

*Poštmina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO XII

ZVEZEK II

◀ LJUBLJANA 1932

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

- Grivec, Nova smer v srbski cerkvi (De novis tendentiis in ecclesia Serbica) 105
Turk, Zgodovinska podoba sv. Terezije Jezusove (De historica imagine sanctae Teresiae a Jesu) 137

II. Praktični del (Pars practica):

- Cerkvena reforma fakultet za cerkvene nauke. — A. Odar 169
Preskušnja ordinandov. — A. Odar 179
Nalaganje cerkvenih kazni. — V. Močnik 182

III. Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

- »Bonnski stari zakon«: Zgodovinske knjige (M. Slavič) . 185

b) Poročila in ocene:

- Bihlmeyer, Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk. 2. Teil: Das Mittelalter. 8. Aufl. (J. Turk) 189
— Marolt, Cerkveni spomeniki v Celju (M. Ljubša) 191
— Engberding, Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie (F. K. Lukman) 194
— Vodušek, Svete maše za nedelje in praznike (J. Pogačnik) 195
— Korošec, Hethitische Staatsverträge (Ujčić) 198
— Tromp, De Spiritu sancto anima corporis mystici; Boyer, Divi Augustini De correptione et gratia; Lennerz, De obligatione catholicorum perseverandi in fide (F. K. Lukman) 200.

NOVA SMER V SRBSKI CERKVI.

(De novis tendentiis in ecclesia Serbica.)

Dr. Fr. Grivec.

Conspectus. — **Introductio.** Annis 1918—1930 ecclesia Serbica, dirigente patriarcha Demetrio Pavlović († 1930), generatim amice erga catholicos in Jugoslavia disposita erat. Attamen tendentias anticatholicas in Jugoslavia et Čechoslovakia iuvabat. Sub novo patriarcha Barnaba vero relatio erga catholicos essentialiter in peius mutata est.

I. Documenta. **1.** Inimica erga catholicos relatio inaugurata est articulo »Goliath et David« auctore Demetrio Najdanović, tempore primae sessionis synodi (sabor) episcoporum Serborum sub praesidio novi patriarchae mensibus octobri et novembri a. 1930. Ecclesia catholica superbo et bellicoso Goliath aequiparatur, viribus terrestribus humilem piumque David (orthodoxiam Serbicum) impugnanti. — **2.** Eodem anno (1930) exeunte Nicolaus Velimirović, episcopus Achridensis, de periculo invasionis catholicae contionem habuit in ecclesia cathedrali Belgradensi. — **3.** Contra has tendentias polemicas ineunte a. 1931 P. Vlašić O.F.M. pacifice de fraternis relationibus inter catholicos et Serbos scripsit in »Vesnik«, organo associationis cleri Serbici. — **4.—5.** Eodem tempore magnae dissensiones rixaeque in clero orthodoxo exortae sunt. Tendentiae bellicosae anticatholicae tempestatibus in ecclesia Serbica sedandis ac depellendis servire videntur. — **6.** Secuta est epistola paschalis patriarchae Barnabae ad mentem theologiae anticatholicae Russorum Homjakov et Dostojevskij redacta, catholicos ut »propugnatores terrestri regni Christi« aggrediens. (Vide BV 1931, pg. 209.) Epistola paschalis ideis et forma vestigia dicti Najdanović, membri tribunalis patriarchalis, premere videtur. — **7.—13.** Alii quoque scriptores Serbi (quidam R., Krstanović, Nedeljkić, Č. Marjanović), praepriis vero Najdanović iterum iterumque vehementer contra catholicos scripserunt usque ad mensem octobrem a. 1931. Najdanović et socii, theologiam polemicam slavophilismi Russici sequentes ac novis invectionibus augentes, vehementissimas criminationes contra ecclesiam catholicam congesserunt.

II. Fontes ac censura. **14.** Haec est nova ratio (tendentia) theologica ecclesiae Serbicae, antea inter Serbos fere ignota. Theologia slavophilismi Russici extrema, inter Russos iam obsoleta, in Jugoslaviam transfertur. Professores facultatis orthodoxae Belgradensis huic theologiae non adhaerent. — **15.** Hanc theologiae rationem polemicam inter Serbos primus propugnabat juvenis monachus dr. Iustinus Popović, qui a. 1922—1927 multa huius generis vulgabat. Ad eandem theologiae rationem inclinavit ep. Nicolaus Velimirović. — **16.** Najdanović et Popović saepius ad ideas Russorum Homjakov et Dostojevskij provo-

cant, easque laudant. — 17. Criminationes horribiles, quas Dostojevskij in legenda de »Magno inquisitore« contra ecclesiam catholicam dirigere ausus non est, contra catholicos congerunt augentque. — 18.—20. Quod non solum iniuriosum, obsoletum ac factis contrarium esse probatur, sed etiam ecclesiae Serbicae ipsi minime prodesse videtur. Haec theologia polemica, statum ecclesiae Serbicae illustrans, ecclesiae catholicae in Jugoslavia obesse vix potest.

Uvod.

Vse nezedinjene vzhodne cerkve so po svetovni vojni prestale velike krize in notranje boje. Stare tradicije so omajane ali celo porušene. Katastrofa Rusije in ruske cerkve je hudo zadela vse vzhodne cerkve. Iz Rusije so namreč dobivale moralno in materialno pomoč. V Rusiji je bilo glavno ognjišče bogoslovne znanosti za vse vzhodne cerkve. S katastrofo ruske bogoslovne znanosti so vzhodne bogoslovne tradicije omajane in v mnogoterem oziru pretrgane. Po političnih premembah so prišle vzhodne cerkve v bližjo dotiko s katoličani, tako v Jugoslaviji, Romuniji, Poljski in ruski emigraciji. Vse to jih sili k novi orientaciji:

Nova orientacija srbske cerkve je bila prva leta napram katoličanom vobče miroljubna. Ukaz jugoslovanske vlade, osebno miroljubnega patriarhalnega starčka, patriarha Dimitrija Pavlovića (r. 1846, u. 1930) in notranje krize so pospeševale miroljubnost. Katoliški in srbski škofje, duhovniki in kateheti so se prijateljsko dogovarjali o skupnem nastopanju v obrambo skupnih krščanskih načel v šolskih in drugih vprašanjih. Pravoslavna bogoslovna fakulteta v Belgradu je bila v prijateljskih odnosih do katoliških bogoslovnih fakultet v Zagrebu in Ljubljani. Pojavljali so se prijazni članki o katoliški cerkvi, o bratskem sodelovanju in o zvezi katoliške in pravoslavne duhovščine v Jugoslaviji za obrambo skupnih cerkvenih koristi, o nujnosti cerkvenega edinstva proti skupnim sovražnikom vere in cerkve Kristusove¹.

