, zjutraj, zvečer...« Potem je pa še nekaj, kar je zelo važno pri religioznem vzgajanju: »Katehet bodi sam prevzet od afekta, bodi sam navdušen za stvar, za katero hoče otroka vneti. Življenje se užiga ob življenju, čustvo budi čustvo!«⁷

Ker je krščanska religioznost nekaj nadnaravnega in je zato potrebna milost, a so sredstva milosti molitev, sv. daritev in zakramenti, zato seveda tudi brez teh ni prave religiozne vzgoje. Katehet mora torej »navajati otroke«, da bodo pobožno molili, pobožno pri sv. maši in vredno prejeli sv. zakramente.⁸

A če je tako, zakaj časih tako naglašamo načela, zlasti večna načela? Prvi razlog je le-ta, da sicer spoznanje še ni religioznost, da pa vendar brez spoznanja tudi religioznosti ni. To tudi dr. Gogala poudarja. »Izobraževanja z verskimi resnicami in vrednotami nikakor ne smemo podcenjevati.« Spoznanje je »nujna podlaga za religiozno vzgajanje«. Religiozna vzgoja »se gradi na religiozni izobrazbi«. Religiozen človek je tudi »človek načel«. Drugi razlog je pa ta, da kaka doba važnost spoznanja res podcenjuje. Tako v naši dobi modernizem, ki je bil segel prav na široko. Tako tisto mišljenje, ki ga je tako klasično izrazil že Lessing, da je za človeka pomembno le »iskanje resnice«, a ne resnica sama, le tveganje, a ne izvestnost. Vzrok nevere ni samo zla volja, temveč tudi nepoznanje resnice. Namen religiozne vzgoje je, pravi Pij XI. v okrožnici o krščanski vzgoji mladine, vzgojiti »človeka pravega in celega značaja«. Pravi značaj, nadaljuje Pij XI., pa »ni kakršna koli subjektivna vztrajnost in doslednost v ravnanju, ampak le doslednost ravnanja po večnih načelih pravičnosti.«⁹

Iz tega je tudi razvidno, zakaj tako naglašamo večna načela, prav zato, ker dajejo večna načela osnovo vsemu življenju in za vselej. Taparelliju d'Azeglio, bratu italijanskega državnika Massimo d'Azeglio, so hvalili nekega pravnikarja (Romagnozija) kot visokega in velikega duha. »Visokega,« je dejal Taparelli, »a brez pravih načel! Tak je podoben visokemu stolpu brez temeljev. Čim višji je, tem bolj gotovo se bo porušil in bo pokopal pod seboj vse, ki stoje ob njem. Prav duhovi brez pravih načel so poguba naše dobe!«¹⁰

⁷ Fr. Ušeničnik o. c. 113, 142, 144; izrek sv. Avguščina iz Avguštinovega dela »De catechizandis rudibus« c. 4.

⁸ O. c. 146 sl.

⁹ V slov. prevodu, 23, str. 43.

¹⁰ Cit. La Civiltà Cattolica 1936, 23.

To velja v malem tudi za preproste ljudi. Brez verske izobrazbe ne bo verskega življenja. Zato Cerkev tako poudarja pouk katekizma.

V vsem tem se torej menda ujemamo. Samo religiozno izobraževanje ni še religiozno vzgajanje, dasi brez religioznega spoznanja tudi prave religioznosti ni.

Ako bi g. dr. Gogala kazal na kake primere iz življenja, da je bilo vzgajanje tega in tega kateheta le bolj religiozno izobraževanje kakor pa religiozno vzgajanje, bomo kajpada priznali, da je v praksi ta ali oni katehet lahko preveč hladen teoretik, ki res bolj religiozno izobrazuje kakor vzgaja, a učil se takšne prakse tudi v stari šoli ni. Koliko je pa katehetov, ki se vsi použivajo v prizadevanju, da bi mladino ne le religiozno izobrazili, temveč tudi zares religiozno vzgojili!

II.

Sedaj o dresuri, ki jo dr. Gogala istoveti z navajanjem, ker je, kakor pravi, poglavitni duševni proces pri tem »vaja ali mehaniziranje«!

Z dresuro, pravi, »se izgubi vse lepo in vredno«, kar naj bi človek imel od religije; dresura »naj zakriva prazno in brezpomembno življenje«; dresura odvaja človeka od tega, da bi »prodril do zadnjih globin in vrednot religije«; dresura religiozna dejanja le po vnanje priuči in vsili. Zato je religioznost, pridobljena po religiozni dresuri, mehanična in formalistična; ker vsiljena, le breme, ki bi se ga človek čim prej rad znebil. Psihološki razlog je torej le ta, ker dresura ne seže v dušo, ampak deluje le z zunanjimi momenti, navado, strahom, avtoriteto, ki je dostikrat še bolj podobna duhovnemu nasilju kakor pa duhovnemu vodstvu, slepo pokorščino itd.

Če je z dresuro tako in če bi bila dresura isto z vsakim navajanjem, tedaj bi se seveda pokazalo globoko nasprotje med novo in staro šolo. Kdo se namreč ob besedi »vaja« takoj ne spomni na »Exercitia spiritualia«, na Duhovne vaje sv. Ignacija, na »Vaje v krščanski popolnosti« Alfonza Rodrigueza in dr.?

Ali ne sledi iz tega, če nočemo kar apriori zavreči starih, v Cerkvi priznanih voditeljev duhovnega življenja, da moramo dobro ločiti navajanje in navajanje, zato mehanično dresuro in navajanje v zvezi z religiozno motivacijo? Dejanje iz gole navade res ni »religiozno«, ni vredno tega imena. To je tudi stara šola vedno učila. Še odlok o pogostnem sv. obhajilu naglašaja, da ne smemo k pogostnemu obhajilu »iz navade, nečimrnosti ali človeških ozirov«. Vsi imenujemo molitev, ki je golo ponavljanje naučene formule brez misli, »brbljanje« in navajamo božji izrek: »To ljudstvo me časti z ustnicami, a njih

srce je daleč od mene« (Mt 15, 8). Toda zaradi tega vendarle ne nehajo katehetje mladine navajati na pogostno obhajilo in tudi ne učiti je stalnih molitvic. Saj ni treba, da to, česar je kdo vajen, dela samo iz navade in zaradi navade brez misli in brez višjih nagibov.

Navajanja je vendar več vrst. Dresiramo psa z bičem in klobaso, da je snažen, t. j. vbijemo mu čutne asociacije nesnage (seveda v konkretni obliki takšnega in takšnega dejanja) in bolečine, ter snage in užitka. Tu ni govorjenja o nobenih višjih, estetskih ali etičnih vrednotah, o idealnih motivih. Tu delujejo le animalne moči. Tudi ta dresura ni brez pomena, kakor kažejo uspehi pri živalih. Blizu tako so časih dresirali vojake.

Podobno je tej dresuri navajanje otrok na takšno in takšno vedenje, dokler še niso zmožni premisleka. Mati otroka, ki je nečeden, udari po prstih: »ne tako, to je grdo!« V otrokovem spominu se zveže predstava dejanja s predstavo bolečine in se otrok tako odvadi iz strahu pred udarci tistega dejanja in navadi na čednost. Motivacije še ne razume, a pozneje se zave tudi le-te in nje upravičenosti. Tedaj je vesel, da ga je mati, preden je vedel zakaj, dobro »vzgojila«. To navajanje ni torej več zgolj živalsko, saj kaže na bodočo višjo motivacijo. Kolikega pomena pa je, spozna vsak, kdor le malo premisli, kaj pomeni »lepa in dobra vzgoja« v človeškem življenju. S takšnim navajanjem se začne že tudi religiozna vzgoja v prvi mladosti. Že sv. očetje so naglašali velik pomen takšnega navajanja.¹¹

Na višji stopnji je navajanje pri otroku, ki je že pri pameti. Tu je navajanje z avtoriteto in še s posebnimi motivi. Ni umljivo, zakaj predstavlja dr. Gogala avtoriteto skoraj le bolj kot nekakšno nasilje. Saj vendar pri normalnih otrocih ni nič bolj naravnega kakor sprejemanje spoznav in ravnjav na podlagi očetove ali materine avtoritete. Narava sama je vsadila v otroško srce to spoštovanje do očeta in matere, ker je vprav hotela omogočiti že v mladosti pravo vzgojo. Kasneje je otroku takšna avtoriteta, ki jo sprejema naravno in brez odpora, avtoriteta kateheta, duhovnika v cerkvi, Cerkve. Seveda čim bolj se razvijajo umske zmožnosti, tem bolj se morajo družiti s priznanjem avtoritete tudi motivi, povzeti iz svojega spoznanja. Pomniti pa je dobro, da brez priznanja avtoritete pravega religioznega življenja tudi pozneje in sploh ni. Podlaga

¹¹ Prim. Fr. Ušeničnik, Vzgojeslovna načela (1918) 118. Sv. Bazilij: »Vadite otroka v vsem dobrem precej od početka, še preden pride k pameti. Ko se bo zavedel in spoznal, kaj je prav, bo šel naprej po poti kreposti, po kateri je hodil od prve detinske dobe. Navada mu bo pomagala, da bo z lahkoto delal to, kar je dobro.« — Sv. Janez Krizostom: »Od zgodnje mladosti učite otroke delati znamenje sv. križa na čelu, in še preden se more otrok s svojimi ročicami sam pokrižati, ga vi pokrižujte!«

vsega religioznega življenja je po katoliškem nauku vera (ki je »začetek, podlaga in korenina vsega opravičenja«, kakor pravi tridentinski zbor, sess. VI., c. 8). A kaj moramo verovati, nam nezmotljivo posreduje samo učiteljstvo Cerkve. Poleg tega — kar je osnovnega pomena — je pa še dej vere sam dej priznanja teh in teh resnic na podlagi božje avtoritete. Priznavanje avtoritete je torej za krščansko vzgojo vprav bistvenega in življenjskega pomena. Tega se moramo zavedati zlasti dandanes, ko je miselnost mnogih avtoriteti nekako sovražna.

Navajanje je dalje še navajanje vprav s spoznanimi motivi. Pri religiozni vzgoji je dvojno: navajanje na vnanja dejanja in navajanje na notranje deje. Sama navada na vnanja dejanja nima kajpada sama zase nobene notranje religiozne vrednosti. Ima pa svoj pomen v zvezi z navado na notranje deje. Odpravlja namreč razne težkoče, da se notranja religioznost tem lažje »sprosti«. Tako nekako, je nekdo dobro dejal, kakor je n. pr. pri glasbeni umetnosti. Da si kdo z navajanjem in vajo pridobi igralsko večščino, morda celo virtuoznost, to še ni umetnost, a njegova umetniška nadarjenost se ne bi mogla »sprostiti«, če si ne bi bil pridobil tudi te večščine in bi moral šele sproti iskati pravih tipk. Seveda se takšna »navada« lahko odtrga od duhovnosti in osamosvoji, da postane res le mehanično odvijanje priučenih gibov, a religiozna vzgoja mora vprav za to skrbeti, da se to ne zgodi. Doseže pa to zopet z navajanjem, s tem namreč, da vzbuja v gojencu živo zavest duhovnih vrednot ter s predstavo le-teh zveže vse vnanje vedenje in ravnanje. Tako že same vnanje kretnje vzbujajo tudi predstave duhovnih vrednot, kakor se narobe tudi notranja religioznost naravno izraža v vnanjih kretnjah. (Vprav v tej psihološki zakonitosti je po nauku sv. Tomaža ves pomen vnanjega bogočastja). Če torej vzgojitelj navaja vzgojenca, da redno ob določenem času vstaja, da opravi jutranjo molitev, da gre k sv. maši in sv. obhajilu itd., bi moglo postati kajpada vse to le mehanično ponavljanje, ako ne bi pameten vzgojitelj vsega tega ravnanja »motiviral«, to je, ako ne bi zvezal v gojenčevi duševnosti vsega tega s predstavami duhovnih vrednot, namreč, da naj vse to služi le pravi notranji religioznosti. Človek je pač telesno-duhovno bitje, ki ne more živeti ob sami duhovnosti. Kaj bi bila znanost, umetnost brez »navajanja«? Ali ni vse učenje navajanje in »samo-navajanje«?

S tem v zvezi so »tradicije«, ki jih dr. Gogala tudi presoja kakor nekakšen pojav »dresure« z vsemi slabimi učinki dresure. Ali ni tudi tu gledanje zelo enostransko? Lepe stare navade, običaji, obredi imajo vendar tudi psihološko za religioznost velik pomen. Ali ni laže, da se človek v religioznem »ozračju« religiozno vzgoji kakor pa v »poganski« družbi?

Vse to in še drugo, kar je s tem v zvezi (n. pr. o zapovedih in prepovedih, o strahovanju in kaznovanju itd.), bi potrebovalo posebne študije. A toliko se zdi nedvomno že po tem, kar smo tu povedali, da je dr. Gogalovo gledanje na vse to le preveč enostransko. S tem seveda ne zanikujemo, da dr. St. Gogala lahko navede te in te zglede za dokaz svojim trditvam. A ti zgledi dokazujejo le to, da ima »navajanje« svoje nevarnosti in da se ob navajanju duševno in duhovno življenje res lahko nekako »zmehanizira« in otopi. Zato morā biti, kar prav tako naglašamo tudi mi, pozornost pri religiozni vzgoji vedno obrnjena v duhovnost.

Tragika, ki jo riše dr. Gogala kot posledico religioznega »navajanja«, ni posledica navajanja, ampak, kolikor je posledica navajanja, le napačnega navajanja. Ako je bila religiozna vzgoja res le nasilna »dresura«, se mladenič, ko se začne osamosvajati, tega zave in tako občuti religijo res kot težo in vezanost, ki si ju skuša čimprej oprostiti. Nevarnost za takšne nesrečne primere je zlasti po zavodih. Sem prihaja časih ta ali oni »gojenec« (po ženskih zavodih »gojenka«) le prisiljen, ker ga starši doma ne morejo več krotiti. Zavod ne more delati zanj izjem in tako se mora tak gojenec udeleževati skupnih verskih vaj, ki so mu že zdoma mrzke. Kaj čuda, da se mu v značilni pubertetni dobi, ki je tako občutljiva za vsako »nasilje«, v duši vzbudi odpor in da vrže, ko je zopet svoboden, vso religijo kot nadležen balast s sebe. Prav tako je z deklicami, ki časih kažejo nanje, češ pogledajte »institutko«, včeraj je bila še v samostanu, danes v nedeljo ni bila pri maši in nocoj pleše kakor kaka baletka. Res, a poznati bi morali nje življenje. Doma ne oče ne mati ne hodita v cerkev in se še norčujeta iz vsega, kar je duhovnega, hčerko sta dala v »institut«, da se nauči klavirja in francoščine, pa da bo pred njo doma »mir«. Ali se je čuditi, če religiozna vzgoja pri njej nima uspeha? Čuditi se je marveč, da ima časih tako velike uspehe! S tem seveda nočemo trditi, da bi se v praksi ne godile nobene napake. Res je lahko kje in kdaj »navajanje« premalo razsodno (da se n. pr. zahteva za mladino preveč molitve in preveč klečanja, da kaka nemodra vzgojiteljica deklice tako rekoč »sili« na pogostno sv. obhajilo itd.). A to so zelo umevne izjeme pri tako težkem poklicu, kakršen je poklic vzgajanja mladine.

Upoštevati je pa še nekaj. Ko se začne mladenič duševno osamosvajati, mu postaja tudi avtoriteta staršev in duhovnikov nezadostna podlaga za vero. Tedaj je torej dosti težka preizkušnja za kateheta, ki mu mora pomagati do vere na podlagi samosvojege spoznanja tako imenovanih pripravljalnih motivov za vero (dejstva razodetja iz značaja evangelijev, osebnosti Kristusove, čudežev in prerokb Cerkve). Marsikak dijak se oprusti človeške avtoritete, a do svojega spo-

znanja se tudi ne dokoplje, tako mu izgubi vera vsako umsko oporo in dobi videz neosnovanih izmišljenin (fikcij). Primerjajoče veroslovje ga še bolj zmeša. Samozavestnost pozitivne znanosti na univerzah mu končno omaje in podre vso religiozno izvestnost. Tu je res dostikrat velika tragika, ki je pa ni krivo »navajanje«, ampak največ to, da je verouk na srednjih šolah le bolj samo »predmet« ali vsaj, da je religiozna vzgoja odtrgana od celotne vzgoje.

Tu je tudi tista velika težava s preprostimi ljudmi, ki jim more biti pametna podlaga veri tudi največ le človeška avtoriteta,¹² ker samosvojega spoznanja po večini sploh niso zmožni. Ako življenje iztrga te ljudi iz domačega vernegega okolja in prestavi v veliki svet brez vere, se rado zgodi, da se pod močnim vplivom javnega mnenja zasramujejo vere in začno opuščati nje izpoved. Zato je tako potrebna posebna skrb za izseljence.

Ni torej »navajanje« samo krivo teh težav, resnica pa je, kar tako poudarja g. St. Gogala, da mora biti religiozna vzgoja vsa obrnjena v notranjost, da vera čim bolj prevzame vse človeško bitje in ne ostane morda le nekaj vnanjega in priučenega.

Če zopet na kratko povzamemo, bomo dejali, da ima navajanje na versko življenje velik pomen, a da se navada lahko izprevrže v formalizem in mehanizem, če ni v živi zvezi z notranjim religioznim življenjem. Uspeh navajanja mora biti vprav »sprostitiv« notranjega življenja.

III.

Dr. Gogala vidi »sproščenost« religioznosti v *doživetju*.

Težko je iz same te razprave povzeti in opredeliti, kaj je dr. St. Gogalu religiozno doživetje.

Toliko je gotovo, da se v bistveni stvari loči od modernistov.

Nekateri namreč ob besedi »doživetje« takoj mislijo na modernizem. Razlog je pač le-ta, da je beseda pri nas nova (Pleteršnik je še nima), a da smo jo največkrat slišali v zvezi z zmotno modernizma. V resnici je seveda starejša kakor modernizem. Če pazimo, da rabijo protestantje besedo »Erlebnis« (doživetje) izmenoma z besedo »Erfahrung« (notranje izkustvo), se bomo bržčas spomnili Luthra in Luthrovih zmot. Luther je zavrgel avtoriteto Cerkve, ki je katoličanom nezmotljiva posredovalka božjega razodetja, zato se je začel z neko psihološko nujno sklicevati na notranje izkustvo kot dokaz za resničnost krščanstva. Njemu je bilo vir te notranje izvestnosti pričevanje Sv. Duha v duši, pozneje so začeli mnogi tudi to pričevanje

¹² Prim. Billot, De virtutibus, thes. de fide XVII: Notitia de revelatione communiter resolvitur quoad rudes maxima ex parte in auctoritatem humanam.

prezirati in so imeli za zadosten dokaz izkustvo samo ali doživetje. Kristjan je o svoji veri prepričan, ker nje resničnost v duši doživlja. Še globlja psihološka nuja — če smemo tako reči — tega doživljanja je nastala, ko je Kant zanikal tudi umsko božjo spoznatnost. Sedaj se ni bilo mogoče več opirati ne na Cerkev ne na Boga, ostalo je le še notranje »doživetje« kot vir izvestnosti in pravec resnice. In res se je liberalni moderni protestantizem ves oprl na »doživetje«. Iz tega protestantizma je pa izšel modernizem. Zato je tudi modernizmu srčika nauk o doživetju. Ker je Cerkev modernizem obsodila, je z naukom tudi sama beseda »doživetje« zadobila slab sloves. Tako nekateri, ko čujejo besedo, domnevajo za njo tudi modernističen nauk.

To istovetenje besede »doživetje« z modernističnim naukom pa ni upravičeno. Res nekateri (n. pr. Gisler *Modernismus*, 570) mislijo, naj bi katoličani te besede ne rabili, drugi jo pa mirno rabijo in mislijo, da je zmota modernizma že zadosti opredeljena in ni več nobene nevarnosti za zmedo in zmoto. Tako je že vatikanski zbor zavrgel zmoto, da bi se vera opirala s a m o na notranje izkustvo (doživetje), a je izrečno naglasil: samo (in sola interna cuiusque experientia; De fide can. 3), tako je tudi Pij X. proti modernizmu naglasil, da s a m o s čustvom in notranjim izkustvom brez umskega vodstva in umske luči (sensu solum et experientia nullo mentis ductu atque lumine; encycl. Pascendi) ni mogoče priti do božjega spoznanja. Ne vatikanski zbor ne Pij X. pa ne zavračata neke upravičenosti notranjega izkustva ali doživetja v religioznem življenju. In res je bila beseda »izkustvo« (experientia) v rabi, ko še nihče ni mislil na to, kako bodo Luther, protestantje in modernisti to besedo zlorabili. Za modernizem in modernistične zmote je značilno to, da se opirajo na agnosticizem, to se pravi, da razlagajo religijo in nje izvestnost zgolj iz notranjega doživljanja brez umske spoznavne podlage. Dr. Gogala pa izrečno poudarja, da »se religiozna vzgoja gradi na religiozni izobrazbi«. Tu je torej bistvena razlika, pravo nasprotje med modernizmom in dr. Gogalovo teorijo. Seveda je z druge strani nelahko vprašanje, ali se torej dr. Gogalova teorija o doživetju stvarno sklada z dosedanjim umevanjem religioznosti.

Dosedaj beseda »doživetje« ni bila v rabi, vendar je dejansko religiozna vzgoja merila vprav na to, da ne bi bila religija človeku nekaj zgolj teoretičnega in abstraktnega, nekaj zgolj po vnanje privzgojenega in priučenega, nekaj neosebnega, ampak nekaj najbolj osebnega, neki živ odnos človeka do Boga Stvarnika, Gospoda in Očeta, torej neka živa zavest božje neskončne svetosti, a tudi živa zavest božje neskončne ljubezni, zavest dolžnosti do Boga, a tudi zavest pravice božjih otrok. Tako je bil za religioznost tudi po dosedanjem pojmovanju potreben poseben način spoznanja, namreč

umsko spoznanje (oz. vera), a z živim odnosom na doživljajoči subjekt, nase, na svojo osebo, zato združeno z deji hotenja in čustvovanja. Dejali smo že, da je sv. Tomaž imenoval takšno spoznanje čustveno (cognitio affectiva), ne kakor da bi bilo le dej čustva, temveč, ker se obrača na subjekt in je navadno tudi s čustvi prežeto. Na nekem mestu je porabil v istem pomenu besedo »cognitio experimentalis«, izkustveno spoznanje.¹³ Pomniti je pa, da drugi tako imenujejo religiozno spoznanje, kolikor pod vplivom božje milosti daje duši mir, veselje, tolažbo itd.¹⁴ Še drugi pa poimenujejo z besedo »izkustveno spoznanje« le višje izredno, mistično spoznanje, ki je res po nekakšni nadnaravni intuiciji religioznih resnic.

Ali je morda Gogalovo doživetje to, kar sv. Tomažu izkustveno spoznanje v prvem pomenu?

To in ono v Gogalovi razpravi bi se moglo tako umeti. Tako ko naglaša, da religiozno spoznanje ni zgolj teoretično, ni zgolj objektivno, ampak konkretno in osebno. (Dr. Gogala bi rad imenoval prvo spoznanje »duhovno«, to pa »duševno«. Te terminologije bi krščanska filozofija ne mogla sprejeti, ker je izraza »duhovno« in »duševno« že sv. Pavel drugače uporabil in določil, da namreč duševnost pomeni nižjo, počutno, animalno umevanje, duhovnost pa višje, po božjem Duhu ravnano umevanje religioznih resnic in vrednot.¹⁵ Morda bi mogli imenovati prvo spoznanje zgolj »nasebno«, drugo pa »osebnostno«.) Ako bi dr. Gogala tako umeli, bi bilo njegovo razpravljanje v skladju z dosedanjim teološkim in tudi modernim psihološkim umevanjem. Nemški moderni psiholog Girgensohn je namreč pri svojem opazovanju res zadel vprav na to značilnost pri religioznem spoznavanju. Religiozno doživetje se mu je pokazalo kot umsko spoznanje, a vse obrnjeno na subjekt (»ichbezogen«) in vse prežeto s čustvi. To se sklada z dosedanjim pojmovanjem teologov, ki jim je preprosti dej vere (po katoliškem nauku) dej uma, volje in milosti, globlji religiozni doživljaj pa (po sv. Pavlu) vera, ki ji ljubezen daje življenje. Iz vere je trdnost in izvestnost, iz ljubezni pa mir, veselje, tolažba itd.¹⁶ Takšna religija tudi res daje dvojno »sproščenoost«. Vera človeka oprusti zmot in sprosti duha,

¹³ Summa theol. 2 II, 97, 2, 2.

¹⁴ Prim. izrek Kristusov: »Moj nauk ni moj, ampak tistega, ki me je poslal. Če hoče kdo njegovo voljo spolnjevati, bo spoznal, ali je ta nauk od Boga, ali govorim sam od sebe« (Jan 7, 17). Nekaterim so vprav notranji učinki religioznega življenja nekakšen dokaz za božji izvor verskih resnic. Sv. Avguštin pa to tako umeva, da Bog da takšnemu človeku globlje umevanje po načelu: veruj, da boš umrl (crede ut intelligas). Prim. dr. J. Fabijan, Nauk sv. Avguština o veri (= BV XII, 1932, 250, 261 sl.).

¹⁵ 1 Kor 2, 14—15.

¹⁶ Hebr 11, 1; Gal 5, 6; 5, 23.

da se dvigne nad čutni svet v duhovno kraljestvo čiste resnice, kakor je dejal Kristus: »Če boste v mojem nauku vztrajali, boste zares moji učenci; spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.«¹⁷ Ljubezen pa oprostí človeka sužnosti greha in mu da, če je popolna, tisto svobodo, ki sme vse, kar hoče. Taki »niso pod postavo«, zanje »ni postave«¹⁸, ali kakor je to izrazil tako lepo sv. Avguštin: »ama et fac quod vis!« ljubi, pa delaj, kar hočeš! Lahko je dejal: kar hočeš, ker tisti, ki ljubi Boga nad vse, ničesar noče, kar ne bi bilo tudi Bogu ljubo! Koga religiozno vzgojiti se torej pravi po tem, pomagati mu, da spočne v sebi trdno, živo vero in resnično ljubezen do Boga. Vsak dej vere in vsak dej ljubezni je že religiozno doživetje, prav posebej pa je seveda religiozno doživetje, ko vera in ljubezen človeka, seveda še po delovanju milosti božje, vsega prevzameta, da hoče poslej živeti le Bogu (n. pr. po kakem misijonu, po duhovnih vajah, časih že tudi po navadnem katehetovem vodstvu, po prvem sv. obhajilu itd.).

Težava pa je s tisto Gogalovo intuicijo, z »intuitivnim spoznanjem religioznih resnic in vrednot«.

Na katoliški strani med verskimi filozofi Johannes Hessen govori o nekakšni intuiciji. »Razum, pravi, je za vrednote slep. Vrednote moremo le čustveno dojeti, doživeti, dozreti. Vse spoznanje vrednot ima intuitiven, emocionalen značaj. Poleg umske razvidnosti je še srčna razvidnost. Na njej sloni vsa izvestnost vrednotenja.«¹⁹ Takšno izražanje se po besedi zelo bliža modernističnemu izražanju (tudi modernisti govore o »srčni intuiciji), vendar se da še prav umeti. Ni sicer resnično, da bi bil razum za vse vrednote slep. Resnično je le to, da prve pojme vrednot more dobiti le ob čutnem in čustvenem izkustvu, ob doživljanju ugodja in neugodja. Resnično je tudi to, da je umsko spoznanje vrednot le spoznanje njih resničnosti — *obiectum intellectus est verum* —, njih izkustveno — *recimo* — osrečujočo kakovost občuti le teživna plat duševnosti — *bonum est obiectum voluntatis*.²⁰ Kaj je sreča, to izkustveno more občutiti samo srce, um, ki mu je svojska reflektivnost, se pa ob srčnem občutju tega zave. Ako bi kdo to zavest, ki je res preprosta, neposredna zavest in nobeno logično razmišljanje, imenoval intuitivno spoznanje, bi bil izraz sicer nenavaden, a stvarno temu izražanju ne bi bilo oporekati. Če imenuje Hessen to intuicijo »iracionalno«, bi bil pravi pomen le ta, ne da je zgolj čustveno, ampak da ni razčlenjujoče razumsko.

¹⁷ Jan 8, 32.

¹⁸ Gal 5, 18, 24.

¹⁹ J. Hessen, Zur Wertphilosophie der Gegenwart (= Pharus XVII, 1926, 269 sl.)

²⁰ Prim. S. Thom. Summa theol. I 16, 1.

