

Lambert Ehrlich

Uvod

Ko je v stari Grčiji mit izgubil družbeno relevantnost in so se odnosi zastavljali na novo, se je začela filozofija. Tako v Grčiji kot v ostali prvotnih družbah ima mit namreč ustrezen odnos do življenjskega izkustva in je zato vez med človekom in ostalim svetom ter daje človeku zaključno podobo resničnosti. Ker ta vez v Grčiji ni več delovala, se je začelo umsko (filozofsko) razčlenjevanje resničnosti in postavljanje novih koordinat človekovega razumevanja sveta. Odločilno vprašanje je bila seveda etika. Kako naj človek razlaga svet, da se bo v njem znašel, da bo mogel delovati? Platonu je najvišje dobro. Etika je stoikom kraljica filozofije.

Zakaj ta pogled v Grčijo? Ko je Marx ustvarjal mit revolucije, ko so sodobni imperialni in nacionalistični sistemi gradili svoje mite, so bolj ali manj zavestno spregledali okoliščino, da mitična podoba sveta na deluje več. Grško-rimska kultura na podlagi umnega in pravnega reda, predvsem pa krščanstvo na podlagi vere, po kateri je Bog edini suveren resničnosti, sta osvobajala človeka skušnjave, da bi si ustvarjal mitične podobe sveta. Značilnost tokov moderne, ki je gradila na človekovi sam-produktivnosti, pa je ponovno oživljanje mita, da ima človek pregled na resničnostjo in da zmore absolutno obvladovati svet. Ta varljiva vera je rojevala moderne ideologije. Njihova protislovnost je v slikanju resničnosti, ki je ni, in zahtevi, da se temu podredi vse. Človek moderne, človek rivalstva in zasanjanosti v svoj prav in svojo moč, si težko predstavlja kakršnekoli omejitve. Perfekcija - izpopolnjenje tega ideala pa je orožje, nasilje in kri, simboli

modernih ideologij, ki prinašajo slepilno upanje po novem človeku, rasi in razredu. S temi slepilnimi mitskimi simboli je moderna prekrivala svojo nemoč nad pastmi, ki jih je ustvarila: družbeno krizo neenakosti in iz nje izvirajočo gospodarsko krizo, krizo človeškosti in krizo vrednot, ki je povzročila razčlovečenje, depresivnost in praznost življenja. Svoj račun bodo za to morale odplačati tudi Cerkve, vključno z našo katoliško. Ali bomo v tako imenovani postmoderni zmogli razrešiti te dileme?

Ehrlich je bil človek, ki je to ne samo dojel, ampak je uspešno zastavil svoje življenjske energije za to, da bi Slovencem olajšal te prehode. Gotovo ni slučaj, da je za to zastavil svoje življenje. Ne le 26. maja 1942, pač pa odkar je začel bolj zavestno doživljati te procese kot srednješolec in bogoslovec; sicer pa je že od rane mladosti doživljal pogumno nasilnost nemškega nacionalizma.

O postavitvi Ehlichovega doprsnega kipa javni mediji v Sloveniji niso poročali. Pač pa je Mladina objavila dvoje sramotilnih pisanj, ki jih ne bi bilo vredno omenjati, če ne bi jasno izražali, da gre za sistematično delo agitpropovske ideologije Zdenka Roterja in Nika Toša. Le-ta služi sedanjim oblastnikom za izdelavo ustrezne propagande, s katero zakrivajo resnične probleme tranzicijske družbe z domnevnimi in še naprej jemljejo človekovo dostojanstvo vsem, ki jim ga je z isto propagando (in celo istimi ljudmi) jemal komunistični režim. Zato je zanimivo, da so v poročilnem pamfletu omenjeni Bajuk, Drobniča, Bernik in Levstik, ne pa rektor univerze Jože Mencinger. Prav tako je zanimiva slika, ki kaže nadškofa, ki pod zastavami bla-

goslavlja doprnsni kip. Še bolj potrjuje to politično motiviranost vključitev dežurnega režimskega sociologa Marjana Smerketa. Slučaj ali ne, da ga na drugi strani intervjuja prikazuje tudi zakritega, kar nas spominja na maskirane vosovske rablje.

Zanimivo pa je, da katoliški list Družina, ki edini poroča o dogodku, ne poudari s sliko rektorja Mencingerja niti izrecno ne omenja, da je bil navzoč.

Obžalovanja vredno, da cerkveni dostojanstvenik in politik dajeta izjave v časopis, za katerega se ve, da je le manipulator. Poleg tega pa ti izjavi - če sta resnični - postavljata pod vprašaj navzočnost obeh na omejnjeni slovesnosti.

Uvodni opombi govorita o zapletenosti, v kateri se nahajamo kristjani danes - in mislim, da ta zapletenost ni nič manjša, kot je bila medvojna. Še posebej, če verujemo Jezusovi besedi: "Ne bojte se tistih, ki umorijo telo, duše pa ne morejo umoriti; bojte se marveč tistega, ki more duše in telo v pekel pogubiti." (Mt 10,28). Če so se med vojno pobijala telesa, pri kristjanih takrat lahko govorimo še o čistih dušah, čeprav si seveda ne smemo delati iluzij o vsenavzočnosti pravičnosti, poštenja in dobrote pri kristjanih. Vendar je takrat to vsaj veljalo kot merilo. Zaradi logike komunistične revolucije je tudi v krščanske vrste polagoma prodirala miselnost, da je vse prav in da ni nobenih pravil in meril. Komunizem je namreč nasilno uveljavljal nova pravila, po katerih je to, kar je bilo doslej zapoved, obrnjeno na glavo: laž, ubijanje, kraja itd. so postala nova pravila. Seveda so ti okviri dobivali tudi druge pospeške moderne družbe, še posebej, da je nasilnost osnovno pravilo družbenega življenja in je pač vsak prepuščen samemu sebi in svoji borbi za pravice. Komur se bolj posreči, ta bo pač prišel bolj naprej. Ta merila danes bolj morijo duše kot telesa, seveda pa se ob tem dogaja, da so tudi naša telesa, ne le duše vedno bolj bolne.

Življenjska pot

Ehrlichova pomembna življenjska dejavnost zajema presojo sodobnih tokov v izobraževanju in vzgoji, ki zadevajo laizacijo, sekularizacijo in ateizacijo družbe. Tudi evolucijo Ehrlich vidi kot podporo tem težnjam, poleg tega presoja njene dokaze kot pomanjkljive. Novosholastično zavrača Kantovo kritiko dokazov o Bogu in tudi tukaj zazna težnjo po zoženju vere na brezrazumsko področje. Zelo natančno in vsestransko pa prikaže ruski boljšešizem in njegove stranpoti, kar je tudi povod za njegovo družbeno angažiranje proti komunizmu pri nas in razlog za njegovo likvidacijo s strani komunistov leta 1942.

Ehrlich je študiral sholastično filozofijo v celovškem bogoslovju. Tudi njegov kasnejši študij je temeljil na postavkah neosholastike, kot jo je spodbujal tudi papež Leon XIII. Kot veroslovec se je Ehrlich zanimal predvsem za vprašanja verstev, vendar igrajo v njegovem življenju zelo pomembno vlogo idejni tokovi, ki so oblikovali družbeno podobo Evrope. Svoje razpravljanje zato postavlja v kontekst vplivov materializma, evolucionizma in dialektičnega materializma na slovenski in svetovni družbeni razvoj. Njegove razprave o vzgoji, o razvojni teoriji in o dialektičnem materializmu imajo pečat teh problemov krščanstva in Katoliške cerkve v sodobni družbi; prav tako preučuje Kantovo kritiko dokazov za Boga z ozirom na sodobne probleme vere in Cerkve. Naravnost vizionarsko pa Ehrlich obravnava nevarnosti boljšešizma ne le za vero in Cerkev pač pa tudi za sodobno svetovno družbo. Tudi na njegove osebne praktične odločitve, posebej v odnosu do kristjanov na Slovenskem pred drugo svetovno vojno, je treba gledati z vidika komunistične nevarnosti za Slovence. Ehrlichova voditeljska osebnost ni mogla trpeti spodrseljajev, ki so jih počeli njegovi rojaki, ki so tako počasi, a vztrajno odpirali pota, da je slovenski narod in so slovenski katoličani padli v naročje komunistom.

Ehrlichov umor 26. maja leta 1942 je razumljiva posledica njegove družbene angažiranosti proti komunizmu na Slovenskem.

Vprašanja šolstva in pedagogike

Pričenjamo z analizo razprav o šolstvu, ki tudi odražajo Ehrlichov filozofski pogled na svet in kažejo na stalno (tudi današnjo) navzočnost problema verske oziroma svetovnonazorske pogojenosti šolske vzgoje in izobrazbe.