Paralelno s temi prijateljskimi odnosi pa se je v srbskih cerkvenih krogih razvijala in praktično izvrševala še neka druga teorija: da naj se zблиžanje med pravoslavjem in katoličanstvom pospešuje s pomočjo reformističnih in »narodnocerkvenih« teženj med katoličani. Inicijativa za praktično izvrševanje te teo-

¹ O tem je cerkveno-politični tednik »Vesnik« dne 31. januarja 1926 prinesel uvodni članek »Rimokatoličko i pravoslavno sveštenstvo«.

rije je prihajala večkrat od strani takih nezadovoljnih in odpadlih katoličanov. Pristaši češke in hrvatske narodne cerkve so iskali pomoči in zveze s srbskim pravoslavjem. Tako je srbska cerkev podpirala pravoslavno orientacijo češke narodne cerkve in v ta namen pošiljala škofa Dositeja v Češkoslovaško; srbski patriarh je leta 1921 posvetil odpadlega katoliškega duhovnika Matija Pavlika (Gorazda) za češkega pravoslavnega škofa. Politična napetost med Srbi in Hrvati je preprečila uspehe pravoslavja med hrvatskimi pristaši »narodne cerkve«; a hrvatski starokatoličani (bivši pristaši narodne cerkve) so v posebno prijateljskih stikih s srbsko cerkvijo. Srbska cerkev je nezadovoljnost med katoličani izkoriščala za pravoslavje, v večjem obsegu n. pr. na Visu; pridobivala je pristaše v mnogih slučajih razporoke. Podpirala je poskuse, da bi se katoličani vzhodnega obreda odtrgali od katoliške cerkve in pridružili pravoslavju, n. pr. v okolici Banjeluke in v južni Srbiji. Svoje misijonarje je pošiljala tudi v inozemstvo. Bistveno je sodelovala pri pravoslavni propagandi v Podkarpatski Rusiji. Koncem leta 1931 je srbski patriarh posvetil pravoslavnega škofa (dr. Damaskina Grdanickega) za Podkarpatsko Rusijo.

Upravičeno bi torej mogli govoriti o srbski pravoslavni propagandi in prozelitizmu v Jugoslaviji in v inozemstvu. Število prestopov katoličanov v pravoslavje je znatno, tudi med Slovenci; nasprotno pa so jako redki prestopi pravoslavnih Srbov v katoliško cerkev. Notranja vrednost takih pridobitev za pravoslavje pa je zelo dvomljiva.

Vse to se je vršilo v dobi, ko so bili odnosi med srbsko in katoliško cerkvijo v Jugoslaviji vobče še prijateljski. V cerkvenih listih (»Glasnik srpske patrijaršije«, »Vesnik«, »Vesnik srpske crkve«) so se pojavljali tudi ostrejši borbeni glasovi in žaljivi napadi proti katoliški cerkvi. A patriarh Dimitrij je take napade obsojal. Po protestih katoliškega episkopata in apostolskega nuncija je vselej preprečil nadaljevanje preostre protikatoliške polemike. Zato ni bilo potrebno podrobno odgovarjati na take napade. Mnoge take napade smo mogli smatrati samo za pojav živahnega srbskega temperamenta, ko opazamo, da se srbski duhovniki tudi v medsebojnih prepirih in polemikah temperamentno in ostro izražajo.

Po smrti patriarha Dimitrija (6. aprila 1930) so se vzajemni odnosi bistveno poostriili. Protikatoliška borbenost je silno narastla in zavladala v vodilnih cerkvenih krogih. Ostri

napadi proti katoliški cerkvi in proti jugoslovanskim katoličanom se sistematično ponavljajo in usmerjajo po nekem bogoslovnem sistemu. Zato je naša dolžnost, da jih poznamo.

Nimam namena, da bi se zapletal v polemiko in odgovarjal na napade. Hočem samo informirati o novi smeri v srbski cerkvi in jo nekoliko pojasniti.

I.

Dokumenti.

1. Nova smer srbske cerkve se je pričela pojavljati, ko je arhijerejski sabor (zbor škofov), vrhovna oblast srbske cerkve, v jeseni 1930 prvokrat zboroval pod predsedstvom sedanjega patriarha. Prvi, skoraj programatnični alarmantni napad je v tedenskem cerkveno-političnem »Vesniku« dne 26. oktobra² objavil Dimitrij Najdanović; to je uvodni članek z značilnim naslovom »Golijat i David«. Vodilne ideje tega članka se do danes dosledno ponavljajo v srbskih napadih proti katoliški cerkvi. Zato navajam članek doslovno, samo nekoliko okrajšano. Posebno značilne misli sem podčrtal.

Vali rimokatoličke najezde več poodavno zapljuskuju pravoslavnu njivu. I to tako nadorno i neodoljivo, da se oseća i izvesan mehanički pritisak. Tišti i davi masivnost i glomaznost... Prvoklasna organizacija, snažna po broju, novcu i tradiciji, prekaljena u čestim borbama o prevlast, sa bogatim iskustvom i taktikom nadiranja, ustremkuje se sa krajnjom ekspanzijom na šaku pravoslavnoğ stada. Stoji se jedno prema drugome kao Golijat prema Davidu. — Disproporciju snaga pojačava mirnoća, spokojnost i kontemplativna duhovnost pravoslavlja, umekšana i raznežena nostalgijom slovenske psihe. Slovensko pravoslavlje, ustreptalo religioznim zanosom, ne traži na zemlji ništa više od svetlosti Sunca Pravde. Nezemaljska vrlina pravoslavlja je: snažna naklonost za primenom evangeličnosti u krajnjoj čistoti, bez zemaljske veštine za osvajanjem ljudi... Ono se uvek kloni carstvu ideja, carstvu nebesnom... Pravoslavni slovenski duh začaran je religioznom ontologijom... Otuda je (slovensko pravoslavlje), u velikoj meri, dezinteresirano hemijom descendentnog života, a u velikoj meri opojeno alkemijom onoga sveta, «Doma očevog». Otuda je ono pretežno apolitično. — Rimsku najezdu kreće krv i meso. Dinamici rimokatolicizma nasušna je Euklidova geometrija^{2a}: telesnost traži prostranost. Duh

² št. 19. Naslednji mesec je ta »Vesnik« zaradi finančnih težav prenehal izhajati.