Ali morda dr. Gogala tisto intuitivno religiozno spoznanje tako umeva? Časih se zdi da, časih zopet, da ne. Moglo bi se tako umeti, ko pravi, da v religioznem doživetju »dojemamo neposredno z doživljanjem samim, ne z logično razčlemba in s posredovanjem pojmov«. Težje pa je tako umeti izrek, da je »doživetnostno spoznanje« neki način intuitivnega spoznanja, pri katerem »neposredno zagledamo resnice in vrednote«. Tu se zdi, da ne gre več samo za doživljanje osrečujočih kakovosti religiozних resnic in vrednot, temveč tudi za intuitivno spoznanje njih resničnosti. Torej ne po veri, ki je dej uma? Še težje je umevno, če govori, kakor da človek z religioznim doživetjem prodre »do zadnjih globin in vrednot religije«. Torej intuicija religiozних resnic v pravem spoznavnem pomenu in do dna? Tu se izražanje bliža pojmovanju nekaterih modernih zastopnikov intuicije, ki pa vzbuja resne teološke pomisleke.

Dve, tri struje so še v moderni psihologiji, ki nosijo s seboj poseben pojem religiozne intuicije. Eni je intuicija umski dej, drugi nekako čutenje (Fühlen), tretji religiozno čustvo. Prvo vodijo Fries, Bergson, morda tudi Rudolf Otto (»Ahndung«) in dr., v zadnji dobi zlasti fenomenološka šola (Husserl). Drugi je veliki predstavnik Scheler, ki je sicer tudi izšel iz fenomenološke šole. V tretji plovejo modernisti. Z vsako teh struj so pa združene velike teološke težave.

S prvo. Dogma uči, da verujemo razodete resnice ne zaradi njih notranje razvidnosti (ki je pri skrivnostih za naš um ni), temveč na podlagi božje avtoritete. Kje je tu mesto za intuicijo?²¹ Dalje: katoliški nauk je, da verske skrivnosti moremo nekoliko in z največjim pridom spoznati, a nikdar ne tako kakor resnice naravnega reda; razodete resnice ostanejo tudi še, ko so razodete, kakor v neko temo zavite. Končno: dogma je, da je naša vera svobodna, a kako naj bo svobodna, če religiozne resnice neposredno gledamo?²² Gründler iz fenomenološke šole, ki tudi brani nekakšno religiozno intuicijo, pa sam izrečno pravi, da ta intuicija še ne more ničesar povedati o resničnosti in izvestnosti religije, to da mora ugotoviti posebej metafizično spoznanje. A vse religiozno življenje se snuje vprav na podstavi, da je religija resnična in izvestna, to je, na veri, ki pa ni sama nikakšna intuicija, temveč z intuicijo vprav v nasprotju, tako da bo vera prešla, ko se bo začelo neposredno gledanje.²³

²¹ Med kat. teologi je res Karl A d a m v svojem delu »Der Glaube« (1923²) učil nekakšno intuicijo v deju vere, a ne verskih resnic, temveč le božje razodevajoče avtoritete, toda samo pod vplivom milosti, a je teološka kritika to misel tudi v tej obliki odklonila.

²² Vatic. Constit. de fide (Enchiridion symb. 1789, 1796, 1814).

²³ Prim. 1 Kor 13.

Drugo teorijo je Scheler sam najznačilneje ovrgel. Scheler je učil, da Boga religiozno neposredno dojemamo v deju ljubezni. Človek bi torej mislil, da ne more biti večje izvestnosti, kakor izvestnost religioznega spoznanja po takšnem neposrednem dojetanju. A kaj se je zgodilo? Scheler, ki je Boga tako dojemal, je nazadnje zabredel v pravi ateizem.²⁴

Tretja je teorija modernistov. Modernisti uče nekakšno »srčno intuicijo« (»intuitus cordis«, kakor pravi Pij X. v okrožnici proti modernistom²⁵). Ta intuicija po njih nauku daje izkustveno izvestnost o resničnosti religije, ki je večja kakor katera koli z umskim spoznanjem pridobljena izvestnost. Tudi je šele po njej človek zares religiozen.²⁶ Sodbo o tej teoriji je izrekel že Pij X. sam. Ako naj bo čustvo kriterij resničnosti in izvestnosti, tedaj bi bila vsaka religija resnična in izvestna, če jo le kdo doživlja. A prav tako tudi negacija religije, saj tudi to lahko kdo čustveno doživi. Na samo čustvo ni mogoče opirati izvestnosti. Čustvo je menljivo in varljivo. Izkustvo uči, kakšne previdnosti je treba v teh rečeh pri dušah, ki so bolj čustvene. Tudi asceti in ascetike dosti govore o tem. Na koncu modernistične teorije o čustveni intuiciji prežita ateizem in verski nihilizem.²⁷

To sodbo res potrjujejo dejstva. Čustvenost dostikrat prevrže resnico v zmoto in zmoto v resnico. Francoski literat Péguy se je vrnil h katolicizmu, a dogme o peklu ni hotel sprejeti, češ da se upira njegovemu čustvu solidarnosti: ali vsi ali nobeden!²⁸ Zato ni prejemal zakramentov in hodil k maši. Med ruskimi boljševiki jih je zlasti med mladci brez dvoma mnogo, ki so popolnoma prepričani o resničnosti ateizma. Vzgojeni v sataničnem sovraštvu do Cerkve, zametajo vse, kar ona uči, in sovražijo vse, kar ona ljubi. Čustvo, pravi eden izmed zastopnikov čustvene intuicije, prof. Leuba, sprejme lahko tudi nesmisel z najtrdnejšim prepričanjem.²⁹

Tej gotovo zmotni teoriji pa se nevarno bliža, kdor le preveč naglaša in osamosvaja doživetje. Dr. Gogala poudarja potrebo umske spoznavne podlage, a potem vendar, kakor se zdi, preveč deluje z doživetjem, ko n. pr. pravi, da je religiozno vzgojenemu človeku

²⁴ Prim. njegovo izpoved v enem izmed zadnjih spisov »Die Stellung des Menschen im Kosmos« (1928) 110: »Alle Ideen solcher Art müssen wir für unsere philosophische Betrachtung zurückweisen, weil wir die theistische Voraussetzung leugnen, einen geistigen, in seiner Geistigkeit allmächtigen persönlichen Gott.«

²⁵ Encycl. Pascendi Dominici gregis, 7. sept. 1907.

²⁶ Encycl. Pascendi (= Enchiridion symbol. 2081).

²⁷ Encycl. Pascendi (= Enchiridion symbol. 2081, 2106, 2107).

²⁸ Prim. K. P f l e g e r, Geister, die um Christus ringen (1934) 31—78.

²⁹ W. James, Die religiöse Erfahrung, übertrag. von G. Wobbermin (1907) 235.

doživetje »edini razlog za njegova religiozna dejanja«. Gotovo so mir, zadovoljstvo, veselje, ki ga daje religiozno izkustvo, močno gibalo, a voditelji duhovnega življenja resno svare, da se človek ne zanašaj preveč na čustva! »Gorje mu,« pravi tudi znameniti filozof in teolog Kleutgen, »kdor opira svoje religiozno življenje samo na to izkustvo! Zakaj pridejo morda ure, ko se bodo vsa ta čustva razgubila in bo v duši pusto in prazno kakor v puščavi, ki so v njej usahnili vsi studenci.«³⁰ Saj morajo iti celo svetniki na visoki stopnji mistične intuicije »skozi temno noč« in tudi ob mističnem doživljanju je zadnji temelj izvestnosti vera.³¹ »Vera,« pravi po pravici Pesch, »je dej, ki se z njim podvržemo vnanjemu božjemu razodetju, nagib na vero je pa božja avtoriteta. Nobena vrednostna sodba (Werturteil), nobeno čustvo (Gefühl), nobeno doživetje (Erlebnis) ne more te avtoritete nadomestiti in biti za nagib veri. Razodetje je zgodovinsko dejstvo. Subjektivna doživetja ne morejo nikdar učiniti tega, kar more in mora to dejstvo, temveč morejo človeka samo razpoložiti, da sprejme to dejstvo, in ga utrditi, da se ga drži. Subjektivna doživetja so in ostanejo samo drugotna pomožna sredstva.«³² Ako bi kdo le preveč osamosvajal čustveno doživetje, bi prišel do tega, da bi mu bila religiozna izobrazba samo še popolnoma vnanji pogoj. To se pravi: dosti bi bilo, da bi kdo o sv. Trojici, o Bogu-Odrešeniku, o svobodi božjih otrok slišal, izvestnost o resničnosti teh nauk bi dobil po notranjem doživetju in samo po tem. To bi bila že očitna zmota (liberalnega protestantizma), ki jo je vatikanski cerkveni zbor kot heretično obsodil.³³

Tu se je torej transpozicija dr. Gogalove teorije na dosedanji nauk vsaj meni le deloma posrečila in kjer se ni posrečila, bi se je vsaj jaz tudi braniti ne upal. Tega je krivo po mojem mnenju troje:

1. Dr. Gogala premalo upošteva, da so pglavitni predmet vere in počela krščanskega religioznega življenja nadnaravne resnice, skrivnosti, ki jih moremo z naravnim umom le zelo nepopolno spoznati in le nepopolno doživeti.³⁴ Zato tudi premalo upošteva, da se dej vere bistveno opira na božjo avtoriteto, da pa je vendar že tudi sam religiozen dej, tako da je tridentinski cerkveni zbor obsodil kot zmotno misel, da vera brez posvečujoče milosti božje, četudi ni živa, ne bi bila prava vera, ali da človek, ki ima takšno vero brez ljubezni, ne bi bil kristjan.³⁵

³⁰ Cit. Chr. P e s c h, Theologische Zeitfragen, IV (1908) 154.

³¹ Vallgornera, Mystica theologia, I m, 365 sl.

³² Pesch o. c. 155.

³³ De fide, cap. 3 (= Enchiridion symbol. 1812).

³⁴ Prim. 1 Kor 2, 9.

³⁵ De iustificatione, can. 28 (= Enchirid. 838).

2. Prav tako premalo upošteva raznoterost religioznega življenja. Saj ne doživljajo vsi, niti svetniki ne, religioznih resnic in vrednot enako. So svetniki, ki se jim predstavlja v duši Bog v vsem dejstvanju kot oče in doživljajo torej v sebi religijo kot religijo božjega otroštva — sv. Terezija Deteta Jezusa je pokazala to pot kot najpreprostejšo pot do svetosti — a so tudi svetniki, ki se jim Bog razodeva v duši kot kralj neizmernega veličastva in ki zato doživljajo v sebi religijo kot verno božjo službo. So zopet svetniki, ki to oboje doživljanje uglašeno doživljajo — sv. Avguštin je to izrazil s klasičnim izrekom o religiozni polarnosti: »et inardesco et inhorresco«, goreča ljubezen se mi vzbuja in sveta groza me obhaja, ko mislim na Boga. So kristjani, ki ljubezen do Boga močno občutijo, močno čustveno doživljajo, in so kristjani hladne čudi, ki ljubijo Boga v dejanju, a ljubezen v srcu čustveno malo občutijo in se morajo tolažiti s Kristusovim izrekom: »Kdor ima moje zapovedi in jih spolnjuje, ta je, ki me ljubi« (Jan 14, 21). So kristjani, ki jim bogato teko viri veselja, so pa tudi kristjani, ki uživajo malo veselja, ki jim je vse težko, ki imajo le to zavest in tolažbo, da hodijo po poti dolžnosti, pa najsi bo še tako trda in težka. Poleg vseh teh so pa še kristjani, ki so Boga z grehi žalili, in se kesajo in boje in jim le krščansko zaupanje zmanjšuje strah, ki v njem pred Bogom žive.

Beseda doživetje je torej premalo določena, da bi mogla že sama povedati, kakšno bodi religiozno življenje, kaj mora biti, če naj bo kdo sploh še kristjan, kaj mora biti, da bo religiozno življenje res živo življenje, kaj more biti tudi že na nižinah pravega religioznega življenja in kaj more biti na višinah. Treba bo torej besedo natančneje opredeliti in ji določiti razne pomene, da ne bo, nedoločeno rabljena, delala zmede. Beseda sama je za modernega človeka očarljiva, a lahko kdaj zakriva tudi samo čustvenost, religiozni sentimentalizem, ki ni v religioznem življenju nikoli nič prida.

3. Premalo tudi upošteva ljudi in ljudi. Pred očmi ima le modernega človeka, ki teži po čim največji sproščenosti od vseh zunanjih vplivov ter hoče tudi vero v sebi popolnoma neodvisno doživeti in docela svobodno izživljati. Ne glede na to, da je tu neka resnična nevarnost subjektivizma, pa velika množica ljudi niti nima takšne težnje niti ni zmožna takšnega od avtoritete drugih povsem neodvisnega razvoja. Saj prav zato je Kristus ustanovil Cerkev in zakrament »vere« (t. j. sv. krst), da bi ljudje pod vodstvom Cerkve in z zakramentalno pomočjo gojili v sebi religiozno življenje. Izkustvo pa tudi uči, da na tak način tudi v najpreprostejših dušah dostikrat vzklije čudovito živa »vera, ki deluje po ljubezni« (Gal 5, 6), in v tem je prej ko slej srčika vse religioznosti.

Načrtno gospodarstvo sovjetske Rusije.

Dr. Ivan Ahčin.

Pred petimi leti je »Čas« prvič posvetil večjo pažnjo »gospodarstvu sovjetske Rusije«. ¹ Tedanji razpravi je bilo dodano tudi obširno razmotrivanje o vzrokih, sredstvih in ciljnih sovjetskega načrtnega gospodarstva. V tem pogledu se tudi še danes ni nič bistvenega spremenilo. Kajti glavni cilj, ki so si ga sovjeti stavili z industrializacijo Rusije, je ostal neizpremenjen, enako pa tudi sredstva, ki se jih poslužujejo. Toda ker v letu 1930 prva petletka še ni bila zaključena, podamo zaradi lažjega umevanja druge petletke in nadaljnih gospodarskih poskusov, zlasti v poljedelstvu, kratek pregled o uspehih prve petletke.

Prva petletka.

K v a n t i t a t i v n o je prva petletka kljub zelo velikim oviram — ena glavnih je bilo strokovno neizvežbano delavstvo — rodila pomembne uspehe v poljedelstvu, posebno vidne pa v industriji. Z velikanskimi denarnimi žrtvami — nad 50 milijard rubljev — za ceno tisočev in tisočev človeških življenj in na račun silnih žrtev, ki jih je moralo nase sprejeti celokupno prebivalstvo sovjetske Rusije, je boljševikom uspelo, da so v prvih petih letih načrtnega gospodarstva potisnili Rusijo na prvo industrijsko mesto v Evropi in na drugo na svetu (takoj za Združ. državami).

Na koncu gospodarskega leta 1932 (sovjetsko gospodarsko leto se prične s 1. oktobrom in se konča 30. septembra), torej ob zaključku petletke, ki se je začela jeseni 1928, je sovjetska Rusija skoraj v vseh glavnih industrijskih panogah zavzela v Evropi prvo mesto: tako v pridobivanju jekla, petroleja, poljskih strojev in traktorjev. V mnogih drugih pa je močno izboljšala svoj položaj, tako n. pr. je v proizvodnji električne sile dosegla 4. mesto (še l. 1928 na 10.), v pridobivanju premoča tretje (1928 na 6. mestu) in celo v avtomobilski industriji se je povzpela na 4. mesto v Evropi, ko je bila 1928 še na 12.² Kvantitativni uspeh je torej brez dvoma izredno velik. Gotovo so k tako zavidljivemu rezultatu pripomogli tudi činitelji, ki so izven sovjetske moči in vpliva. V prvi vrsti svetovna gospodarska kriza, ki je ostale, že stare kapitalistične države prisilila, da so morale znatno znižati svojo industrijsko proizvodnjo in se v veliki meri izčrpavati v gospodarsko brezplodnih podporah brezposelnemu delavstvu, medtem ko si je razmeroma redko obljudena, gospodarsko sveža in čila Rusija če ne drugače tudi z dumpingom osvajala trge, sklepala

¹ Gospodarstvo sovjetske Rusije, »Čas« XXV. letnik (1930/31, str. 389—410).

² Podrobnejšo tabelo prinaša Wochenbericht des Instituts für Konjunkturforschung, — Berlin, Nr. 41, 11. I. 1933.

dolgoročne kreditne pogodbe in tako prišla do potrebnega denarja, s katerim je nakupila v inozemstvu, zlasti v Nemčiji in Ameriki strojev in najela potrebnih inženjerjev, ki so potem na njenih tleh izvedli gigantske načrte.

Kvalitativno uspehi prve petletke seveda niso tako zadovoljivi. Sovjetska kritika sama ni prikrivala, da se izdelkom pozna, da so bili izdelani s preveliko naglico. Neizvežbanost delavstva se odraža skoraj na vseh izdelkih. Razen tega je produkcija čezmerno draga. Delovodje in ravnatelji podjetij so očitvidno najbolj skrbeli, kako bi dosegli zahtevano višino produkcije, ki jo je predvideval načrt, zanimali so se bolj za statistiko, kakor pa za vrednost blaga, ki so ga dali iz rok. Zato se ni čuditi, da je velikanski odstotek v petletki izdelanega blaga bil povsem neraben: v bombažni industriji 20%, v izdelavi mehaničnih strojev 40%, kar so zgotovile jeklarne je bilo 60% neporabnega, v letalski in zrakoplovni industriji celo 80%, najbolj pa je odpovedala avtomobilska industrija, ki je izdelala komaj 10% uporabnih strojev.³ Te ugotovitve seveda znatno zmanjšujejo kvantitativni uspeh petletke, ki je v prvi vrsti pokazala, da bo industrija tudi v Rusiji sčasoma mogoča, kakor je bila mogoča kje drugje na svetu, kjer so bili za to dani naravni pogoji, da pa sovjetski delavec obratovanju z modernimi stroji še ni dorasel.

Prva petletka se je predvsem osredotočila na težko industrijo in je malo industrijo čisto zanemarila. Zlasti pa je prezrla prve in nujne potrebe konsumenta, kakor prehrano in obleko. Sicer je znano, da voditelji boljše vizma človeka kot osebnost prezirajo, ali ga sploh ne priznavajo. Večkrat so že pokazali, da jim ni nič žrtvovati tisoče človeških življenj za svojo marksistično ideologijo ali pa uresničenje kakih njenih možnosti. Tudi v tem primeru očitvidno niso s pretežkim srcem žrtvovali neposredno blaginjo prebivalstva, ko so ves denar vložili za zgradnjo težke industrije. Zasedovali so pri tem še druge, za nje mnogo važnejše cilje. Strah pred vojaškimi zapletljaji tako v Evropi kakor na Daljnem vzhodu jih je nagnil, da si najprej ustvarijo doma lastno težko industrijo, ki je nujen predpogoj vojne, pa tudi ostale lahke industrije. Namenoma so torej v dobi prve petletke zanemarjali izdelavo potrebščin, ki jih neposredno rabi konsument, hoteč najprvo zagotoviti predpogoje in jamstvo za vzdrževanje in nadaljevanje komunističnega diktatorskega režima.

Zaradi vojaških ozirrov so preložili središča nove težke industrije globoko v notranjost Rusije. Vzhodno od Urala je sedaj središče največjih sovjetskih industrijskih podjetij, kjer so tudi velikanska ležišča velikih naravnih bogastev, železa, premoga,

³ Henriot Marty: L'Économie planifiée en Russie soviétique (Dossiers de l'Action Populaire, No. 352, 25. nov. 1935, str. 2332).

svinca, in izviri močnih rek, ki so v svojem dolgem toku vir brezmejne električne sile. S tem so se odmaknili nevarni meji na evropskem zapadu, skoraj onemogočili zračne napade na svojo glavno industrijo, obenem pa se znatno približali vzhodu, ki v večji meri kot Evropa more postati prizorišče bodočih vojnih zapletljajev.

Druga petletka.

Pri snovanju prve petletke so se voditelji boljševizma zavedali, da gre za biti in ne biti. Zunanjepolitično je bilo treba računati z neposredno vojno nevarnostjo, v notranjosti pa je bilo treba s praktično rešitvijo tedaj še močnim pristašem Trockega pokazati, da je stalinizem bolj gotova pot, da se vzdrži boljševizem kakor pa fantastične zamisli trockistov. — Toda z leti se je pokazalo, da Japonska Rusije ne misli napasti, ker je zadovoljna s tem, da ji Moskva, čeprav le postopoma in s protesti, dejansko pa vendar korak za korakom gre izpod nog na Daljnem vzhodu. Boljševiki se predobro zavedajo, da bi vsak vojni zapletljaj na kateremkoli koncu ogromne Rusije utegnil postati za komunistično diktaturo nevaren in to kljub silni oboroženi sili, ki jo je komunizem v Rusiji ustvaril. Zadnja evropska vojna je pokazala, da se diktature v vojskah le slabo obnesejo. — V notranji politiki pa se je stalinovcem polagoma posrečilo opozicijo v komunističnih vrstah pritisniti ob zid. Pri tem v sredstvih ni bil nihče izbirčen — dosegel je pa končno rdeči diktator le svoje: neomejeno oblast nad stranko in državo.

Načrt za drugo gospodarsko petletko je bilo torej mogoče izdelati v mnogo bolj mirnem ozračju kakor onega pred petimi leti. Razen tega so se graditelji druge petletke mogli bogato okoristiti z izkušnjami, napravljenimi s prvim petletnim načrtom. Kot prvo petletko, je tudi drugo izdelala mnogoštevilna komisija inženjerjev in znanstvenikov pod vodstvom Kujbiševa, komisarja za težko industrijo. Delo je bilo objavljeno šele v februarju 1934 in obsega v velikem formatu 1308 strani. Zanimivo je, da so pri izdelavi načrta za drugo petletko sodelovali večinoma novi ljudje, le nekaj statistikov in ekonomov je bilo pritegnjenih od prejšnje petletke.

Smernice za drugo petletko.

Kakor prvo petletko, preveva tudi drugo fanatična vera v dogmatični marksizem in njegove materialistične ter gospodarske predpostavke. K tej osnovni socialistični miselnosti se pridružuje še nova, čisto sovjetska naloga: kako vzgojiti delavca, da postane večč orodja in stroja, ki ga uporablja ter skrb za čim večjo racionalizacijo proizvodnje, ki naj bi v prvi vrsti omogočila znižanje cen industrijskih izdelkov.

Glavna vodilna načela druge petletke so sledeča:

1. Treba je dokončno likvidirati z vsemi ostanki kapitalističnih elementov, da bo tako mogoče vključiti slehernega državljana socialistične Rusije v socialistično gospodarsko skupnost države. V ta namen naj se pospeši socializacija gospodarstva. V teku petletke morajo poslednja individualna gospodarstva biti kolektivizirana.

2. Definitivno je treba sovjetijo gospodarsko in tehnično osamostatiti od inozemstva. Temu naj služi kvantitativno povečanje proizvodnje in ustvaritev ter pogon novih industrij, kolikor je še potrebno.

3. Popraviti je treba glavno napako prve petletke in posvetiti veliko pažnje preosnovi prometnih sredstev.

4. Posebno pozornost je treba posvetiti vprašanju kvalitete. Treba je vzgojiti strokovno usposobljeno delavstvo, ki bo razumelo obratovanje z modernimi stroji. Potrebno je v prvi vrsti mladino navdušiti, da se posveti tej nalogi.

5. Treba je izboljšati organizacijo produkcije, da se doseže večji donos, obenem pa nižje cene. Omogočijo naj se višje plače in tako okrepi kupna moč prebivalstva. Iz tega namena naj se polaga večja važnost na izdelke, ki jih neposredno rabi konsument.

6. V teku druge petletke naj se industrializirajo in gospodarsko dvignejo pokrajine na Daljnem vzhodu. Prouči naj se možnost pomorske zveze na skrajnem severu.

7. Stroški za izvedbo druge petletke so bili preračunjeni na 133.4 milijarde rubljev, to je 2.6 krat toliko kot za prvo petletko. Rubelj je računjen po vrednosti l. 1933. Priložena tabela kaže, koliko dobe od te vsote posamezne gospodarske panoge, obenem pa je mogoča tudi primerjava s prvo petletko, v katero je bilo investiranih 50.502 milijard rubljev.

Investicije	I. petletka	II. petletka
Industrija	24,789	69,475
težka industrija	21,292	53,402
lahka industrija	3,497	16,073
Poljedelstvo	9,687	15,239
sovkoz	4,475	5,475
postaje za stroje in traktorje . .	1,173	6,360
Promet (material)	8,9	26,5
železnice	6,398	17,464
morska in rečna plovba	1,189	4,396
avtomobilizem	1,100	3,495
trgovsko letalstvo	246	1,207
Prometna sredstva	565	1,679
Trgovina	943	1,679
Socialni in kulturni razvoj	5,585	18,805
Skupaj	50,502	133,400

V smislu načrta bi se morala dvigniti državna proizvodnja: železa 2—3 krat, premoga 2 kratno, avtomobilov 4 kratno, lokomotiv 3 kratno, železniških voz tudi 3 kratno, elektrike 3 kratno, usnja 2 kratno, tekstilnih izdelkov približno 2 kratno, sladkorja 3 kratno itd.⁴

Izvedba druge petletke.

A. Industrija.

V industriji se je v prvem letu druge petletke (1932/33) pokazal velik zastoj. Od 25% petletnega načrta, ki naj bi v industriji bili doseženi že takoj v prvem letu, se je dejansko doseglo po uradni statistiki komaj 9%. Nadzorne komisije so v smislu smernic, danih za drugo petletko, polagale važnost ne le na množino izdelkov, ampak tudi na njihovo kakovost. Toda pri vestnejši izdelavi se je izkazalo, da dobra proizvodnja zahteva tudi svojega časa. Načrt petletke se je v industriji zaenkrat vsaj izkazal kot nestvaren. Zaradi nepovoljnih izkušenj v prvem letu je bil načrt za industrijo precej spremenjen in v mnogih svojih postavkah znižan.⁵

Priložena tabela ponazoruje do sedaj dosežene uspehe druge petletke v poedinih industrijskih panogah. Podatki so uradni in jih je vsekakor treba sprejemati z rezervo.

	1933	1934	1935	1913
Premog (milijone ton)	74,7	92,2	112,2	29,0
Koks (milijone ton)	10,2	14,2		
Železo, surovo (milijone ton)	14,5	21,7		
Jeklo (milijone ton)	6,8	9,6	11,8	4,23
Jekleni izdelki (mili one ton)	5,1	7,0	8,6	
Elektrika (milijarde KW)	10,2	13,5	24,9	1,95
Petrolej (milijone ton)	21,4	25,5	30,3	9,2
Usnje (tisoč ton)	45,4	53,6	71,0	32,3
Aluminij (tisoč ton)	4,4	14,4	25,0	
Avtomobili (število)	39,467	55,366	75,000	
Traktorji (število)	73,217	90,776	97,000	
Lokomotive (število)	930	1,212	1,707	654
Tovorni železniški vozovi (število)	12,989	21,137	80,000	14,832

Glavno težišče druge petletke je v industriji postavljeno v izboljšanje mehaničnih vozil, kakor je razvidno že iz statistike. Navedbe so zelo povoljne, ako so le resnične in pa če bodo izdelani vozovi res tudi — uporabni. Železniški prevozni park v Sovjetiji je kakor

⁴ Prim. »Documentation Catholique« od 19. oktobra 1935, str. 589 sl.

⁵ Alexandre Mare: Où va l' U. R. S. S.? (Dossiers A. P. No. 333, 10. jan. 1935, str. 39—54).

znano v izredno slabem stanju. Toda tudi sedaj se še čujejo zelo skeptični glasovi poznavalcev ruskih razmer, da bi sovjetske lokomotive res — vozile. Treba bo počakati. Isto je s traktorji. Obiskovalci Rusije skoraj vsi omenjajo žalosten pogled na gore traktorjev, ki so nagomilene po skladiščih ali na traktorskih postajah, kjer rjave na vetru in dežju kot staro, neuporabno železo.⁶ — Velikega pomena za razvoj motorne industrije je pridobivanje nafte na lastnih tleh. Vendar množina petroleja zadnjih let ni dosegla v načrtu predvidene količine. L. 1933 samo 87%, naslednje leto še manj in lani (1935) 84.5%. Bajne so krive zastarele naprave v Baku. — Dosti boljši so rezultati v premožovni industriji, zlasti odkar je prišel v veljavo rekordni sistem (stahanovstvo), ki so ga boljševiki dvignili v zakon.⁷ Pri premožu so zahteve petletke skoraj dosežene (1934 — 97%, 1935 — 99%).