V razpravi *Šola in cerkev*¹ Ehrlich obravnava odločilno spremembo, ki se je zgodila v devetnajstem stoletju po vsej Evropi na področju kulturnega razvoja. Prvotna pravica (določba Vestfalskega miru leta 1648), ki jo je imela Cerkev nad šolo (Tridentinum V/1), je prešla v roke države in postala politikum: najprej z revolucijo v Franciji 1789, nato z reformami Jožefa II. v Avstriji ter potem na Bavarskem (1802) in Würterberškem (1836), v Grčiji (1839), v Angliji (1839 in 1870), na Švedskem (1842), Belgiji (1842), Portugalskem (1844), v Španiji (1850), v Italiji (1859) in drugod. Ehrlich ugotavlja, da se je zato šolstvo zelo razvilo, in sicer pod tremi vidiki:

1. Uveljavi se "splošna šolska obveznost".
2. Šolstvo je izključna domena države, imamo opravka z "državno režijo šole".
3. Država uvaja "laicizacijo šolstva": sekularizirana, nevtralna, nekonfesionalna šola.²

Cerkev je pogosto nastopila zoper te težnje: npr. Pij IX. 1. novembra 1850 v konzistoriju proti podreditvi italijanskih šol šolskemu ministrstvu in 14. julija 1864 proti izključitvi cerkvene oblasti iz šol v Baadenu, kar papež označuje kot namero "navdahnjeno od cerkvi sovražnega duha". Prav tako Pij IX. protestira v okrožnici *Quanta cura*³ proti temu, da se duhovščini odtegne vsaka pristojnost nad poukom in vzgojo mladine. Prav tako v znamenitem *Syllabu* v členih 45, 47, 48⁴ obsodi sledeča stališča: 1. Da se nobena druga (razen državna) oblast ne sme vmeša-

vati v šolske zadeve. 2. Da so državne šole proste verske in druge nadoblasti, razen državne. 3. Da morajo katoličani privoliti le v tak (državni) sistem, ki je prost katoliške vere. Ehrlich dalje našteva cerkvena stališča,⁵ izražena škofom raznih držav ali tudi državnim poglavarjem glede laičnega šolstva. Leta 1865 je rimska Propaganda posvarila orientalske škofo, naj branijo staršem brez utemeljenega razloga pošiljati otroke v protestantske in pravoslavne šole. Sv. Oficij apelira (l. 1866) na škofo Švice in ZDA. V obeh primerih "obisk konfesionalno mešanih šol" ni dovoljen. Za ZDA isti organ prav tako prepoveduje obisk državnih šol, zato je treba ustanavljati konfesionalne. V primeru, da se starši ne zavarujejo pred takimi šolami, "se jim mora odreči odveza". Leon XIII. v okrožnicah in posebej v pismu škofom in misijonarjem Anglije in Škotske naroča, naj "vizitirajo elementarne šole". V pismu belgijskemu kralju 4. nov. 1879 Leon XIII. obsoja belgijsko šolsko zakonodajo. Enako naglašava v pismu predsedniku francoske republike 12. maja 1883 in pravi, da je "Cerkev vedno obsodila mešane oziroma nevtralne šole".

Po predstavitvi stališč Cerkve Ehrlich prehaja k razpravi z naslovom Pravica države, kjer jasno in izrazito predstavi svoja stališča in zagovarja tudi pravico države, da skrbi za vzgojo, čeprav "država ni neposredno poklicana biti vzgojiteljica"⁶. Zato postavlja štiri izhodiščne teze: 1. Da ima država pravico zahtevati od onih, ki jo bodo vodili, neko izobrazbo. 2. V dobi širjenja državljskih pravic in možnosti vseh, da volijo, je zelena izobrazba vseh. 3. Po izobrazbi in vzgoji naj država preprečuje "nevednost in moralno inferiornost". 4. Država nadomesti vzgojo staršev le, če jo ti iz raznih razlogov ne izpolnjujejo.

V celoti Ehrlich zagovarja stališče, da so šole "*res mixta*", mešani interes cerkve, države in staršev,⁷ zato se ne zavzema za izključno pristojnost nad vzgojo niti Cerkve niti dr-

žave. V obeh primerih je izključnost napačna. Obenem pa poudarja, da država ne sme šolstva monopolizirati, ker je to "napad na naravne pravice staršev" in tepta "od Boga dane pravice cerkve do vzgoje". *"Naravnost tiransko in proti vsem demokratičnim načelom pa je, ako je združena z državnim šolskim monopolom še splošna šolska obveznost, posebno pa v onih državah, kjer obiskujejo državne šole raznoverski otroci."*⁸ Ehrlich ugotavlja, - kakor lahko ustrezno tolmačimo tudi postkomunistične slovenske razmere v šolstvu -, da se je ta monopol v šolstvu ohranil tudi tam, kjer se je državni absolutizem zamenjal z ustavno oziroma demokratično državo: "Državni monopol šolstva v resnici ni drugega kakor državni socializem na polju šolstva," nadaljuje Ehrlich, ker se osebne pravice otrok "pomasovijo" oziroma se uvaja socialistični red. Ehrlich vidi tako stanje v več državah, posebno v Nemčiji in zaključuje: *"Čim več je privatne podjetnosti na polju šolstva, umetnosti in znanstva, tem večji bo napredek in tem lažje bodo posamezni ženjiji prihajali na površje; čim več pa bo državne šablone, tem manj bo prave umetnosti"*.⁹

Nato Ehrlich prehaja k prikazu stanja v šolstvu v nekaterih državah predvsem Evrope, ZDA in Indije.¹⁰

Stanje v Franciji se je zaostrilo posebno leta 1904, ko je minister Combes izključil vse kongregacije iz šolskega pouka, s čemer je bilo zaprtih nad 10.000 verskih šol. Zaradi zavesti francoskih katoličanov, zaradi velike svobode odpiranja privatnih šol, potrebe po učiteljih in neizvajanja versko-diskriminatorne zakonodaje se je stanje konfesionalnih šol normaliziralo.

V Angliji je bilo šolstvo do l. 1870 konfesionalno, potem je začela država uvajati šolo, kjer se je razlagalo tudi Sveto pismo, vendar nekonfesionalno. Prizadevanje posebno katoličanov pa je obrodilo enakopravnost vseh ver v šolstvu in še posebej zaščito manj-

šin, kar vodi k "polnemu priznanju verskih diferenciacij" in podpori države "različnim vzgojnim sistemom". Katoliški otroci se načelno lahko vzgajajo v katoliških šolah.

V nemških deželah je z weimarskim zakonom leta 1922 obveljalo pravilo, da so starši "vzgojni upravičenec". Poznajo tri vrste šol: konfesionalne (z veroukom), posvetne in simultanske (versko vzporedne: s skupnim poukom; po verski pripadnosti pa se po skupinah simultano izvaja verski pouk); vse so v enaki meri deležne državne podpore.

Na Holandskem so verske in laične šole deležne enake državne podpore.

V Belgiji so uvedli verouk v državne šole, verske šole pa so deležne enake podpore.

Italija ima laične šole, občine pa lahko zahtevajo verouk, 1/8 šol je katoliških.

Avstrija ima od l. 1868 interkonfesionalno (paritetno) šolo, pouk je versko nevtralen, za konfesionalne skupine se po pripadnosti poučuje verouk. Od 1880 mora biti učitelj tiste vere, kateri pripada večina učencev.

Na Ogrskem je šolstvo od leta 1848 konfesionalno in državno plačano.

Švica določa šolske zadeve prek kantonov, na splošno je pouk "javen, obvezen, brezplačen in interkonfesionalen". Država podpira tudi verske šole.

Španija ima od l. 1857 obvezen pouk, šola je konfesionalna.

ZDA imajo brezverske državne šole brez splošne obveznosti in verske šole. Vlada velika svoboda glede privatnih šol. ZDA imajo še danes (l. 2001) ustrezno davčno zakonodajo, ki omogoča razporeditev davčnih obveznosti za take privatne šole.

Indija ima podobno zakonodajo kot Anglija in podpira v enaki meri verske in brezverske šole. Problemu indijskega šolstva Ehrlich posveti obširno razpravo tudi v Misijonski knjižnici.¹¹ Ugotavlja, da je katoličanov komaj 3,5 milijona proti 350 milijonom Indijcev ostalih veroizpovedi. Indijski musli-

mani in posebno komunisti skušajo prek kongresne stranke Nehruja, ki se nagiba, komunističnim idejam, prevzeti vpliv katoličanov na šolskem področju, vendar indijske konfesionalne šole delujejo zelo dobro po zaslugi misijonarjev. Slovenski misijonar Lojze Demšar je postal celo deželni šolski nadzornik v Morapaju. Katoličani dobro razvijajo šolske zavode, od vrtcev do visokih šol. Povsod je velik poudarek na nravni vzgoji.

Črna gora se je s konkordatom (kralj Nikola in papež Leon XIII.) l. 1886 zavezala, da katoliški nadškof določi duhovnika ali katoliškega učitelja, ki na šoli poučuje katoličane. Kjer so ti v večini, vlada dopušča učitelje, ki so "po godu cerkveni oblasti".

V *Socialni misli* leta 1923 Ehrlich obravnava načrte za prenovo šolstva v Jugoslaviji, ki so ga predstavile tri državne uradne skupine. Ta načrt ima tri značilnosti: "1. Šola je zadeva države. 2. Državne šole so akonfesionalne ali simultanske (vere poučujejo posebej vzporedno). 3. Privatnega šolstva se načeloma ne podpira, ampak se to kolikor mogoče odpravi."¹² Ehrlich ugotavlja dve glavni hibi teh šolskih načrtov: 1. Zanikajo načelo zdrave demokracije, ker ne dovoljujejo, da se starši odločajo, kakšno šolo bodo imeli otroci. 2. Te šole zanemarjajo vzgojo značajev, ker zagovarjajo nevtrarno šolo. Nevtralne šole delajo iz učiteljev hinavce, ker morajo stalno zanikati svoj svetovni nazor. Onemogočajo moralni pouk, morala je izločena, zato se otrok ne pripravi na glavno zadevo, tj. na uspešno reševanje življenjskih problemov.¹³

Ehrlich tu primerjalno znova obdela šolsko zakonodajo drugih držav in zaključuje, da pripravljen jugoslovanski šolski zakon ne odgovarja "načelom in praksi, ki vladajo danes po kulturno najvišjih državah sveta glede na osnovna vprašanja šole."¹⁴