^{2a} Dostojevskij: Euklidova geometrija — zemsko merilo, zemski razum.

imperium'a Romanum'a, duh zavojevanja, osvajanja i tlačenja, nasledje je rimokatolicizma. Taj duh ne sanjari, ne otkida se od zemlje... Dok je pravoslavlje apatično u smislu političkom, rimokatolička crkvenost nalazi pun izraz u političkoj agresiji. Njoj je u prvom redu stalo do broja i geografskih razmera, a ne do ostvarenja i sublimiranja hrišćanskih ideala u duši pojedinaca... Pravoslavlje okreće leđa uzgrajalnoj stvarnosti, kojoj je i Spasitelj leđa okrenuo... Zapadna ortodoksija lovi u uznemirenoj sadašnjici, kao mutnoj vodi, brojni porast. Katolicitet zamagljen suvišnom brigom za zemaljskom kneževstvom; on misli na civitas Dei, a ostvara civitas hominis; misli na crkvu, a stvara državu; misli na carstvo Božje, a stvara carstvo zemaljsko. —... (Dve ortodoksije) dve vrste pobožnosti... daleko su jedna od druge: ne poznaju se, ne razumeju, ne osećaju negdašnje jedinstvo. Sva shvaćanja kose im se pod oštrim uglom. Na jednoj strani zbir sila ovoga sveta, na drugoj sitno gorušično zrno. Na jednoj strani sirova interpretacija carstva Božjeg, na drugoj bojazljiv i smeran san o ostvarenju Spasiteljeve čiste koncepcije Carstva očevo. Na jednoj strani sjaj, raskoš, sitost i gospodstvo... na drugoj malo stado »gladnih i žednih pravde«, sa prostom palicom i bez kese na uskoj stazi evandolja. — Tragika naša nije završena. Možda drama stradanja ima još jedan čin: još jedno Kosovo čeka pravoslavnu dušu. Na naše rodne pravoslavne ravni najezda je: zagustilo je i zacrnelo od rimske vojske... Ali mi imamo jednu utehu; ideje znaju za nadvremenske pobeđe i poraze. Epilog sukoba istine i neistine svršice se po Božjoj volji, pobedom Istine... I dok se na nas »pod zastavom Velikoga Rima kreću crne sile«, mi kroz batnaje zdučujemo Spasiteljeve reči: »Ne boj se, malo stado«.

2. Nekoliko tednov za D. Najdanovićem je nastopil ohridski vladika Nikolaj Velimirović z dvema govoroma v belgrajski saborni (stolni) cerkvi. Znan je kot izredno spreten pisatelj, stilist in govornik. V svojem drugem bojevitem govoru je s krepkimi, a retorično zavitim besedami opozarjal na katoliško nevarnost³. Med drugim je govoril, da prihajajo tujci, prozeliti, ki zidajo cerkve tujim (stranim) svetnikom in »bune ovaj narod«. »Zar je vera prozelita fina, otmena? Jesu li to fine i otmene vere, koje stvaraju razdor među zapadnim narodima, gde su do sada rovarili? U Beogradu se ugnjezdio jedan crni roj. To je čudna vojska, koja osvaja veštim rečima i lukavstvom, lažima. Srbi su uneli trojanskog konja u svoju prestonicu. Probudite se! Obazrite se, združite, da ne budete zarobljeni.«

Napadi proti katoliški cerkvi so bili pripravljeni po premišljenem načrtu. Srbski dnevni in cerkveni listi so večkrat opo-

³ Katolički List (Zagreb, 18. dec. 1930), str. 641—642.

zarjali na naraščanje katoliških vernikov in cerkva v Belgradu. »Pravda« dne 6. oktobra 1930 je opozorila na »katoliško nevarnost«, ko so jezuiti otvorili župnijsko kapelico v Belgradu; opozarjala je, da imajo katoličani v Belgradu že pet cerkvâ. Zagrebški »Katolički List« (16. okt.) je na to odgovoril, da je v Belgradu okoli 33.000 katoličanov, a da nimajo niti ene večje cerkve; vse cerkvice in kapele skupaj imajo prostora komaj za dva tisoč vernikov. »Vesnik srpske crkve« (sept.—okt. 1930, str. 663—666 in v naslednjem zvezku str. 744) je proti »Kat. Listu« naglašal, da se število katoličanov v Belgradu pretirava, ker so vštete služkinje iz okolice in nestalni delavci; opozarjal je na veliko nevarnost »crne najezde«.

3. Razume se, da niso vsi Srbi odobravalni takih člankov in govorov. Belgrajski prota Bogoljub Milošević, urednik »Vesnika srpske crkve«, je hotel proti tej borbenosti uveljaviti miroljubnost in spravljivost. Naprosil je P. Vlašića O. F. M., konzultorja katoliškega belgrajskega nadškofa, naj mu napiše članek o odnosu med katoličani in pravoslavni v Jugoslaviji. P. Vlašić se je temu odzval in je v »Vesniku srpske crkve« (januar—mart 1931, str. 769—777) objavil članek »Katolicizam i pravoslavlje u Srbiji«. Naglašal je, da smo bratje, ki smo si bili nekdanj bližji, bili smo eno. Katoliški duhovniki so prišli v Srbijo za svojimi katoliškimi verniki kot dušni pastirji brez vsakih prikritih osvojevalnih ciljev. Od strani pravoslavne duhovščine in krajevnih oblasti so bili prijateljsko sprejeti. Zadnji čas so se pričeli češče pojavljati glasovi nezaupanja. Posebej omenja članek »Golijat i David« in govor vladike Nikolaja Velimirovića. Na bojeviti članek odgovarja, da katoličani prihajajo kot bratje med brate in da primera v naslovu članka ne odgovarja dejstvom; primerneje bi bilo govoriti o pobratimstvu Davida in Jonatana. N. Velimiroviću odgovarja, da katoličani v Belgradu ne zidajo cerkva tujim svetnikom, marveč svetnikom, ki jih tudi pravoslavni časte ali vsaj spoštujejo (n. pr. sv. Antona Padovanskega). Ko se bomo bolje spoznali, bodo odpadli mnogi predsodki.

A P. Vlašićev članek je dosegel ravno nasprotno. Vliil je olja v ogenj. Nova smer je bila že tako močna, da se protikatoliški val ni mogel več ustaviti.

4. »Vesnik srpske crkve« je organ »Srpskog pravoslavnog sveštениčkog udruženja«, kakor je to označeno na naslovni strani tega mesečnika. Ta organizacija je leta 1930 in 1931 prestala mnogo kriz