Kako je z rentabilnostjo industrije? Trojni so dohodki, s katerimi računa industrija: najprvo višja vrednost, ki jo prvine zadobe z industrijsko predelavo; dalje krediti, ki jih država stavlja na razpolago in končno še direktne podpore iz proračuna, ako so potrebne. Po sovjetskih računih bi morala industrija izkazati v 1. letu druge petletke (1933) 48.5 milijard dohodkov, 1934 že 55.6 milijard in 1935 so upali celo na 64.5 milijard rubljev. Ali so bajne vsote v resnici bile dosežene, ne bo zunanji svet brez volje boljševiških vodij nikdar mogel kontrolirati. Najbolj ograža rentabilnost sovjetske industrije slaba proizvodnja. Ponavlja se isti nedostatek, kot v prvi petletki. Od tod klic po človeku, po sposobnem človeku, ki ga je izustil Stalin lansko leto v rdeči vojaški akademiji, poudarjajoč, da bi sovjeti z ogromnim tehničnim aparatom, s katerim razpolagajo, mogli vse več in vse boljše proizvajati, ako bi imeli sposobnih ljudi. Naglašal je, da za boljševike poslej ni več prvo in najvažnejše tehnika, ampak človek, ki bi jo obvladal in vodil.⁸ V skrbi za strokovno izvežban naraščaj predvideva druga petletka izšolanje 5 milijonov kvalificiranih delavcev. Od teh naj bi se v tovarnah izučilo 2.5 milijona, 1.5 v »kmečkih kurzih« za mehanike, vozače traktorjev, avtomobilov, predelavcev... ostali pa v drugih kurzih za mehanična vozila. V istem času naj bi tehnične šole »producirale« 340.000 tehnikov (v prvi petletki le 170.000) in 850.000 tehnično specializiranih z nižjo šolsko izobrazbo (308.000 v prvi petletki). Tudi tukaj je težko pre-

⁶ Paul Devinat: *L'Économie dirigée en U. R. S. S.*, Paris, Felix Alcan, 1934, str. 246.

⁷ Prvi kongres »stahanovcev«, po številu 3000, je bil v Moskvi od 13. do 18. nov. 1935. Govorili so Molotov, Kaganovič, Ordshonikidse in 17. nov. Stalin. Obvezne direktive glede dela po stahanovskem načinu pa so bile izdane h koncu decembra 1935.

⁸ Stalinov govor 4. maja 1935.

sojati, koliko bodo vsi ti »specialisti« na terenu zalegli, ker se resnična usposobljenost človeka izmika sumaričnim statistikam. Gotovo je le eno: Sovjeti bodo morali priti v svoji industriji do tega, da bodo proizvajali uporabno blago, od katerega bodeta kmet in delavec imela korist in ki ne bo predrago. Brez tega bi vse velikanske tehnične in industrijske naprave (Magnitogorsk, Kuzneck i. dr.), ki so požrle desetine milijard, bile prazna gigantomanija.

B. P r o m e t.

Ruske železnice so že ob mobilizaciji za svetovno vojno 1914 in vsa poznejša leta kazale mnogo nedostatkov. Bilo se je le čuditi, da sovjeti, ki so imeli v načrtu zgraditev tako mogočnih gospodarskih naprav, niso iz vsega početka mislili na temeljito obnovo prometnih sredstev, ki šele morejo dati novim industrijskim centrom pravo veljavo. Toda pri vsej marljivi gradbeni delavnosti je promet ostal do zadnjih let najbolj zanemarjena gospodarska panoga. Šele julija 1933 je bil napravljen prvi poskus, organizirati promet bolj sistematično in spraviti v red popolnoma zanemarjene proge. Pokazalo pa se je, da je zlo seglo že tako globoko, da ga s kakimi površnimi izboljšanji ne bo več mogoče popraviti. Posebno še generaliteta, ki je dobro uvidela, da je nemogoče pravočasno in v redu izvesti večje premikanje čet brez temeljitega izboljšanja železnic in prevoznega parka, je nujno zahtevala preosnovo, dokler se ni sovjetska vlada končno odločila, da zaupa skrb za obnovo prometa Kaganoviču, ki ga smatrajo za najboljšega organizatorja.

V kakšnem stanju je komisar Kaganovič prevzel železnice, je najboljše razvidno iz njegove okrožnice 19. marca 1935: »Železniške nesreče se nadaljujejo in celo množijo. Samo v letu 1934 je bilo 62.000 železniških nesreč in iztirjenja vlakov. Število nesreč pa raste tudi po novem letu 1935; saj smo imeli že v januarju 7000 železniških nezdod, v februarju 5000! Samo v letu 1934 je bilo pokvarjenih 7000 lokomotiv, strtih vagonov 4500 in drugače poškodovanih 6000...« Toda koliko je bilo šele človeških žrtev, ki jih v Rusiji pač nihče ne šteje! Ob takih razmerah je razumljivo, da je druga petletka posvetila prav posebno pažnjo obnovi železniškega prometa. Obnova naj bi se izvedla po sledečem načrtu:

1. Obnova proge in tračnic na železnicah, ki so najbolj obremenjene in važne tako v trgovskem kakor vojaškem pogledu. Hkratu naj se te proge (imenovane »magistrale«) okrepe še z enim tirom, in sicer v dolžini 9500 km, tako da bodo sovjetske železnice po končani drugi petletki 1. januarja 1938 merile v dolžino 94.000 km (1. januarja 1933 83.000 km). Takšne »magistrale« naj se zgrade iz Moskve v velikanske premogovne revirje Doneca proti jugu; na vzhod

iz Moskve v središče železne industrije Magnitogorska; podvoje naj se proge predvsem v Sibiriji: Ufa—Omsk; Karimskaja—Vladivostok; Akmolinsk—Kartaly; Karaganda—Petropavlovsk itd. V istem času je treba okrepiti železniška središča in velike kolodvore z 8500 km novih prog; na progah je v dolžini 20.000 km treba obnoviti tračnice; 8300 km proge je treba opremiti z modernimi signalnimi napravami; 5000 km železnic elektrificirati itd.⁹

2. Število lokomotiv se mora od 19.500 v l. 1932 zvišati na 24.600 v l. 1937; železniških voz od 532.000 na 800.000 v istem času.

V načrtu je še mnogo drugih podrobnosti, ki naj modernizirajo sovjetske železnice, da bodo postale aktivne. Toda težko, da bi sovjeti iz lastnih moči, posebej še iz lastnih denarnih sredstev mogli izvesti tako ogromen obnovitveni načrt svojega železniškega omrežja. Ko to pišemo (v januarju 1936), se čuje, da sovjeti v Franciji iščejo kredita (3 milijarde frankov), ki bi ga porabili za svoje železnice.

V pogledu rečne plovbe je načrt predvideval zgraditev prekopa od Belega morja na Baltik (227 km, ki je bil med tem že dograjen), prekop Moskva—Volga (127 km) in kanal Volga—reka Don (100 km), obenem pa tudi izboljšanje starega prekopnega sistema. Sovjetska rečna plovba naj bi po vseh izvršenih delih znašala z ozirom na dolžino skupaj 101.000 km. Po načrtu bi bilo treba zgraditi tudi večjo rečno mornarico, toda dosedaj je v tem pogledu bilo le malo storjenega. Zgrajenih je bilo 60 rečnih bark z 21.800 HP.¹⁰

Poskusi, najti morsko pot na severu Sibirije in objadrati Azijo, segajo nazaj v 16. stoletje. Mnogo slavnih imen je združenih s temi tveganimi poskusi (Barents, Bering, Nordenskjöld, Nansen, Toll, Wilkitskij), dokler ni končno 1932 po velikem naporu ledolomilec »Sibirjakov« pod vodstvom Schmidta, Wieseja in dr. v eni periodi prevozil iz Arhangelska do Vladivostoka. Dve leti pozneje se je ista pot v obratni smeri posrečila ledolomilcu Lütkeju v 83 dneh.¹¹ Možnost prometa po Severnem ledenem morju bi imela velik gospodarski pomen, ker je tudi severna Sibirija silno bogata in skriva po dosedanjih odkritjih v sebi ogromno zlata, petroleja, grafita, platine, premoga

⁹ Prim. H. Marty, o. c., str. 2342. Obširno študijo o sovjetskih železnicah najdemo v knjigi Niedermayer-Semjonov, Die Sowjetunion, eine geopolitische Problemstellung, Berlin, Kurt Vowinckel Vlg. 1933, str. 151. Pisatelj je mnenja, da obširnega železniškega gradbenega načrta sovjeti tudi v drugi petletki niti približno ne bodo mogli izvesti, kakor ga tudi v prvi petletki niso mogli. V prvi petletki je bilo v načrtu 17.000 km novih železnic, zgradili pa so dejansko le 6000 km in še te so nerentabilne, deloma tudi slabo uporabne (str. 106—110).

¹⁰ Prim. Devinat, o. c., str. 242. G. Fürbringer, Moskau-Donbass, Geopolitik 1935, II. 98. Niedermayer, o. c., str. 118—120.

¹¹ H. Eck, Die Verkehrsschliessung der russischen Arktis, Geopolitik 1935, II. 83.

in železa. Vsa Sibirija je torej, kot se splošno govori »dežela velike bodočnosti«, zmožna, da prehrani še stotine milijonov ljudi. Po dosedanjih doživetjih pa je morski prehod na severu odprt v letu le 2 meseca in pol (avgust, september in pol oktobra). Toliko časa namreč je plovno Karijsko morje, medtem ko so nekatera posamezna severna pristanišča dalj časa prosta ledu (n. pr. Arhangelsk nad pol leta). Sovjeti poskušajo zadnja leta organizirati severno pomorsko plovo. Ob izlivih velikih sibirskih rek so ustanovili več postojank s skladišči za blago in živež, jih povezali med seboj z letalsko službo in brezžičnimi pripravami. Okrog teh postojank nastajajo selišča trgovcev, obrtnikov, prevoznikov, ribičev, ki se pečajo z živinorejo, ribolovom, lovom na divjačino, trgovino s kožuhovino itd. Te postojanke imajo po eni strani zvezo na jug po velikih rekah do sibirske železnice, pa tudi nekaj mesecev v letu po morju na vzhod ali zapad. Kraji, ki so tisočletja spali mirno v ledu in snegu, zadobivajo novo življenje.¹² Sčasoma bo severna pomorska pot gotovo igrala še važno gospodarsko in kulturno vlogo.

C. Poljedelstvo.

O kolektivizaciji zemlje zvemo zanimive novejšje podrobnosti iz poročila o II. kongresu kolhozov (11.—17. febr. 1935), ki ga ponatiskuje pariška revija *L'Internationale Communiste* (20. marca 1935) in kjer so navedeni naslednji podatki:

»1934 so kolhozi združevali že $\frac{3}{4}$ vseh kmetijskih družin. Kolhozi so v tem letu poželi 75% od vse žitne letine, 87% bombaža, 84% sladkorne pese, 78% platna. Ako k temu prištejemo še donos sovhozov (posestva, ki jih ima od 1929 država v neposredni lasti in direktni eksploataciji), potem se lahko reče, da je sovjetska zemlja že danes socializirana.«

Podatki bodo v glavnem precej točni. Tudi druga poročila govore, da je na splošno 75% kmetij šlo v kolhoze, na Ukrajini, kjer je bil hujši pritisk, pa celo do 80%. Število kolhozov je zlasti naraslo od marca do avgusta 1934, ker je bil s septembrom istega leta proglašen nov visok davek na individualna posestva. Henriot Marty sodi, da je $\frac{9}{10}$ obdelane sovjetske zemlje ali v kolhozih ali sovhozih. Po isti sodbi je le kakih 5 milijonov kmetov nekolhoziranih.¹³

Kar tiče donosa, je tudi predsednik sveta ljudskih komisarjev, Molotov, ob zadnjem kongresu navajal neko statistiko. Po njegovih podatkih so sovjeti 1933 za 9 milijonov ton žitnega pridelka prekosili

¹² H. Saller, *Der große Nordmeerweg um Sibirien*, Geopolitik 1935, II. 89.

¹³ H. Marty, o. c., str. 2335. — Werner Markert navaja celo višje številke. Po njegovih podatkih je bilo 1. julija 1935 kolhoziranih 83% vse kmečke posesti, na Ukrajini pa celo 91%. (*Ost-Europa*, zvezek 2, november 1935, str. 126.)

rusko letino 1913. Posejane zemlje je bilo 10. junija 1935 91,219.000 ha, kar pa je malo, ko sovjeti sami priznavajo, da je pred vojsko bilo posejanih nad 100 milijonov ha (105,4 milij. ha). Tudi količina žita bo komaj zadostovala za lastne potrebe, ker se je med tem prebivalstvo za dobrih 50 milijonov namnožilo. — Sistem kolhozov omogoča, oziroma pospešuje obdelavo zemlje s stroji. Zadnje dve leti so »traktorskim postajam« oddale tovarne 135.400 motornih voz, 75.900 strojev za setev, 20.700 strojev za žetev in 25.000 mlatilnic.

Toda velika senčna stran naraščajoče industrializacije poljedelstva je v tem, da je vedno manj živine, zlasti konj. L. 1928 je sovjetija imela še 34 milijonov konj, toda 1934 samo še 16 milijonov. Ako se računa na vsakega konja $\frac{1}{2}$ konjske sile (HP), se vidi, da je vprežna sila od 17 milijonov HP padla na 8.3 milijona, torej velika izguba, ki so jo stroji s svojo mehanično silo nadomestili le z 4.5 milij. HP. Celo statistike, ki jih sovjeti umejo nadvse spretno sebi v prid prilagoditi, kažejo, da je poljedelstvo v komunizmu občutno nazadovalo, kar bo eden izmed vzrokov pogoste lakote v Sovjetiji. Sam Stalin je na XVII. kongresu navedel naslednjo, zelo značilno statistiko:

V milijonih	1929	1930	1931	1932	1933	1934
Konji	34,0	30,2	26,2	19,6	16,6	15,6
Krave	30,4	26,7	24,4	21,0	19,5	19,6
Ovce in koze	147,2	103,8	77,7	52,1	50,6	52,0
Prašiči	20,9	13,6	14,3	11,6	12,2	17,4

V treh letih kolektivizacije so Sovjeti izgubili polovico konj, tretjino krav, dve tretjini ovac in dve petini prašičev. Zaradi tega so bili prisiljeni, da spremene uredbo o kolhozih.

Nova uredba za kolhoze.

V pogledu socializacije zemlje je moral marksizem od svojih teorij mnogo popustiti. Poglejmo malo zgodovinski razvoj, ker je jako zanimiv. Socializacija zemlje je bila že na programu prve petletke. Sistematično pa so pričeli z ustanavljanjem kolhozov 1929. Sovjetske oblasti so hotele na mah končati z individualnim obdelovanjem zemlje in tako so bili vsi kmetje povabljeni, da se strnejo v kolhoze. V načelu je bila vsaka zasebna lastnina strogo obsojena. Pričela se je tako imenovana *integralna* socializacija. Kakor je bilo pričakovati, so se kmetje upirali razlastitvi. Zato je vlada segla po nasilju in pričeli so se znani pogromi proti upornim kmetom, ki so branili svojo lastnino.

Glavna ost boja je bila naperjena proti kulakom, to je trdnejšim kmetom. To nikakor niso bili oni plemiči in bogataši izza časa carske Rusije, ki so že takoj v prvi dobi boljševiške revolucije izgubili vse premoženje in mnogi tudi življenje. Kulaki so bili nekakšna kmečka elita, ki si je s svojo sposobnostjo, nadarjenostjo, veseljem do dela in ljubeznijo do zemlje znala v revolucionarnih letih in pozneje od delomrznih in zapravljljivih kmetov pridobiti boljše in večje kose zemlje. Ti trdnejši kmetje, rekli bi jim gruntarji, so bili vsa leta komunistom trn v peti, onim na kmetih in onim na vladi, ker je že sama njihova eksistenca bila v nasprotju s komunističnimi nauki. Boljševiki so se pričeli bati, da je kulaštvo pričetek nove socialne plasti, nekake kmečke buržuazije, ki se odteguje socialistični kolektivizaciji imetja in človeka. Proti njim so torej komunisti izigrali najprej razredne instinkte. Bolj delovni kot drugi, premožnejši in v gospodarskem oziru tudi koristnejši, so v luči nove politike nanekrat postali obsodbe vredni individualisti in sebičneži. V nemaničih, postopačih in vaških agitatorjih je vlada za svojo »integralno socializacijo« dobila najboljše zaveznike proti premožnim kulakom.

Nadaljnji pomočnik sovjetov proti kulaštvu so bili — sami kulaškovi otroci. Po starih kmečkih običajih je tudi ruski kmet gledal, da bi grunt ostal skupaj in tako bi zemljo, ki si jo je s trudom pridobil, neokrnjeno zapustil enemu svojih otrok kot domačijo, med tem ko so se morali ostali otroci zadovoljiti s podrejeno vlogo ali denarnimi dotami. Boljševiki pa so znali tudi kmečko mladino prepojiti z revolucionarnim misticizmom in jo naščuvati proti »reakcionarnim« roditeljem, ki s starimi običaji dedovanja preprečujejo uresničenje komunistične revolucije. Tako so mnogokje otroci lastne starše ovajali, pomagali izdajati oblastem premoženjske razmere, skrivališča zalog in hrane. Kmetu-gospodarju so bila spodnešena tla. Kdor se je upiral, so ga pobili ali pa poslali v severne pokrajine ali pa v daljno Sibirijo. Več stotisoč je bilo deportiranih in so morali v najbolj nezdravih in nesocialnih razmerah osuševati močvirja, sekati les ali pa graditi kanal med Belim morjem in Baltikom, ki je bil zgrajen ves s prisilnim kulaškim delom.

Leta 1930 je Stalin izdal zakon o popolni socializaciji zemlje. Zmağa kolektivizacije se je zdela popolna. V resnici pa je bila le navidezna. Sredi zmagoslavnih slavospevov sovjetskega časopisja se je v podeželju pripravljala katastrofa. Pokazalo se je, da večini najbolj vnetih pristašev popolne socializacije na vasi ni šlo za drugega, kakor priti do lahkega, brezdelnega življenja na račun kolhoza. Zmanjkalo je zasebne iniciative, zmanjkalo ljudi, ki bi iz ljubezni do zemlje hoteli delati. Komunisti so se zavedli nevarnosti in preplavili deželo s svojimi uradniki, nadzorniki, vohuni, ki naj bi iskali

skrite zaloge živil in preprečevali klanje živine. Toda ogromen birokratičen aparat je le silno stal, ni pa dosegel svojega namena. Leto za letom se je javljala hujša lakota, tudi mesta niso bila več dovolj oskrbljena z živili. Boljševiki so poslali na kmete delavske bataljone, mlade, navdušene komuniste, ki naj bi nadomestili zamujeno delo in podžgali kmete k novi delavnosti. Vse zaman. Pomagale tudi niso nagrade za posebno marljive kolhoze. Kmetje so uradnike mnogokje pobili, enako s sovraštvom so sprejemali tudi komsomolce, ki so jih smatrali za nekako vojno kontribucijo. Štiri leta je divjal boj med kmetom in sovjetsko vlado, ki je bil ves čas zelo krvav in poln žrtev, na zunaj pa ga označuje strahovita lakota, ki je zahtevala stotisoče nedolžnih žrtev.¹⁴

Končno je zmotna marksistična teorija klonila pred življenjem. Stalin je moral kmetom odnehati, ako je hotel rešiti sebe in Sovjete. Že v letu 1934 se opazuje popuščanje vlade v prilog kmetove zasebne lastnine. Stalin vrže v svet senzacionalno krilatico: Sovjeti hočejo, da bo kmet živel v blagostanju! Beseda, ki je mahoma vžgala in dala poljedelcem novega upanja in novega veselja do dela. Nova naredba o kolhozih iz leta 1935 je prav za prav le legalizirala stanje, ki so si ga kmetje nezakonito osvojili že leto prej.

»Artel«, tako se imenuje tip kolhoza, ki ga ostvarja nova naredba¹⁵, za kmetško prebivalstvo določa skupnost zemlje, večino živine in poljedelskega orodja. Skupno je tudi obdelovanje zemlje. Statut o artelih pravi, da je vsa zemlja državna last; vendar pa jo država odstopi v uporabo artelom v »večen užitek«, toda ne tako, da bi mogla biti prodana tretjemu. Vsak kolhoznik dobi kos zemlje v o s e b n o e k s p l o a t a c i j o, ki naj obsega $\frac{1}{4}$ do $\frac{1}{2}$ ha. Na tem vrtičku, ki naj se drži njegove hiše, sme kmet pridelovati zelenjavo izključno za svoje družinske potrebe. Kjer je na razpolago zelo veliko zemlje, sme vrt obsegati celo površino 1 ha. Vsaka kolhozničkova družina sme dalje za osebno uporabo rediti 1 do 2 kravi z največ 2 teleti, 1 par prašičev z mladiči, 10 ovac ali koz, neomejeno število perutnine in zajcev ter 20 panjev čebel. V posebno bogatih krajih Srednje Azije in tam, kjer žive poljedelci še pol nomadsko življenje, je dovoljeno imeti kolhozniku celo 5—10 krav, 100 ovac in 10 kamel. Poleg ostalih določil za življenje artela, ki govore o namenu in vodstvu, o članih, o finansiranju, o organizaciji in disciplini ter končno o upravi, kar se bistveno ne razlikuje od predpisov za prejšnje kolhoze, je važna še določitev, da se smejo v artel vrniti in postati

¹⁴ Prim. C. Ielita-Wilczkowski, La nouvelle politique agraire des Soviets. Quelques réflexions. (Dossiers A. P. No. 351, od 10. nov. 1935, str. 2157—2168.)

¹⁵ Besedilo naredbe sem našel v francoskem prevodu v Dossiers A. P. No. 341, od 10. maja 1935, str. 1030—1040.

njegovi člani tudi tisti kulaki, »ki so bili radi svojega antikolektivnega delovanja pregnani, pa so s poštenim delom dokazali, da so se poboljšali«.

Nova odredba za kolhoze je dokaz, da se vlada hoče spraviti s kmetским prebivalstvom, ki je 1932 med 165.7 milijoni sovjetskimi prebivalci še vedno štelu 127 milijonov, da hoče preprečiti lakoto, ki se je periodično pojavljala zadnja leta »integralne socializacije« in končno dati kmetu spodbudo, da bo rajši živel in delal v kolhozu. Ker so bile skoraj v istem času odpravljene krušne karte (naredba 29. nov. 1934 in 25. sept. 1935), se nudi kmetu možnost, da more tudi od svojega (kar prav za prav pritrga sebi in družini) nekaj odprodati in si za skupiček nabaviti drugih potrebščin, ki niso last kolektiva, ampak njegova zasebna imovina.

Še nekaj pripomb.

Vsi podatki, ki smo jih navajali, so iz sovjetskih uradnih virov. Težko je presoditi, koliko odgovarjajo dejanskemu stanju. Po dosedanjih izkušnjah s sovjeti vemo, da so nedosegljivi mojstri v propagandi, kar je v precejšnji meri pripisovati židovskemu elementu, ki si je v časnikarstvu in propagandi znal osvojiti vodilno mesto. Brez dvoma je mnogo tega, kar nam sovjeti sporočajo o svojih velikih gospodarskih uspehih, prikrojeno nalašč za komunistično propagando v inozemstvu. So resni glasovi, ki sovjetske petletke jako kritično ocenjujejo. Prof. Konovalov, ki živi v Angliji, je pred letom podal jako skeptično sodbo o sovjetskih petletkah. Po natančnem študiju sovjetskega gospodarstva je prišel do zaključka, da so v načrtu velika nesoglasja in da je to sicer res veličastna stavba, toda na papirju. Po njegovem mnenju manjka sovjetskim petletkam osnovna linija, ki je v gospodarstvu potrebna: stalnost in izvestnost, kaj se bo jutri delalo. Sovjetske petletke pa se v eni panogi letno večkrat spreminjajo. To pa zaradi tega, ker ni med industrijami nobene koordinacije. Sovjetska industrija je kakor otrok z nesorazmernimi udi. Drobnemu telescu odgovarja ogromna glava, eni otroški nogi druga, ki je odraslega moža, itd. Kljub temu, da se je od merodajnih strani izrecno poudarjalo, da se bo polagalo glavno težišče na proizvodnjo dobrin, ki jih konsument neposredno rabi, kaže sovjetska statistika za 1934, da je 25% proizvodnje bilo namenjene nadaljnjim produkcijskim sredstvom in le 10% za konsumente. Tudi v drugi petletki je konsument dejansko žrtvovan.¹⁶

¹⁶ Konovalov S., Remarks on the Second Five Years Plan: Prospects of Realisation. (V zbirki izdaj Birmingham Bureau of Research on Russian Economic Conditions — Russians departement.) No. november 1934.

Kar se tiče kvalitete industrijskih izdelkov, je celo »Ost-Europa«, ki sicer jako naklonjeno piše o sovjetski Rusiji, tudi glede druge petletke zelo rezervirana. Werner Markert piše dobesedno: »Težka industrija javlja v septembru (1935) velik uspeh jeklene produkcije, ki služi vojni industriji. Za kontrolo vseh teh podatkov, ki imajo večinoma političen in propagandističen značaj in jih morajo sovjeti pozneje sami popravljati, nam za sodbo o dejanski proizvodjalni moči sovjetske industrije in kvalitete izdelkov zelo dobro služi kritično delo breslavskega inštituta . . . ki na podlagi jako obširnega statističnega materiala dokazuje, da je tudi v prvi dobi druge petletke izredno veliko neporabnih produktov, da obstajajo velike obratne in organizatorične težkoče in da so sovjetski podatki o kvaliteti sovjetskih izdelkov prikrojeni pač v propagandne svrhe.¹⁷

Še besedo o stahanovstvu. Po mnogih letih največjega in mnogokrat brezmiselnega zapravljanja in razmetavanja z dragimi inozemskimi stroji in inozemskimi delovnimi močmi, ki si ga je na vsem svetu mogla privoščiti le sovjetska Rusija, ki s krvavimi pritrgljaji ljudstva nekontrolirano po mili volji gospodari — se je končno vendarle pojavilo tudi vprašanje rentabilnosti. Začeli so se pojavljati glasovi, da bi bilo treba pričeti varčevati. V upravi in v industrijski organizaciji so se pričeli odpusti uradništva. Voditelji obratov so postali »direktorji« s strogimi navodili, da je treba poskrbeti, da bodo obrati donosni. Medtem je tudi neomejena vera v stroj in v tehniko doživela svoje veliko razočaranje. Ko so bili sovjeti zaradi denarnih težkoč prisiljeni odsloviti velik del inozemskih strokovnjakov in inženirjev, so nenadoma odkrili vso brezdušnost tehnike brez razumne človeške roke. Že omenjen Stalinov govor 4. maja 1935 o zahtevi po človeku, ki bi obvladal tehniko, pomenja polom prenačljene industrializacije in mehanizacije gospodarske proizvodnje. Toda kljub bridki izkušnji še vedno ne pomenja Stalinu v tej zvezi »človek« nič več kot činitelj proizvodnje; še vedno je v svojem surovem materializmu daleč od humanističnega, kaj šele od krščanskega pojmovanja človeka.

To se je kmalu za tem pokazalo pri tako zvanem stahanovstvu. V tem nečloveškem delovnem sistemu se človeka izključno pojmuje kot produkcijski faktor, ki naj do skrajnosti dvigne produkcijo. Značilno je, da se izboljšanje proizvodnje ne skuša doseči z boljšo organizacijo dela in z večjo izrabo stroja, ampak s skrajnim izrabljanjem delovnega človeka. In sicer naj to ustvari »pokret«, seveda »prostovoljen« delavski pokret, čigar nosilci naj postanejo najboljši delavci med množico, ki se po znanih propagandnih sovjetskih metodah zopet »prostovoljno« javijo za rekordno delo. Ni čuda, da se priganjaškemu

¹⁷ November, 1935, str. 127.

sistemu ne upirajo le delavci,¹⁸ ampak tudi vodstva obratov, ker družabno razkolje delavstvo na več plasti in obenem zahteva spremembo načrtov in načina dela. Toda sovjeti so očitno morali seči po tem najbolj odurnem kapitalističnem sistemu delavskega izrabljanja, ker le na ta način upajo dvigniti proizvodnjo, obenem pa z večjimi individualnimi plačami zamamiti vsaj del delovnega osebja. Geslo je zopet postala: »Nadprodukcija za vsako ceno«, kar je v popolnem nasprotju z zdravim načrtnim gospodarstvom. Kakor v prejšnjem sistemu »udarnikov«, se bo kmalu tudi tukaj pokazal popoln kaos. Na eni strani nadprodukcija izdelkov, ki bodo rjaveli po skladiščih, na drugi strani pa popoln zaostanek in lakota. V tej luči se nam industrijske petletke prikazujejo bolj kot izraz neke obsednosti, ki najde svoje zadoščenje v tem, da se veliko producira in čez mero producira, kakor pa način narodnega gospodarstva, ki naj služi obči blaginji prebivalstva.

Glede poljedelstva se zdi na prvi pogled, da so boljševiki dosegli svoj cilj. Marksistična doktrina je v glavnem rešena. Načelo kolektivne posesti zemlje in produkcijskih sredstev je obveljalo. Vendar pa je moral Stalin veliko popustiti. O proletarizaciji kmeta dobesedno ni mogoče več govoriti. Sicer hodi še na kolektivno delo. Gledati mora, kako večino tega, kar pridela, pobere država in izvozi v mesta. Toda tako in nič bolje se ruskemu kmetu ni godilo stoletja in stoletja pod gospodstvom bojarov. Prej je bil kmet zaslužjen grabežljivi gospodi, sedaj je pa suženj komunistične države. Kakšen utegne biti nadaljnji razvoj?