Podobno kot v drugih razpravah se Ehrlich tudi v članku *Krščanska šola* zavzema za konfesionalno šolo kot legitimno pravico ka-

toličanov, da vzgajajo otroke prek šole v krščanskem duhu.¹⁵

Tudi razprava *Kristus Kralj* o papeški okrožnici *Quas primas*¹⁶ obravnava probleme laicizma v družbi. Ugotavlja, da je to že dolgotrajno gibanje, ki si prizadeva tudi s silo premagati vpliv vere in Cerkve v družbi.¹⁷ Tudi tukaj Ehrlich izpostavi papeževe besede, da mora "cerkev, ki jo je Kristus ustanovil kot popolno družbo ... zahtevati popolno svobodo in neodvisnost od svetne oblasti ... Nadalje mora država dati enako prostost vsem cerkvenim redovom in družbam obojega spola ... v razširjenju in utrjevanju Kristusovega kraljestva."¹⁸

Podobno stališče o prisotnosti katolištva po vsem svetu zastopa tudi v referatu na Petem katoliškem shodu leta 1924. Misijonarska dejavnost Cerkve terja, da se vera v Kristusa razširi po vsem svetu. Posebno pomembna je katoliška vera za slovenski narod, ker lahko kot katoličani apeliramo na druge narode, posebno Italijane in Nemce, da upoštevajo naše narodne pravice.¹⁹

Kozmologija ali metafizika sveta

V svoji skripti, prirejeni za predavanja, ki jih je imel na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, Ehrlich uvodoma predstavi metafiziko in njeno razdelitev²⁰ na splošno in posebno, ki obravnava troje posebnih bitij: svet, dušo in Boga. Kozmologija obravnava torej svet kot pojav: sem spadajo splošna vprašanja: "enotnost in smotrnost sveta, njegova končnost in njegov razvoj, postanek in razvoj življenja na svetu". Potreben pa je še globlji "teološki svetovni nazor, ki ugotavlja smotrnost in smotrno delovanje v svetu" (1. stran, dalje le številke).

Po obravnavi enotnosti sveta in kritiki zmotnih nazorov glede tega preide k določitvi razlike med organskim in anorganskim ter k bistvu življenja oziroma temeljnem problemom življenja (4). Zavrača vitalizem in vsak enegetizem ter povzema Ušeničnikove ari-

stotelske teze o življenju. Živi organizmi imajo namreč "notranje substancialno počelo, ki snov udejstvuje, ji omogoča samodejavnost ter uravnava vse delovanje fizičnokemičnih sil" (5). Razmeroma veliko prostora (šest strani) posveti obravnavi o smotrnosti "kot stalnosti in zakonitosti pojavov v naravi". Razlikuje individualno (v posameznem bitju) in transcendentno smotrnost, "v kolikor posamezna bitja služijo vzajemno višjemu smotru" (6). V potrdilo smotrnosti našteva Ušeničnika, pisatelje, npr. Bevka in druge (tudi tuje) avtorje. Ugotavlja, da mnogi (npr. empiristi) ne vidijo nujnosti naravnih zakonov. Naševa različne primere smotrnosti, kot oblikovanje celic, množitev, sposobnost samooprambe in preživetja, harmonijo, barve v naravi in podobno, in zaključuje, da v naravi "vlada velika smotrnost" (9).

Pri obravnavi končnosti si zastavlja dvojna vprašanja: "Ali je svet prostorno in kvanti-

tativno končen ali neskončen" in "Ali je svet od večnosti ali časovno omejen?" (10). Odgovarja, da je svet prostorno in kvantitativno končen in tudi časovno končen. Zopet se sklicuje na sholastične naravoslovce, predvsem Alberta Velikega in Bonaventuro, in dostavlja, da je Akvinski trdil, da je možno trditi večnost sveta, pod pogojem, da ga je ustvaril Bog.

Posebno aktualno vprašanje za Ehrlicha pa je razvoj sveta, ki je povezano z vprašanji evolucije sveta in življenja. Razlaga novejša teorije o razvoju sveta iz pramegle oziroma prasnovi, kot trdi Kant-Laplaceva teorija (12). Ugotavlja, da ta razvojna teorija sveta ne pojasnjuje, od kod izvira prasnov.

Razvojna teorija

Ehrlich obširno opiše problem razvojne teorije, kjer pri razdelitvi²¹ povzema rokopis P. Karla Francka SJ *Die Entwicklungstheorie und ihre Anwendung auf den Menschen*,



Špela Bevc: Casa da musica

sicer pa upošteva takrat obširne razprave in knjige o teh vprašanjih in posebno nove znanstvene izsledke o evoluciji. Uvodoma ugotavlja, da človeštvo v različnih kulturah pozna mite o nastanku in razvoju sveta in življenja na njem. Govori "o razvojni teoriji, v kolikor skuša razložiti mnogoštevilnost vrst živih bitij, torej organizmov iz naravne rodilne ali oblikovalne sile maloštevilnih elementarnih vrst ali celo iz ene same organske praelice."²²

Razlikuje štiri razvojne teorije:

1. Prva teorija je v knjigi Francoza Benoita de Maillet (1659-1738) z naslovom *Telliamed* (nazaj bran priimek pisatelja), ki je kot rokopis začela v javnosti krožiti leta 1715. Po zunanjih vplivih razlaga razvoj življenja od primitivne stopnje do človeka. Podobno Lafitau z delom *Les moers des sauvages - Nravi modrecev* leta 1724.
2. Drugi poskus razvojne teorije poda George-Louis Leclerc (Buffon) (1707-1788) v delu *Histoire naturelle-Naravna zgodovina*, ki že "spominja na izvajanja Darwina".²³
3. Tretji bolj znan poskus razvoje teorije je napravil zoolog Jean B. de Monet Lamarck (1744-1829) v delu *Philosophie zoologique* l. 1809. V njej je prvi skušal dokazati, kako in zakaj je prišlo do razvoja vrst, ki pa je po Lamarcku izšel iz od Boga ustvarjene praelice.
4. Zadnjo in najbolj vplivno teorijo pa je razvil Charles Darwin (1809-1882) z delom *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), kjer nastanek novih vrst razlaga po naravnem izboru. Ključno vlogo igra boj za preživetje, kjer zmagajujejo močnejši in obstojnejši.

Ehrlich ugotavlja, da se zadnja desetletja številni znanstveniki, biologi, paleontologi, antropologi itd. trudijo z "resnim znanstvenim aparatom dokazati"²⁴ resničnost razvojne teorije. Do 19. stoletja je statična teorija zagovarjala, da ni prehoda med vrstami, medtem kot hoče razvojna teorija raz-

ložiti ves razvoj živega iz prvotne (ali prvotnih) žive vrste.

Ehrlich našteva sledeče (indirektne) dokaze razvojne teorije: iz paleontologije (okameninoslovje), iz biogeografije (rastlinsko in živalsko zemljepisje), iz morfoin embriologije. Ti dokazi so posredni, bolj važni pa so za Ehrlicha neposredni dokazi, ki potrjujejo, da tudi danes nastajajo nove vrste. Sklicujoč se na znanstveno raziskovanje dednosti in preučevanja mutacij, si Ehrlich zastavlja vprašanje, ali mutacije nastajajo pod vplivom zunanjih ali notranjih dejavnikov. Darwin razlaga, da ob križanju različnih ras, torej po notranjih dejavnikih, Lamarck, da po prilagajanju organizmov na zunanje dražljaje.²⁵

Darwinovo teorijo, da križanja ustvarjajo nove vrste, Ehrlich primerja s sodobnimi raziskavami križanja in zaključuje, da "izbor individualnih variant ne ustvarja novih ras" (vrst). Tudi Lamarckova ugotovitev, da zunanji dejavniki (prilagoditev) vplivajo na spremembe, ni potrjena v novih izsledkih znanstvenikov. Zato Ehrlich zaključuje, da "nikakor ni možno kako tipično celinsko žival kar navaditi na življenje v vodi ali kaj podobnega".²⁶ Gre le za določeno gibljivost znotraj vrste. Prav tako Mendlovi zakoni mutacij ne dajejo kakih oprijemljivejših rezultatov za razvojno teorijo.²⁷ Zato 1. Individualne modifikacije ne postajajo dedne, 2. Organizmi se ne morejo poljubno prilagajati, 3. Mutacije hipno spremenijo nove vrste, kar pa zavrača postopnost razvoja, 4. Višji organizmi bi bili sestavina genov, ki so se polagoma sprožili, razdelili in osvobodili, 5. Razvoj bi se vršil po določenem načrtu in 6. Razvoj celic je še premalo pojasnjen.

Tudi v *Kozmologiji* (13-16) v razpravi o evoluciji ponovi štiri tipe razvojne teorije in preide v oceno dokazov veljavnosti teorij. Ugotavlja, da nimamo neposrednega dokaza, "kajti z lastnimi očmi tega razvoja danes ne

vidimo" (16). Obstajajo le indirektni dokazi, ki jih tukaj natančno predstavlja:

1. Paleontologija proučuje živalske okame-nine. Ugotavlja, "*da si sledijo v zapovrstnih zemeljskih plasteh od spodnjih najstarejših do gornjih novejših različne vrste, rodovi, redi ali debela živali in rastlin, o katerih se opravičeno domneva, da so vsaj bolj specializirane skupine med seboj v genetični zvezi, tako da so nastali po rodni ena iz druge*" (16). Razlog takega zaključka je, da se v nižjih plasteh nahajajo preprostejši organizmi, v višjih bolj specializiranih. Navaja razporeditev obdobij razvoja in pripisuje dokazu določeno zanesljivost (17).
2. Manj utemeljen se mu zdi geografski dokaz, po katerem imajo določene vrste domovinske (so endemične) v določenem okolju, ki pa kaže lahko na povezave z bližnjimi celinami; zastavlja se vprašanje glede prilagajanja organizmov.
3. Primerjavi razvoja osebka in vrste pripisuje določen pomen, nima pa je zadostne za dokaz.