in pretreslajev. Glavna skupščina v Šibeniku dne 3. in 4. sept. 1930 se je že vršila v znamenju krize. Po tej skupščini je dr. Irenej, škof novosadski, odložil predsedništvo Udruženja. Večletni urednik »Vesnika srpske crkve«, prota Ljubomir Bogićević, je dne 12. januarja 1931 glavnemu odboru predložil članek »Na klizavom putu« po povodu strogih patriarhovih disciplinskih naredb za duhovnike. Odbor ni soglašal s člankom; zato je Bogićević odložil uredništvo. Na njegovo mesto je bil za urednika in s tem za člana glavnega odbora izvoljen miroljubni belgrajski prota Bogoljub Milošević. Uredil je zakasneli dvojni zvezek za november—december 1930 in zvezek za prve tri mesece 1931. A zaradi objave P. Vlašičevega članka je moral odstopiti. Službeno poročilo glavnega odbora piše o tem: »Na dan 30. marta podneo je ostavku g. B. Milošević, protojerej, nalazeći se pod teškom depresijom zbog napada od strane većeg broja sveštenstva beogradskog za njegov nekorektan postupak, što je pozvao i primio rimokatol. sveštenika, da u organu Udruženja piše o uspesima svoje rimokatol. crkve.«⁴ Še ostreje ga obsoja predsednik Udruženja, prota Milivoj Petrović, ko o uredniku Miloševiću piše: »Raniji urednik (Milošević) uredio je dve sveske a bolje, da nije ni jednu. U njima je bilo puna koječega što ne treba a nimalo onoga što treba... A šta da se kaže za članak katoličkog sveštenika o uspesima u akciji katoličke crkve u časopisu sveštenstva pravoslavne crkve?... Kakva skudoumnost pisati pismo i pozvati katoličkog sveštenika, da piše u našem crkvenom listu!!! I šta je bilo? Napadnut ozbiljno od svega (službeno poročilo: većeg broja) beogradskog sveštenstva za ovu nedoumljenost, bivši urednik je pod težinom depresije usled osnovanih prekora podneo ostavku. Da nije — bio bi nagnat u prvoj sednici da učini to.«⁵ Iz tega se vidi, da je borba med miroljubno in med protikatoliško borbeno strujo prepletana z notranjo borbo in krizo med srbsko duhovščino in v njenem Udruženju. Vidi se tudi, kako ostri so srbski duhovniki v prepirih in polemikah. Ostri napadi proti katoliški cerkvi se nam v tem okviru predstavljajo kot odvodniki notranjih viharjev srbske cerkve.

Za urednika »Vesnika s. crkve« in odbornika Udruženja je bil izvoljen Miloš Parenta, bivši profesor pravoslavnega bogoslovja v Zadru, pozneje rektor bogoslovja v Belgradu, a sedaj že v penziji. Nekoliko časa (1924—1928) je bil urednik »Glasnika srpske patrijaršije«; v njem je rad objavljaj borbene članke in opazke proti katoliški cerkvi. Vprav ta borbenost ga je sedaj priporočala za urednika »Vesnika«. Omenjeno službeno poročilo (str. 990) ga toplo pozdravlja in izjavlja, da »njegovo ime daje garancije za uspehe«. V svojem poročilu o urejanju »Vesnika«, predloženem glavni skupščini Udruženja v Nišu, prav značilno naglašja svojo borbenost: »(Naš list) naročito nastoji da bude nosiocem i širiocem pravoslavne svetosavske kulture. Širenje svetosavske kulture potrebno je danas

⁴ »Vesnik s. crkve« avgust 1931, str. 990.

⁵ »Vesnik«, april—maj 1931, str. 855—856.

više nego ikada zato što s jedne strane tuđinski verski uticaji, koji su u mnogome u opreci i sa hrišćanskom istinom i sa narodnim duhom, idealima i životom... nastoje da otruju dušu naroda i da izmene vekovne spasonosne osnove našeg narodnog društvenog i državnog života i razvitka.»

A ves ta borbeni odbor Udruženja je na skupščini dne 2. in 3. septembra 1931 strašno propadel. Nad vse ostro je bil obsojen predsednik Petrović, ki je v poročilu glavnega odbora, v člankih in govorih ter naposled še na niški skupščini svoje nasprotnike ostro napadal, da so nesposobni, necerkveni in nepravoslavni; skrival se je za patriarhovo avtoriteto in se predstavljal kot odločen njegov pristaš. A na skupščini so mu dokazovali, da je nastopal žaljivo, klevetniško in ambiciozno; da je sam premalo cerkven in premalo pravoslaven; da se je po njegovi krivdi na šibeniški skupščini preveč proslavljala katoliška cerkev⁶. Poročilo o delovanju glavnega odbora je bilo z ogromno večino in z velikim ploskanjem odklonjeno⁷. S tem je bil odslovljen tudi borbeni urednik Parenta, a protikatoliška borbenost je še ostala kot nekaka skupna linija, ki naj družni needine vrste srbske duhovščine.

5. Miloš Parenta je kot mnogoleten profesor bogoslovja in kot plodovit pisatelj znal »Vesniku srpske crkve« vtisniti svoj borbeni pečat s članki in z borbenimi vestmi. Kot rektor bogoslovja v Belgradu je izdal obširen bogoslovni učbenik »Apologetika« (Sremski Karlovci 1927. Vel. 8°. Str. XI+608). Mnogi ga cenijo kot spretnega pisatelja in dobrega poznavalca teologije. A v njegovih spisih opažamo neki elekticizem iz katoliške in iz pravoslavne (večinoma ruske) teologije. Srbski teologi sodijo o njegovi »Apologetiki« zelo neugodno. V »Bogoslovju«, organu pravoslavne belgrajske fakultete, je dr. R. A. Josić objavil (l. 1928, str. 65—78) uničevalno kritiko. Naravnost trdi, da je ta apologetika spretno izveden plagijat po Hettingerjevem Lehrbuch der Fundamentaltheologie (2. izd. 1888 in 3. izd. 1913) in po knjigi Roždestvenskega, Hristianskaja Apologetika (l. 1884); od vsakega je vzel približno po eno tretjino. Kritik domneva, da je tudi tretja tretjina od nekod povzeta. To je uničevalna sodba. Mi se ne bi upali tako uničevalno soditi. A toliko smemo izjaviti, da njegovo bogoslovje niti s pravoslavne niti s srbskega niti z osebnega vidika ni izvirno. Njegovim člankom v »Vesniku« se pozna vpliv katoliškega bogoslovja; v preveliki odvisnosti od katoliškega bogoslovja aplicira nauk katoliške teologije na pravoslavno cerkev. V članku »Crkva kao povesna i natprirodna ustanova večnog spasenja« (Vesnik s. crkve 1931, str. 893—904) katoliški nauk in katoliško terminologijo o pravi cerkvi kot edini redni poti zveličanja prenaša na pravoslavno cerkev, naglašča, da je katoliška cerkev odpadla od pravo-

⁶ »Vesnik«, sept.—okt. 1931, str. 1038—1040 in 1098—1106.