Nekateri mislijo, da se kmet s koncesijami, ki si jih je izvojeval, ne bo dal zadovoljiti. Za takšen »ascetičen« ideal, kakor ga stavlja komunistična naredba za normo kmečkega življenja, je treba duha in globoke duhovne vzgoje. Treba je idealizma, ki ga pa komunizem ne more dati. Ker zmernost ni bila nikdar ruska čednost, mislijo, da se bo kmet boril naprej in sicer kot komunist z vso tisto brezobzirnostjo in trdoto, katere ga je naučil komunizem. Kot realist, ki je stoletja sanjal o tem, da bi postal na svoji zemlji svoj gospod, bo prej ali slej vrgel raz svojih ramen jarem rdeče gospode. Višja civilizacija, ki jo je dobil od boljševizma, mu bo pri tem najboljši zaveznik.¹⁹

So pa tudi drugi, bolj skeptični glasovi, ki mislijo, da bodo kolhozi svoje razkrojevalno delo opravili in da kmetijstva v evropskem smislu po nekaj letih v Rusiji ne bo več. Tudi ako se razmere v Rusiji bistveno spremenijo, je vprašanje, ali bo narod, ki bo tako odtujen zemlji, še mogoče navezati na domačo grudo. Opazuje se namreč, da komunistični kolektivizem ubija kmečko življenje. In to

¹⁸ Stachanow-Bewegung, Ost-Europa, december 1935.

¹⁹ Ielita-Wilczkowski, o. c., str. 2167, 2168.

s svojo novo preureditvijo dela, najraznovrstnejšo specializacijo, zlasti pa z načinom veleobratovanja, ki kolhoz spreminja v neke vrste tovarno za žito. Kolektiv tudi razkraja družino kot delovno in življenjsko celico. Že sedaj se opazuje v mlajši generaciji malo veselja do kmetijstva in kmečkega gospodarstva. Izumira tudi domača obrt, ki je igrala veliko vlogo v kmečki hiši sredi dolgih zimskih mesecev. »Večna« kolektivna posest zemlje bo postala grob ruskega kmeta.²⁰

Kdo sodi pravilneje? Petletke nimajo namena le gospodarsko dvigniti deželo, ampak naj bi tudi dokončno socializirale človeka. Toda, ako bi na osnovi igre s številkami in statistikami še bilo mogoče govoriti o gospodarskem napredku, je gotovo, da se človeka socializirati dosedaj boljševikom ni posrečilo. Ni se jim posrečilo ustvariti brezrazredne družbe, niti ne družbe brez mezd, niti ne družbe brez denarja. Razvoj gre ravno v nasprotno smer. Zato verujemo, da bo tudi v Rusiji prej ali slej narava zmagala nad zmotno teorijo.

Matija Hvale.

Odlomek iz zgodovine filozofije pri Slovencih.¹

Dr. Alma Sodnik.

Delo Matije Hvaleta je po dosedanem raziskovanju najstarejši tekst iz zgodovine filozofije pri Slovencih. Hvale, njegovo latinizirano ime je Qualle in tako ga viri imenujejo, je živel v drugi polovici 15. stol. in začetkom 16. stol. Smo torej v času narodno-politične nesvobode Slovencev, v času, ko smo bili brez lastnega kulturnega središča. Tak čas je moral napotiti zlasti one, ki so hoteli znanstveno delati, na tuje znanstvene institucije; bile so to predvsem univerze v Bologni, Padovi in na Dunaju. In tako dobimo imena naših ljudi v

²⁰ Markert v Ost-Europa, november 1935, str. 126. Opozarjamo na izvrstno in jako informativno pisano knjigo dr. Ewald A m m e n d e - j a : Muss Russland hungern? W. Braumüller Vlg., Wien 1935 (str. XXIII. + 356). Ammende je dober poznavalec sovjetov in nam na podlagi avtentičnih poročil slika strahoten propad ruskega mužika pod boljševizmom (str. 30—93). Knjiga popisuje tudi kaotične razmere na ruskih železnicah in v rečni plovbi (str. 1—30).

¹ **Literatura:** Aschbach, Geschichte der Wiener Universität.

Dimitz, Geschichte Krains.

Gruden, Zgodovina slovenskega naroda.

Hoff, Historisch-statistisch-topografisches Gemälde von Krain.

Kavčič, Znameniti Slovenci. V Izvestju muzejskega društva 1899.

Kink, Geschichte der Wiener-Universität. Navedeni spisi poročajo ime filozofa ali tudi naslov njegovega dela. Ne omenja pa ga Valvasor, Pohlin in Dolničar v »Bibliotheca Labacensis publica« (rokopis semeniške knjižnice v Ljubljani). Kot prvo literaturo morem navesti razpravo dr. Slodnjaka, ki še ni objavljena; bodi mu za vpogled v njegov rokopis izrečena tudi tu zahvala!

arhivih teh univerz, bodisi da jih navajajo kot slušatelje, pa tudi kot akademske učitelje. Že iz 14. in 15. stol. so n. pr. znana imena Slovencev, akademskih učiteljev dunajske univerze: Lenart iz Kranjske, avguštinec, profesor bogoslovja (1388), Andrej iz Ljubljane (1431), Gregor iz Kranja (1448), Mihael iz Kranja (1446), Tomaž Prelokar iz Celja, Krištof iz Kranjske (1458), vsi profesorji artistične (filozofske) fakultete. Njih morebitni pomen za zgodovino naše filozofske misli bo treba še preiskati. Zlasti imamo ob prelomu stoletja na Dunaju može, ki so si pridobili s svojimi sposobnostmi vodilna mesta in so mogli pospeševati tudi delo svojih rojakov. Tako je bil n. pr. cesarjev »consiliarius intimus« Ljubljančan, Jurij Slatkonja, poznejši škof dunajski, cesarjev tajni sekretar Pavel Obersteiner (iz Kamnika), dekan artistične fakultete Brikcij Preprost iz Celja. Ti so s svojo osebnostjo in svojim vplivom dosegli, da so imeli Slovenci priliko sodelovati in uveljaviti se na narodnostno tuji znanstveni instituciji. Sem spada tudi ime našega filozofa Matije Hvaleta. Njegov odnos do Obersteinerja je moral biti prijateljski, saj je posvetil Hvale prav njemu svoje filozofsko delo. Preden pa si to delo ogledamo, naj dam nekaj podatkov o njegovem življenju in njegovi osebnosti!

O življenju in osebi M. Hvaleta.

O življenju Hvaleta imamo le skromne podatke: rodil se je na Vačah (pri Litiji), neugotovljeno kdaj. L. 1510 je bil dekan artistične fakultete na Dunaju, l. 1513 je izšel v Hagenau njegov spis: *Commentarius in parvuli philosophiae naturalis textum* (imp. J. Rayman, opera Henrici Grancivis), čas in kraj smrti je neugotovljen. Ti borni podatki nam res ne morejo dati zadostnega oporišča, da bi si ustvarili podobo njegovega vnanjega življenja; vnanja življenjska pot našega filozofa je — vsaj po dosedanjih izsledkih — skoraj nepoznana.

Ni pa nam enako nepoznano njegovo notranje življenje, njegova miselnost. Izraz je dobila namreč ta miselnost v delu, ki je ohranjeno in iz dela samega stopijo pred nas vsaj nekatere poteze njegove osebnosti. Saj je vse duhovno delo tesno povezano z osebo tistega, ki delo vrši! Zato so vodilni za tega prav ti, za drugega oni problemi, zato zagleda filozof, ki je močna osebnost, problem na svoj način, ga na svoj način pokaže, razjasni in odloči. V tem smislu je sistem izraz avtorjeve osebe kot enkratne celote. Naj na enem primeru to pojasnim: vzemimo povnanjeno in ponotranjeno pozornost! Povnanjena pozornost nas disponira predvsem za opazovanje in s tem za raziskovanje vnanjih, fizičnih pojavov, ponotranjena za opazovanje in raziskovanje lastne notranjosti, psihičnosti. Vprašam: kako bi moglo kdaj priti do filozofskih sistemov, kakor so jih zgradili n. pr. Avguštin

in Descartes, če ne bi bili avtorji teh sistemov močne osebnosti ponotranjenega, introspektivnega tipa? Samo take osebnosti so mogle zagledati, dvigniti in za filozofijo izkoristiti vidik introspekcije in so to storile v znani zahtevi neposredne danosti duševnosti in nedvomno veljavnosti samozavesti.

Oglejmo si sedaj v tej zvezi tudi notranje življenje, osebnost filozofa Hvaleta! Po rečenem se nam prikazuje v njegovem spisu samem. Katere so njegove svojske poteze?

Takoj naj ugotovim, da imamo v Hvaletu poprej orisani introspektivni tip: Hvaleta označuje ponotranjena smer pozornosti in zato mu je izhodišče raziskovanja prepričanje, da nam nič ni tako brezdvomno dano, kakor lastno doživljanje, lastni subjekt. Le njegov na znotraj obrnjeni pogled je mogel ugotoviti v notranjem zaznavanju vir najboljšega in najsigurnejšega vedenja. Zato mu je duševnost ona temeljna stran našega bivanja, brez katere sploh ne bi mogli govoriti o lastnem bistvu, ki se razlikuje od bivanja vnanje prirode. Prva temeljna poteza Hvaletovega dela je introspektivni vidik in ta vidik nam govori za introspektivno usmerjenost avtorja samega.

Druga značilna poteza dela je aktivitetni vidik. Do izraza pride predvsem v Hvaletovi analizi duševnosti. Bistvo doživljanja je po njem dejavnost, in ker je ta dejavnost najjasneje izražena v volji, zato vidi bistvo duševnosti, življenja sploh — prav v volji. Z voljo je zadeto jedro človekove narave: nobeno doživetje ni dejavnejše, prostejše in zato bolj naše, od volje. Take misli uvrščajo našega filozofa med zastopnike dušeslovnega voluntarizma, in sicer med tiste zastopnike voluntarizma, ki vidijo našo celotno duševnost v luči njene aktivitete. To Hvaletovo stališče bo določneje pokazala njegova teorija duševnih potenc, sedaj nam je predvsem na tem, da ugotovimo posebno temeljno stran njegovega dela; je to voluntaristična usmerjenost, ki nam govori za aktivitetno, voluntaristično usmerjenost avtorja samega.

Preidem k tretji značilni potezi njegovega dela. Je to njegova skustvena, empirična orientacija. Hvaletova izvajanja gredo mestoma izrazito empirično pot. Seveda moremo to reči le z gotovim pridržkom; velja namreč le v smislu tedaj običajnega skustvenega dela. Če reče n. pr. »per experientiam habemus« ali »est contra experientiam«, tedaj je to sicer določen izraz njegove skustvene miselnosti, ne bomo pa takim izrazom pridejali pomena in teže pozneje izoblikovanih metod skustvenega raziskovanja. V njegovem delu prevladuje vidik raziskovanja »sub specie temporis«, pokazati hoče pojav v njegovi časovni, skustveni določenosti, ne brezčasno njegovo naravo. Vidno je to zlasti v njegovih psiholoških izvajanjih: Hvale ni podal primera apriorne in logično osnovane psihologije, dasi bi taka psiho-

logija ustrezala tradiciji kraja, kjer je deloval in tudi njegovim vzornikom. Pozneje bomo videli, da je za Hvaletov sistem značilna tudi idejna odvisnost od nominalizma; ta smer je razumljiva že po kraju, kjer je deloval, saj je bila prav univerza na Dunaju primer stolice, ki je gojila okamizem. In psihologija nominalizma gre po svojem osnovnem zanimanju za tem, da se obrača do vprašanja, kakšno je razmerje doživljanje do svojih predmetov. Pereče vprašanje nominalizma je vprašanje o realni vrednosti pojmov; naj se odloči tako ali drugače, v obeh primerih velja, da gre za vprašanje, ki je osnovano na odnosu doživljanja do predmeta in je torej logičnega, ne interno psihološkega značaja. Zato prevladuje tudi v sem spadajočih psiholoških raziskovanjih te smeri, logično predmetno zanimanje. Ne tako Hvale. Tudi on obravnava seveda ta vprašanja, a njemu je vse bolj na tem, da pokaže doživljanje, nato pa njegovo prirejenost k fiziološki strani. Naslonil se je pri tem na arabsko literaturo (Averroes, Avicenna), ki je skustveno psihološka in psihološko-fiziološko osnovana. Tudi ta stran dovolj jasno priča ne le za skustveno usmerjenost njegovega dela, temveč enako za usmerjenost njega samega.

Skico osebnosti našega filozofa naj zaključim tale značilnost njegovega dela: so misleci, katerih filozofiranje je vedno v zvezi s filozofsko okolico, preteklo in sodobno in ki podajo svoje mnenje ob pretresu te literature. Drugi tip filozofa gre svojo pot neglede na obstoječo literaturo in sledi problematiki, kakor se razvije po lastni notranji zvezi. Ne mislim s tem reči, da bi omenjeni drugi tip bil povsem izven duhovne vsebine svoje dobe, brez duhovne preteklosti, to je nemogoče; a je neodvisnejši od nje. Hvale predstavlja primer prvega tipa, torej misleca, ki je v konstitutivni zvezi z izsledki svoje discipline. V svojih izvajanjih navaja mnogo filozofske literature. Primeroma: že v uvodu, ko obravnava vprašanje, kaj je filozofija, kako se deli, navaja najrazličnejša, v filozofski literaturi prikazana mnenja in definicije in v pričetku svojih psiholoških izvajanj poda kar 12 nazorov o bistvu duševnosti. Iz navedene literature lahko določimo duhovno preteklost, iz katere je sam izšel, pa tudi one smeri, s katerimi se ne strinja, temveč jih navaja le kot mnenje, ob katerem pokaže lastno, nasprotno stališče. So tudi primeri, ko nam pokaže le navedena literatura smer, v kateri imamo iskati avtorjev lastni nazor. Tudi ta stran Hvaletovega spisa pa označuje enako avtorja samega.

Tako nam je torej Hvaletov spis nekoliko odprl pogled v njegovo osebnost, filozof se nam je približal vsaj po svojem notranjem življenju; označuje ga njegova introspektivna, volitivna in skustvena usmerjenost, ki izdelava vprašanja in njih odgovore v konstitutivni zvezi z idejnim razvojem lastne stroke.

O delu M. Hvaleta.

Po tej biografiji preidem k orisu dela samega. Spis obsega prolog in tri traktate (ontologija, kozmologija, psihologija). Naše zanimanje gre danes predvsem III. traktatu, Hvaletovi psihologiji, ki je osnova za razumevanje celotnega njegovega sistema.

V psihologiji nahajamo po Hvaletu troje vodilnih problemov in teorij, namreč vprašanje o bistvu duševnosti, nadalje delitev duševnosti v dušo, potence in akte (ali v subjekt in dispozicije ter doživljanje), in ugotovitev njih medsebojnega odnosa ter končno oris in arhitektoniko potenc samih.

O bistvu duševnosti. Avtor poda najprej mnenja starih filozofov, nato 6 definicij duševnosti, ki predstavljajo v jedru to, kar je bila skupna last tedanje psihologije. Prve tri definicije določajo duševnost s strani nje same, druge tri s strani telesnosti. Ker je značilno za psihologijo te dobe, da stavi v ospredje nositelja doživljanja, dušo ali subjekt, zato začena z določitvijo, da je duša podstat (substantia), dalje je duša forma (uporablja Aristotelovo razlikovanje forme in materije), dalje actus primus (realna sposobnost doživljanja), dalje podstat, ki ima od telesnosti različne lastnosti (substantia incorporea), dalje prirodni ne umetelni pojav (actus naturalis, ne artificialis) in končno pojav, različen od telesnosti, pri čemer pa je telesnost lahko duševnosti deležna; to mesto je nejasno, morda je mišljen s tem pojav animacije.

Po tem uvodu, ki gre na račun že omenjene Hvaletove težnje, pokazati ne le lastne nazore, temveč tudi splošno stanje obravnavane snovi, dobimo še dvoje definicij duševnosti, ki sta za avtorja značilni. Prva definicija poudarja različnost duševnosti od telesnosti, in sicer različnost, ki se gradi na različni danosti obeh pojavov. Duševnost je oni pojav, ki nam je izmed vseh pojavov dan na najboljši in najsigurnejši način; vse ostalo, kar ni duševnost, ne doseže nikdar te edinovrstne danosti. Pravi: *experientia earum rerum, quae in nobis sunt, optima est et certissima, et multo certior, quam de rebus extra nos existentibus*. S to določitvijo je razmejil duševno in neduševno vesoljstvo na temelju posebne danosti, in sicer stvarno še v smislu neposredne in posredne danosti; stvarno je namreč s tem rečeno, da moramo razlikovati med pojavi, ki so nam neposredno dani, kolikor se jih zavedamo in med pojavi, ki take danosti ne dopuščajo, temveč so nam dani le preko njih, preko lastnega doživljanja. S tem poda Hvale vidik, ki je značilen za Avgušтина, Okama, pozneje Descartesa, namreč vidik najboljše, neposredne danosti doživljanja. Nato utrjuje še posebno naravo duševnosti z vrednostnim vidikom: duševnost je po lastni naravi vrednejša, nobilior, honorabilior, kakor telesnost. Oba argumenta, namreč argument po danosti in po vred-

nostnem mestu objekta, imata namen določiti in odločiti duševnost napram telesnosti.

Druga definicija ne določa duševnosti več v odnosu do telesnosti, temveč hoče pokazati njeno imanentno in najsplošnejšo naravo, duša je notranje počelo življenja sploh, principium intrinsecum quo quidquid vivit. Jasneje spoznamo smisel tega na drugem mestu, namreč ob priliki, ko je govor o različnih oblikah, plasteh duševnosti in če pritegnemo k temu mestu še Hvaletovo analizo motivne, gibalne sile. Po njegovem mnenju preveva vso duševnost vidik posebne gibanja ali vidik aktivitete. Na točki najnižje ali rastne plasti življenja je to »virtus motiva naturalis«, ki je aktivnost, izražena v aktih hranitve, rasti in ploditve, na točki čutne plasti je to »virtus motiva vitalis«, ki je aktivnost, udeležena pri fiziološko psihološkem procesu čutenja; na točki višje čutne plasti je to »virtus motiva animalis«, ki predstavlja zopet posebno aktiviteto. Na točki najvišje plasti duševnosti — človeka — je aktiviteta najizrazitejša, in sicer je to »virtus motiva rationalis«, ki dobi svoj izraz v volji, kot najčistejši aktiviteti. Volja mu je zato najvišja in vsestranska gibateljica sil — generalis motrix omnium virium. Podana opredelitev duševnosti in njenih plasti nam po Hvaletu pove: kjer je življenje, čeprav v prvih svojih klicah, tam aktivnost. In v tem smislu moramo čitati njegovo drugo definicijo, češ da je duša notranje počelo življenja sploh — primum principium quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus. S to definicijo je obenem označen prvi in širše pojmovani tip njegovega voluntarizma. Ta voluntarizem torej pomeni: vse življenjsko javljanje, začeni pri najnižjih organizmih in končujoče se pri človeku, vse to javljanje je aktiviteta in toliko je vse življenje volitivno barvano. Ta aktiviteta je — kot rečeno — na različnih plasteh različna, a je aktiviteta, in toliko moremo govoriti o različnih vrstah dejavnosti, hotnosti, obenem pa o volitivnem značaju vsega življenja (voluntas generalis motrix omnium virium).

Sedaj orisana definicija duševnosti nas vede sama po sebi k drugemu temeljnemu problemu Hvaletove psihologije. Smisel in pomen te definicije je namreč, da utrdi skupni značaj sicer različnih oblik duševnosti. S tem pa smo že pri teoriji o delitvi duševnosti v dušo, zmožnosti, potence ter akte (anima — potentiae, facultates, virtutes — actus). Tudi Hvale se posluži tega po tradiciji danega razlikovanja, zanj ni postalo vprašanje ta delitev sama, pač pa odnos med danimi členi, namreč razmerje med dušo in njenimi zmožnostmi ali med subjektom in njegovimi dispozicijami (... sed quae res sit potentia animae in dubium vertitur non parvum). Odločil je to vprašanje po dvojni poti. Najprej zanika nauk Tomaža Akvinskega, da se duša realno razlikuje od duševnih potenc, zmožnosti. Sklicuje se na skustvo,

češ, če sta duša in zmožnosti res dva realno ločljiva činitelja, tedaj nam mora skustvo to izpričati (v našem primeru notranja zaznava); po Hvaletu pa skustvo tega ne stori. Poleg neposrednega argumenta in v njegovo podkrepitev je podal še različno literaturo: Okama, Gregora iz Riminija, Buridana, in zaključuje: hi (sc. tomisti) pluralitatem ponunt, ad quam ponendam nec experientia nec auctoritas.

Hvaletu torej razlika med subjektom in njegovimi dispozicijami ni realna, pač pa logična, abstraktivnim potom dobljena. Razen poprej navedenega, ga nagiblje k tej odločitvi tudi nominalistično načelo ekonomije, ki pravi, da ni potrebno postavljati več pojavov tam, kjer izhajamo z njih manjšim številom. Peccatum est — pravi — fieri per plura, quae fieri posunt aequae bene per pauciora. Hvale se je torej odločil za rešitev vprašanja o odnosu med subjektom in dispozicijami v smislu nominalizma Okama.

Preidem k tretjemu vodilnemu vprašanju, k opisu in klasifikaciji duševnih potenc samih. To vprašanje ni osrednje le za Hvaletovo psihologijo, temveč za staro psihologijo sploh. Tja do Descartesa je šla psihologija predvsem za tem, da prikaže celoto duševnosti (osnovana je ta njena usmerjenost v aristotelsko-tomističnem razlikovanju forme in materije). Izhodišče in poudarek te psihologije je zato na duši ali subjektu, ki je vidik duševne enote, ne v aktih, ki so vidik duševne mnogoterosti. Zato je ta psihologija totalitetno usmerjena, to se pravi, da prikaže sicer različne vrste duševnosti, a vedno gledane z vidika njih celote. Kar poda, so enote življenja in v tem smislu govori n. pr. o rastlinski, živalski ter človeški duševnosti kot o treh stopnjah ali plasteh življenja, izmed katerih vsaka je celota zase. Tuja pa je tej dobi ona druga numerična razvrstitev duševnosti v doživljaje, kakor jo posnemamo n. pr. iz asociacijske psihologije; poudarek te psihologije je na doživljajih in dosledno izvedena vidi v vprašanju subjekta le še laži-vprašanje. Tuja je tej dobi tako zvana psihologija »brez duše«. Če je torej stara psihologija totalitetno ali subjektološko usmerjena, potem je povsem umljivo, da postavi v ospredje svojega zanimanja prav teorijo psiholoških potenc in njih arhitektoniko, saj je to teorija in arhitektonika psihičnih celot.

Arhitektonika potenc. Razlikujemo troje stopenj ali oblik duševnosti: rastno ali vegetativno duševnost, čutno ali senzitivno in duhovno ali racionalno (vzporedno s tem troje živih bitij: rastline, živali, ljudi). Vsaka izmed teh vrst ima svoje pavrste in Hvale je podal v pojasnitev njih medsebojnega odnosa in reda posebno tabelo, ki naj to ponazori. Razmerje med posameznimi duševnimi potencami je sledeče: vsaka višja potencia je zavisna od nižje in sicer vsebuje vsaka višja potencia po lastni naravi nižjo, je dopolnitev nižje, dočim je nižja potencia pogoj višji in njena trajna podlaga. Način vsebovanja

zopet določa psihološko-metafizični princip forme in materije. Torej: vegetativna duševnost je pogoj za senzitivno in njena podlaga, ni senzitivne plasti duševnosti brez vegetativne podlage; podobno je pri racionalni duševnosti: ni racionalnosti, ki ne bi bila čutno in vegetativno osnovana. Tako si je v svojem jedru tolmačila stara psihologija vprašanje zgraditve duševnosti in je toliko bila obenem moderna. Je namreč to klasifikacija, ki se v moderni psihologiji bolj in bolj uveljavlja kot razvrstitev po globini duševnosti, dočim je bila prejšnja razvrstitev v vrste doživljajev, razvrstitev po širini duševnosti. Prva je zopet izraz psihologije, ki postavi svoje težišče v subjekt, druga izraz psihologije, ki ima težišče na doživljajih. Ni mi treba še posebej poudariti, da je sodobna razvrstitev po globini duševnosti prinesla v to teorijo nove vidike in prišla do novih izsledkov, skupno stari in novi globinski delitvi je pač njeno subjektološko izhodišče.

Naj sledi kratek oris posameznih potenc. Na točki vegetativne duševnosti govori Hvale najprej o zavisnosti živega od neživega: ni vegetativne duševnosti brez elementativne (anorganske) podlage; omogoča to zvezo posebna sposobnost prilikovanja (transmutatio): rastline se hranijo iz zemlje, iz zraka in vode, pa prilikujejo to snov po lastni sposobnosti potrebam svojega življenja (vegetativna potencia je »*potentia transmutans*«), to je prvi korak življenja. V nadaljnjem razlikuje troje momentov: sposobnost hranitve (*potentia nutritiva*), rasti (*potentia augmentativa*) in ploditve (*potentia generativa*). Značilno za Hvaleta je, da razvija vso sem spadajočo snov obširno, da navaja mnogo primerov, ki dovolj jasno izpričujejo, kako podrobno se je sam z njimi bavil in kako pomembno mesto je pripisoval temu začetku življenjskega javljanja. Sem spadajo vsa izvajanja o kemično-biološkem procesu hranitve, prebave, rasti, sem spada obširno podani fiziološki opis človeka (II. traktat); izvajanja pojasnjujejo tudi različni medicinski premisleki.

Čutno duševnost deli v nižjo ali vnanjo čutnost (*sensus exterior*) in višjo ali notranjo (*sensus interior*). Nižja čutna plast duševnosti so občutki. Specifični znak občutkov je njih prirejenost k telesu, k organom. Hvale opisuje zopet prav podrobno posamezna čutila, fiziološki proces gledanja, slišanja itd. Pojasnuje in ponazoruje tudi z mnogimi primeri. Druga, bistveno različna odvisnost občutkov pa je njih prirejenost k predmetom. Uporablja načelo, da se akti določajo po predmetu, predmet da je tisti činitelj, ki dvigne občutek iz potence v akt čutenja. Sodelovanje obeh strani, predmeta in organizma da občutek, ki je slika vnanjega predmeta. Glede spoznavne vrednosti je Hvale mnenja, da občutki ne varajo glede na kvalitete, ki nam jih prikazujejo, torej ne n. pr. glede barve, toplote, teže itd.; so pa nezadostna sredstva za prodiranje do tega, kar je barvano, toplo, težko

itd., torej nezadostna sredstva za ugotovitev podstati, substance. V tem odstavku je zopet vidno, da je bilo avtorju predvsem na vprašanih psihološko-fiziološkega značaja.

Tudi višjo čutno duševnost obravnava sprva po tej fiziološki strani in pokaže s ponazoritvijo, kako odgovarjajo posameznim aktom notranjega čuta, posamezni deli možganov. Nato pa preide k čisti psihološki razvrstitvi. Notranji čut mu razpade v petero vrst. Je to: 1. občī čut (*sensus communis*), predvsem misli tu na neposredno zaznavanje duševnosti in na predstavljanje doživljajev, n. pr. predstavo predstave (*video me videre*), razen tega dojema občī čut irealne pojave, kakor n. pr. razlika, sličnost itd.; območje občega čuta torej ne sovpaše z območjem notranjega zaznavanja; 2. *potentia imaginativa*; iz izvajanj in po podanem gradivu sledi, da je razlikoval dvoje tipov imaginacije. Prvi tip imaginacije mu je fantazijsko predstavljanje objektov, ki smo jih že kdaj zaznali; je torej to predstavljanje, ki mu gre reproduktivni značaj, kolikor je le »slika« že kdaj zaznanega. Takoj je vidno, da s tem pojmovanjem imaginacije nismo daleč od spominskega predstavljanja in res se po Hvaletu razlikuje oboje vrste v tem, da so objekti spominskega predstavljanja časovno določeni, dočim pada imaginacija objekt izven vsake časovne določenosti. Drugi tip imaginacije pa ni več reprodukcija, pač pa je to produktivno predstavljanje, in sicer je mišljeno predstavljanje, dobljeno potom abstrakcije. Tu smo torej že na točki, kjer posega intelektualna plast (abstrakcija!) v senzitivno.