Glavni problem evolucije je nastanek življenja. Ehrlich ugotavlja, da so "vsí poskusi kemikov, da bi umetno sestavili protoplazmo, ostali brezuspešni" (19). Zelo obširno obravnava samorodnjo oziroma samooploditev, po kateri naj bi na podlagi "fizikalno-kemičnih snovnih sil nastalo samo po sebi življenje" (19). Te teorije so zastopali misleci v vseh časih. Kljub temu pa to ostaja filozofska teorija, ki predpostavlja sorodnost med živim in neživim. Povzema poskuse znans-tvenikov, da bi napravili ustrezne pogoje, kot naj bi jo imela protoplazma (prva celična podlaga za življenje). Ko povzema Ušenič-nika in Bauerja, na podlagi paleontologije tudi zaključuje, da se znanstveno ne da do-kazati, da bi življenje izviralo iz enega deb-la (22/23).

Zato Ehrlich meni, da "sedanja biološka dejstva ne dokazujejo razvojne teorije". Vsa

križanja niso prinesla nič novega. Razlike na-stajajo pod vplivi okolja, niso pa take, da bi sprožale nove vrste. Tako se npr. pri človeški ribici, ki jo izpostavimo stalni svetlobi, okrepi vid, ki je zakrnel v popolni temi, zato pa ne nastane novo oko pri potomcih. Ehrlich nas-proti Darwinu iz izkušenj življenja trdi, da pogosto preživijo tudi srednji in ne zgolj skrajni (najbolj nasilni).

Kljub temu da Ehrlich na podlagi znans-tvenih izsledkov najde osnove za spremembe, so po njegovem te osnove še premajhen temelj za formalno potrditev razvojne teorije.

Tudi v članku *Evolucionizem*²⁸ povzema probleme razvojne teorije in zavzame do njih isto stališče.

Razprava *Starost človeškega rodu*²⁹ obrav- nava "kronološki kaos" glede starosti človeš-kega rodu in razčlenjuje teorije, ki razlaga- jo starost, ter se odločno zavzema, da tudi nova odkritja ne zavračajo do sedaj veljav- ne teorije, po kateri naj bi bilo človeštvo staro okoli 8000 let. Poudarja, da to tudi ni v nas-protju z naukom Svetega pisma.

Starosti in stanju prvotnega človeka pos- veti razmeroma obširno razpravo z naslovom *Prazgodovinski človek*.³⁰ V njej predstavi zgo- dovino zemlje, njene dobe in pogoje za na- stanek človeka na podlagi prazgodovinske geologije, paleontologije in arheologije, vede o ostankih, ki jih je uporabljal človek, ter konča z umetnostjo. Na podlagi ostankov pravi, da strokovnjaki razlikujejo tri vrste pr- votnih ljudi iz neolitika (5000-500 pred Kr.): plemo neandertalcev, sledita plemena cro- magnon in grimaldi (imena po najdenih os- tankih). Vsi so bili nomadi.

Najbolj se v pregledu razvojne teorije pos- veti trditvi,³¹ da se je človek razvil iz skupnih prednikov kot opice/da sta se človek in opica razvila iz skupnih prednikov?. Glede na raz- širjenost človeka po različnih celinah v pre- teklosti meni, da pridemo do zaključka, da je bila neka bolj kulturna vrsta človeka pred

manj kulturno ali pred manj kulturnimi predniki, kar pa bi zanikalo absolutni razvoj iz nižjega v višje.

Ehrlich je prepričan, da je tu absolutno descendenčnost težko dokazati. Naštevata različne človeške prednike in ugotavlja, da znanstveniki ne morejo dokazati nepretrganosti vrstnih sledi; predvsem pri razvoju ne morejo sklepati po morfoloških značilnostih (*Kozmologija*, 28). Biologi naj bi zato neznanstveno ustvarjali konstrukcije, ki "jih moramo odkloniti", in je zato dvomljiva hipoteza, da je "vsled morfoloških in drugih analogij človek potomec opic" (31).

Zaključuje s Svetim pismom: 1. Da je Bog Stvarnik sveta, 2. Da je v svetu izražena ideja vesoljnega reda, 3. Da sveto pismo poudarja dvojnost človeka (telo in duha) ter 4. Da je dušo ustvaril Bog in zato je gotov nauk, da se duša ni razvila (31).

Iz kozmologije in evolucije sledi Ehrlichovo odločno nasprotovanje materialističnim težnjam. Evoluciji je odprt le do določene mere, v glavnem jo odklanja kot neutemeljeno znanstveno hipotezo in nasprotuje njeni absolutnosti. Iz njegovega razumevanja evolucije je razvidno tudi stališče Katoliške cerkve, ki je evolucijo sprejela šele leta 1954.

V razpravi *Prazgodovinski grobovi*³² na podlagi izkopanih okostnjakov in njihove opreme ugotavlja, da so imeli ljudje od davnih časov **vero v posmrtno življenje**.

Z rastočo industrializacijo in množitvijo prebivalstva v mestih je postajal vedno bolj pereč **problem števila prebivalstva**. Tako je postajalo vedno bolj aktualno delo *Essey on the Principle of Population* kaplana Anglikanske cerkve Thomasa Malthusa, ki je izšlo leta 1878 in v katerem se ta zavzema, da se geometrično širjenje prebivalstva prilagodi aritmetični rasti hrane. Zato terja naravna (zdržnost, državne omejitve zakonov, določbe glede naseljevanja) in umetna sredstva za pre-

prečitev spočetja in rojstva. Ehrlich v obsežni razpravi³³ najprej statistično po evropskih in drugih državah prikaže, da je padanje rojstev svetovni pojav. Glede vzrokov statistično ugotavlja: fizično degeneracijo, antipatijo do zakonskega življenja, a dodaja, da ti sociološki razlogi niso glavni. Pravi vzrok je neomaltuzianizem,³⁴ ki se širi po Evropi in ZDA in usmerja voljo ljudi, da imajo manj otrok. Zato Ehrlich zavrača razlog številčnosti prebivalstva neomaltuzianizma kot neutemeljen. Izpostavi prirodno naravnost žene, da rojeva otroke. V tretjem delu³⁵ povzema predloge za stimulacijo rodnosti: pospeševanje zakonskih zvez, finančno stimuliranje družine z več otroki, ukrepe proti neomaltuzianizmu, ukrepe proti tehničnim sredstvom proti spočetju, indirektno higieno in socialno politiko, med katero spada tudi "boj proti emancipaciji ženskega spola",³⁶ saj se je tam, kjer je emancipacija najbolj napredovala, povečalo število ločenih zakonov. Ob koncu spodbuja krepitev verske zavesti, ki daje ustrezno podlago za razreševanje teh vprašanj ter zaključi s statistično primerjavo teh problemov v Avstriji in v bolj razvitih deželah. Zapuščanje "starih verskih nazorov in tradicije" je vzrok upadanja rojstev.³⁷

Problem neomaltuzianizma obravnava tudi v nemški razpravi *Namišljeni kompromis Katoliške cerkve z neomaltuzianizmom*.³⁸ Kritizira stališče Oskarja Wingena proti Juliusu Wolfu, kjer Wingen trdi, da je Cerkev prvotno konservativno stališče do neomaltuzianizma omilila in zapustila tradicijo. Wingen meni, da Cerkev uči, da je zakon koncesija do grešnosti človeka in da Cerkev bolj ceni neoženjenost kot zakon. Ehrlich zavrača taka stališča kot neutemeljena z navajanjem cerkvenih dokumentov. Naloga zakona je "razmnoževanje človeškega rodu, urejevanje poželenja, ker je ta kot zakrament skupnost moža in žene".³⁹ Po Ehrlichu gre torej za večplastno ureditev teh zadev. Vprašanje raz-

množevanja posega tudi na zelo občutljivo vprašanje zavestnega preprečevanja spočetja prek občevanja v neplodnih dnevih, kar Cerkev po besedah Ehrlicha, ki se sklicuje na rešene primere Svetega penitenciarija, dovoljuje kot moralno, ne dovoljuje pa zavestne zakonske onanije. Prav tako Cerkev zagovarja kot moralno tudi zakonsko zdržnost, ki sicer ne spodbuja rodnosti, vendar je v skladu z dolžnostmi zakona. Ehrlich v kritiki Wingena začuden ugotavlja, da ta ničesar ne reče glede splava, ki ga Cerkev tako odločno odklanja,⁴⁰ in zaključuje, da Cerkev nikoli ni bila proti rodnosti.

V okvir problemov prebivalstva ter razvoja in stanja človeštva spada tudi večina Ehrlichovih razprav o misijonih in misijonskih deželah. Te je objavil v Indijski knjižnici⁴¹ in TABU-ju, ki ju je sam urejeval. V razpravah izstopa Ehrlichov čut za človeka. Posebno v razpravi o **suženjstvu** kritizira ravnanje evropskih in ameriških kolonialistov ter navaja število črncev osrednjeafriških dežel, ki so jih kolonizatorski biriči polovili in odpeljali v Ameriko. Številke gredo v stotisoče mož, žena in otrok. To zatiranje afriškega človeka se bo maščevalo in se že maščuje, ugotavlja pisec.

Podobno v razpravi o indijskih **parijih**.⁴² Pariji so bili številna (nad 70 milijonov) indijska izvenkasta skupina ljudi, ki niso imeli nobenih pravic in so se morali umikati pred kastnimi Indijci. Tako je npr. parijec moral iz roke preko zraka spustiti denar pripadniku kaste, njegovo blago pa vzeti s tal, da se z dotikom kastni ne bi "omadeževal". Ehrlich v razpravi pokaže, kako si brezpravni parijci prizadevajo za svoje pravice. Celo katoličani imajo ta problem: kastni katoličani so npr. pregovorili škofa, da je imel z njimi ločeno mašo, da se ne bi omadeževali s parijskimi katoličani. Ehrlich ugotavlja, da muslimani in komunisti izkoriščajo ta nasprotja, da bi ljudi nagovorili za svoje ideje. Zaključuje,

da bo treba še veliko molitve, da bi premagali nasprotje, ter se zavzema za državno-politični ukrepe, po katerih bi Indija z zakoni reševala ta problem. Vprašanju zatiranja je posvečena razprava *Linčanje*, ki govori o nečloveškem trpinčenju, zatiranju in zapostavljanju črncev v ZDA.⁴³

Še nekatere druge razprave, kot npr. o *Gandhiju*, *Jezuiti in misijoni*, razodevajo Ehrlichov slog bližine človeku in odločno apologetsko držo do krščanstva v primerjavi z drugimi religijami.