⁷ Za novega predsednika je bil izvoljen novosadski vladika Irenej, za podpredsednika miroljubni profesor St. Dimitrijević, za urednika »Vesnika« Lj. Bogičević.

slavne; svojo pravoslavno pravovernost podčrtava s tem, da večkrat krepko udarja po katoliški cerkvi. Tako nesamostojen teolog ne bi smel katoliške cerkve tako napadati in tako strašiti s katoliško propagando. To ni svetosavsko bogoslovje. Nekako čudno se čitajo njegovi stavki: »Naše sveštenstvo ne sme ostati ni na verskoj defanzivi... Sveštenstvo mora nastojati da smišljenim prosvetnim in kulturnim radom, ali uvek služeći se svetim srestvima, pomogne pravoslavnom i narodnosnom osvećivanju miliona braće koju su zli povesni narodni udesi istrkali iz naručja Ćirilovskog i Svetosavskog Pravoslavlja i tim ujedno oslabili u njoj zdravu narodnu misao... Jednom rečju, sveštenstvo ima da bude prvim požrtvovnim graditeljem sloveno-srpske kulturne zgrade.«⁸

Kako čudno se ti stavki in članki čitajo v kontekstu z dejstvi, v zvezi s pisanjem srbskih duhovnikov o svojih sobratih in v zvezi z dogodki v pravoslavnem svečeniškem Udruženju! Dosti žalostno sliko nudi o tem »Vesnik«, glasilo Udruženja. V »Glasniku srpske patrijaršije (1931, br. 20, str. 308) pa piše duhovnik P. Vojnović o niški svečeniški skupščini: »Imali smo utisak, da je ovo nekakva vašarska, korteška ili politička skupština... Ova nedisciplina, pomanjkanje avtokritike, neozbiljnost i isticanje protivilo se je svešteničkom dostojanstvu i ukusu dobro vaspitanoga čoveka... Šteta što nisu bili prisutni i rektori naših bogoslovija, pa da steknu još čvršće ubedenje, da je sveštenstvu potreban viši nivo obrazovanja.« Poudarja, da so bile prejšnje skupščine dostojnejše.

6. Sredi teh dogodkov in člankov se je pojavila lanska velikonočna poslanica srbskega patriarha Varnave. Zveza med temi članki in pojavi ter med patriarhovo poslanico ni samo slučajna. Poslanica se po idejah, celo po slogu in terminologiji srečuje z Najdanovičevim »Golijatom in Davidom«, z omenjenim N. Velimirovičevim govorom in deloma tudi z bogoslovno metodo Miloša Parenta.

O vodilnih bogoslovnih idejah velikonočne patriarhove poslanice sem razpravljal v lanskem letniku BV (str. 209—218) v članku »Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo«. Naj tukaj kratko ponovim vodilne misli poslanice.

Kristusov pot skozi ponižanje in trpljenje k slavi in zmagi je bistvena odlika in znak Kristusove cerkve. Samo vesoljna pravoslavna cerkev je šla po tem potu; zato je samo ona prava Kristusova cerkev. Nasprotno pa je katoliška cerkev zašla na pot grešnega sveta, ki ljubi gospostvo, sijaj in slavo; podlegla je čaru zemeljskega Kristusovega kraljestva, katero je Kristus odločno odbil. Katoličane označuje kot »borce za lažno ze-

⁸ Članek »Na sazidanje tela Kristova« v Vesniku s. cerkve, april—maj 1931, str. 854.

maljsko Hristovo carstvo«. Napada jih, da se pohujšujejo nad trpljenjem ruske cerkve, ki vprav s trpljenjem dokazuje svojo pravilnost. Obžaluje razkol, ker slabi moč in polet cerkve, a izjavlja, da vzhodna cerkev zaradi razkola ni prav nič okrnjena; upa, da bo »Sveto Pravoslavlje« zasijalo tudi v odpadlem krščanskem svetu. A v sedanosti se je napolnila čaša trpljenja pravoslavne cerkve še s tem, da so se ojačili navali borcev za zemeljsko Kristusovo kraljestvo, ki so hoteli izkoristiti bedo pravoslavnih narodov; ti navali so toliko nevarnejši, ker so »načela, cilji in sredstva tipičnih borcev temna« in ker hočejo pod plaščem Kristovega imena zagospodariti na vseh poljih državnega in socialnega življenja. — To so ideje patriarhove poslanice.

V patriarhovi velikonočni poslanici se v prenovljeni obliki ponavljajo zgoraj navedene Najdanovičeve misli o mehničnem pritisku masivnega katoličanstva, o zemeljskem kraljestvu in politični agresivnosti katoličanstva; o apolitičnosti, onostranosti, duhovnosti, ponižnosti in trpljenju pravoslavja; o silnem navalu (najezda) katoličanstva in o konfliktu istine in neistine. Tudi tu straši N. Velimirovičev lokavi črni roj prozelitov. A naposled zmaguje trdna uverjenost M. Parente o edini zveličavnosti neokrnjene pravoslavne cerkve.

Velikonočna poslanica je z vrhovno avtoriteto potrdila in ponovila žaljive in krivične napade proti katoliški cerkvi. A še smo upali, da se nova borbena smer v srbski cerkvi ne bo nadaljevala v tako ostri obliki. Toda prišli so še hujši napadi.

7. »Katolički List« je v dveh člankih (št. 16 in 23—24) odločno zavrnil žaljivo polemično poslanico. »Glasnik srpske patriaršije« je odgovoril na oba članka. Prvi odgovor »Jedna distonacija« (str. 130—132) hvali patriarhovo poslanico; njene napade omejuje samo na del katoliške cerkve. Trdi, da je poslanica proniknjena z vzvišenimi krščanskimi mislimi, s širokogrudno krščansko ljubeznijo ter da je bila poslanica pozdravljena s splošnim priznanjem. Na koncu ostro napada papeževo encikliko »Mortalium animos«. S površnim, netočnim in zmedenim prevodom bistveno potvarja misli enciklike o odnosu do drugovercev. Na podlagi tako potvorjenega teksta trdi, da papež »ex cathedra« zabranja ljubezen do nekatoliških kristjanov in da je to torej verski nauk katoliške cerkve. Drugi odgovor »Glasnika« (članek »Put pravoslavne crkve«, str. 161 do 166) ponavlja trditev, da je omenjena papeževa enciklika

nekrščanska. Ne govori več toliko o borbih za zemeljsko Kristusovo kraljestvo, marveč o borbih za svetno papeževo suverenost in naglaša (str. 163): »Odbijanje nehriščanskega, protunarnodnog i protudržavnog Hristova zemaljskog carstva nije ni-pošto odbijanje rimokatoličke crkve i rimokatoličkog sveta. Ono je upravo pomaganje da se ovi oslobode rimskog parasitstva, koje je bilo i ostaje najvećom nesrećom u istoriji Hrišćanstva. Kakvo će inače biti versko učenje u sestrinskoj crkvi nas se ne bi ni neposredno ticalo, dok god ono ne bi mutilo mir jednokrvne braće.« Kot dokaz katoliške nestrpnosti navaja iz postne poslanice (1931) škofa dr. Srebrniča naslednje besede: »U uskoj vezi sa Spasiteljem Isusom Hristom jest zamjenik njegov sv. Otac papa u Rimu. Stoga i gledamo kako potomstvo zmijino štrca neprestano svoj otrov i na papu. Ta kad bi nestalo pape, nestalo bi i Crkve Hristove, nestalo bi i Spasitelja i pobjeda zmijina bila bi potpuna... Tko radi protiv pape, radi jednako protiv Marije in ne pripada potomstvu njezinom, nego potomstvu zmijinom.« Na to vzklika (str. 163): »Pravoslavni su dakle satanino potomstvo.« Vmes večkrat popolnoma neznanstveno citira apokrifni Štrosmajerjev govor na vaticanskem koncilu, ko je že ponovno izdan njegov avtentični govor in je nazorno dokazan fazifikat. Na koncu navaja pogoje za sodelovanje z jugoslovanskimi katoličani, a naglaša, da more pravoslavni del, ako je treba, nositi vse breme za zgraditev »zajedničke čistokršćanske kulture« (str. 165).