Naslednja 3. vrsta notranjega čuta je *potentia formativa*. Hvaletu je formativno predstavljanje — fantazijsko, a se razlikuje od prejšnjega v tem, da prikazuje nove zveze in s tem nove objekte. Predmet, ki smo si ga sami stvorili, ni več posnetek, temveč original (primer: kimera). Zlasti formativna predstava je produkcija in v formativni ali oblikovalni sposobnosti je iskati jedro umetniškega doživljanja in udejstvovanja. Po izvajanjih sodeč, je morala biti ta snov avtorju blizu; morda je najbolj originalno obdelano vprašanje tega odstavka prav razlikovanje med imaginacijo, njenim dvojnim tipom in med formativno potenco; 4. *p. aestimativa*: s tem doživetjem misli na instinktivno prepričanje, ki je na področju notranjega čuta zastopnik mišljenja (primer: jagnje beži pred volkom, kokoš pred jastrebom itd.; primer pove: ne stori žival tega vsled neugodja ob barvi ali obliki volka, enako pa ne rabi za svojo reakcijo posebnih sklepčnih, racionalnih misli, gre marveč za gonsko misel, s katero spozna, da ji je volk nasprotnik). Primer torej pove, da obsega estimativna potencia doživljanje, ki leži med čisto čutno duševnostjo (občutki in čutno neugodje) in med racionalnostjo (sklep!) in imamo zopet tu točko prehoda druge v drugo. Hvale je videl tudi biološki pomen teh aktov,

dasi ni tega izrečno poudaril: njih biološki pomen je prav v tem, ker se upostavijo že tam, ko je pravi sklep še nemogoč. 5. Spomin kot predstavna sposobnost (*memoria*) in kot miselna (*reminiscentia*); o spominu je bilo že govora pri imaginaciji.

S tem je zaključena slika čutne duševnosti, kolikor obsega umsko stran. Avtor upošteva še nagonsko, namreč stremljenje, ki izvira iz čutnosti in se obrača do čutnih objektov. Čutno stremljenje deli v *virtus motiva imperans* in *virtus motiva imperata*: s prvim misli na stremljenje kot na poseben, aktiven doživljaj, z drugim na prirejeno fiziološko stran.

Dosedaj podani oris Hvaletovih nazorov nam pokaže, da je zanj kaj značilna odvisnost od arabske literature, predvsem v Avicenne in Averroesa. Dobro je H. opazil, da je arabska literatura prinesla obilo gradiva, ki obravnava osobito vprašanje rastnega in čutnega življenja, da je bila prav v okviru teh vprašanj originalna, moderna. Hvale je upošteval te izsledke: odtod njegov poudarek biološko-psihološke strani in psihološko-fiziološke strani. Sledil je tej literaturi tudi pri analizi notranjega čuta in je izvedel orisanih petero tipov, neglede na zahtevani princip ekonomije, ki ga je tudi tu uporabila nominalistična smer.

V nadaljnjem, torej pri orisu racionalne potence pa zanika Hvale nazore arabskih mislecev; dober del izvajanj je kritika averoiističnega pojmovanja duhovnosti. Averoizem je skušal zbrisati lastno naravo duhovnosti in jo približati čutnosti, tolmačiti jo po vzorcu čutnosti. Tu pa se je ločila Hvaletova pot od poti prejšnjih vzornikov: spoznavanje in volja, oba temelja duhovnosti tolmači bodisi v smislu Alberta V. in Tomaža Akv., bodisi Avgušтина, D. Skota in Okama.

Racionalna, duhovna potenca ali stopnja človeškega življenja. Napram dosedaj obravnavanim oblikam duševnosti ugotovi pri duhovnosti že to izjemno mesto, da je izven neposredne prirejenosti k telesu. Duhovnost samo deli v razum (*potentia cognitiva*) in voljo (*potentia motiva*). Obširno se bavi z vprašanjem, kako nastane spoznavni akt; je mu to pot abstrakcije, ki vede od čutnih zaznav preko imaginativnih predstav do pojmovnih. Ta pohod je avtor korakoma orisal in s primeri pojasnil (dojemanje konkretnega, individualnega pojava; konkretnega splošnega; abstraktnega individualnega in abstraktnega splošnega). Na točko pojmovnega dojemanja spada njegova nominalistična teorija splošnih pojmov in objektov: splošno mu je beseda (*vox, scriptura*) in tvorba duha (*mentis conceptus*), ne pa pojav, ki ima tudi izven duha svojo lastno objektiviteto (*omne universale est vel vox, vel mentis conceptus, vel scriptura*. I. traktat). S to odločitvijo je povedano, da Hvale ne zastopa nominalizma v onem smislu tega pokreta, ki mu je splošno le *vox*, a ne *mentis conceptus* in ne *res*,

temveč nominalizem, ki odreka univerzalijam le značaj biti »res« (konceptualizem Okama in njegove smeri, ki jo Hvale ob različni priliki imenoma navede: Buridan, Marzilij iz Inghena, Peter iz Ailly-a, Gerson, Gregor iz Riminija). Obširno razvije nadalje vprašanje o razlikovanju trpnega in dejavnega razuma (intellectus agens, intellectus possibilis), navede več stališč in nazorov ter se sam odloči takole: razlikovanje med dejavnim in trpnim razumskim dojetanjem ni upravičeno, zakaj proti takemu razlikovanju govori zlasti dvoje: analogija k čutnemu dojetanju in načelo ekonomije. Avtor meni: kakor v sferi čutnosti nimamo trpnega in dejavnega dojetanja, tako v sferi razuma ne dejavnega in trpnega; znak čutnosti kot čutnosti je njena trpnost, znak razuma dejavnost (n. pr. dejavnost abstrakcije, formacije, sklepanja itd.). Zanimiva je ta misel z vidika razvoja problema, je namreč varianta dokazovanja, ki ga je iznesel Viljem iz Aurillac-a; tudi on je predpostavljal strukturno analogijo med čutnostjo in razumom in je menil, da bi poseben dejavni razum zahteval tudi posebno dejavno čutnost, ki pa je ne ugotovimo. Misel o trpno-dejavni strukturi čutnosti in duhovnosti se tedaj večkrat ponavlja, a literatura je ni vedela porabiti. Tako tudi Hvale.

Končno odkloni še Averroesovo teorijo o skupnem nadindividualnem intelektu.

Preostane še kratek oris stremljenja, kolikor spada na področje duhovnosti. Je to stremljenje po skladnosti oz. neskladnosti pojavov (appetitus complacentiae, displicentiae) in še stremljenje, ki pomeni naš pristanek doseženi skladnosti (appetitus efficax acceptativus) ter naš upor doseženi neskladnosti (appetitus efficax refutativus). Značilno za Hvaleta je, da je iz vrste stremljenj dvignil prav podane primere, zakaj ti primeri pokažejo tudi tu njegovo estetsko usmerjenost; kolikor motrimo svet in življenje z vidika skladnosti oz. neskladnosti, toliko ga motrimo estetsko, umetnostno. In tudi tu poudari aktivni značaj takega estetskega motrenja; je to naš emotivni pristanek ali upor.

Končno še o volji; volja mu tu ne znači več one dejavne strukture celotne duševnosti, o kateri je bilo v pričetku govora, temveč mu je poseben akt duhovnega življenja, torej volja v običajnem pomenu besede. O volji velja dvoje: 1. v svojem bistvu je svobodno, prostostno doživetje (svoboda je narava volje, njen habitus innatus), 2. volja je najaktivnejše doživetje (edino volji gre funkcija, da izbira in ukazuje).¹ Z voljo je dano bistvo človeka in z Avguštinom pravi tudi Hvale, da ni nič tako naše, kakor volja.² S tem pa smo hkratu prišli do drugega tipa Hvaletovega voluntarizma. Povsem umljivo je tudi, da je na te-

¹ Navaja Skota, Buridana, Okama in Gregora iz Riminija.

² Nihil adeo in nostra potestate est sicut voluntas.

melju takih razmišljanj moral odkloniti averoistično teorijo volje, saj je prav ta teorija črtala njen prostostni, svobodni značaj, češ da določa hotenje vedno močnejši motiv in da volja siljeno hoče ter voli. Dočim velja za averoizem enačba: hoteti je siljeno hoteti, velja za Hvaleta enačba: hoteti je svobodno hoteti.³

Katolicizem in vojska.*

Odgovor profesorju Gvidu Manacorda.

Franc Terseglav.

Vojska, ki je izbruhnila lani med Italijo in Abesinijo in ki, kakor vsak dan bolj jasno vidimo, nosi s seboj nevarnost, da se razširi na evropske države ali pa celó na ves svet, je zopet z vso ostrojtjo postavila načelno vprašanje: ali je vojska z moralnega stališča sploh dovoljena, in če je dovoljena, kateri in kakšni so pogoji, ki jo opravičujejo? To vprašanje seveda ni novo, ampak so ga postavili že stari misleci in sicer ne samó grški in rimski filozofi, npravoučitelji in zasnovatelji idealnega družabnega reda v času, ko se je na obzorju že svitala zarja krščanske blagovesti z vzhoda, ampak so razglabljali o njem tudi drugi filozofi in to že v časih, ko so se na zapadu komaj še postavljali najosnovnejši fundamenti kulture. Takó na primer vemo, da sta indski veroučitelj Buddha in kitajski mislec Lao-cé vojsko načeloma obsojala. To se mora poudariti zato, ker tudi danes ne manjka učenih ljudi tudi med katoličani, zlasti med italijanskimi, ki so spričo patriotičnega navdušenja, ki je danes zajelo Italijo, zašli v nevarno hvalisanje vojnih instinktov človeka.

³ V posebnem poglavju govori o praktičnem intelektu (*intellectus practicus, operativus*). Razlikuje med teoretičnim razumom in praktičnim takole: cilj prvemu je resnica, dosegljiva z vedenjem, cilj drugemu dobrota, dosegljiva z dejanjem; tu torej vidik »operari« in vspreedno s tem »bonum«, tam »scire« in vspreedno s tem »veritas«. Sledi analiza vesti. Vest vzbuja po njem troje činiteljev: 1. neposredno dojevanje etičnih norm (*sinderesis*), 2. konstatacijo posameznega primera (*ratio*) in 3. posredno, sklepčno dobljeno etično sodbo (*conscientia*). S primeri pojasnjuje, kako jamči prvi činitelj sam za svojo pravilnost, dočim je pravilnost oz. nepravilnost posredne etične sodbe dana s pravilnostjo oz. nepravilnostjo premis. N. pr. vse zlo je treba iztrebiti (*sinderesis*); javne hiše so zlo (*ratio*); torej jih je treba iztrebiti (*conscientia*) — v navedenem primeru smatra drugo premiso in sklep za zmotno, češ, manjše zlo je treba tolerirati, če se izognemo s tem večjim. V orisanem smislu nalikuje torej vest posebnemu silogizmu, kjer ima mesto prve premise *sinderesis*, sklepa pa *conscientia*.

* Ta razprava je predavanje, ki ga je avtor imel 29. januarja t. l. v ljubljanskem Rotary-klubu. Žal nam je bila izročena v objavo prepozno, da bi jo mogli priobčiti na mestu, ki ji po aktualnosti predmeta gre. — Uredništvo.

Najdemo ljudi, ki se več ali manj nagibajo k mnenju, ali pa se vsaj podzavestno dajo od njega voditi, da je vprašanje o etični opravičenosti ali neopravičenosti vojske odveč, da vojska v svojem bistvu ni ničesar drugega kakor nekak povratek v normalno, to je brezpravno stanje prvobitnega človeka, dočim je mir le neka pravno-pogodbena izjemna prekinitve v naravi utemeljene borbe vseh proti vsem. Po tem mnenju torej vojska, naj bo taka ali drugačna, sploh ne spada v nraavstveno sfero in se z nje ne sme in sploh ne more presojati, ampak je pojav in sredstvo političnega reda, ki je onstran dobrega in zlega, če govorimo v Nietzschejevem jeziku. To mnenje je s krščanskega etičnega stališča seveda popolnoma nevzdržljivo. Zakaj kljub temu, da je vojska v mnogih slučajih neizogibna, da je v obrambo velikih in splošnih, ne samo gmotnih dobrin, marveč tudi moralnih in kulturnih človečanskih vrednot upravičena in naravnost moralna dolžnost, če ni drugega sredstva vpostavitve in zasižuranja pravičnega in zdravega miru, in kljub temu, da more celó v nekaterih slučajih, ko je bila očividno krivično in brez nujne potrebe izzvana, imeti nekatere dobre posledice — je vendar v vsakem slučaju toliko fizično zlo in ima toliko zlih učinkov ter vnaša takó v moralni kakor v politični družabni red toliko razkrajajočih sil, da ne more biti katoličan nikoli zadosti previden, kadar išče za vojsko opravičbe v njenih prirodnih vzrokih, naj so ali se zdijo še tako tehtni, in v njenih namenih, naj bodo ali se zdijo še tako visoki in plemeniti.

Povedano velja v prvi vrsti enemu prvih sodobnih mislecev katoliške Italije, ascetu Gvidu Manacorda, ki je v članku »Il cattolicesimo e la guerra« v Corriere della Sera 28. septembra lanskega leta zbral vse argumente, ki se morejo s krščanskega stališča zbrati v prilog vojski, ki je ali se zdi pravična. Na Manacordove misli, ki se tako rekoč gibljejo na ostrini meje, ki loči resnico od zmote, se moja izvajanja v glavnem nanašajo. Italijanski katoliki, kar je v izrednih okoliščinah, v katerih se njihova domovina danes nahaja, zelo razumljivo, predvsem operirajo z geslom, da je sodobni pacifizem, ki vojsko kot izbruh divjih nekulturnih instinktov zavrača načeloma, hinavski, ker v obrambo svojega tako zvanega svobodomiselnega nazora in interesov vojno mirno dopušča; ker se za obsojanjem italijanske vojne v Abesiniji skriva sovraštvo do fašizma, ki bi se ga njegovi nasprotniki nikakor ne pomišljali strmoglaviti z orožjem, četudi za ceno toli hvalisanega človečanskega miru; ker se za željo po ohranitvi sedanjega mirovnega stanja človeštva skriva le bojazen, da ne bi vojna nekatere presite države oropala njihove tekom stoletij po ropu in prevari ter pod raznimi neosnovanimi pretvezami krivično pridobljene posesti, drugim, ki nimajo niti tega,

kar neobhodno potrebujejo, pa naklonila novega prostora za preživljanje in koristno kulturno udejstvovanje — in končno, ker večkrat strah pred vojsko pomeni le moralno manjvredno buržujsko strahopetnost, ki odklanja vsako žrtev za kak višji človečanski cilj, da bi mogla v miru uživati, kar si je stekla po izrabljanju in izmozgavanju tujega truda in dela ter po zaslugi krivičnega družabnega reda.

V vsem tem je jedro resnice, ki mu ne moremo oporekati; v teh trditvah tiči nekaj zdravega instinkta krščanske religijoznosti, ki je svoj nadnaravni svet izveličanja posameznika in vsega človeštva od samega začetka gradila na zdravih vitalnih nagonih, prirodnih zahtevkih in stremljenjih človeške narave. Nedvomno je, da krščanstvo nikakor ni vera svetobolja, svetomrznje in gole trpnosti, ki se niti največjemu zlu in krivici ne ustavlja s silo, kadar treba, ampak veli se ji ne upirati — temveč da je Kristusovo krščansko občestvo od prvega veka do danes zavračalo kot heretične vse take nauke, ki narodo taje in vse ter vsako prirodno udejstvovanje kot zlo smatrajo in to zlo imajo za nepremagljivo, učeč, da ga moramo v popolni odtujitvi tuštranstvu kontemplativno in pasivno ignorirati. Zato cerkev vojske brez vsakega ozira na njen vzrok in namen ter utemeljitev nikoli ni načeloma obsojala, kakor jo na primer obsoja Tolstoj. Toda Manacorda je v svoji vnemi, da afriško ekspedicijo pred krščansko vestjo opraviči, pozabil, da — ne glede na to, ali bi nepristranska raziskava te vojske po moralnih vidikih in pravnih normah ter naukih Cerkve res izkazala njeno upravičenost, — v obsojanju vojske od strani svobodomiselskega pacifizma ne smemo videti zgolj samo razlogov sebičnega strankarskega ali nacionalnega in državnega interesa tako zvanega protifašističnega ali protitalijanskega bloka. Tudi ne smemo videti v tem samó zmote antikatališke filozofije, ki veruje v možnost večnega miru na zemlji, v katerega katolicizem res da ne veruje. V tej pacifistični miselnosti namreč deluje tudi neki pristen krščanski moralni in kulturni element, in sicer misel, ki brez dvoma navdihuje evangelij in predvsem evangelij: namreč, da je vojska vse prej nego idealen pojav prirodnega reda, naj bo še tako pravična, da jo je treba celó tudi v slučaju upravičene obrambe narodovih eksistenčnih pogojev in kulturnih dobrin podobno kakor v slučaju zasebnega silobrana smatrati kot izjemno stanje — ki ga moremo in časih tudi moramo izzvati samo v skrajni sili in ga čimprej končati — da je posledica k zlemu nagnjene, padle človeške narode; da predstavlja silo, ki se mora tudi v neizogibnem slučaju rabiti previdno, v gotovih neprekoračljivih mejah in le z namenom, da se čimprej vrne normalno stanje soglasja, miru in sporazumnega sodelovanja narodov, ki so in si ostanejo bratje, pa da jo je treba tudi v slučaju, če devetindevetdeset raz-

logov govori zanjo in le eden proti, zelo premisliti v smislu ruskega narodnega pregovora, da je »najslabši mir še vedno boljši od krvave razprave«. Kajti — na to nas spominja drug, nič menj krščanski sodobni mislec kot je Manacorda, sloveči Rus Berdjajev — poglavitna naloga krščanstva na zemlji je, da v eni, svobodno izpovedovani veri in praksi uresničuje, kolikor je sploh mogoče, bratovsko družnost vseh narodov na zemlji, tako zvano kraljestvo božje, ki bo seveda dovršeno šele v popolnoma izveličanem stanju na drugem svetu. Vojska pač more, ako je izbruhnila iz pravičnega razloga, popraviti to in ono krivico, če je drugače ni bilo mogoče, more osvoboditi narode in jih združiti, če so bili krivično podjarmljeni in tlačeni, more celó v slučaju, ako je bila napovedana po krivici, tudi proti volji in namenu te ali one strani pripomoči h kulturnemu in gospodarskemu dvigu tega ali onega naroda ter preskusiti in utrditi upadle čednosti poguma, požrtvovalnosti in podobno; more tudi zediniti državljane, ki so bili že na koncu propada. Toda obenem vojska sprosti vse nagone rušenja s toliko silo, da zverinja stran naše prirode v toliki meri vnovič slavi zmagoslavje nad našimi višjimi duhovnimi nagoni, da je vsak vojni pretres, naj bo še tako rahel, še tako tudi od etičnih motivov sopovzročen, v izvestni meri tudi moralna katastrofa, ki se le počasi in težko popravi in kolikor toliko v mnogih ozirih zavré duhovni dvig človeštva h končnemu vzoru tistega kraljestva pravice in miru, — regnum justitiae et pacis — za katero Cerkev neprestano moli — da ne govorim o njenih katastrofalnih gospodarskih posledicah. Zato iznenadi katoliškega človeka, da tak dejaven katolik in samozatajeavec, kakor je Manacorda, obrača tako malo pozornosti na te negativne elemente vojske, in če pravilno pravi, da mora, kdor se zgraža nad gorjem vojske, obenem tudi imeti pred očmi previdnost božjo, ki na tak način večkrat daje zmagó prirodno in moralno zdravejšemu v blagor civilizacije in napredka, ne bi smel ta katoliški mislec (ki je, mimogrede povedano, laik) pozabiti, da taki učinki, ki jih predvideva Tvorec stvarstva in na svoj način tudi po tragičnem sredstvu vojske dosega, ne smejo niti za človeka, ki bi jih ali čudežnim potom ali po neki intuitivni dalekovidnosti spoznal, nikoli biti nagib, da bi tak orkan brez pravičnega in tehtnega vzroka, oziroma krivično sam izzval. To je moralni zakon, ki se ne sme v nobenem slučaju kršiti in ki mora za kristjana veljati brezpogojno tudi sicer v vsem političnem življenju.

Tudi to je resnično, da, kakor Manacorda poudarja s tolikim naglasom, mir po nauku Tomaža Akvinskega nikakor ni izhodišče, ampak končni cilj (terminus) razumne prirode, da torej »miren biti« ali »mir, predvsem zunanji mir varovati«, ne pomeni kakšne kreposti

v sebi, ampak je šele sad krepostnega življenja, to je pravičnega življenja posameznika ali družbe, da je pravi mir le rezultat modrega vladanja, pravičnega socialnega reda in na pravičnih medsebojnih odnošajih narodov in držav slonečega sodelovanja — da pa je mir, ki na takih moralnih podlagah ne počiva, le gnili n a v i d e z n i mir, ki prej ali slej narode neobhodno pripelje do vojske. Toda enako močan poudarek mora krščanska miselnost polagati na to, da se ne sme zanemariti prav nobeno sredstvo, da se katerikoli spor reši po mirnem sporazumu, preden zagrabimo za orožje. To je, prvič, opomin onemu, ki krši gotove pravice drugega ali drugih, ki ogroža moralni ali socialni red — če na primer tako zelo zatira neko narodno manjšino ali neki delovni sloj, da morejo učinki tega tudi varnost in mir soseda ogroziti in kakšne nevarne pretrese v njegovi sredi sami sprostiti — če se pregreši zoper načela in pozitivne določbe mednarodnega ali meddržavnega prava, če ne dovoli sosedu, da bi si stekel mednarodno običajne in neobhodno potrebne ter mogoče celó že pogodbeno priznane možnosti gospodarskega udejstvovanja. — Tako na primer bi a b s o l u t n a prepoved tuje imigracije v kateremkoli številu ali pa absolutna prepoved trgovanja in obratovanja tam, kjer to lastnemu narodu ni v škodo, tujemu pa neobhodno potrebno in si na drug način ne more pomagati, da lastne otroke preživi, gotovo bila naravnopravno upravičen povod za iskanje izhoda iz nevzdržnega položaja po vojski — pod pogojem seveda, da se pod potrebo prostora za gospodarski obstanek in razvitek ne skrivajo osvajalni rasni nameni. Drugič imamo razsodišča in razsodnike, na katere so vse stranke pogojno ali brezpogojno pristale, radi česar se danes, ko imamo Zvezo 54 držav sveta v ta namen, s stališča krščanske morale ne more prav nihče izgovarjati na primer s tem, da to Zvezo vodijo sebični nameni ali da je pod tem ali onim vplivom itd., zato da bi mogel odklanjati njeno, njemu neljubo razsodbo — izvzemši le, če bi Zveza izrekla s stališča prirodnega prava vsem očitvidni krivdorek in bi bilo njegovo izvajanje eklatantna krivica. Potem so proti onemu, ki se pregreši zoper pravico, na razpolago že od nekdanj naravno in mednarodno priznana sredstva takozvane retorzije, represalij in embarga ter mirne blokade, kar je podobno danes sklenjenim sankcijam, proti katerim zato Manacorda brez dejanske podlage ugovarja, da so enako nemoralne kakor vojska, da nosijo v sebi kal še hujše vojske in tako dalje, ker se ne sme prezreti bistveno važen moment, ali so upravičene ali ne, ali je bil zanje dan vzrok ali ne in ali so vódene od pravega namena, da se na ta represivni način prepreči še večje zlo in končno, ako so bile sklenjene od pristojnega avtoritativnega foruma. Če se kljub temu vname vojska, ker se krivična stranka ne ukloni in na sankcije odgovori pod vide-

zom silobrana z orožjem, ni nobenega dvoma, da je s tem ona prevzela odgovornost za moralno krivdo, ki je v tem slučaju objektivno brez dvoma na njeni strani.

V jedru so v teh pripombah h članku katoliškega filozofa, profesorja Manacorda, vsebovani vsi momenti, ki jih je katoliško pravoznanstvo, počenši z očetih prve krščanske občine do sodobnih moralnih filozofov z različnimi nijansami navajalo, kar se tiče upravičenosti in neupravičenosti vojske. Treba je resnici na ljubo naglašati, da Manacorda ne trdi naravnost prav ničesar, kar se ne bi po sebi skladalo s krščanskim npravstvenim zakonom; celó simpatično je njegovo prizadevanje, ko čisto pravilno dokazuje, da krščanstvo ni vera mevž, strahopetcev in prisiljenih ali prostovoljnih zanikovalcev življenja, ki ne priznavajo naravnih dobrin narodovega obstoja, dviga, napredka pa širjenja evropske kulture. Nesimpatična ter zmožna, da zavaja v velike zmote, pa je ona tendenca italijanskega profesorja, ki je — seveda zanj samega nezavestno ali podzavestno — spretno zamaskirana pod teološko neoporečnimi opredelitvami ter se odkriva le v tonu, ki dela muziko, v svojevrstnem medsebojnem vezanju argumentov ter v močnem naglašanju tega, kar more opravičevati takozvano ekspanzivno vojno, pa v slabšem akcentuiranju in deloma tudi v zamolčevanju tega, kar govori proti njej. Nekateri njegovi naglasi pa so celó taki, da skoro neizogibno zapeljejo bravca, v katerem bije isto narodno in katoliško srce, da bi smatral napadalno vojsko »v korist širjenja katoliške vere« za vsekakor brez vsega dovoljeno oziroma naravnost za moralno in krščansko dolžnost, kar na noben način in v nobenem oziru ni res. To profesor Manacorda sicer sam dobro ve, a žal ne pove, marveč vzbuja naravnost nasprotni vtis, ko uvodoma graja neitalijansko katoliško časopisje, češ da, napadajoč Italijo in prezirajoč njene vzroke za afriško vojno, kaže očitno omalovaževanje rimske in italijanske kulture, ki da to vojno nekako navdihuje in je »essenzialmente cattolica« — »bistveno katoliška«. Da je tako argumentiranje dejansko povod k popolnoma napačnim in krščanstvu nasprotujočim sklepom, dokazuje okolnost, da so si tudi mnogi nelaiški katoliški krogi v Italiji v veliki meri — gotovo ne vsi! — osvojili tega duha in javno afriško ekspedicijo prikazujejo kot nekako križarsko vojno v interesu katoliške vere in krščanske kulture. Spričo tega je potrebno, da se spomnimo na jasne in teološko naravnost izbrušene besede, ki jih je ob izbruhu spora z Abesinijo jeseni lanskega leta izpregovoril papež, ki je varuh čistosti katoliškega vero- in pravoslovja. Nove te besede niso, v kolikor zopet potrjujejo vekovni nauk Cerkve o vojni, pač pa izredno važne tudi za moralno teologijo, ker je Pij XI. razrešil vprašanje, ki ga pravoslovje dozda j ni popolnoma izrecno, ampak samó v jedru

postavljalo: namreč, da-li je takozvana e k s p a n z i j s k a težnja sodobne države, ki trpi na preobilju prebivalstva in ki drugače zanj ne more najti udeleževalnega prostora, pravičen in zadosten razlog za vojsko, ki ima namen, da si tak prostor od tujega naroda oziroma države prilastimo ali kakšne za dotični narod krivične in predalekosežne, njegovo neodvisnost ogrožajoče koncesije izsilimo. Papež je nedvoumno odgovoril, da ne, v smislu načel krščanske moralke, zakaj takega prostora si ni neobhodno treba prilastiti in si ga tudi ne smemo, če ni naš; izhod je mogoč tudi tako, da čisto legitimno mirnim potom pridobimo na njem gospodarske koncesije v določenih mejah in izvestne politične in druge predprave v sporazumu s pravim lastnikom in pod mednarodnim zakonom; vrh tega ima v danem slučaju vsaka evropska država, ki ima danes mogočno oporo v Zvezi narodov, zadosti učinkovitih sredstev na razpolago, da si take koncesije pridobi, in pametna sporazumna mednarodna politika bi taka važna vprašanja danes lahko reševala, ne da bi najmanj bila kršena suvereniteta in integriteta katerekoli države in naroda, oziroma da bi bilo treba seči po vojnem napadu. Vsa ta sredstva se morejo in morajo po krščanski morali do kraja izrabiti. Država, ki je bila danes napadena, češ da ogroža življenjske potrebe Italije in da je nujno potrebna socialnih reform in civilizatoričnega ter tehničnega dviga, bi bila naravnim in mirnim potom razvojno dosegla tako stopnjo, ker ni več izolirana od ostalega sveta, ampak se danes nahaja naravnost na križišču najvažnejših gospodarskih in kulturnih smernic, ki iz Sredozemskega morja držijo v Indski okean. Tem razlogom, ki jih v jedru vse najdemo v papeževi izjavi, bi bilo dodati še to, kar se takozvanega življenjskega prostora tiče: vsaka država je namreč s pametnimi socialnimi reformami domá in z mednarodnimi gospodarskimi dogovori dolžna napraviti red v svojem lastnem družabnem organizmu, da vsem svojim članom najde dela in jela pa tudi možnosti večjega razmaha, preden se odloči, da ekspanzivne težnje svojega prebivalstva usmeri na ven, kar skoro neizogibno vede do kršitve tujih pravic, potreb in koristi.