Filozofski dokazi in Kant

Najbolj značilna Ehrlichova filozofska razprava je *Kantova kritika naših dokazov za bivanje božje*. Ehrlich je razpravo pisal v času svojega delovanja v Celovcu. Uvodoma kritizira Paulsenovo trditev, da je po Kantovem modroslovju "mogoče biti obenem pošten mislec in odkrit vernik".⁴⁴ Tega Ehrlich pri Kantu ne najde, kajti Kant je po njegovem podobno kot ves moderni svet "vero in Boga izgnal iz kraljestva razuma, logike in umstvenih dokazov, ter je odkazal veri nek mehak prostor v srcu in v čustvovanju".⁴⁵ Tako je za Ehrlicha Kantova (in ostala moderna) filozofija problematična zaradi izključitve vere iz področja racionalnega. S tem Ehrlich nakazuje pomemben problem sodobne kulture, ki ima svoje začetke že v prvih stoletjih novoveške misli. In res vidni sociologi in religiologi, kot so E. Durkheim, T. Luckmann, R. Otto in ostali, sicer priznavajo navzočnost religioznega v moderni kulturi, probleme pa imajo z njegovo racionalno opredelitvijo in raje govorijo o "nevidni religiji" (T. Luckmann).⁴⁶

Ehrlich ugotavlja, da Kant kritizira tri dokaze: fizikoteološkega, kozmološkega in ontološkega (ontološkega).⁴⁷ Uvodoma Ehrlich zatrjuje, da je možnih več dokazov, ne le ti trije, kot trdi Kant, nato prehaja k oceni Kantove kritike dokazov za božje bivanje. Uvodoma poudarimo, da je problem



Špela Bevc: Monte san Angelo

dokazovanja Boga postajal v katoliški misli koncem 19. in začetku 20. stoletja vedno bolj problematičen spričo izzivov, ki so jih postavljale novoveške smeri. Na drugi strani pa je ravno sholastika, na kateri gradi tudi Ehrlich, skušala tekMOVATI s scientistično misel-

nostjo⁴⁸ s svojo racionalno metodo in tudi sama z znanstveno-scientističnimi sredstvi postaviti vero v čimbolj racionalne okvire. Pod vplivom protestantizma in nemškega pietizma pa sta posebno nemška in francoska razsvetljenska filozofija širili prepričanje, da ni

mogoče na področju vere govoriti o zanesljivih umsko utemeljenih razlogih, pač pa spada vera na področje iracionalnega, kar je posebej izpostavil Friedrich Schleiermacher.⁴⁹

1. Glede ontološkega (to ime mu je dal ravno Kant) dokaza se Kant in Ehrlich strinjata. Anzelm je svoj ontološki dokaz razvil v drugem in tretjem poglavju svojega dela *Proslogion*, leta 1078. Tam trdi, da je "Bog tisto, preko česar ni moč misliti nič več (torej najvišje, kar si lahko misli človek: *'aliquid quo nihil maius cogitari possit'*). Ker je "najvišje možno mišljeno" sprejemljivo tudi za pogane (zato je šlo Anzelm v njegovem dokazovanju), je po njegovem tudi nujno, da Bog biva; iz pojma o Bogu sledi tudi resničnost božje eksistence. Boga spoznati kot našo najvišjo možno misel in ga zato sprejemati tudi kot? realno bivajoče bitje, pa je po Ehrlichu že splošno sprejet sofizem (varljiv sklep).

2. Bolj problematična je za Ehrlicha Kantova obdelava kozmološkega dokaza oziroma Tomaževe (druge) poti prek vzročnosti oziroma prek tvornega vzroka.⁵⁰ Načelo vzročnosti pravi, da je na svetu vse povzročeno, zaradi česar mora biti tudi nek zadnji tvorni vzrok. Ta zadnji vzrok pa je po Tomažu tisti, "**ki ga vsi imenujejo Bog**".⁵¹ Tomaž sicer ne govori o dokazu iz vzročnosti, pač pa o poti (druga od njegovih petih poti) do Boga. Pomembna sestavina vseh petih Tomaževih poti je namreč zaključek, ki se pri vseh glasi: "kar vsi imenujejo(mo)" ali "vsi vedo". Ta druga pot iz vzročnosti in tudi ostale Tomaževe poti k Bogu: prva iz gibanja, tretja iz možnosti, četrta iz stopenj popolnosti bivajočega ter peta iz urejenosti stvarstva, upoštevajo človekovo izkušnjo stvarstva (umsko presojo naravnega dogajanja), po čemer mora imeti nastanek vsake stvari svoj vzrok. Poti torej "kombinirajo" naravno logiko uma z logiko vere, po kateri pa vsi ljudje namreč priznavajo, da je zadnji vzrok vsega dogajanja Bog-Stvarnik. Tega Boga pa seveda ni mo-

goče spoznati po izkustvu uma, ker Bog to izkustvo presega, pač pa skozi izkustvo v naravi vstopamo v izkustvo vere. In ravno to je po Kantu prehod iz izkustvenega - tj. spoznavajočega reda - v red mišljenja ali v red, za katerega nimamo ustrezne izkustvene podlage in torej ne moremo govoriti o spoznanju.⁵² Zato je Bog le umski "regulativni princip"⁵³, ne pa izkustveno spoznani vzrok, ker zato manjka sposobnost, da bi prek naravnega izkustva imeli še izkustvo o nadnaravnem. Sploh pa po Kantu pojem vzročnost presega okvire človekovega izkustva, ker človek ne more dojeti predmetov zunaj sebe torej tudi ne njihove medsebojne povzročnosti. Zato je po Kantu, kot navaja tudi Ehrlich, mogoče le razmišljanje = gibanje v pojmih, ne pa spoznanje. Ehrlich Kantov zaključek tega dokazovanja, po katerem so metafiziki regulativni princip pretvorili v konstitutivni, razlaga, kot da naj bi Kant Tomažev dokaz iz povzročnosti pretvoril v ontološki, ker naj bi vse dokazovanje potekalo le v miselnih pojmih, ne pa v spoznanju prave resničnosti. Kant pa ravno ob koncu razprave o tem dokazu trdi, da to ni mogoče, ker gre le za mišljenje, ne pa za spoznanje bivanja. Po njem pridemo le do nujnosti absolutnega bitja, ne pa do njegove eksistence.⁵⁴ Ehrlich, sklicujoč se na trditev Pescha v zgodovini novejšega modroslovja avtorja Kuna Fischerja, ugotavlja, da taka "ideja najrealnejšega bitja družiti v sebi vse popolnosti, torej tudi pojem bivanja ali eksistence. ... To dobi torej eksistenco šele iz tega, da se je istovetilo z najrealnejšim bitjem."⁵⁵ To je pa sofizem: Bog namreč ne dobi eksistence šele iz najrealnejšega bitja, ampak to eksistenco že ima.

Ehrlich seveda ostaja zvest tradiciji aristotelsko-tomaževske metafizike, čeprav se je medtem že zgodila novoveška filozofija, ki posebno s Kantom postavlja nove nastavke metafizičnemu mišljenju. Kant sicer ni raz-

rešil problema metafizike, nedvomno pa je pokazal na probleme absolutnosti metafizike, ki področju preseganja človekovega izkustva določa drugačno logiko kot področju neposredno izkustveno zaznavnih predmetov.

3. Ehrlich obravnava tudi Kantov fiziko-teološki dokaz.⁵⁶ Ugotavlja, da je Kant v svojih zgodnjih spisih (leta 1763) ta dokaz še priznaval, čeprav naj bi že takrat slutil napako, ki jo delajo pri tem dokazovanju sholastiki. Predstavi Kantovo razumevanje dokaza in njegovo kritiko: sledovi reda v svetu napeljujejo k urejevalcu sveta. Tomaž zaključuje v peti poti do Boga: "Torej biva neko umevajoče bitje, ki vse stvari v naravi usmerja k smotru, in to bitje imenujemo Bog."⁵⁷ Ehrlich poudarja, da je Kant napačno pripisoval sholastikom, da so pripisovali, da sta red in smotrnost bistvena sestavina stvarstva, in poudarja, da je bilo sholastikom jasno, da sta red in smotrnost v stvareh slučajna. Ravno zaradi nebistvene smotrnosti pa, kot dalje ugotavlja Ehrlich, Kant še težje sprejme, da je Bog urejevalec, oziroma kot pravijo Ehrlich in sholastiki, stavbeni mojster sveta. Po sholastiki je Bog le stavbeni mojster sveta in zato ima ta dokaz svojo veljavo le posledično glede na prejšnji, kozmološki dokaz. Ehrlich zaključuje, da dokaz napeljuje k modrosti kot posebni božji lastnosti, ki pa jo spoznamo ravno po analogiji: kakor deluje mehanizme ure, ker jo je napravil moder rokodelc, tako deluje smotrno tudi svet, ker ga je ustvaril modri urejevalec. Ehrlich poudarja, da Kant sicer priznava, da je ta dokaz najstarejši⁵⁸ (znan je že pri Anaksagori), vendar Kant kljub temu ne uvidi njegove utemeljenosti. Ehrlich pripominja, da je imel Kant zelo velik vpliv s svojimi nazori in je s svojimi filozofskimi trditvami posebno v protestantskem svetu žel velike uspehe. Upa le, da se bo ta "slava razpršila". Zameri mu še posebej, da postavlja take trditve, ne da bi dobro poznal sholastično filozofijo. Ehrlich zaključuje:

*"Ona velika zasluga, kakor jo imenuje Paulsen, da je vero izločil iz vede, je povzročila veliko zlo, ker je brezverstvu v vedi odprla na stežaj vrata, zakaj dokazi za bivanje božje so pač istovetni z razlago za vero v Boga, zakaj vera brez vsega razloga pač ni vera, ampak samovoljno subjektovo naziranje. - Vera bi se ne ločevala od blodenj umobolnega človeka, ako bi ji nasprotovala znanstveno dokazana dejstva in na taka dejstva opirajoče se svetovno naziranje."*⁵⁹

Ehrlich preskoči glavni poudarek Kantove kritike, ki temelji na enakih razlogih kot njegova kritika kozmološkega dokaza. Kant namreč poudarja,⁶⁰ da je glavni problem tega dokazovanja, da ali Boga uvrščamo v verigo ostalih bitij in tako sklenemo verigo izkustvenih bitij ali pa potegnemo most, ki naj sega iz končnega v neskončno. Oboje je nemogoče. Niti ne moremo (izkustveno) spoznati neskončne verige predmetov (kjer Boga ponizamo na raven ostalih predmetov), da bi mogli trditi o njihovi smotrnosti, še manj pa moremo povezati (neskončni) most med končnim in neskončnim in torej izkustveno dojeti (neskončnega) Boga.

Ehrlichova zaključna ugotovitev zelo nazorno razodeva skrb sholastičnega misleca, ki mu je novoveška filozofija teološko znanost postavila na nove noge, s čemer so se ukvarjali že nekateri teologi pred njim, kot G. Hermes, A. Günther in F. v. Baader,⁶¹ ki pa seveda takrat še niso prodrli v Katoliški cerkvi. Šele teologi drugega vatikanskega cerkvenega zbora (npr. K. Rahner in H. de Lubac) so postavili ta vprašanja v novoveški filozofski kontekst in s tem odprli tudi probleme novega pristopa v teologiji.⁶² Šele postmoderna je ta vprašanja postavila tudi znanostim, kar je pa spet nov izziv tudi današnji teologiji.⁶³

Filozofski problemi verstev

Ehrlich obravnava filozofske probleme tudi v vseh svojih razpravah o verstvih oziroma posebej o verstvih "primitivnih narodov".⁶⁴

Delo *Uvod v budizem* Josefa Suchya, izšlo v Ljubljani 1921, naj bi po besedah sestavljalca bilo "skromen oris budizma, da se slovenska javnost vsaj pa naša inteligenca seznani z bistvom budizma".⁶⁵ Ocenjevalec dela Ehrlich najprej ugotavlja, da Suchy pravilno razčleni razvoj indijskih verstev, pogreša pa pri predstavitvi budizma sistematično razčlenitev glavnih problemov budizma. Ehrlich pravi, da so "dalje netočne trditve, da je budizem filozofično pojmovanje in da je Budha filozof (str. 5), ki je vsako posamezno tezo znanstveno utemeljil." Zaključuje, da je "budizem abstruzna špekulacija" in da imajo "Indijci očitno intelektualne kategorije, ki jih mi pogrešamo; to ravno znači, da budizem za Evropo ni primeren!".⁶⁶ Ehrlich ugotavlja tudi, da je pisatelj knjige o budizmu napačno precenil število budistov, ki naj bi jih bilo po njegovem več kot kristjanov. Ugotavlja, da je na svetu budistov največ 120 milijonov, kristjanov pa prek 600 milijonov.

V razpravi *Magija primitivnih narodov*⁶⁷ obravnava magijo kot areligiozno, iracionalno in amoralno, ki pa skuša naravnim dogajanjem vsiliti logične zakonitosti. V razpravi okultizem v grških orakljih in misterijih ugotavlja, da je "okultizem vkoreninjen v nekrščanskih verstvih kulturnih in primitivnih narodov, v krščanstvu pa je izgubil svojo domovinsko pravico."⁶⁸ Ugotavlja, da je matriarhalna kultura kulturna podlaga okultizma in osvetli to na primeru grške zgodovine, iz katere nam je ohranjenih veliko virov. V razpravi Ehrlich dokazuje, kako je grški svet prešel iz matriarhalne k patriarhalni kulturi, v kateri je bilo ženskam prepovedano glasovati, kot poroča Avguštín.⁶⁹ Probleme osvetljuje prek oraklja v Delfih, kulta zdravilstva Askleiosu, Dionizijevega misterija, Elezinskega misterija, kulta Kibili v Pesinu v Frigiji, boginji Siri in Bambiki v Siriji. Pregled zaključuje s sklepom, da gre za prepletanje in boj jasne Zevsove, nebesne religije Logosa ter matriarhal-

ne religije.⁷⁰ Ta boj je trajal skozi helenizem in šele krščanstvo je spet zmagalo v tem boju z Logosom, Kristusom.

Znova se posveča temu v razpravi o šamanizmu in jih spet obravnava primerjalno s krščanstvom.⁷¹

Razprava *Spiritizem*⁷² je prikaz pojavov in stanja okultizma v tem času. Ehrlich našteva številne učenjake, med njimi podčrta resne znanstvenike, psihologe in filozofe, ki priznavajo pojave, in tudi nekatere, ki jih zanikajo in zaključuje: "*Na vprašanje so li pojavi okultizma in spiritizma resnični, smemo torej odgovoriti: velik del t. zv. spiritističnih pojavov je prevara. Drugi pojavi še niso dosti znani; ne moremo torej izreči sodbe. Ostane pa precejšnje število duševnih in telesnih pojavov, ki se ne dajo več zanikati. Vsaj to smemo reči, da bi bilo drzno zanikati jih v imenu znanosti.*"⁷³ Ko dalje preučuje mnenja zelo različnih strokovnjakov glede tega, kaj naj bi spiritizem bil, meni: "*Na splošno lahko rečemo, da se znanstvenikom še ni posrečilo izpodriniti z zadostnimi protidokazi spiritistično teorijo in da število njenih pristašev raje narašča kot pada.*"⁷⁴ Poudarja, da je glavni razlog, da se moderni znanstveniki upirajo spiritistični razlagi, da bi bilo treba ... temeljito preurediti znanost" (prav tam). Ehrlich zaključuje, da "*deskriptivni del te literature, imenujmo jo 'spiritografijo', nam nudi ogromno snovi; ko pa iščemo nestrpno drugi važni del, v katerem bi se morala podati sintetična razlaga, spiritologija in -sofija, pa zaidemo v kaotično močvirje najrazličnejših hipotez.*"⁷⁵ Zaključuje pa, da "*moderni spiritizem ni poseben problem zase, ampak je samo majhen in morda neznaten izrezek iz kolosalnega fenomena, ki stalno spremlja zgodovino človeka*". Naloga znanosti je, da ga natančno preuči.

V presoji knjige G. Wunderle *Einführung in die moderne Religionspsychologie* je za Ehrlicha bistveno vprašanje, "kako primerno naslikati vesoljnost verskega pojava". Pohvali

delo in čestita Nemcem k tako moderni knjigi, čeprav najde pomanjkljivosti, npr. da ni predhodno obravnaval nomadov (Sircev, Semitov in Arijecev), od koder ima možnosti prehoda k višjim kulturam "Indijcev, Irancev in Evropecev" ter na koncu h kulturi primitivnih narodov, "ki jih je inficirala dekadenca matriarhalne in totemistične kulture".⁷⁶

V razpravi *Bogovi*⁷⁷ Ehrlich ugotavlja porast študij o verstvih na podlagi preučevanja preprostih kultur in našteva raziskave Edvarda Burnetta Taylorja, Viljema Robertsona Smitha, Jamesa Georgea Frazerja, Luciena Levy-Bruehla in Emila Durkheima. Ugotavlja, da so krščanski apologeti te novosti "nekoliko prezrli" in premalo upoštevali sodobne sociološke študije.⁷⁸ Sam posveča razpravo na podlagi najnovejših raziskav preučevanju bogov v Avstraliji.

Ehrlich v razpravah o religiji razodeva dobro poznavanje problemov religije in religije primerja s krščansko. V razpravah opazimo negativen odnos do ženskih božanstev in matriarhalne kulture, ki jih postavlja tudi na nižji, pred-logični nivo.

Ehrlich in komunizem

Ehrlicha kot odmevnega in dalekosežnega družbenega misleca najbolje pokaže razprava *Ruski boljševizem* leta 1923. Lahko rečemo, da je razprava vredna Courtoisa in Fureta in to skoraj sto let pred njunimi tehtnimi analizami komunizma. Prav tako razprava dobro nakazuje vzroke Ehrlichove likvidacije na začetku revolucije na Slovenskem, pojasnjuje pa tudi njegove nastope nasproti akademskim društvom, posebno *Zarji* ter razodeva sploh njegov idejno-politični in narodnostno-obrambni čut, posebej za rastočo in agresivno dejavnost komunistov na Slovenskem v tridesetih letih.