Tako je odgovoril službeni »Glasnik srpske patriaršije«. Oba odgovora sta podpisana samo z znakom R. Drugi neslužbeni članki so podpisani s polnim imenom pisateljev. Morebiti se za znakom R. skriva redakcija (odgovorni urednik je protojerej dr. Dušan Jakšić) ali pa M. Parenta, ki je v »Glasniku« l. 1928 (str. 117—120) na podoben način napadal okrožnico »Mortalium animos«.

8. Ostreje je odgovoril Dimitrij Najdanović v »Vesniku srpske cerkve«. Tu se polemika po povodu velikonočne poslanice že prepleta s polemiko proti članku P. Vlašića.

Velikonočna poslanica srbskega patriarha se je brez dvo-ma skrbno pripravljala; tako programatična službena izjava se ne napiše brez daljše premišljene priprave. A ni nemogoče, da je na njo nekoliko vplival tudi Vlašićev članek, ki je vprav pred veliko nočjo tako vznemiril srbsko belgrajsko du-

hovščino, da je moral urednik »Vesnika« (belgrajski prota Bogoljub Milošević) zaradi teга članka dne 30. marca odstopiti. Pravoslavna velika noć pa je bila 12. aprila. Pisatelj tako miroljubnega članka je imel najbolje namene, a moral bi bolj računati z novim tokom v srbski cerkvi, ki se je že dovolj očitno pojavljala. Neumestno in nepravilno je bilo, da se je zadnja leta v hrvatskih listih in tudi v Belgradu preveć pisalo o napredku katolićanstva v Srbiji, ko tisoći naših katolićkih naseljencev versko in moralno propadajo. Pisanje o dvomljivem napredku po priseljavanju je povzročalo razburjene klice v srbski javnosti in pomagalo ojaćevati novo smer v srbski cerkvi.

Srbska duhovščina je P. Vlašić u odgovorila s tem, da je svojemu glasilu dala bojevitega urednika M. Parenta, ki je prićel list urejevati v duhu velikonoćne patriarhove poslanice. Pod novim urednikom se je v »Vesniku« prićela ostra polemika proti Vlašićevemu članku.

9. Prvi se je oglasil Dimitrij Najdanović s člankom »Grožde je njihovo grozde otrovno« (Vesnik, julij 1931, str. 952—960). Naj iz teга znaćilnega članka doslovno navedem nekoliko odlomkov.

U svom članku »Golijat i David« ja sam načelno naglasio osnovnu razliku između pravoslavlja i rimokatolicizma. Treba imati žive vere da bi se pravilno osećalo šta je, u religioznom smislu, istinito. Da bi se, opet, stekla živa vera uslov je: potpuna uraslost duha u evanđelsku stvarnost. Toća duhovno nema u rimokatolicizmu, pa otuda nema jasnoć merila za procenu religioznih vrednosti i istina. Vekovima već misli se i oseća na latinskom Zapadu u posebnoj kategoriji koja sa novozavetnošću nema mnogo srodnog. Najkrepkije izraze ove istine dao je Dostojevski kroz poemu o Velikom inkvizitoru. Mesto Hristovoć duha na Zapadu često vlada »strašan mudar duh, duh samouništenja«. Ja sam govorio o tom duhu... Pod Golijatom sam razumeo integralni rimokatolicizam... kao naroćitu vrstu shvatanja i primene hrišćanstva... Golijat ulićava celu rimokatolićku crkvu... i svi su njeni ćlanovi ućlanjeni po jednom ustavu... Ja mislim na celu rimokatolićku crkvu, a meni se na metu istavljaju jućoslovenska rimokatolićka braća... Golijat je hidra: sva je u Rimu, samo je stotinu glava prućila u sto pravaca. »Brat Jonatan«... je skoro bez vrednosti... On je ceo urastao kao granićica u rimsko stablo... je orude, trojanski konj, iz koga će, krišom i sa prstom na ustima, izmilet i crna vojska... On se sam, osećajuć da je pseudonim Golijata... podmeće, mašuć pri tom jućoslovenskom belom maramom.

Po rasnom afinitetu ć. pisac je naš ćovek... Ali po duhovnom, religioznom afinitetu on je integralni rimokatolik... Topla slovenska protoplazma ukuvana je velikom kutlaćom tućina u

otrov... Razara pravoslavnu dušu... On i ne sluti koliko mu je duša sholastikom mehanizirana... On (je) tobože za bratstvo, a u stvari za Stolicu u Rimu (str. 954)...

Jugoslovenska ideologija u izgradnji je... Jugoslovenska duša će se pretežno izvršiti na osnovu našeg rasnog, krvnog srodstva... Istorija nas uči da je stvaranju posebnih narodnih kultura rimokatolicizam... bio, gotovo bez izuzetka, najveća smetnja... Fatalno bi bilo kad bi u ovaj organizam (Jugoslovenstva) ušlo ijedno krvno zrnce latinske krvi... ne sme da se ucрта nijedna kriva linija zapadno-crkvenog plana (str. 955)... Zanešeni političkim planovima, iskrvavljeni od borbe sa nacionalnim individualitetama, verski totalno izvitorepeni rimokatolički ultramontanizam, klerikalizam i jezuitizam znače za nas Jugoslovene tuđinsku neprijateljsku silu.

Posle mučenja tela papstvo je inaugurisalo inkviziciju duše... Pravoslavlje se ne plaši, nego ga samo spopada tuga što se u ime Hristovo muči duša... zbog sve dubljeg izvrcajanja, izopačavanja e v a n d e l j a... na Zapadu (str. 956). Tu se etika pretvorila u kazuistiku, obožavanje Boga u obožavanje čoveka pape, propoved evanđelja u prozelitizam, blagodat u ekskomunikaciju i indulgenciju, e v a n d e l j e u juridizam, uteha u pretnju, vera u praznoverje, crkvenost i sindikalnost. Svuda izgubljen krišćanski prototip! Svuda su posuvraćene e v a n d e l s k e vrednosti... Neka pisac (Vlasić) od tajnih savlovskih puteva — rimokatolička crkva kao Savle proganja Krista u pravoslavlju — skrene putem svetosavskim (str. 957).