Da se torej taki kolonialni podvigi našega velekratarskega časa ne bi brez potrebne rezerve primerjevali na primer s podvigi svete Jeanne d'Arc, kakor to dela Manacorda, ki meni, da se dá zgled te velike rodoljubkinje, ki je osvobodila Francijo tujega osvojevalca ter svojo domovino dvignila iz ozkoglednega lokalizma do stopnje prave države, primeniti na vojsko sedanjih italijanskih oblastnikov v Afriki za surovine in rude ter za širjenje takozvane latinske krščanske kulture, ki danes menda ni več privilegij ene rase — če je sploh latinstvo ali romaniteta istovetna s krščanskim evangelijem — zato je treba poklicati kristjanom vseh narodov v spomin klasičen nauk Cerkve

in njenih največjih in najbolj avtoritativnih učiteljev modroslovja, bogoslovja in npravstva o značaju vojske v moralnem redu stvarstva. Res da praktični pomen tega na prvi pogled in v danem momentu, ko so strasti, pohlepi in drugi plemenski nagoni že tako zelo razvneti, da je vojska s prirodnega stališča že skoro nujen izbruh strašno napetega psihološkega stanja ter pravi odpon, ni velik. Toda s širokega razgleda, ki objema tudi bodočnost, so taki filozofski razmisleki naravnost neprecenljive vrednosti, ker so donesek k postopnemu ponravljenju, preporodu naše miselnosti in izčiščenju naših moralnih pojmov ter k okrepitvi krščanskega optimizma, da bo vojska vendarle osvobojena gloriole, v katero jo je iznova začel odevati sodobni kult krvi, roda in nagonskega življenja, in da bo v resnici postala izjemen pojav v političnem in kulturnem razvoju človeštva, pa da krščanskim mislecem, kakor je brez dvoma Manacorda, ne bi bilo več treba s čustvom resignacije, omiljene po zavesti, da potoki prelite sovražne krvi vendarle predstavljajo gnojišče, s katerega se bosta bohotno na vse strani razcvitala krščanska omika in napredek, pisati prikritih apologij bogu Marsu...

* * *

Kakor vsako veliko usodno vprašanje človeštva, tako tudi vprašanje vojske v nekaterih točkah, ki se izgubljajo v temo neodgonetljivega najglobljega ozadja, iz katerega se vesoljska drama s človekom v osredju razvija, ostaja problematično. Toda pogloblitna načela so z moralnega vidika katolištva jasna. Temeljno stališče Cerkve je, da vojska v nobenem slučaju ni nekaj indiferentnega, da ni »gola prirodna zadeva«, ki ne sega v področje moralnega reda ali imoralnega nereda, da se nikakor ne odteguje etični opravičbi ali obsodbi — ampak da je bistveno moralna ali nemoralna. Iz tega je krščanska miselnost kulturnega človeštva vedno izvajala, da se vojska vsekakor loči v pravično ali nepravično in da v slučaju, če je pravična, ne predstavlja povratka v neko hipotetično prastanje »človeške bestije«, v katerem da sploh ne moremo govoriti o tem, kaj je dobro ali kaj je pravično, temveč le o nekem čisto naravnem brezpravju, ki je pogodu nujnim človeškim vitalnim instinktom, ampak da je in ostane v takem slučaju nujna, čeprav kruta forma, da se doseže pravica: da torej pravična vojna ne krši pravnega reda, ampak da je v njegovi službi. Zato so si katoliški pravoslovci bili vedno edini v tem, da po pravici obstoja takozvano vojno pravo in sicer, kakor se izražajo, kot »delno izjemno pravo«, poleg katerega istočasno obstoja dalje ves ostali moralni in pravni red, radi česar je eno pogloblitnih načel pravične vojske, da se vodi proti sovražni državi, kršilki pravice, ne pa proti njenim mirnim državljanom.

Neobhodno pa je, da je vojska pravična, ali da je pravičen njen razlog ali njeni razlogi, to je velika kršitev moralnega, političnega in pravnega reda v odnosih ene države napram drugi. To bi bilo treba dopolniti še v tem smislu, da bi bila vojna upravičena tudi, če bi šlo za hudodelsko početje, ki bi ogrožalo gospodarske dobrine in etične ter kulturne vrednote vsega človeštva sploh: recimo, če bi naenkrat prihrumelo divjaško, izredno kruto in splošno škodljivo pleme, ki bi si zamislilo kako osvojitve, ali zagrešilo zločine ter kaj podobnega, kar bi moglo nevarno omajati same temelje vesoljskega moralnega reda in naše kulture. Pa tudi kot kazni in upravičen poizkus vpostavitve pravičnega reda je po mojem mnenju smatrati vojsko za upravičeno, če bi na primer bilo treba napraviti konec hudemu tlačenju osnovnih naravnih pravic kakšne narodne manjšine in sicer ne samo zaradi tega, ker tako stanje ogroža splošni mir in red med tesno med seboj povezanimi državami in narodi sploh, ampak tudi iz čisto načelnega razloga, da je treba vesoljni moralni red ščititi — seveda je v tem slučaju treba določiti legitimno mednarodno oblast, ki bi smela poseči po taki nasilni remeduri proti tlačitelju ali koga s tako nalogo pooblastiti. To bi v resnici bila vojska za zaščito krščanske kulture, če smem s tem namigniti na ponesrečeno apologijo abesinskega pohoda od strani g. Manacorde.

Da je v vseh teh in v vseh drugih mogočih slučajih vojna pod gotovimi pogoji nujna, če ni drugih sredstev za upostavitve pravice, ni treba več veliko razpravljati. Že uvodoma smo naglašali, da jo moremo smatrati za posledico padle človeške prirode, ki na eni strani dela krivico, na drugi pa je večkrat primorana krivici storiti konec in se ji protiviti s fizično silo, ker bi druga sredstva nič ne izdala. Sklicevanje na evangelij v nasprotnem smislu, češ, da pridiga na gori svetuje, naj onemu, ki nas udari na levo lice, ponudimo še desno, v tem slučaju ni primenljivo in tudi ne tako mišljeno, ker je razumljivo in visoko etično, če se uveljavljenju ali obrambi svoje pravice iz višjih razlogov odpove pač posameznik ali kakšna manjša družba, ki na ta način more dati po takem zgledu učinkovitega izraza načelu, da gre v najidealnejšem redu prvenstvo duhu, nenasilju, skrajni dobroti pred silo in enakim povračilom, ne more pa v dejanskem življenju prinašati take žrtve državna oblast, ker bi na ta način sama ogrožala splošni blagor, kakršen pač je in se zahteva v realnih razmerah, in bi ga izpostavljala vsaki poljubni kršitvi premissljene zlobe. Evangelij sam nuja dosti zgledov, ki dokazujejo, da njega ustanovitelj take samoodpovedi, ki bi socialno življenje v dejanskih razmerah sploh onemogočala, ni zahteval. Naj zadostuje slučaj, ko so rimski vojaki vprašali Kristusa, kaj morajo oni storiti, da bi bili vredni in sposobni postati kristjani. Če bi bil vojaški poklic

brezpogojna ovira za to, da postanejo kristjani, bi jim bil Kristus gotovo odgovoril, da ga morajo pustiti, tem bolj, ker ni izključeno, ampak celó verjetno, da so stavili to vprašanje nanj radi nekega čustva manjvrednosti ali moralne oporečnosti svojega poklica kot takega, ker v tistem času ni manjkalo učiteljev in sekt, kakor na primer esenska, ki so vsako silo, posebno pa vojno, smatrali za nedopustno in za zlo po sebi. Če pa so ga vprašali zato, ker jih je tlačila zavest, da je proti njim judovski narod, oziroma protirimska farizejska stranka, je odgovor Kristusa tem bolj značilen.* Dejal jim je samo: »Nikomur ne delajte sile, nikočar ne varajte in zadovoljni bodite s svojo mezdo.« Na ta argument so se opirali tudi sv. Avguštin, Bernard in Tomaž, ko so razlagali dovoljenost upravičene vojske. Zlasti je značilno stališče Avguština, o katerem vemo, da je imperia-listična zavojevanja Rima smatral za roparska podjetja, latrocinia, vojske kot take pa le ne obsoja. Sicer pa taki citati kakor je gornji niso niti nujni, saj je ves duh evangelija nasproten take vrste indifere-ntni pasivnosti, kakor jo napram zlu in sili učita na primer budizem ali pa tako zvani indski svetec Gandhi. Kristus sam ni zadrževal svojih upravičenih afektov ogorčenja, ko je na primer grajal zločine farizejev, ali pa mešetarjenje s svetimi rečmi, ko je v svoji sveti jezi vzkipe- l tako, da je sam z bičem pregnal iz templja trgovce. Zato sme krščanstvo popolnoma podpisati princip naravnega prava, ki ga je izrazil sloviti Grotius v svojem standardworku 'De jure belli ac pacis': Ubi judicia deficiunt, incipit bellum — kjer razlogi ničesar ne izdajo, se začne vojska.

Isti Grotius poudarja tudi popolnoma v soglasju z največjimi modroslovci in bogoslovci Cerkve, s Tomažem Akvinskim, Suarezom in drugimi načelo: Bellare non voluntatis, sed necessitatis est, za pravično vojsko ne zadostuje tako zvana »politična nujnost«, kakor jo učijo mnogi sodobni politiki ali vodje, ampak more oziroma mora pravična vojska biti samó odgovor na očitno in kruto kršitev prava, dočim to, kar se danes navadno imenuje politična nujnost, v veliki večini slučajev ne predstavlja kršitve prava. Toda k temu neobhodno pristopa še tretji pogoj, da je namreč izčrpano v s a k o drugo sred-stvo za prostovoljno in vsaj bistveno vpostavitve prava od strani kršilca samega. Ker na primer nekatere države l. 1914 teh sredstev niso izčrpale, ampak so, kakor danes z gotovostjo vemo, posegle po vojski, ko jim je bila od strani nasprotnika z odkritosčnim namenom ponudena zadostna reparacija, njihovi takratni državniki ne morejo uiti obsodbi zgodovine, da je njihova vojska bila krivična, oziroma brez zadostnega povoda izzvana, neglede na to, da je bila tem državam dana na razpolago možnost pravične mednarodne pre-

* Tudi Manacorda se sklicuje nanj.

iskave in razsodbe. Providencijalna nujnost in realna neizbežnost te vojske tukaj ni problem, gre samó za moralno presojo akta napovedi s krščanskega stališča, ki ostane neizpremenljiva in vedno enaka po pogojih, ki smo jih navedli. Iz vsega tega sledi, da, kakor je vojna naroda za obrambo lastnih narodnih pravic in dobrin proti neupravičenemu posegu in zaviranju npravstveno neoporečna in naravnost moralična dolžnost, je na drugi strani zločinska vojna, ki jo kdo izziva iz gole ekspanzijske težnje v prvi vrsti zaradi prilastitve tujega ozemlja ali posega v suverenske pravice lastnika, oziroma naroda zaradi golega pohlepa, prestiža in hegemonije nad ostalim svetom ali premoči v gotovem delu sveta. Že katoliški Staatslexikon iz l. 1891 pravi, da se gospodarski in kulturni razvoj naroda ne sme nikoli vršiti na škodo tujega prava: le krivično preprečevanje takega razvoja more vojno opravičiti, kakor sem povedal na kratko že v prvem delu teh izvajanja. Delj se v to temo ne morem spuščati, ker bi me privedla predaleč v problematiko našega predmeta, ki je tu posebno velika. Sodobni katoliški filozofi in npravoučitelji — stari niso imeli prilike, da se pečajo z vprašanjem, ki je nastalo v dobi velekapitalizma in njegovih produkcijskih metod, zaradi katerih je prišlo do preobljudenosti oziroma do tega, da se narod v lastnih mejah ne more več dostojno preživljati, pa da industrija išče v drugih delih sveta poceni sirovin ter ugodnega odjemalskega trga — soglasno izrekajo mnenje, da narod ali država, ki iz omenjenih vzrokov čuti ekspanzijsko težnjo in ji hoče dati duška, ker nekako v omenjenih okoliščinah mora, v nobenem slučaju ne sme temu stanju odpomoči z vojno silo, da si prilasti, kar misli, da ji je potrebno, ampak da so tu dovoljena samo mirna sredstva, mednarodni pritisk, kompromis in podobno. Vprašanje je samo, kakšna bi bila moralna presoja vojske, ki bi jo kdo pod temi pogoji začel, ako bi se mu po krivici odrekla zadovoljitev njegovih upravičenih življenjskih potreb po večjem prostoru udejstvovanja, to je, če bi se mu odrekla celó pravica trgovanja z drugo deželo, kakor so to storili Japonci sredi devetnajstega stoletja napram severnoameriški Uniji, ki si je potem to pravico izvojevala z vojno grožnjo in forsiranjem pristanišča Yeddo. Gotovo je, da bi vojna v tem slučaju, če so se vsa druga sredstva izjalovila, bila upravičena, seveda je vsak slučaj različen od drugega in potreben posebne presoje — na vsak način slučaj, ki je napotil profesorja Manacordo do opravičevanja italijanskega pohoda v Etiopijo, ni te vrste. Kot katoliki moramo ponoviti, da vojska ni že upravičena, če ima pravične razloge, ampak se sme začeti samó v skrajni sili kot neobhodno sredstvo vpostavitve pravnega reda v mednarodni skupnosti, ako so vsa dana in možna sredstva za mirno poravnavo bila do kraja izčrpana.

V tem oziru je pravilno reči, da je vojska nujno zlo, — boljše bi bilo reči »od zla«, de malo — čeprav ni v vsakem slučaju moralno zlo. To pa zaradi tega, ker v vsakem slučaju, naj je še tako pravična, terja ogromne žrtve in ima poleg dobrih posledic slabe. Tudi ni vedno res, kar Manacorda tako zelo poudarja, da je vojna zato nujen kos svetovnega reda, ker ugodno vpliva na utrditev in očiščenje narodov, na oživitev njihovih fizičnih in moralnih sil ter njihovega nacionalnega mišljenja. To je že davnaj pred italijanskim katoliškim filozofom trdil Bako Verulamski, Hegel ali pa slavni Moltke, in ponavljajo danes mnogi generali in vsi rasni preroki, toda v vsakem slučaju to gotovo ne velja. Malokatera država je vodila za časa, ko je začela propadati, toliko vojsk, kakor na primer bizantijska in kljub temu so njene sile čedalje bolj hromele in njeni nravi čedalje bolj propadali. Bilo bi pa tudi zares čudno in najslabše spričevalo za človeštvo, če bi vera, humaniteta in drugi duhovni faktorji kulture ne imeli toliko vpliva in moči, da bi se morali v vsakem slučaju ali v večini slučajev zatekati h goli sili, če hočemo koristiti človeškemu napredku, oziroma odstranjevati njegove zapreke. Katoliški modroslovec ob prelomu srednjega in novega veka, Molina, zahteva, da se mora država na vsak način prej razgovoriti s samim kršilcem o reparaciji ali restituciji kršene pravice, preden začne vojsko. In ravno tako je njena dolžnost, da se prej zateče k razsodišču, če obstoja in če je priznано ter daje zadostne garancije za pravično razsodbo, katero sta obe stranki pripravljene sprejeti. Ker je vojna samó, kakor smo že poudarili, neko izjemno pravno stanje, zato se ne sme voditi proti mirnim državljanom sovražne države in tudi ne sme trajati delj, nego je neobhodno potrebno. Čisto napačen je tudi moderen nazor, da je »Mars exlex«, to je, da je v vojni vsako vojno in drugo sredstvo dovoljeno, zakaj cerkveni kanoni opetovano in nujno zahtevajo humanost bojevanja, kolikor je le mogoča. Tako na primer je v srednjem veku Cerkev po Inocenciju III. predlagala izključitev strelnega orožja iz daljave, kar se žal ni uresničilo. Cerkvi je tudi pripisati, da v smislu njenih kanonov vojni ujetnik ni kazenski ujetnik, ampak da je ujet samo zato, da ne bi se dalje bojeval. »Sicut rebellanti et resistenti violentia redditur, ita victo vel capto misericordia debetur.« Državljanov, ki nimajo v roki orožja, se sploh ne smemo dotakniti. Vojne lokavščine so dovoljene, toda dana beseda se mora tudi napram nasprotniku držati. Kanon pravi: »Fides quando promittitur, etiam hosti servanda est.« Sanitetno osebje je sveto. Tudi privatna lastnina je na splošno nedotakljiva, kar pa se tiče državne, je na splošno okupant samo uzufuktor, začasni upravitelj in uživalec sovražne javne posesti.* Vojne kontribucije, ki imajo

* Glej članek Henrika Pescha S. J. v Kirchenlexikon, 7, 1891.

izključno ali v glavnem namen, da se zmagovalec preko nujne odškodnine okoristi, da se nasprotnik do kraja oslabi preko mere, ki je potrebna, da se odstrani nevarnost zopetnega napada v dohlednem času, po krščanskem moralnem in pravnem redu niso dovoljene, ker tudi pravična, oziroma ravno pravična vojska ne sme izgubiti izpred oči cilja, da se omogoči zopetna odkritosrčna sprava in možnost lepšega in trajnejšega soživljenja in solidarnega sodelovanja za obče človečanske cilje družine narodov. Kdor vodi vojsko za pravično stvar, se mora dati voditi od načela, ki ga je jasno izrekel sv. Tomaž Akvinski, da je končni namen vojske ta, da se zopet vpostavi pravično, trdno in sigurno mirovno stanje, nikakor pa ne uničenje, prekomerno ponižanje in oslavljenje sovražnika. Mirovna pogodba mora vzroke vojne definitivno, ali vsaj kolikor mogoče spraviti s sveta in povzročiti resnično ter odkritosrčno spravo. Tako pravi največji filozof cerkve: »Tudi tisti, ki pravično začno vojsko, imajo za cilj mir in zato niso v nasprotju s pravim mirom, ampak samo z gnilim mirom, — pax mala, kakor pravi Akvinec — ki ni tisti mir, katerega je prinesel Bog na zemljo.« Čisto prav je, da se Manacorda na to sklicuje — samo če bi bili razlogi, ki jih on navaja, ali vsaj sugerira v slučaju vojske, ki jo danes vodi njegova domovina, v resnici moralno celoma upravičeni! Opomniti bi bilo še to, da bi se morala začeta pravična vojska takoj končati, kakor hitro se nasprotnik odloči za popolno zadoščenje, za povračilo vojnih stroškov in zaradi nje prizadete škode ter za dovolitev primernih garancij, da ne bo več mira kršil.

Tudi to je treba naglašati, da razlikovanje med napadalno ofenzivno in zgolj obrambno ali defenzivno vojsko ni bistvene važnosti, ker ni že po sebi označen kot krivičen napadalec tisti, ki je, recimo, prvi prekorščil mejo in začel vojna dejanja, če ima popolno gotovost, da je njegov nasprotnik tudi že storil vse priprave za napad nanj, a ga je on prehitel. Sploh ni odločilni ali defenzivni značaj vojske v tem smislu, kakor smo ga tukaj označili, ampak odločilna je v korenini samo pravičnost ali nepravilnost stvari. Je pa brezpogojno s stališča krščanske morale nedovoljena tako zvana preventivna vojna, ki jo je menda prvi opravičeval Montesquieu, ki je menil, da smemo napasti soseda, ker bi nas njegova naraščajoča moč lahko kdaj ogrožala. Potrebno je, da me nasprotnik res napade, ali pa je že zadostno pripravljen, da me napade; če pa je njegova moč tekom stoletij tako naraščala, da me danes ogroža, je to moja krivda, ki me k preventivni vojni absolutno ne opravičuje. Za ofenzivno vojsko je moralna opravičba dana, ako jo začne legitimna oblast, ako so bila izčrpana vsa sredstva poravnave in ako mi je bila od nasprotnika, kateremu napovem vojsko, prizadejana tako težka

dejanska krivica, da jo radi neučinkovitosti vseh ostalih sredstev more popraviti samo oborožena sila. Pod takimi težkimi kršitvami prava pa, kakor sem že omenil, ne smemo šteti odpora soseda proti moji nacionalni ekspanziji, ker je ta odpor po naravnem pravu opravičen, razen, če morem nasprotniku brez lastne škode dati take vrste pogodbene koncesije, ki mu olajšajo njegov opravičeni gospodarski in kulturni razvoj, mojega pa ne zavirajo. Tukaj je mogoče najtežja problematika, ki tiči v tem problemu, ki ga pa moralna načela krščanstva vsaj v najvažnejših črtah in na najvažnejših točkah zadostno obmejujejo.

*

S tem je bistveno o odnosu vojske do moralnega zakona v luči krščanske kulture povedano vse. Ni pa mogoče zaključiti tega predmeta, ki smo ga obravnavali pod vidikom, katerega nam je narekovala naša krščanska vest spričo članka italijanskega katoliškega kulturnega delavca, ne da bi izrekli svojega obžalovanja zlasti nad tem, da Manacorda po zgledu svojih somišljenikov kolonialni vojski proti Etiopiji skuša vtisniti posvečeni pečat nekake križarske vojne — crociata — kakor se danes v Italiji razlega z vseh koncev in krajev. Ta stvar bi zahtevala posebnega načelnega razmotrivanja, toda že tukaj lahko rečemo, da je v danem slučaju italijanski mislec zagrešil hud greh, ki more imeti zelo nevarne in široko raztezajoče se negativne posledice, če se svéto na tak način meša z nesvetim in križ zopet postavlja na konico meča, česar bi danes, ko so naši religiozni pojmi tako zelo poduhovljeni, od katoliškega filozofa ne bili pričakovali. Res — borba krvnih nagonov proti duhu mora biti danes strašno huda, da je padel celó Manacorda.

Obzornik.

PROBLEM RELIGIJE

Ni dvoma, da se je vprav dandanes odprlo v tem, kar imenujemo religijo, mnogo »problematike«, mnogo prepornih vprašanj. Četudi prezremo vse tiste, ki jim je religija le naknadni umski izraz »mitov«, in upoštevamo samo zastopnike misli, da je religioznost najvišji pojav v človeški duševnosti, je vendar še vedno dosti težkih in globokih vprašanj, ki še niso zadovoljivo rešena ali pa njih rešitev še ni po moderni znanosti zadosti preizkušena in priznana. Zato je hvale vredno, da je mladi hrvatski znanstvenik dr. Keilbach vprav tem vprašanjem posvetil svoje studije in svoje znanstveno delo. Ker se obravnavajo ta vprašanja zlasti v Nemčiji, je tja naravnal svojo pot in proučeval bogato literaturo po knjižnicah v Berlinu in Münchenu. Nekaj pridobitev teh studij je objavil najprej v »Bogoslovski Smotri« (1934-5), sedaj jih je pa izdal v posebni knjigi.¹ Razprave so obde-

¹ Dr. Vilim Keilbach, Problem religija. Kritičko-sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije. Zagreb 1935. Str. XII, 98.

lane znanstveno, vendar tako, da bi bile umljive ne le strokovnemu filozofu, temveč tudi izobraženim laikom.

Izmed vprašanj, ki jih avtor obravnava, omenimo najprej zelo važno preporno vprašanje o metodi filozofije religije (6—20). Filozofija religije kot posebna stroka še itak ni stara. Wunderle je l. 1918 izdal takšno delo (*Grundzüge der Religionsphilosophie*), ki je z njim izkušal upravičiti filozofijo religije kot samostojno vedo. Za njim sta šla Steffes in Straubinger, ki sta si bistveno osvojila tudi njegovo metodo. Po teh mislecih ima filozofija religije nalogo iz izkustva in zgodovine verstev zajeti ta posebni pojav, ki se imenuje religija, ga filozofsko premotriti, opredeliti, preiskati mu izvor, oceniti pomembnost, presoditi resničnost in določiti mu mesto v duhovnem in kulturnem življenju človeštva. Predmet te filozofije ni torej ta ali ona religija, temveč religija vobče, torej tisto v zgodovinskih religijah, kar jih dela za religije. Naravno je, da motri vsak filozof najprej svojo religijo, ki mu je izkustveno dana, toda, pravijo zastopniki te metode, filozof ne bo mogel religiji prav določiti nje bistva, ako se ne bo oziral tudi na druge religije, le po primerjanju mu bo mogoče povzeti in opredeliti bistvene znake religije. Toda vprav proti temu metodičnemu nazoru je nastopil s težkimi pomisleki Rosenmüller.

Rosenmüller je opozoril na to, da filozofija ne more zanikati možnosti božjega razodetja. Če je osebni Bog — in tudi filozofija more spoznati, da je —, tedaj je tudi mogoče, da je Bog svobodno po razodetju določil, kakšna bodi religija. In zares krščanstvo priča o sebi, da je takšna od Boga razodeta nadnaravna religija. Če je pa tako, more bistvo prave religije določiti samo teologija. Filozofija z vsem trudom vprav tega ne bo zadela, kar je za pravo religijo značilno, ker je to nadnaravno in odvisno od božje svobodne volje, in vse primerjanje »religij« bo brezplodno, ker so vse »religije« razen tiste božje vprav »psevdo religije«. Dosedanja metoda filozofije religije je torej pogrešena, ker deva pravo religijo in psevdoreligije kot vrste pod isti genus »religije vobče«. Po tej kritiki skuša Rosenmüller določiti drugačno metodo: pojem prave religije je treba povzeti iz teologije, filozofsko pa naj se pojasni, koliko je religija utemeljena v človeški naravi.

Avtor naše knjige se ne upa še tega vprašanja definitivno rešiti, temveč ga prepušča daljnji diskusiji. Dobro pa opozarja na dvoje, troje. Glede na religijo vobče, ki nje bistvo skuša določiti starejša metoda, ni treba da bi bila historična religija prava »vrsta«, zadostuje analogno razmerje. To pa je možno, če tudi religije razen ene niso prave, da so le v njih neki znaki, ki so religiji bitni. Take znake pa imajo vse religije, naj si bo njih konkretna oblika še tako spačena. Saj že narava sama naravnava človeštvo na religioznost in nikakor ni resnično, da bi bilo tu vse odvisno le od božje svobodne volje, kakor za Schelerjem domneva Rosenmüller.

Drugo tudi zelo važno vprašanje, ki ga obravnava naš avtor, je vprašanje, kako je to, da je na svetu toliko religij, ali bolje, filozofsko vprašanje, zakaj je sploh možnih več religij (30—38). Dr. Keilbach misli, da je zadnji razlog v svobodni volji in načinu našega spoznanja. Radi svobodne volje si človek lahko postavi za zadnji cilj življenja kaj, kar ni v resnici zadnji cilj. »V tej strašni možnosti odpada od dobrega, od resnice in resničnega zadnjega cilja je vsa tragika človeštva« (33). Po tem odpadu namreč nujno sledi nadaljnji razvoj »z vedno večjimi razlikami in vedno večjim razsulom« (37). Da se pa človek dejansko ne odloči za pravi zadnji cilj, za to so raznovrstni vzroki. Na splošno zelo močno vpliva nanj

že okolica. Domala vsak človek je že v prvi mladosti postavljen v neko religiozno sredino z določenim ciljem. Zato po navadi niti mnogo ne razmišlja, temveč pod vplivom tradicije in avtoritete sprejme to, kar mu okolica podaja. Seveda človek more spoznati Boga, toda to spoznanje je samo analogno in takšno spoznanje prepušča človeškemu umu mnogo svobode za zmote. Korenina vse problematike je torej v sami naravi človeške volje in človeškega uma.

Tretje vprav dandanes zelo aktualno vprašanje je vprašanje o s t r u k t u r i religioznega deja. Dvoje nazorov si stoji nasproti. Enim je religiozni doživljaj bistveno racionalen dej, drugim je bitno nekaj čustvenega, iracionalnega.

Naš avtor ima o tem vprašanju kar tri razprave. V eni nam predstavlja poglavitne zastopnike tako zvanega iracionalizma (64—80). Filozofsko ima moderni religiozni iracionalizem svoj izvor v Kantovem agnosticizmu. Ako Boga ni mogoče umsko spoznati, kakor je učil Kant, kajpada tudi religije ni mogoče umsko utemeljiti. A religija je življenje in religije brez Boga ni. Torej mora biti do Boga neka druga pot. Že Fries je iskal te poti po čuvstvih. Še dosledneje Schleiermacher. Tako je nastala počasi močna struja religioznega iracionalizma. V najnovejšem času je zaslovel kot filozof »iracionalnega« Rudolf Otto po svojem delu »Das Heilige«. Tudi Scheler zavrača misel, da bi se religija snovala na umskem spoznanju o božjem bitju. Religija mu je nekaj docela samosvojegega, kar ne potrebuje nobenih dokazov za božje bivanje. V religiozni zavesti je Bog že bitno vključen. Prvi religiozni dej je namreč (po Schelerju) dej ljubezni in v tem deju človek neposredno dojema Boga. Božje spoznanje kar takšno je samo posledica te ljubezni. Za Schelerjem je šel katoliški filozof Gründler. Tudi on pripisuje v religiji prvenstvo nekakšnemu iracionalnemu »čutenju«, nekemu neposrednemu izkustvu in doživetju. Zgolj iracionalno tolmačijo izvor religioznosti tudi vsi modernisti, prav tako na podlagi Kantovega agnosticizma.