Že v razpravah o religiji, o misijonih ter o vplivu sodobnih idejnih tokov rad omenja to pomembno družbeno gibanje in svari pred

njegovimi posledicami. O tem sta pisala že papeža Leon XIII. v socialni okrožnici *Rerum novarum* (1891) in kasneje Pij XI. v družbenih okrožnicah *Quadragesimo anno* (1931) in *Divini Redemptoris* (1937). Gospodarska kriza koncem dvajsetih in začetku tridesetih let je svetovno gospodarstvo zamajala v temeljih in izzvala nove družbene izzive, v družbi so se pojavljale vedno večje napetosti, ki so jih izkoriščali posebno fašizem, nacionalsocializem (in drugi nacionalizmi) ter komunizem. Komunisti po svetu in pri nas so videli v teh družbenih znamenjih ugodno pot na oblast. Ehrlich je dojel to taktiko, kar potrjuje tudi ta obširna razprava in krajši članek *Boljševizem v Kini*.⁷⁹

Razprava o boljševikih je nastala po Leninovi smrti. Ehrlich vidi Leninov pomen v tem, da je skušal "po posrečeni politični revoluciji realizirati z vso resnobo Marxov socializem" z originalno "virtuoznostjo" (192), ker so revolucionarji izbrali "najugodnejši psihološki trenutek", tj. vojne razmere za doseg svojih ciljev. Ehrlich je prepričan o važnosti in nujnosti preučevanja pojava boljševizma (193).

Razpravo razdeli v štiri dele. Prvi del z naslovom *Ustroj boljševizma* obravnava nastanek in zgradbo nove boljševistične države ZSSR, vlogo (edine) komunistične stranke, njene tajne policije (Čeka=črezvičajnaja, nadobičajna komisija) in našteva rezultate njenega "delovanja" med leti 1918-1929: usmrtimev "6775 profesorjev, 8800 zdravnikov, 54.650 oficirjev, 12.950 veleposestnikov, 28 škofov, 1215 duhovnikov, 355.250 takozvane 'inteligencije', 260.000 vojakov, 59.000 policistov, 193.350 delavcev, 815.000 kmetov" (196), skupaj 1.767.018 ljudi. To je popolnoma skladno z Leninovo trditvijo: "Kaj pa je na tem, če pogine 90 % Rusov, če se le zadnjih 10 % spreobrne h komunizmu" (196).⁸⁰

Sovjetska armada je sicer urejena po evropskih standardih, le da ima dodatno šte-

vilo komunističnih oficirjev, ki so "oko Moskve". Prikaže sestavo države in njenih centraliziranih organov ter posebno člen 43, ki določa, da je najvišji sodni dvor podrejen predsedstvu, "kar je naravnost nezaslišana kumulacija kompetenc" (199), ker vse sodstvo deluje pod nadzorom izvršne oblasti. Ekonomski sistem je voden državno-centralistično, za kar rabi država sedem milijonov ljudi, ki vodijo državno gospodarstvo, kar je nepotrebno kopičenje birokracije. Posebno negativno se je obnesla kolektivizacija kmetijstva, saj je Lenin sam izjavil, da je bil to "naš poraz" (17. okt. 1921), zaradi česar so spet prepustili zemljo kmetom v posest (ne pa v last) z naravnim odplačevanjem.

V drugem delu razprave z naslovom *Ekonomska katastrofa* Ehrlich z natančnimi številkami predstavi padec gospodarstva v letih po revoluciji zaradi pomanjkanja "onega elementa, ki daje vitalnost industriji in trgovini: varčnost in kalkul zasebnega podjetnika" (202). Ekonomske številke so porazne. Medtem ko je imela Rusija v letih 1905-1913 2,5 zlatih milijard dobička in je tudi med vojno obdržala tempo rasti in tudi v celoti obdelovala površine, je v petih letih gospodarstvo znatno nazadovalo. Tako je npr. izkop premoga iz dveh milijard pudov leta 1916, leta 1921 padel na komaj 500 milijonov pudov, se pravi na komaj eno četrtno (203). Podobno je padla proizvodnja vseh drugih surovin in izdelkov.

Nova ekonomska politika (Nep), predmet tretjega dela razprave, se v Rusiji ni obnesla. Kmeta marksistični sistem ni maral, zato je ta postal pasiven in se je stalno boril proti komunizmu. Politična podjetja so nazadovala, tuje koncesije se zaradi negotovega položaja niso uveljavile. Denarja je bilo v obtoku toliko (preveč), da je izgubil vrednost. Zanimiva je bilanca za prvo polovico leta 1923: dohodki 193,6 milijon rubljev, izdatki pa 452,1 milijona rubljev. Ehrlich opozarja,

da ima Rusija tudi vire na Zahodu, ki ne govorijo objektivno o razmerah v Rusiji, ker so izpostave ruskih oblasti, kot npr. *Manchester Guardian* in *Der wirtschaftliche Aufbau*, ki je uradno glasilo ZSSR (215).

Naslednji del govori o *sovjetskem šolstvu* in se pri tem sklicuje na pričevanje škotskega učitelja, ki je obiskal ZSSR. Čeprav so boljševiki hoteli napraviti moderno zgledno šolo, je njihova šola "doživela popoln fiasko" (275). Boljševiki so iz ideoloških razlogov pobili na tisoče učiteljev, država ni imela sredstev za hrano in za kurjavo, tako da npr. v Moskvi šole obiskuje le 25 % otrok. Prav tako se je nivo univerz znižal na raven delavskih oziroma strokovnih šol, ker sistem sploh ne spodbuja izobražencev oziroma jih celo zatira. Zato mora vsakdo najprej delati, da lahko sploh študira.

Načelo šolske vzgoje je sicer neomejena svoboda, "predvsem pa je šola vadnica za bodoče komuniste" (277) in ima zato politični značaj. Dalje je šola "delavnica brezverstva" in agitator za komunizem. "*Šolski zakon z dne 3. I. 1922 se glasi: Vsem vzgojiteljem, učiteljem in šolskim slugam na vseh zavodih in sirotišnicah se naznanja, da oni, ki bi se drznil otrokom govoriti o čaščenju Boga, o cerkvenih slovesnostih ali jih celo peljati v cerkve, ne izgubi samo svoje službe, ampak bo kaznovan s strogim zaporom.*" (277)

Šola propagira svobodno moralo in komunistična načela, vse stare knjige morajo izginiti, novih pa ni; verne izganjajo iz šol, posebno iz višjih. Zaradi tega število učencev in študentov močno upada.

Pomembno poglavje Ehrlichove študije je seveda *Verska politika sovjetov*. Ker je bil Lenin fanatičen ateist, je postala politika sovjetov uresničevanje programa "*Vera je opium, ki zastruplja ljudstvo*" (279). Posledica je zaplenba cerkvenega premoženja, ropanje cerkva in uporaba cerkva za druge namene (zborovanja, kulturne prireditve, plesi itd.). Za cerkveni obred

mora vsaj dvajset ljudi podpisati prošnjo. Posledice podpisa pa so preganjanje in zapiranje vernih podpisnikov, s tem pa oblasti dosežejo, da ni nikoli dovolj podpisov za odobritev obreda. Ehrlich povzema Francoza, ki poroča o novi molitvi v ruski sirotišnici. "*Komisar je namesto molitve nagovoril otroke takole: 'Mladi Rusi, doslej se vam je pravilo, da je Bog in da je treba moliti. To je laž. Boga ni. Slepabili so vas, da bi ostali pridni. Zdaj ste svobodni.' Ravnatelju pa je dejal: 'Vi boste ponovili iste besede vsak dan namesto vaše molitve. Ako bi to opustili, se spomnite, da so se ti otroci, potomci aristokratov, danes rešili smrti samo po milosti sovjetov. Vsakikrat, ko bi opustili to mojo formulo, se vam bo vzelo deset otrok, katerih ne boste več videli.'*"⁸¹ Tudi študente, ki se dejavno ne vključijo v borbo proti veri, zaprejo. Trocki in Lunačarski sta v Moskvi uprizorila celo proces proti Bogu.

Novega patriarha, ki se je upiral novemu redu zoper vero, so zaprli, ustanovili tako imenovano "narodno cerkev" in postavili protipatriarha. Narodna cerkev ni uspela, po enem letu pa se je patriarh Tihon v zaporu v samostanu Donskoj delno "vdal sovjetski vladi in se nekako spravil z njo" (282).

Posebno ostro borbo vodijo boljševiki proti Katoliški cerkvi. Izdali so odlok o zaplombi vseh cerkvenih dragocenosti. Cerkve so podpržavili in vsilili nadškofu Cieplaku v podpis pogodbo, po kateri mora Cerkev zagotoviti za dovoljenje za uporabo cerkva za obrede. Nadškof se je temu uprl, zato so ga zaprli ter njega in generalnega vikarja obsodili na smrt. Na pritisk mednarodne javnosti so škofa 'pomilostili' ter obsodili na 'le deset let ječe', generalnega vikarja in še več drugih duhovnikov pa ustrelili "zaradi kompote in protirevolucionarne organizacije" (287). V delovanje Cerkve so vključili komuniste, ki naj ovirajo njeno delovanje.

Glede na strateško plat in mednarodni vpliv boljševizma pa je najvažnejši del raz-

prave z naslovom *Pohod sovjetske Azije - Propaganda*. Tu Ehrlich pojasnjuje strateško usmerjenost sovjetov, ki jim je glavna sovražnica Anglija (zato je bila potem tik pred drugo svetovno vojno ustanovljena *Protiimperialistična fronta* predvsem proti Angliji). Za svoje glavne zaveznike imajo sovjeti azijske muslimanske narode, ki jim dajejo podporo proti evropskim kolonialistom z geslom "Azija Azijatom!" "Proč s tujci!" (289). Tako podpirajo borbo Turkov proti Grkom, da "bi Azijo popolnoma očistili kristjanov" (290). Obenem sovjeti iščejo podporo tudi pri Nemcih; npr. na kongresu tretje rdeče internacionale v Petrogradu leta 1922. Tam pa so bili tudi zastopniki azijskih in celo zamorskih organizacij. Zadnji so dali predlog, da se organizira poseben kongres v Moskvi za zastopnike vseh zamorskih organizacij, da se "na ta način vzpostavi enotna fronta proti kapitalizmu in imperizmu" (291). Ehrlich opozarja, kako resna svetovna nevarnost se pripravlja glede na zahteve afriških narodov in tudi črncev v ZDA po osamosvojitvi.