Rimokatolički sveci primaju funkcije paganskih božanstava... Rimska crkva favorizira renesans paganzima. To je uskrš politeizma... Taj pad završuje se najsirovijim oblikom religije — fetišizmom (str. 958).

Božanska i čovečanska suština Hristova izgubila je na Zapadu ravnotežu: prvo je prigrabio uzurpator božanskih prava, drugu je raščerepila narkotična pobožnost kaluderskih redova. Teološka dociranja latinska otkrivaju, s jedne strane, užas Hristovog mumificiranja, s druge strane, užas papske idolatrične penetracije... Proces intronizacije pape kao Boga i proces detronizacije Hrista kao Boga... Hristos papske crkve je fosil, uhvaćen u smrznute formule sholastike... Ono što stvarno živi u rimokatoličkom galimatiasu vezano je za — papu. Za latinski Zapad ne postoji Bogočovek nego bogopapa, ne hrišćanstvo nego bogopapstvo... Ne kroji se čovek prema Hristu, nego se On prema čoveku prekraja (str. 959).

Iz svega jasno je, da je pisac do krajne nezahvalnosti iskoristio eminentno pravoslavni časopis... Ne možemo primiti ni g. Vlasićevu crkvenost, ni rimokatoličko jugoslovenstvo. Sve teze piščevog članka užasno odbijaju pravoslavnog čoveka... Nemoguće je služiti dva gospodara... Biti lider ultramontanizma i istovremeno i propovednik verskog jedinstva i ideolog jugoslovenstva, to je teška *contradictio in adjecto*. Zato neka se pisac ili potpuno privoli svojoj crkvi ili se privoli rodoljubivom pravoslavlju. Ili uz Golijata, ili uz Davida! Brat Jonatan je izmišljotina.

10. V avgustovem zvezku »Vesnika« je K. Krstanović, okrožni protojerej in župnik v Šibeniku, objavil članek »Da se bolje upoznamo« (str. 977—988). V njem navaja prepire in konflikte med pravoslavniimi in katoličani v Dalmaciji, zlasti iz dobe svetovne vojne, da »v interkonfesionih odnosih še naivnih širokogrudnih in zaupljivih srbijanskih pravoslavniih svečenikov« ne bi prevaril lokavi članek Vlašičev, ki katoliško duhovščino in posebe frančiškane predstavlja v neresnični luči. Članek zaključuje: »Ne dao Bog, ni sv. Sava naš, da Šumadinci prožive in osete ono što su njihova braća pravoslavni Srbi sa Jadranskog Primorja osetila in proživela, braneći se od vaših zagrljaja i vaših nasrtaja, koji su bili animirani samo(!) mržnjom na Pravoslavlje i težnjom da se Pravoslavlje uništi sistematskim otimanjem duša pravoslavniih. Braćo! ne zaboravite one stare: »Timeo Danaos et dona ferentes!« Hanibal nije ante portas, već u kući. Budite uvek spremni, kako za bratsku ljubav, tako i za borbu!«

11. Tretji odgovor P. Vlašiću je objavil dijakon Dj. Nedeljković v »Vesniku« sept.-okt. 1931 (str. 1071—1079) pod naslovom: »Još nešto o članku rimokatolicizam in pravoslavlje u Srbiji i taktici rimokatoličkih poslenika.« Na podlagi napadov D. Najdanovića in Krstanovića graja Srbe, da nasproti katoličanom preveč potrpežljivo molče in trpe. P. Vlašić in tovariši pa zlorabljaajo dokazano toleranco pravoslavnega klera in gostoljubnost pravoslavnega časopisa⁹.

⁹ Iz Nedeljkovićevega članka navajam še naslednje trditve: Na našem jugoslovanskem ozemlju so bili nekđaj vsi edini v pravoslavju. Pod tujim jarmom so mnogi odpadli od pravoslavja. Ko takega odpadlega brata sprejmeš v svojo družbo, z njim nekoliko časa potpiši zaradi miru in reda, da se privadi domačemu ognjišču in da se ne čuti zapostavljenega. Polagoma pa ga je treba opozoriti na pristojnost, ki vlada v hiši, iz katere je bil odšel. Ako opomin ne bo pomagal, se bo oglasil starejši sin, in oče bo premenil svoje obnašanje nasproti sinu, katerega se je izprva jako razveselil. — Katoličani pošiljaajo v Belgradu preveliko število redovnikov in redovnic. Za vsako katoliško cerkev v Belgradu zadošča po en duhovnik; kar je več, je namenjeno za lokavo propagando, ki svoje mreže meče na Balkan in Belgrad. Od 32.000 belgrajskih katoličanov je najmanj polovica nestalnih delavcev. Katoliški duhovniki so Srbiji ne samo nepotrebni, marveč škodljivi. Srb z nezaupanjem gleda vse, kar ni srbsko in pravoslavno, posebno, ako se mu vsiljuje vera onih, ki so včeraj vanj streljali. V pravoslavnem Belgradu in med pravoslavniimi je tuje vse, kar ni pravoslavno. (Tako tolmači N. Velimirovićeve besede o tujih svetnikih.) Srbom je tuj kult sv. Antona Padovanskega, ki ga katoličani priporočajo »nerodkinjam« in dekle-

Nedeljković je v polemiko proti P. Vlašiću vpletel dr. Čedo Marjanovića, upravitelja učiteljske šole v penziji, urednika zbirke »Biblioteka savremenih religiozno-moralnih pitanja«. Ta je dovršil duhovno akademijo v Kijevu, dosegel doktorat bogoslovja na starokatoliški fakulteti v Bernu, a ostal je lajik in je nazadnje položil srednješolski profesorski izpit. Srbska cerkvena oblast mu je že l. 1908 zabranila pouk verouka zaradi nepravoslavnih nazorov v njegovi knjigi »Katihetičke pouke«; iz istega razloga mu je bil istega leta odklonjen rokopis »Osnovi hrišćanske etike«, l. 1930 pa je dr. S. Stanković, profesor belgrajske bogoslovne fakultete, v »Bogoslovlju« (str. 231—249) istotako obsodil njegovo knjižico »Hrišćanska etika«, predloženo kot učbenik za 7. razred srednjih šol. Na to kritiko je dr. Č. Marjanović odgovoril s knjižico »Pitanje o religiozno-moralnom obrazovanju u našim srednjim školama« (Beograd 1931. str. 80). Tu ostro kritizira srbsko teologijo, srbske katehete in belgrajsko bogoslovno fakulteto¹⁰. Svojo pravoslavno pravovernost hoče med drugim dokazati s silovitimi napadi proti katoliški cerkvi v duhu ruske teologije Homjakova in »Velikega inkvizitorja« Dostojevskega. Jako značilno! O katoliški morali trdi, da je formalistična in farizejska, brez ozira na notranjega duha in vsebino. Kot dokaz navaja neko epizodo iz življenja¹¹; to epizodo je Nedeljković kot bistveni del vpletel v svojo polemiko.

tom, da bi se omožile. Mali kipi sv. Antona so v nasprotju s krščansko tradicijo; to so kakor nekaki poganski idoli.