Dr. Keilbach ocenjuje vse te iracionalne poizkuse s kritičnimi pripombami, definitivno sodbo pa podaja v drugi razpravi (29—54). Tehtno besedo v teh rečeh si je namreč pridobila zadnji čas — česar človek na prvi hip ne bi verjel — eksperimentalna psihologija. Girgensohn in njegov učenec W. Gruehn sta se lotila tega težkega vprašanja, kako najintimnejše duševne pojave zajeti s poizkusi, premagala subjektivne in objektivne težave in dosegla dragocene rezultate. Za njima so šli še drugi. Pod vodstvom znanega psihologa jezuita Lindworskega je A. Bolley eksperimentalno proučil religiozno premišljevanje, A. Canesi, učenec slovečega Gemellija pa molitev. Po preiskavah Girgensohna in Gruehna je religiozni dej umski dej, a umski dej svoje vrste. Označuje ga kot takšnega dvoje: odnos do subjekta in življenjska dinamika. V religioznem deju se subjekt preda Bogu. Mogel bi kdo mnogo vedeti o religiji in religijah, znati vse sv. pismo na pamet, imeti zaključen svetovni nazor, toda če bi ne bilo tega posebnega odnosa med subjektom in miselnim predmetom religije (diese persönliche Ichbezogenheit), pravi Gruehn, bi tudi ne bilo žive religije (49). V svojem poteku je pa religiozni doživljaj podoben doživljajem čuvstev in volje, kar vprav mnoge moti, da imajo religiozni dej za poseben dej čuvstvenosti. Sicer pa tudi zastopniki iracionalizma ne morejo mimo teh dognanj. Gründler n. pr. priznava, da fenomenološka filozofija religije (torej Schelerjeva in njegova) ne rešuje in tudi ne more rešiti za religijo

bitnega vprašanja o resničnosti nje predmeta, to je, o resničnem božjem bivanju; tu, pravi, da mora to filozofijo dopolniti metafizika (76). Otto je pa v svojem zadnjem delu »Das Gefühl des Überweltlichen« tudi prišel do spoznanja, da je tisto »čutenje« (Fühlen) prav za prav dej uma (ein Akt der Vernunft), poseben spoznavni akt, ki ga spremlja čuvstvenost, tako da se spoznanje nekako nadaljuje v čuvstvenosti (79).

Seveda — in o tem razpravlja naš avtor v tretji razpravi o religioznem iracionalizmu (55—63) — če pristoji v religioznem doživljanju izvorno prvenstvo umu, radi tega nikakor ne gre prezirati vloge iracionalnega. Saj jo je že Gruehn močno poudaril. Dr. Keilbach osvetljuje iracionalne momente v religioznosti še z drugi strani. Najprej je že dovzetnost in priprava za religiozno življenje nekaj iracionalnega. Iracionalno je tisto teženje (Avguštinov »inquietum cor«), ki človeka vznemirja, da išče Boga. Če govorimo o katoliški religiji, je v njej nekaj iracionalnega, ne le milost, ki brez nje ni katoliške religioznosti, temveč ves nadnaravni svet, ki v njem vernik živi. K vsemu temu se pridružuje še individualnost vsakega poedinca, ki je tudi ni mogoče logično opredeliti — »individuum ineffabile«! A potem je še svobodna volja, ki smo o njej že dejali, da je vir vse problematike in najgloblje tragike. Tako je človek zares uganka.

V religioznem doživljanju se družijo torej iracionalno z racionalnim, vendar je prva osnova racionalna. Zato pa more — in to je sklepna razprava dr. Keilbacha (81—96) — religijo in religioznost utemeljiti le metafizika. »Kolikor so se moderni znanstveniki približali aristotelsko-skolastični metafiziki, toliko se jim je tudi posrečilo dati približno točen odgovor na vprašanje o bistvu religije« (83). Avtor pojasnjuje in utemeljuje to resnico z raznih strani. Zopet naglašava velik pomen skolastičnega nauka o analogiji. Le z umom moremo spoznati Boga — tudi vera je po katoliškem nauku primarno dej uma —, a spoznati ga moremo le analogno. Analogija je tista formula, ki v svoji »napeto-dinamični« obliki vsebuje potencialno rešitev vseh problemov, rešitev raznih antinomij in navideznih protislovij (95). Kajpada metafizika ne sme prezirati psihologije, saj je vprav psihologija odkrila resnično strukturo religioznega doživljanja in tako pokazala na metafiziko kot tisto znanost, ki ji gre v vprašanju religije prvenstveno mesto. »Medsebojno oplajanje metafizike in psihologije bo vodilo brez dvoma še do novih rešitev in do trajnih uspehov na področju religijske problematike« (96).

To je na kratko povzeta vsebina Keilbachovega dela. Jasno je že iz tega, da gre res za važne probleme. Kajpada iz tega kratkega posnetka ni tako vidno, koliko miselnega dela je bilo treba za takšne studije, še manj pa, koliko literature je dr. Keilbach predelal. Čestitamo mlademu znanstveniku, da si je izbral to življenjsko tako važno stroko in da se je tako resno lotil znanstvenega studija in dela. Če naj pripomnimo kaj še k »strukturi« dela, se nam zdi, da je razpravljanje tu in tam preveč zamotano in se iste reči ponavljajo. Morda je vzrok le-ta, da je knjiga nastala iz razprav, ki so izhajale ločene druga od druge in je bilo tako treba marsikaj na kratko povedati pri eni, kar se je v drugi izrečno obravnavalo. Bodi kakorkoli, želeti bi bilo jasnejše logične in stvarne razporedbe. Morda je tudi dr. Keilbachov mentor prof. dr. Stj. Zimmermann to čutil, ker je napisal knjigi za uvod klasično prozorno razpravo »K osnovnoj problematici« (VII—XII). A. U.

RESOLUCIJA ZDRAVNIŠKEGA ODSEKA SLOV. KAT. AKADEM. STAREŠINSTVA O KNAUS-OGINOVI TEORIJ

Zdravniki, člani zdravniškega odseka Slov. kat. akad. starešinstva v Ljubljani, so na rednem sestanku dne 13. XII. 1935, potem ko so ponovno obravnavali Knaus-Oginovo teorijo, ko so slišali mnenje teologov in sociologov in teorijo premetrili s praktičnega stališča, ugotovili:

1. Da je K. O. T. velik korak naprej v razumevanju in reguliranju spolnih odnošajev in porodov, vendar potrebuje ta teorija, kot sploh vsaka, posebno pa ta, ki posega na polje biološko-fizioloških zakonov, daljšega opazovanja. Treba je počakati na rezultate nadaljnjih opazovanj, kajti doba par let, odkar eksistira K. O. T., je veliko prekratka, da bi K. O. T. mogli priznati kako absolutno zanesljivost.

2. Tudi v slučaju, da K. O. teorija absolutno drži, je vendar potrebno dolgotrajno in točno opazovanje in sicer popolnoma individualno, kar pa je mogoče le pod strokovnim nadzorstvom v teorijo posvečenega zdravnika.

3. Da ima K. O. T. pozitivno in negativno stran.

a) Pozitivna stran, t. j. želja po zanositvi, ki se tudi v današnjih dneh sicer redko, vendar tu in tam pojavi, praktično ni v nobeni relaciji z negativno stranjo. Kajti mnenja smo, da dva zakonca, ki si res želita otrok, in če so za to dani biološki fiziološki predpogoji in ni nobenih patoloških zaprek, prej ali slej prideta do cilja, četudi ne vesta za K. O. T.

b) Na drugi strani pa je negativna stran K. O. T. veliko bolj mikavna in bo našla veliko večje razumevanje in uporabo. Če govorimo danes o beli kugi in se borimo proti njej in proti sredstvom, ki jo povzročajo, ki so odstotna nehigijenična, odstotno kriminalna, ki so pa lahko tudi idejna, potem moramo ugotoviti, da je K. O. T. v njeni negativni strani največja pobornica bele kuge in tudi najbolj nevarna. Kajti proti materialnim sredstvom je vsaj do neke meje boj mogoč, bodisi da se prepove njih prodaja, bodisi da se eksemplarično kaznujejo izrodki, proti idejnemu gibanju, ki bazira na neaktivnosti, pa je boj skrajno težak.

4. Motijo se tisti, ki vidijo v K. O. T. neko rešitev socialnega vprašanja, kajti današnja revščina ni povzročena zaradi števila prebivalstva oziroma otrok, ampak temelji na popolnoma drugih vzrokih, taki so n. pr. nepravilna razdelitev dobrin, gospodarska stagnacija, neprimerno višji življenjski standard, večje zahteve po luksusu in uživanju itd.

5. Tudi z nacionalnega stališča je K. O. T. odkloniti. Ravno veliki narodi in njih voditelji, tako Hitler, Mussolini, z vso silo pospešujejo porast rojstev, in to opazujemo v državah, kjer bi bilo pričakovati, da se bodo zaradi gostote prebivalstva in nezaposlenosti najprej oprijele K. O. T., pa ravna jo ravno nasprotno. Najmanj upravičeni pa smo propagirati K. O. T. mi, ki imamo za življenje še vsega dosti in ki smo drobec med narodi.

Ko so kritično ugotovili te momente, so sklenili:

1. Da je ne glede na moralno nevarnost nedopustno, da se publicira K. O. T. v dnevnem časopisju in prirejajo predavanja za laike (publiko).

2. Odsvetujejo duhovščini, da bi aktivno sodelovala pri propagandi K. O. T.

3. Priporočajo pa duhovščini, da v res nujnih slučajih, popolnoma individualno, omenja, da eksistira neka možnost reguliranja porodov bodisi negativno bodisi pozitivno in nasvetuje dotičnemu, da se obrne na zdravnika v svrhu strokovne obrazložitve.

4. Prav tako priporočajo vsem zdravnikom, da tudi oni dajejo nasvete po K. O. T. le tam, kjer vidijo, da res ni drugega izhoda, ne pa, da bi bila K. O. T. nekakšen bistven del njihovega zdravniškega udejstvovanja. Kajti dolžnost zdravnika po božjih in človeških zakonih je pospeševanje življenja, ne pa omejevanje istega bodisi tudi še ne spočetega, ki bi bilo lahko nastalo, da ga modrost in učenost zdravnika nista preprečili.

Zdravniški odbor SKAS:

Dr. Fr. Debevec, l. r.

Dr. Kačar, l. r.

Dr. Ivan Drobnič, l. r.

JUBILEJNI ŽOSISTIČNI KONGRES 25. AVG. 1935 V BRUSELJU

V žosizmu¹ doživljamo mi danes najsilnejšo revolucijo, ki jo je kdaj videl svet. Nič posebnega ni videti na zunaj, nikaki kričeči prevrati ne majo družbe. V notranjosti, v globočinah delavskih množic pa deluje nevzdržna revolucijonarna sila, ki že valovi v svet, ki ga začenja preobrazati. — Tako sodi duševni oče in sedanji osrednji duhovnik Žoka, kanonik Cardijn (Kardajn). Kdor je gledal ta »novi rod« delavske mladine ob njenem jubilejnem kongresu 25. avgusta v Bruslju, kdor je z njimi molil in doživel duha, ki oživlja teh 100.000 delavskih mladostnikov, bo razumel Cardijna.

»Pred 10 leti petsto, danes sto tisoč, jutri milijoni,« je zabučalo v Bruslju iz njihovih mladih prsi. Pred desetimi leti je bila to majhna četica nekaj sto fantov iz delavskih družin, ki se je s herojsko vero v dobro in božje v človeku dvignila proti struji, proti silni reki, katera neizprosno dere in potaplja milijone človeških žrtev v morje gospodarskega, npravnega in verskega propada. Skrivati so se morali takrat s svojim »nerealističnim« kaplanom Cardijnom. Danes, po kongresu, pišejo po vsem svetu obširne članke o njih in njihovem delu. Prihajajo k njim v šolo iz vseh delov sveta, ne samo delavci, tudi kmečka mladina, dijaki, akademiki, izobraženci. Ne samo katoličani, tudi socialisti in komunisti polnijo strani svojih časopisov o Žoku. Socialisti predvsem besno napadajo in smešijo. Dobro čutijo, kako jim Žok izmika tla pod nogami. Komunisti bi se hoteli po veliki večini pokazati za prijatelje, češ da cenijo vidne uspehe Žoka za dvig delavstva in bi hoteli spoštovati versko prepričanje svojih žosističnih tovarišev pri delu. Take direktive so pač sprejeli iz Moskve. Tudi ta okolnost nekoliko kaže, kolik vpliv je začel izvajati žosizem v delavskih množicah.

Težko je človeku podati, kaj so vse imeli žosisti v Bruslju. Laže je govoriti o kongresih, kjer je bilo toliko in toliko občinstva, toliko sijajnih zborovanj, predstav, manifestacij itd. A v Bruslju prav za prav sploh ni bilo občinstva, ni bilo govornikov, ne manifestacij, kakor smo jih vajeni. Stari žosisti in ožji prijatelji Žoka so se kakor prelili in izgubili v struji žosistov samih. Vsi so govorili in vsi so poslušali — vsi so molili. S to besedo bi mogli najbolje označiti mogočni 25. avgust 1935 v Bruslju. Stotisočglava množica se je zgrnila iz vseh delov zemeljske krogle, da enkrat skupno moli, moli z besedami in z dejanjem.

¹ Organizacija se imenuje s polnim imenom »Jeunesse Ouvrière Chrétienne«, skrajšano J. O. C. Odtod njihov navadni naziv »Jocistes«. Mi jih imenujemo fonetično žosiste. Flamska veja organizacije se imenuje »Kristene Arbeidersjeugd«, skrajšano K. A. J. — »Kajoteri«. — Ženski veji sta »Jeunesse Ouvrière Chrétienne Féminine« ali J. O. C. F. (žosistinje) in »Vrouwelijke Kristene Arbeidene Jeugd« ali V. K. A. J. (kajoterinje).

Rano zjutraj kleči 2000 žosističnih družin po vsej Belgiji v domačih župnijskih cerkvah pred svojim Sodelavcem, pred svojim Bogom v hostiji. Vsi se zedinijo z Njim to jutro v sv. obhajilu, kajti na današnji dan ne more biti med njimi nobenega, ki ga je greh odrezal od živega telesa Kristusovega. 6000 francoskih žosistov in ostali njihovi tovariši iz Švice, Kanade, Holandije, Španije, Portugalske, Kolumbije, Tunisa, Alžira, belgijskega Konga, Anglije, Madagaskarja, ki so prišli zastopati v Bruselj žosiste svoje domovine, so storili isto že v Bruslju samem.

Pred 10. uro dopoldne so navrele četice skupaj pred mogočen gotski stolp spomenika Leopolda I. v Lakenu (Laecken). Od oltarja navzdol se je razlilo kakor ustje silne reke v treh rokavih med dvema gajema — vse samo bele srajce z žosističnim križem na prsih. V sredini se izgublja dol po pobočju čete valonskih žosistov in flamskih kajoterjev, levo in desno so razvrščene žosistinke in kajoterinje. Tik pred oltarjem spaja mogočen polkrog žosističnih duhovnikov žosiste s kardinali in duhovščino, ki vrši sv. službo pri oltarju.

Sv. daritev, glavni in osrednji čin kongresa, se začne. Kardinal pred oltarjem in vsa množica so kakor eno. Ti delavci, ki so včeraj še hodili v svoji zamazani obleki med hreščečimi stroji, ki so še sinoči prilezli iz globokih podzemskih rovov, kot en mož odgovarjajo latinski, pojejo koralno mašo. Njihov Kyrie eleison, njihov Amen zmagoslavno doni daleč tja po bruseljskih ulicah.

Do 2 popoldne so se že prebile vse žosistične množice skoz mednarodno razstavo, razgrnile so se po pobočjih stadiona. Zvočnik napoveduje začetek. Krepak mladeniški glas pozove na molitev. Ves stadion sklene roke. Mogel si razumeti vsako besedo, čutil si v njej mlado dušo, ki je prežeta božjega življenja: Gospod Jezus, posvečam Ti današnji dan — svoje delo — svoje borbe — svoje veselje in svoje trpljenje. Podeli mi milost, meni in vsem mojim bratom pri delu, da mislim kakor Ti — da delam zedinjen s Teboj — da živim v Tebi. Daj mi, da Te ljubim z vsem srcem — da Ti služim z vsemi svojimi močmi. Tvoje kraljestvo pridi v tovarne — v delavnice — v urade — in v vse naše domove. Vse delavce, ki bodo danes v nevarnosti, naj oživlja tvoja milost. In vsi delavci, ki bodo danes našli častno smrt pri delu, naj po Tvojem usmiljenju počivajo v miru. Presv. Srce Jezusovo, blagoslovi Žoka. Presv. Srce Jezusovo, posvečuj Žoka. Presv. Srce Jezusovo, Ti Kralj v Žoku. Kraljica apostolov, prosi za nas! — To je vsakdanja jutranja molitev vseh žosistov, njihovo jutranje premišljevanje, z njo začenjajo vsako svoje delo. Po veličastnem obhodu zastavonoš in po pozdravu zastopnika sv. očeta itd. se začne zborni govor »Nova mladina«.

I. del:

Čete upornikov se razvrste po areni, zaviti so v črno, velikanske zastave z mrtvaškimi glavami, kričečimi vprašaji in klicaji, srpi in kladivi se vijejo pred posameznimi četami. V obupni jezi in maščevalnem sovraštvu se zvijajo te čete v nizkih kretnjah. Ozračje reže obupen krik, kletev:

»Življenje nas je zmečkalo. — Sužnji smo, sužnji, parijci brez pravic. — Dovolj! Prokleta bodi življenje!«

Besno zagrmí grozeč poziv; vsa množica se vrže v zrak:

»Dovolj! Tovariši vsega sveta, zdrobimo vezi — naj sila odloča med nami in našimi tlačitelji! — V boj! — V boj za svobodo! Mladina bo završala v grozni nevihti preko zemeljske krogle.«

Zvoki fanfar zadoné. Žosistična koračnica prereže grozen odmev sovraštva in krvi. Pogumno korakajo čete žosistov v areno, razgrnejo se vzdolž nasproti upornikom, korakajo proti njim ter jih potisnejo nekaj metrov nazaj.

»Kdo ste vi?« zakriče uporniki.

»Žosisti! Kdo ste vi?« ponavlja zborovodja žosistov.

Začenja se prepletati flamski in francoski, zbori v areni, zbori s pobočij stadiona, vsa množica skupaj; vprašanja, odgovori, klici, pozivi, molitev, prisega; kretnje in premikanje zborov spremlja besedo. Pesem in glasba se mešata z zvoki govora. Vse kar valovi, živi kakor ena duša, en človek.

»Žosisti, kdo ste vi?«

»Čista — ponosna — vesela — osvajajoča — krščanska — delavska mladina.«

»Kaj hočete?«

»Novo mladino.«

»Novo mladino? Čemu?«

»Da ustvarimo nov svet.«

»Za koga?«

»Za Kristusa. Za Kristusa — Kralja. Živijo Kristus-Kralj. Živijo. — Živijo. — Živijo... Kdo preklinja delo? Kdo preklinja življenje?«

»Mi, sužnji. Mi, parijski brez pravic.«

»Žosisti, povejte, kdo je bil delavec z vami delavci!«

»J e z u s K r i s t u s« — buči z vseh pobočij stadiona.

»Slava delu! Mi žosisti poznamo večno vrednost dela. Z delom hranimo sebe in naše družine, z delom služimo domovini in vsemu človeštvu, z delom naših rek hočemo ustvariti kraljestvo Kristusovo.«

»Milijoni rušijo, kar ustvarjate, milijoni se bore proti vam.«

»Kristus je z nami.«

»Vaši nasprotniki so vsemogočni, vaši nasprotniki imajo denar in moč v rokah, vaši nasprotniki vas bodo zdrobili, vi ste bora peščica ljudi.«

»Žosisti, koliko vas je bilo pred 10 leti?«

»In danes?«

»Stotisoč.«

»A jutri?«

»M i l i j o n i — Milijoni... Naj odjekne naš krik s kraja na kraj zemlje. Zarja novega dne že vstaja. Mi smo hudournik, ki se je vsul z gora. Žok raste — raste — raste... Hura! Žosističen bo ves svet. Hura...«

Močno gibanje zavre po areni. Žosisti prodro med vrste upornikov. Vsi se prelijejo v eno samo žosistično četo. Slede prizori molitve za žosistične pionirje, borce, duhovnike; prisega zvestobe Cerkvi — dostojanstveno mirna molitev za sv. očeta.

II. d e l :

Čete brezposelnih navro v areno. Žalostno odmevajo klici teh mladih, ki jih je življenje vrglo na cesto in v obup, še preden so mogli prav zaživeti.

»Brez dela — brez kruha — brez nade — brez ljubezni... Beračili smo, ko nismo berači. Srd vstaja v naših dušah, osveta stiska naše pesti, jutri udarimo mi...«

Zbor žosistov se vplete v njihove tožbe:

»Bratje brez dela, pogum! Mi žosisti gradimo nov svet, nov družabni red, nov krščanski družabni red. Poslušajte! Nazaj h Kristusu — nazaj k njegovemu zakonu ljubezni in pravice — nazaj k Rimu, neomajni skali večne resnice — nazaj k Sreči! Mi žosisti ustvarjamo novo človeštvo. Ne z govori, ne z besedičenjem in kričavo pesmijo. Ne, Mi delamo — pogumno — odločno — mi služimo — mi se žrtvujemo — mi se borimo!«

»Ali žosisti. Tako delo zahteva žrtev.«

»Mi jih sprejemamo. Mi bomo trpeli — mi se bomo borili do smrti, če treba. Hura! — Hura!...«

Zaupna molitev za brezposelne zaključí prizor.

III. del je posvečen žosističnim bolnikom. V njihovih molitvah in velikodušnem trpljenju, ki ga veselega srca darujejo za Žoka, gledajo žosisti prvi vrelec uspehov v delu. Zato so jih tudi na kongresu postavili čez sto na njihovih ležiščih v prve vrste med borce.

IV. del:

Oglase se sirene, personifikacije vseh onih težkih preizkušenj in skušnjav, ki jih mora prestati delavski mladostnik v današnji družbi.

»Nazaj! Mi smo čista, ponosna krščanska mladina. Mi poznamo pravo plemenitost ljubezni. Mi smo se vrgli v neizprosni boj, da vrnemo tej ljubezni vso njeno čistost, ves njen sijaj. Mi poznamo vzvišeno misel in tajne življenja in družinske ljubezni. Mi vodimo h Kristusovemu navnemu zakonu. V nas vstaja čisti rod. Po nas se poraja bodočnost, polna radosti in veselja. Žosistična dekleta bodo jutri srečne matere novih rodov. Dale bodo Cerkvi svetih duhovnikov — delavskim množicam apostolov — poganom misijonarjev. One bodo nadaljevale Kristusovo delo na zemlji, gradile bodo Njegovo vesoljno Cerkev. — Mi molimo in se premačujemo. Prečista Devica, Ti nas krepí, Ti nas vodi. Ob naših sestrah v delavnicah hočemo ostati čisti. V čisti ljubezni bomo ustvarjali krščanska ognjišča. Ljubezni, družinske ljubezni ne damo mi nikoli oskruniti...«

V. del:

Na vrhu stadiona raste iz tal mogočen križ.

»Žosisti, kaj vidite?«

»Križ! — Zarja vstaja — križ se dviga. Pokonci mladina! Dvignimo križ Kristusov v jasno sončno zarjo. Ves svet naj ga vidi. Više! Še više! Kvišku v sončno zarjo! Križ Kristusov, razširi svoji rami! Zedini vse in objemi vse rodove, vse narode, vse sloje! Ob križu mi stojimo, ob križu ostanemo pokonci... Križ hočemo mi ob zibelki, križ nad grobom. Križ hočemo mi v tovarni, v šoli, v vojašnici — križ pri podjetniku, križ pri delavcu.«

Slede pozivi vsem deželam, vsem stanovom: Kristus bo zavladal v Belgiji, v Franciji... Vse se strne v zaključni koralni akord: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.*

Kdor je samo poslušal in gledal te prizore pred seboj, ni mogel ostati dolgo miren in hladen. Marsikdo je čutil isto kot sivolasni duhovnik na častni tribuni, ki je, kakor pozabivši nase in na svet okoli sebe, s knjižico v rokah mahal in klical z žosisti, molil, prisegal z njimi. In ne bo pretirano, kar piše »Études« (5. IX. 1935): Težko je opisati ta zborni govor. Za oko je bil to sijajno uspel prizor; besede in kretnje so se krasno ujemale. Mnogo bolj pa je človeka zadržala vsebina, duša tega prizora. Globoka krščanska narodna duša je izžarevala v krasnem simbolizmu. Nekaj

kakor srednjeveški misteriji naših katedral, toda misteriji, ki niso rekonstruirani. To niso igralci, ki predstavljajo. To so pravi pravcati naši korajžni fantje, delavski mladostniki, ki žive pred nami, ki preprosto povedo, kar mislijo, ki v mogočnem zboru molijo pred nami in pred vsem svetom. In vse moli z njimi. Živi z njimi. To je bil silovit občestven izraz osebnega doživljanja, ki presega daleč vsako leposlovje, vsako gledališče, vsako umetnost sploh ter se bliža pristni krščanski mistiki pravega nadnaravnega življenja, ki raste in zori.

Tak je bil žosistični 25. avgust v Bruslju. — Toda bolj kakor vsi ti sijajni uspehi, vsa vzorna disciplina, vsa bogata priznanja, ki jih je žel Zok ob tej priliki — mnogo bolj me je ganilo veliko odkritje — tako nam govori Cardijn v prijateljskem razgovoru — odkritje, rekel bi razodetje, ki nam ga je prinesel ta kongres. Ob kongresu smo odkrili v teh delavskih mladostnikih neizčrpne zaklade nadnaravnih sil, bogastvo požrtvovalne ljubezni, apostolske gorečnosti in osvajalne sile — globoko razumevanje božjega življenja v dušah. Odkrili smo sile, ki še niso izrabljene v korist in rast Cerkve. Mogel bi vam govoriti o tisočih in tisočih pisem, kjer so mi ti mladi iz delavnice zaupali svoje žrtve za uspeh kongresa. Mesece in mesece so se odrekli svaščic, zabav, zanimivega čtiva, plesa, darovali svoje težko delo itd. Mogel bi vam govoriti o številnih, ki so po mesece zamenjali posteljo s trdo desko, samo da prikličejo obilnejši blagoslov na kongres. In naši bolniki! Morali bi čitati njihova pisma, pisma njihovih staršev, ki so neredko socialisti in komunisti ter po leta in leta niso imeli nobene vezi več s Cerkvijo. Na bolniških posteljah naših žosistov so oni skriti viri, iz katerih nam valove v Žoka silni tokovi milosti. Številni so med njimi, ki so ponudili Bogu svoje življenje v dar za večji razmah Žoka. Naj se spomnim samo enega. Prikovan je bil že dolgo na posteljo. Jetika ga je izčrpala. Silno trpi. Pa je vedno vesel, krepi svoje tovariše, ki se radi zbirajo okrog njegove postelje. Na predvečer velikega žosističnega dne prosi očeta, naj postavi radijski zvočnik ob njegovi postelji. Ako bi pa to noč umrl, naj vseeno zvočnik ostane ob njegovem mrtvaškem odru. Ponoči je izdihnil. Bog je sprejel njegovo ponudbo. Drugi dan se zberejo okoli njegovega mrtvega telesa delavci iz okolice ter v sveti tišini slede kongresu in doživljajo z Žokom njegovo zmagoslavje. — Cele delavske družine so po mesece skupno molile za kongres, darovale sv. obhajila itd. Skupno so dostikrat vadili besedilo kongresnega zbornega govora. Nešteto razgovorov se je vnelo ob tej priložnosti in razpršilo marsikak dvom in predsodek. Mnogi so našli ob tej priložnosti pot nazaj v naročje Cerkve...

V resnici — to pripravo zbornega govora po vseh delavskih zakotjih bi mogli imenovati pravi moderni delavski misijon ali duhovne vaje širokih plasti delavskih množic. Vadili in meditirali so ga že od Velike noči. Dober mesec pred kongresom pa so se strnili k prvi skupni vaji. Vsak odsek se je zbral ob določeni uri pred svojim radiskim zvočnikom in so skupno vadili pod vodstvom 1600 koristov in zborovodij.