Komunistične propagandiste Ehrlich označuje kot "prave virtuoze propagande" (292), saj imajo najboljše ambasade na zahodu v Kovnem (Latvija), Varšavi, Berlinu in Dunaju z množico uslužbencev za propagando in vohunjenje. S svojim delovanjem širijo komunizem, a obenem izzivajo odpor in krepitev desničarskih nacionalističnih sil (Nemčija, Avstrija) (293). Zmaga komunizma v posameznih državah pa je usmerjena k ukinitvi teh držav. Taka usoda bi skoraj doletela Poljsko, vendar so Poljaki leta 1920 bliskovito odbili sovjetske čete nazaj in (zaenkrat) odvrnili komunistično nevarnost, zato pa boljševiki "smrtno sovražijo Poljsko, razvijajo po Evropi lažnivo propagando proti njej in jo venomer izzivajo na vojno" (293).

V zadnjem delu pa Ehrlich predstavi še probleme priznanja *boljševiške Rusije*, kjer so

se morali boljševiki kljub svojim 'protiimperialističnim' in 'protiburžuaznim' nazorom "prilagoditi režimu buržujškega mednarodnega prava" (294). Seveda so v teh odnosih še vedno problem predrevolucionarne pogodbe med državami in Rusijo, vprašanje privatne lastnine, tako ruskih razlaščenec kot potencialnih novih lastnikov.

Zelo daljnoviden je tudi kratek članek v *Misijonskem koledarju za leto 1936*, v katerem Ehrlich prikazuje poskuse ruskih komunistov, da bi prevzeli oblast tudi na Kitajskem. Čeprav je bil tam Čankajšek sprva naklonjen komunistom, jih je kasneje prepovedal. Kljub temu nevarnost komunizma na Kitajskem po njegovem ni odpravljena, ker je "komunistična internacionala najboljše organizirana politična organizacija sveta."⁸²

Od vseh filozofskih razprav razprava *Ruski boljševizem* najbolj pristno izraža Ehrlichovo državniško osebnost in pojasnjuje tudi markskatere njegove opredelitve in reakcije znotraj katoliških krogov in celotnega slovenskega naroda. Ehrlich je bil pretanjen mislec, družbeno čuteč človek in slovenski rodoljub, ki pa je vse preveč natančno videl nevarnosti narodnih stranpoti, da ne bi opozarjal svoje rojake, naj se ustrezno osvestijo in organizirajo. To pa ni bilo vseč niti onim, ki so hoteli organizirati narod po svoje, niti onim, ki niso hoteli priznati njegovih voditeljskih in narodnoobrambnih sposobnosti.

E. Kocbek je ob novici o Ehrlichovi usmrtitvi v Dnevnik 28. maja 1942 zapisal, da je slabo spal. Ugotavlja, da se je začel krvavi ples in nadaljuje. "Tudi v meni še utripa sled romantične revolucionarnosti, želim jo čimprej oplemenititi z jasnimi in neizprosnimi zakoni revolucionarne stvarnosti. Pred seboj vidim mrtvega Ehrlicha, ki sem nekoč tudi jaz z njim mnogo govoril. Kljub njegovi vedno hitrejši poti v slovenski fašizem bi zanimivi mož živel, ko bi nam fašizem ne bil vsilil neizprosne alternative: ali življenje ali smrt."⁸³

1. L. Ehrlich, Šola in Cerkev, v: *Čas* XVI (1922), 305-319.
2. *Prav tam*, 306/7.
3. 8. december 1864.
4. DS (Denzinger Schoenmetzer) 2945, 2947 in 2948. Prav tako 8. dec. 1864.
5. Ehrlich, *Šola in cerkev*, 308-310.
6. *Prav tam*, 310.
7. *Prav tam*, 310.
8. *Prav tam*, 311.
9. *Prav tam*, 312.
10. *Prav tam*, 312-319.
11. L. Ehrlich, Indijske šole, v: *Indijska knjižnica* 10 (1938), 1-48
12. L. Ehrlich, Državni šolski načrti v Jugoslaviji in šolska zakonodaja po drugih državah, v: *Socialna misel* 2 (1923), 250.
13. *Prav tam*.
14. *Prav tam*, 252.
15. Prim. L. Ehrlich, Krščanska šola, v: *Bogoljub* 23 (1925), 172-175.
16. L. Ehrlich, Kristus Kralj, Ob encikliki "Quas primas", v: *Čas* XX (1926), 273 sl.
17. *Prav tam*, 274 .
18. *Prav tam*, 278.
19. Prim. L. Ehrlich, O katoliški internacionali, v: *Peti katoliški shod v Ljubljani 1923*, Ljubljana, 1923, 291-295.
20. Ehrlich navaja A. Ušeničnika, *Uvod v filozofijo*, zv. I, *Ontologija*, I.
21. L. Ehrlich, Razvojna teorija, v: *Čas* XXXIII (1938/39), 149 sl.
22. *Prav tam*, 150.
23. *Prav tam* 152.
24. *Prav tam*, 200.
25. *Prav tam*, 261.
26. *Prav tam*, 263.
27. *Prav tam* 267.
28. L. Ehrlich, Evolucionizem, v: *Naša zvezda (NZ)* 4/9-10 (1934/35), 133-135.
29. L. Ehrlich, Starost človeškega rodu v luči prazgodovine, v: *Čas* XVI (1922), 237-146.
30. L. Ehrlich, Prazgodovinski človek, v: *Čas* XVI (1922), 86-105.
31. L. Ehrlich, *Kozmologija*, 23-3, dalje v oklepaju samo strani tega dela.
32. L. Ehrlich, Prazgodovinski grobovi, v: *Čas* XVII (1923), 273-279.
33. Ehrlich, Veliki pomor XX. stoletja. (Neomathuzianizem), v: *Čas* 8 (1914), 32 sl., 112 sl., 177 sl., 252 sl., 355 sl., 422 sl.
34. Prim. *prav tam*, 120.
35. Prim. *prav tam*, 252 sl.
36. *Prav tam*, 255.
37. Prim. *prav tam*, 422-424.

38. L. Ehrlich, Ein angebliches Kompromiß der katholischen Kirche mit dem Neomathusianismus, v: *Theologisch-praktische Quartalschrift* (1917), 497-510.
39. Prav tam, 502.
40. Prav tam, 509.
41. L. Ehrlich, Indijske šole, v: *Indijska knjižnica* 10 (1938), 1-48. *Tabu*, glasilo Misijonske pisarne, ur. dr. Lambert Ehrlich, XXVI (1940), 24.
42. L. Ehrlich, Parijci, v: *Indijska knjižnica* 14 (193), 1-48.
43. Prim. Linčanje, v: *Tabu* XXVIII (1940), 1-23.
44. L. Ehrlich, Kantova kritika naših dokazov za bivanje božje, v: *Voditelj v bogoslovnih vedah* XIII (1910), 97.
45. Prav tam, 97.
46. Prim. Horster, D., *Postchristliche Moral*, Hamburg (Junius), 1999, 466.
47. Ehrlich, *n. d.*, 98.
48. Prim. E. Coreth, Der allgemein-philosophische Hintergrund, v. E. Coreth ect. (ur), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz (Styria), 1987, zv. I, 62-67.
49. Prav tam, 65.
50. Akvinski, T., *Summa Theologiae* I, q.2,a.3.
51. Prav tam.
52. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 631 sl.
53. Prav tam, B 647.
54. Prav tam, B 648.
55. Ehrlich, *n. d.*, 102.
56. Prav tam, 103 sl.
57. Tomaž Akvinski, STh I, q.2,a.3.
58. Kant, KrV B 651.
59. Ehrlich, *n. d.*, oboje 103.
60. Kant, KrV B 650
61. Prim. J. Juhant, Pomen Hermesove transcendentne misli za razvoj krščanske filozofije, v: *BV* 38 (1978), 310-332.
62. Prim. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje, 1967.
63. Prim. J. Juhant, Globalizacija, krščanstvo, demokracija, v: *BV* 61 (2001), št. 4.
64. Prim. L. Ehrlich, Magija primitivnih narodov, v: *BV* 14 (1934), 34 sl in 213 sl.
65. L. Ehrlich, Jos. Suchy, Uvod v budhizem, v: *Čas* XVI (1922), 298.
66. Prav tam, 299.
67. Prim. Magija primitivnih narodov, v: *BV* 14 (1934) 34-49, 213-232, posebno 36.
68. Prim. L. Ehrlich, Okultizem v grških orakljih in misterijih, v: *BV* VIII 1928, 265-280.
69. Prav tam, 270, Avguštin, *Božja država*, XVIII, 9.
70. Prav tam, 280.
71. Šamanizem, v: *BV* IX (1929), 220-254.
72. *BV* 8 (1928), 123-149.
73. Prav tam, 138.
74. Prav tam, 146.
75. Prav tam, 149.
76. *BV*, 8 (1928), 314-316; oba citata 315 in 316.
77. L. Ehrlich, Bogovi, v: *BV* IV (1924), 226-238, V(1925), 13-24, 224-234.
78. Prav tam, 227.
79. L. Ehrlich, Ruski boljševizem, v: *Čas* XVIII (1923/24), 192-217, 275-295, isti: Boljševizem v Kini, v: *Misijonski koledar* XVIII (1936), 97-99.
80. Ehrlich navaja podatke po Charles Sarole, *Impressions of Soviet Russia*, Scotsman, 7. Nov. 1923.
81. Ehrlich, *n. d.*, 280/281. Navaja D'Herbingnyja, *la Tyrnnie Soviétique et le Malheur Russe*, Paris, 1923, 201.
82. L. Ehrlich, Boljševizem v Kini, v: *Misijonski koledar* XVIII (1936), 99.
83. E. Kocbek, *Tovarišja*, Ljubljana, 1949, 27.