Sv. oče je pokazal v posebnem pismu kongresu, kako cení Žoka in kako se ga veseli, koliko nad postavlja v njega. Med drugim pravi v svojem posebnem pismu: »... Naše srce prevreva veselja — exultat Nobis animus gaudio — in se dviga polno hvaležnosti k Bogu. Kajti dasi mu ne manjka težkih žalosti, najde vseeno često tudi blažilne tolažbe. Poteklo je eno desetletje, odkar je pri Vas tako srečno stopila na plan 'Krščanska delav-

ska mladina'. Danes je za trenutek zaustavila korak in vrgla pogled na velikansko pot za seboj. Vidi svoja velika in čudovita dela in ne more drugega kakor priznati mogočno roko božjo, posebno božjo dobrohotnost, ki spremlja njen razvoj. Ni se namreč razrastla samo v Vaši Belgiji, kjer je postala življenjska sila in osvajalna moč katoličanstva. Vsula se je že preko Vaših meja in upravičeno smemo pričakovati, da bo naglo rastla in se v svoji gibčnosti povsod vzorno prilagodila različnim krajevnim razmeram in željam posameznih škofov. Drugače tudi ne more biti. Saj je ona pristna oblika Katoliške akcije, ki razume svoj čas — (cum ipsa germana sit Actionis Catholicae forma fluenti congrua aevo) —, saj ona posluša sinovski nasvete Matere Cerkev in že žrtvuje z vsemi silami za delavske sloje, žal toliko teptane, toliko varane in izrabljane... Kdo ne bi občudoval teh mladih čet, ki bude toliko upov za dobro države in Cerkev...« — Vidi se, da Pij XI. osebno in v podrobnosti spremlja žosistično delo ter mu njegov razvoj leži posebno na srcu.

Bruseljski kongres je položil trdne temelje mednarodnemu žosističnemu razmahu. Žosistični voditelji in borci iz vsega sveta so se zbrali po kongresu na študijski teden, kjer so si načrtali podrobnejše smernice dela. — Zadnje mesece pa si ustvarja žosizem že svojo mednarodno organizacijo. Jakob Laura D. J. (Lovanj, Belgija.)

SLAVIA CATHOLICA.

Kongres slovanskih katoliških akademikov in seniorjev je leta 1933 v Poznanju poveril prireditelju naslednjega kongresa slovanske federacije intelektualcev češkemu akademskemu starešinstvu oziroma Svetovaclavski Ligi kot predstavnici čeških izobražencev. Svetovaclavska Liga je to nalogo prevzela. Na željo Čehov pa se kongres Slavicae Catholicae ni vršil takoj naslednje leto 1934, ker so kongres Pax Romana in kongres katoličanov ČSR, kar bi se oboje imelo vršiti leta 1935, hoteli združiti s slovanskim kongresom. Utemeljevali so to odgoditev slovanskega kongresa s tem, da bi prirejanje dveh oziroma treh kongresov ob različnem času, v kratkem časovnem razdobju, zahtevalo preveč gmotnih žrtev in preveč organizacijskega dela. Obenem so trdili, da bi udeležnikom slovanskega kongresa — bodisi z vključitvijo v okvir shoda katoličanov vse republike ali kongresa mednarodne federacije — bila dana prilika, da stopijo v stike s katoličani v ČSR ali pa z mednarodnim svetom, ki se zbira na kongresih Pax Romana. Zato se je 1934 koncem junija vršila v Pragi le delovna konferenca seniorjev, 2. julija pa posvetovanje akademikov in seniorjev na Velehradu ob priliki zborovanja češkega dijaštva. Na teh dveh posvetovanjih so bile sprejete te-le, za ustroj slovanske zveze važnejše spremembe. Sprejet je bil predlog, da se slovanska federacija, ki ima dve avtonomni sekciji, starešinsko in akademsko, preimenuje v organizacijo »Slavia Catholica — Zveza slovanskih katoliških izobražencev (senioratov) oziroma akademikov«. Dalje se je sklenilo, da zveza vsako leto priredi le delovno konferenco, a kongres vsako drugo leto. Slovenski seniorat je to določbo sprejel s pridržkom, da se eventualno zopet uvede prejšnja doba vsakoletnih kongresov, če bi se v praksi izkazalo, da dveletni presledek ni v prid uspešnemu delu.

Misel, da se slovanski kongres prenese na leto 1935, so članice sprejele. Ker pa se je konec junija vršil katoliški kongres za vso Jugoslavijo

v Ljubljani, hkratu pa kongres za vso ČSR v Pragi, je češki seniorat moral prenesti slovanski kongres na jesen in ga je res postavil v hkratu se vršeci kongres Pax Romana konec avgusta in v začetku septembra. Slovenska delegacija akademikov in seniorjev za oba kongresa, slovanskega in mednarodnega, je štela okoli petnajst članov.

Ker je češko dijaštvo bilo popolnoma okupirano od dela za kongres Pax Romana in tudi število udeležnikov iz češkega starešinstva razen uradnih zastopnikov duhovskih, uradnih, redovnih in društvenih oblasti ni bilo veliko, je končno predstavljal po programu sklicani »Kongres slovanske katoliške inteligence Slavia Catholica« v glavnem le ožji krog slovanskih zastopnikov, ne pa večje manifestacije.

Zborovanje se je vršilo v strahovskem samostanu v Pragi dne 2. sept. Zastopnike so poslali Slovaki, Ukrajinci, Čehi in Slovenci. Hrvatski že prijavljeni delegat dr. Andrić radi višje sile ni mogel priti, Poljaki pa se na dopise in vabila niso nič oglasili. Kot slovanski delegat sem podal referat msgr. Grivca, ki ga je ta sestavil za praški kongres, ker se sam ni mogel kongresa udeležiti. Dr. Grivčev referat »Sodelovanje katoliških slovanskih narodov na polju verskega združevanja« razvija v glavnem te-le misli:

Slovani imamo dvoje važnih razlogov, da sodelujemo za versko zedinjenje. Prvič vprav versko vprašanje pri nas povzroča toliko nesrečnih razdorov in zato smo v imenu krščanstva dolžni poudarjati združujočo moč krščanskih idej. Drugič smo kot sosede vzhodnih Slovanov in njih krvni bratje poklicani v okviru katoliške cerkve, da svojo specielno, slovansko nalogo, delo za zedinjenje, prav mi izvršimo. S tem je dana globlja idejna podlaga za zvezo slovanskega katol. izobraženstva v SC: sodelovanje za versko obnovo slovanskih katol. narodov v duhu Katoliške akcije in ideje ciril-metodijske. Slovansko sodelovanje pri verskem združevanju se lahko razvija v treh smereh. Prvič naj se pomnožijo ali sploh šele ustvarijo stiki in sodelovanje med slovanskimi katol. narodi. S tem bomo pospeševali vesoljnost katoliške cerkve, če se bomo kot Slovani bolj kot doslej uveljavili v okviru katoliške cerkve, obenem pa s tem sodelovali pri velikem delu za cerkveno zedinjenje. Drugi način sodelovanja so stiki katol. Slovanov z neslovanskimi katoličani. Proti trditvi vzhodnih krščanskih narodov, da je katoliška Cerkev preveč romansko-germanska, se ne moremo uspešno zagovarjati s teoretičnim dokazovanjem. Uspešno se da ta ugovor zavriniti edino z dejanji, to je, dejanskim uveljavljenjem katol. Slovanov v okviru katol. cerkve. Zato moramo katol. Slovani z vso narodno individualnostjo sodelovati s katoliško cerkvijo. Tretji način je sodelovanje s pravoslavnimi Slovani. Res je sicer, da je po vojski v večini pravoslavnih cerkva prevladala ekskluzivna Homjakovska bogoslovna smer, a prav ta smer obenem pospešuje in pogloblja krščansko misel. Res je to versko gibanje bolj ali manj protikatoliško, toda tega obnovitvenega gibanja moramo biti vendarle veseli v duhu načela: »Čim bliže Kristusu, tem bliže edinstvu.« V trenutnem stanju je zlasti laiški inteligenci odprta pot za sodelovanje s pravoslavno inteligenco v obrambo skupnih krščanskih načel.

Drugi referat je podal Ukrajinec dr. Borkovski o »Praktičnem sodelovanju katoliških Slovanov na polju kulture, zlasti tiska«. Izvajal je: Po časih Cirila in Metoda in njegovih naslednikov, ko se je ustvaril en književni jezik in centraliziral slovanska plemena v kulturno enoto na osnovi

cerkvenoslovanskega jezika, ter po časih prve romantike, ki je tudi hotela kulturno in jezikovno zediniti slovanske narode, stojimo sedaj na stališču popolne narodne ravnopravnosti, ki vsakemu že izoblikovanemu jeziku in kulturi ter sploh hotenju priznava pravico samoodločanja. Vsi člani slovanske federacije morajo sprejeti to temeljno načelo nacionalne enakopravnosti in krščanske pravičnosti. Dokler tega ni — in resničnost kaže, da tudi pri Slavii Catholici tega načela še ne priznavajo v dejanju vsi — toliko časa bo kulturno sodelovanje v področjih kulture, zlasti tiska, samo pium desiderium. Podal je nekaj realnih primerov iz Slaviae Catholicae same (Ukrajinci : Poljaki). Kako se more uresničiti zamenjava dijakov, ko oni nimajo niti svoje univerze! Kako naj optimistično gledajo v bodočnost slovanske zveze, ko poljski verski časopisi neobjektivno poročajo o njihovih razmerah. Slovanski katoliški tisk bi moral prav v tem pogledu storiti svojo dolžnost in se ne izogibati krvavečim ranam v razmerju Ukrajincev in Poljakov. Predlagal je, da Slovenci, ki niso angažirani v nacionalističnih slovanskih antagonizmih in je pri njih tako razvit katoliški tisk, prevzamejo nalogo, izdajati revijo Slavia Catholica, v katero bi imele vse stranke popolno pravico pisati pod svojim zornim kotom o vseh najbolj perečih problemih, o medsebojnih razdorih itd. Obenem naj se s tem v zvezi ustvari katol. slovanska tiskovna pisarna, ki naj bi na podlagi poslanih poročil izdajala komunikeje svetovnim časopisjem o slovanskih zadevah. To bo delo Slovanov na področju kulture in zlasti tiska, da se izbojuje med Slovani, člani SC, vsesplošno priznanje narodne samoodločitve in krščanske enakopravnosti.

Tretji referat (resolucije socialne konference katoliških kulturnih delavcev čeških ob priliki vsedržavnega kongresa katolikov v Pragi) je podal predsednik Svetovaclavske Lige dr. Janda. »Sodelovanje katoliških Slovanov na socialnem polju« naj se po češkem referatu vrši v smeri skupnega boja proti komunistični ideologiji. Članstvo naj se posveti studiju socialnih vprašanj ter vodi skupen boj proti materializmu.

Po teh treh referatih se je razvil razgovor, ki je bil v splošnem zelo konkreten in globok — dasi seveda ni izostalo neplodno prerekanje med poljskim in ukrajinskim delegatom. Slovak dr. Zvrškovec je zlasti poudaril potrebo čim bolj slovanske orientacije naše kulture. A delati je treba konstruktivno in po sistematičnem načrtu, posebno s poglobljanjem znanja o bratskih slovanskih narodih potom stalnih kulturnih vesti, življenjepisov odličnih katoliških osebnosti in izmenjavanja izobražencev.

Končno so bili sprejeti sledeči sklepi :

A. Splošne resolucije.

1. Kongres Slaviae Catholicae (starešinske sekcije), priznavajoč v načelu kot zelo dobro misel o samostojnem posebnem glasilu seniorske sekcije Slav. Cath., priporoča vnovič z ozirom načasne težkoče glede izvajanja te misli, da bi se med tem kar najbolj izgradilo vzajemno sodelovanje med poedinimi slovanskimi katoliškimi narodi na tiskovnem polju, in to za sedaj s posredovanjem tiskovnih organov posameznih starešinstev in morebiti tudi ostalega kat. tiska odnosnega naroda.

Priporoča se vsem starešinstvom, da določi za olajšanje tega rednega tiskovnega stika vsak seniorat posebnega tiskovnega referenta.

2. Kongres Slaviae Catholicae (starešinske sekcije) priporoča zopet prav močni, vneti skrbi vseh starešinstev, da se potrudijo za kar najširšo

izgradnjo naprave iz menja vanja v prvi vrsti visokošolcev in, kolikor možno, za razširjenje te institucije tudi na izmeno katoliških duševnih delavcev sploh.

B. Kulturno-verske resolucije.

Kat. slovanska inteligenca proglašča, da bo usmerila svoje medsebojne stike tako, da bi imeli krščanskega duha in pečat, da se bo pri tem uporabila združujoča moč krščanstva in da se bodo naravne narodne vezi postavile v službo krščanske nadnaravne ideje. Zato

I. 1. se bo brigala za versko življenje, verske funkcije, za katoliško akcijo, katoliške shode, evharistične kongrese, verske časopise, za romanja drugih slov. narodov, bo pripravljala skupna romanja na slovanske božje poti in pošiljala zastopstva k verskim slavnostim.

2. bo skrbela, da bodo prinašali verski časopisi poročila o verskem življenju drugih narodov, da bodo sodelovali na verskem polju predvsem sosedni slov. narodi (Slovaki in Čehi, Poljaki in Čehi, Poljaki in Ukrajinci, Slovenci in Hrvati itd.), potem pa bolj oddaljeni narodi, in sicer v namenu, da bi se mogli kat. Slovani tem bolj uveljaviti v okviru kat. cerkve in praktično pospeševali mednarodno vesoljnost sv. cerkve.

II. 3. Pri stiku z drugimi, neslovanskimi kat. narodi bodo nastopali kot zveza kat. Slovanov. Pri sodelovanju s kat. cerkvijo se bodo ravnali po načelu: podpirati zedinjenje vseh Slovanov s kat. cerkvijo v duhu cirilometodijske ideje.

4. Z velehradskim kongresom l. 1936 spojijo cirilometodijski tečaj za kat. inteligenco, akademike in bogoslovce.

III. 5. Gojili bodo zanimanje za katoliške (Ukrajince, Ruse) in pravoslavne vzhodne Slovane ter za spoštovanje vzhodnega obreda.

6. Iskali bodo stikov s pravoslavno inteligenco za ohranitev skupnih krščanskih načel proti skupni nevarnosti brezbožne internacionale, katera je najbolj nevarna vprav Slovanom.

C. Socialne resolucije.

Kat. slovanska inteligenca bo vrednotila delavnost socializma ne po strankah in programih, temveč po resnični notranji ceni: zato sprejme vse, kar se ne protivi krščanskemu nazoru o razmerju posameznika do družbe, nauku o onstranskem življenju, o osebni lastnini in o družini. Ker pa se ruska komunistična ideologija temu krščanskemu nazoru upira, izhajajoč iz preobrnjenega vrednotenja razmerja poedinca do celote, ne priznavajoč večnega življenja, osebne lastnine in družine, uvršča slovanska katoliška inteligenca v svoje sodelovanje predvsem:

1. odločen boj proti tej komunistični ideologiji;
2. dalje hoče skrbeti za dobro izobrazbo članstva o socialnih vprašanjih, posebno s studijem socialnih enciklik;
3. gojiti pravo socialno čutenje in krščansko plemenitost;
4. vzgajati članstvo k socialnim žrtvam, h gojitvi krščanske pravičnosti pa nravnosti v družini in javnem življenju;
5. sistematično delovati v Katoliški akciji, kar bo praktično uresničevala z ustanavljanjem posebnih združenj in sekcij.

Ravnajoč se po teh načelih, ustanovi zato

- a) pri lastnih ali podobnih organizacijah socialne sekcije za gojitev teh načel med svojim članstvom;

b) bo skušala razširiti na pripraven način vpliv te sekcije tudi na ostale pripadnike svojega naroda in

c) bo kritično presojala v svojem glasilu oz. ostalih kat. časopisih pravne norme s stališča krščanske sociologije. —

Notranje delo kongresa je rodilo torej lepe, vsega upoštevanja vredne sklepe, ki naj bi prinesli dobrih sadov. Po zunanji strani pa češki kongres ni posebno zadovoljil. Zborovanje SC, ki bi moralo biti prav za prav kongres obeh včlanjenih avtonomnih zvez, akademske in starešinske, je zbralo okoli trideset do štirideset intelektualcev. Pokazala se je potreba, da se zbere večje število slovanskih kulturnih delavcev in izobražencev, ki naj zopet utrdijo vezi, ki so jih ustvarili dosedanji kongresi. Po vrstnem redu, določenem po statutih federacije, je sedaj na vrsti Jugoslavija, da l. 1937 priredi kongres, l. 1936 pa delovno konferenco. Potrebno je, da slovanski narodi zopet potrdijo obstoječe stike in na velikem skupnem kongresu zopet postavijo nekaj smernic za realno delo na polju slovanske vzajemnosti.

V. Smolej.

Zapiski.

NEKAJ DOPOLNIL

Resnično sem hvaležen g. prof. dr. Ušeničniku, da si je v obilici dela vzela čas in trud in da se je hotel tako podrobno pečati z mojim člankom o religiozni vzgoji. Zelo sem mu hvaležen tudi za način njegovega obravnavanja, za ton njegovega dokazovanja in za trud, ki ga je imel, ko me je rešil pred očitki modernizma. Kljub temu, da je dr. Ušeničnikovo razpravljanje in gledanje na ta problem docela teološko, dočim je moje samo psihološko in pedagoško, sva vendar v mnogočem prišla do istih rezultatov. Pa saj je to tudi nujno, ker izhajava in piševa iz istega duha. Ta skupnost se tiče predvsem zelo važnega razlikovanja med religioznim izobraževanjem in vzgajanjem, pri čemer sva oba mnenja, da je religiozna izobrazba nujni pogoj in izhodišče za religiozno vzgajanje. Razlika v načinu gledanja pa je mogoča vendar tem, da je pri meni poudarek nujnosti religioznega vzgajanja zelo močen in da naj bi bilo po mojem religiozno izobraževanje le ena stopnja v vrsti religioznega kultiviranja.

G. dr. Ušeničnik pa misli, da se ne moreva sporazumeti v pojmovanjih religiozne dresure in predvsem glede potrebnosti religioznega doživljanja pri religioznem vzgajanju. Najprej naj priznam, da sem prišel do osnovne misli svojega članka ob kritičnem gledanju nekaterih načinov gledanja sodobnega praktičnega religioznega oblikovanja. Nisem pa hotel biti negativističen, zato sem poskušal svoje misli izraziti načelno in tako, da bi nasvetoval in pokazal pozitivno pot religioznega vzgajanja. Moj

namen je gotovo prav takšen, kot ga ima g. dr. Ušeničnik, da bi imelo namreč sodobno religiozno oblikovanje mladine in odraslih res notranji uspeh, da bi dobili resnično religiozne ljudi, da bi vzgojili religiozno živega in prebujenega človeka, da bi se religioznost pokazala tudi v življenju in v dejanjih, da bi nam postal odnos do Boga res lep in osebno vreden in da bi Boga res iz srca ljubili in molili. Ves v tem namenu sem mogoče postavil res nekoliko presplošne sodbe, toda to le zato, ker sem hotel bolj poudariti svojo misel po potrebnosti doživetja. Hotel sem pokazati nekaj vrst religioznega dresiranja in vzdržujem svoje mnenje tudi, ko sem predelal dr. Ušeničnikov odgovor. Tudi jaz ne zametujem navajanja k vršenju ali izvrševanju določenih dejanj, temveč sem le proti temu, kar imenuje g. dr. Ušeničnik »nepravo navajanje«. Sem pa popolnoma prepričan, da dr. Ušeničnikov pojem pravega navajanja ne vsebuje več samega dresiranja ali mehanizacije, temveč da je religiozno vzgajanje že eden elementov tako pojmovanega »pravega navajanja«. To pa praktično ne pomeni nič drugega, kot da ne smemo nikdar uporabljati samo navadnega navajanja za religiozna dejanja, niti pri zelo majhnih otrocih, temveč da naj naše navajanje vedno spremlja nekakšno, pa če še tako primitivno doživetje tega, k čemer koga navajamo. Naše navajanje naj bo vedno zvezano z motivom in to tako, da bo motiv doživel gojenec.

Še vedno tudi vzdržujem misel o nujnosti doživetja pri religioznem vzgajanju, ki mi pomeni res najboljši način religioz-

nega oblikovanja ali kultiviranja. Doživetje je zame povsem enostaven psihološki akt, ki ga vsi poznamo (mislimo samo na Izidorjevo doživetje vere v »Župniku iz cvetočega vinograda«). Ta duševni akt je sicer v največ primerih združen s čustvenim spoznavanjem, vendar to ni nujno (n. pr. doživetje bistva, doživetje totalnosti, doživetje človeka, doživetje resničnosti itd.), nikdar pa ni doživetje isto kot razpoloženje, čustvena vznosenost, veselje itd. Doživetje, o katerem sem govoril, je povsem objektivni način spoznavanja in sicer neposrednega predmetnega spoznavanja, bodisi, da gre za spoznavanje dejstev ali vrednot. Pri doživetju zagledamo dejstva in vrednote v vsej polnosti resničnosti in po njem postanejo ti predmeti naša najintimnejša last, ki nas duševno obogati, tako da imamo tudi osebno kaj od takih spoznaj. (Pavlovo spoznanje pred Damaskom je tako seveda zelo izredno, neposredno doživetje, ki je bilo tako močno, da ga je vsega prevzelo.)

Seveda je tudi za religiozno doživetje, za katero pripravlja človeka religiozno vzgajanje, potrebna pomoč božja ali božja milost, vendar je sposobnost za doživetje religioznih resnic in vrednot tudi psihološka zadeva in moremo to sposobnost po vzgojni poti tudi mi oblikovati, povečati, poglobiti, izostriti itd. Tako imamo tudi pri religioznem doživetju dva izvora: onostranskega, ki prihaja od Boga, kolikor je verovanje, doživetje vere, doživetje Boga božji dar, in psihološkega, človeškega, t. j. sposobnost doživetja. O tej drugi sposobnosti sem razpravljal, ko sem govoril o religioznem doživetju v zvezi z religioznim vzgajanjem. Zdi se mi namreč potrebno, da izvršimo na človeku, ki naj ga religiozno oblikujemo, najprej ono delo, ki je psihološko in pedagoško in ki je vendar nujno, če naj ta in ta konkretni človek res po vsem svojem bistvu sodeluje z božjo milostjo. To delo pa opravlja vprav religiozno vzgajanje. Problema religioznega vzgajanja zato ne smemo gledati samo objektivno in transcendentno, temveč tudi psihološko in pedagoško. Ta vidik sem hotel prikazati v svoji razpravi. Še enkrat pa naj poudarim, da si kot motivov za religiozna de-

janja ne mislim trenutnih in pristnih religioznih čustev, temveč doživetja, ki imajo svoj vpliv še tudi tedaj, ko niso več pristna. Popolnoma sem namreč prepričan, da bi na ta način ne privedli do osebne in doživete ter žive religioznosti samo nekaterih modernih ljudi, temveč sodobne ljudi sploh in predvsem sodobno mladino. Laskam si, da nekoliko poznam sodobnega mladega človeka in sem prepričan, da mu storimo največje dobro delo, če mu razen razumljene in dejstveno poznane vere, damo tudi polno, pristno doživetje, močno in neposredno, živo in sončno, osebno vero, v kateri bo začutil tudi njeno lepoto, svoj osebni odnos do nje, svojo potrebo po nji in nujnost, da jo v življenju tudi realizira. Moja želja je bila samo ta, da razen iz globoke teološke izobrazbe vernih ter preveč samo narejenih in zato neživih ljudi, dobimo čim več vedrih in zdravih, živih in polnih ter religiozno vzgojenih ljudi, ki bodo živeli v in iz svoje doživete vere.

Dr. Stanko Gogala.

NE BOJTE SE!

Boj narodno-socialističnih struj proti katoličanstvu more marsikaterega katoličana navdati z neko malodušno skrbjo za bodočnost katolicizma v Nemčiji. Na to je mislil jezuitski pisatelj M. Pribilla in napisal kratko, a lepo knjižico,¹ ki naj dvigne zaupanje in pogum v nemških katoličanih, zaupanje in pogum, ki izvira iz temeljev krščanskih resnic in dejstev. Pribilla razpravlja o sedanjem boju, v katerega je bila potisnjena katoliška cerkev v Nemčiji. Katoličanom da smernice za ta boj; najprej negativne; ne se čuditi nad napadi, ne se ustrašiti napadov, ne prestopati mej religioznega območja; dalje pa pozitivne; zbudjati religiozne sile; odbijati sovražne napade; slišati v glasu časa glas božji, ki vabi k spokornosti, k poboljšanju naše lastne notranjosti. Ta knjižica more v resnici dvigniti katoličane iz strahu in malodušnosti in jih oživiti v pogumnem optimizmu, ki je aktiven in vztrajen. I. F.

¹ M. Pribilla, Fürchtet euch nicht. Freiburg in Br. 1935. Herder.

NAZNAILO UREDNIŠTVA.

Zaradi pomanjkanja prostora smo morali mnogo gradiva, posebno ocene odložiti za prihodnji zvezek »Casa«, ki izide 20. marca.

Od različnih založb:

Ivan Prijatelj, **Duševni profili slovenskih preporoditeljev.** Za šestdesetletnico izdali Prijateljevi učenci. V Ljubljani, MCMXXXV.

Fr. S. Finžgar, **Zbrani spisi.** VIII. zvezek. Založila Nova založba v Ljubljani.

Univ. prof. dr. Aleksander Bilimović, **Oblike obrtnih in industrijskih obratov.** Ponatis iz Zbornika znanstvenih razprav pravne fakultete, XI.

Isti, **Zum Problem des neutralen Geldes.** Sonderabdruck aus Zeitschrift für Nationalökonomie VI, 1. Wien 1935.

Dr. Gorazd Kušej, **Ministrska odgovornost in njena pozitivno-pravna ureditev pri nas.** Posebni odtisek iz Slovenskega Pravnika št. 11—12. Ljubljana 1935.

Nebeške rože. I. P. I., O. S. Urs., **Življenje z Jezusom.** 1931. — II. O. Matej Crawley-Bowey—P. I., O. Urs., **Kraljevanje Srca Jezusovega v družinah.** 1931. — III. Mirjam, **Sv. Terezija Deteta Jezusa.** 1931. — IV. M. Hofmann, **Sv. rožni venec in lavretanske litanije.** 1931. — V.—VI. Dr. Jožef Lesar, **Marija, mati milosti.** Šmarnice. 1932. — VII. Schrijvers—M. Pija Regali O. S. Urs., **Daruj se Bogu.** Ljubljana 1935.

Frana Levstika **Zbrano delo.** VI. Kritični spisi (od l. 1869). Uredil dr. Anton Slodnjak. Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani, 1935.

Dr. Milan Jošić, rektor ekon.-komerc. visoke šole v Zagrebu, **Seljačko razduživanje — oživljanje naše privrede.** Zagreb 1936.

Dr. Milan Ivšić, **Diljem sela.** Jeronimska knjižnica. Urejuje dr. Josip Andrić. Knjiga 477.

Anton Melik, **Slovenija.** Geografski opis. I. Splošni del. 1. zvezek. V Ljubljani 1935. Izredna publikacija Slovenske matice.

Masonerija u Hrvatskoj. Drugi dio. (Moderna Socijalna Kronika, svezak 20.) Zagreb.

Znižane cene za publikacije Leonove družbe:

Občni zbor Leonove družbe je cene za nekatere svoje publikacije znatno znižal. Odslej se prodajajo po teh cenah:

Slovenci v desetletju 1918—1928. Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine. Uredil dr. Josip Mal. Str. 776. Cena broš. 100 Din, vez. 124 Din.

Dr. Fr. Kos, **Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku.** I. knjiga (le še par izvodov) broš. 100 Din, vez. 120 Din; II. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din; III. knjiga broš. 120 Din, vez. 140 Din; IV. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din; V. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din. — Kdor kupi vse knjige naenkrat, dobi še 20% popusta od cele vsote.

Dr. Jos. Gruden, **Slovenski župani**, broš. à 8 Din

Dr. Jos. Gruden, **Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stol. in ustanovitve ljubljanske škofije**, à 25 Din.

Dr. M. Opeka, **Rimski verzi**, à 10 Din.

Paul Bourget-Kopitar, **Zmisel smrti**, à 20 Din.

Bazin-Jz. Cankar, **Gruda umira**, à 30 Din.

Baar-Hybašek, **Zadnja pravda**, à 20 Din.

P. St. Škrabec, **Jezikovni spisi**, snopič à 5 Din.

Dr. P. Blaznik, **Kolonizacija selške doline** à 30 Din

Dr. A. Gosar, **Kriza moderne demokracije** à 3 Din.

Dr. A. Gosar, **Poljedelska statistika** à 3 Din.

Dr. A. Brecelj, **Seksualni problem** à 3 Din.

Dr. Kolarič, **Miklošič** à 3 Din.

Fr. Zwitter, **Starejša kranjska mesta in meščanstvo** à 24 Din.

E. Bojc, **Slomšek naš duhovni vrtnar** à 6 Din.

Dr. R. Andrejka, **Selški predniki J. E. Kreka** à 20 Din.

Okrožnici **Casti Connubii** in **Quadragesimo anno** à 4 Din.

Naročniki »Časa« dobijo vse knjige 25% ceneje. Naročila naj se pošiljajo na upravo »Časa«, Ljubljana, Miklošičeva c. 5.