¹⁰ V »Bogoslovlju« 1931, str. 324—333, mu je odgovoril dr. Stanković in podal nekoliko informacij o njegovem življenju in delovanju.

¹¹ Dr. Č. Marjanović na str. 28 pripoveduje to-le: Evo jednog skorašnjeg doživljaja koji veoma lepo ilustruje karakter i dušu rimokatoličke etike. Godine 1930 pred kraj meseca jula putovala je jedna beogradanka iz banje Teslić (kraj Doboja) preko Sarajeva i Užica za Beograd. Između Zenice i Sarajeva, sa neke manje stanice, ušla su dva katolička kaludera u vagon II. kl. Posle kratkog vremena ulazi u kupe za dame konduktier i moli za dozvolu da mogu kod nje ući dva sveštena lica, pošto je ona bila sama u kupe-u, jer su, veli, svi ostali kupe-i puni. Gospodi je ovo odmah izgledalo sumnjivo, jer je malo pre toga, zbog deteta izlazila iz svoega kupe-a i nije primetila da je sve prepuno, ali, verujući konduktieru, dozvoli. Ulaze dva sveštena lica uzimaju molitvenik, krste se, čitaju molitve, dete se zagledalo u njih. Po svršetku molitve jedan od njih oslovi dete, ude u razgovor, izazva mater da i ona progovori i kad doznade da je beogradanka i pravoslavna, reći će jedan drugom latinski da je se okanuo, jer su pravoslavni srbijanci odveć tvrdoglavi. Gospoda je slučajno imala

12. Boj za novo smer v srbski cerkvi je pričel D. Najdanović s svojim »Golijatom in Davidom«; on je tudi zaključil polemiko o patriarhovi velikonočni poslanici s člankom pod značilnim naslovom »Pobuna s one strane evangelja« (Vesnik sept.-okt. 1931, str. 1054—1064) kot odgovor »Katol. Listu«. Že v naslovu naglaša, da so katoličani onstran evangelija. Za motto je vzel Pavlove besede: »Streznite se in ne grešite« (1 Kor 15, 34). Že njegovi napadi proti P. Vlašiću so bili nečuvveno strašni. Ob patriarhovi poslanici in ob polemiki »Katol. Lista« se je še bolj razvnel in napisal tako grozovite napade proti katoliški cerkvi, da jih morem samo deloma navesti. V vsakem odstavku najprej hvali in analizira patriarhovo poslanico, potem pa udarja po katoliški cerkvi.

Uskršnja poslanica srpskog Patrijarha po svoj svojoj sadržini primerna je i verna objekcija evanđelskih istina... Sva su njena opažanja i tvrdnje adekvatno zasnovana na osnovama evanđelsko-crkvenog saznanja... Pravoslavna crkva — crkva mučenika, zapadna crkva — crkva mučitelja... Svaki vek izgradnje zapadne crkve samo je jedno slovo u užasnom napisu: ferro ignique. Turobniji napis ne nalazi se ni na paklu Danteovom (str. 1054). Satanski čovek tuda

više školovanje i znala dobro latinski. Napravi izgled kao da ne razume šta oni kažu i okrenu glavu na drugu stranu — prozoru. Oni otpočeše razgovor između sebe na latinskom jeziku. Posle nekoliko običnijih stvari otpoče jedan da priča kako ide u Sarajevo, tamo će dočekati jednu gospodu koja ima uveče doći. Dalje, kako je to jedna divna ženska, poče opisivati pojedine delove njenog tela, umetničko-anatomski; dalje, kako on sa njom živi, pored živoga muža, kako je bogata i on je zabodio da priloži velike darove crkvi i t. d. Razgovor je trajao prilično dugo; najzad zamoliše za dozvolu da puše. Gospoda koja je za sve to vreme ćutala odgovori latinski: permito domini! Kakav užas! Lica se njihova izdužiše, jedan neverovatan strah i iznenađenje beše ih obuzelo, za čas se izgubiše iz kupe-a i od njih, u jednom uglu ostao beše jedan broj časopisa: Duhovni život — asketsko-mistička revija — Zagreb. — Odista idealan asketizam!!!... No glavno je da je sve u potpunoj harmoniji sa duhom rimokatolicizma. — Na str. 60 ponavlja napad: »Rimska cerkev zahteva, da se vrši forma, zakon, zaradi tega je vsa pogreznjena v formalizmu; kakor nekđaj farizeji. Oni redovnik na poti od Zenice do Sarajeva je popolnoma opravičen pred katoliško moralno, ker se drži predpisanih form in sistemov.« — Verjetnost onega doživljaja v vlaku je zelo dvomljiva. Kdo bi mogel take stvari tako podrobno opisovati v razumljivi latinščini in kako bi mogla ona dama vse tako točno razumeti! Tu je pač sodelovala domišljija. Zaključek o reviji »Duhovni život« spominja na pisateljsko tehniko in fantazijo. — Ta dokaz po dr. Č. Marjanoviću v vsem obsegu citira Nedeljković (str. 1074) in ga ponovno naglaša. — Naj bi se s katoliške strani preiskalo, kaj je dalo povod temu napadu.

stradanja doživljuje pod muklom kategorijom satanskog sadizma... Metafizička ukletost sebičnosti. Unutrašnji znak Kainov!... Naravno oštro ističe ova... nečovečna disonanca u zapadnoj, latinskoj crkvenosti bez puteva Hristovih, puteva stradanja... Mi iščitavamo... iz celog bića luciferskog latinskog duha... želju, da pravoslavlje poklekne pod teškim jarmom bezdušnosti svetske... Taj smeh paganske potsvesti... Postavljena na evanđelskom kriterijumu, Uskrsnja poslanica odlučno je diskriminirala iskrenost od neiskrenosti i javno izobličila tajno sablažnjavanje o Pravoslavnu Crkvu i pravoslavne narode, naglašavajući jasno da se u tim sablažnjavanjima manifestuje prvobitni antihristovski duh sablazni (str. 1055). Borci za Hristovo zemaljsko carstvo... antipodi evanđelja, lažni proroci (str. 1056).

Stara zmija viri... iz svešteničkih mantija i kaluderskih kukučjača s onu stranu evanđelja. Prozelitska revnost rimskog velikog čelnika, koji i danas kao u doba Savonarole proganja Istinu, pokrenuo je legion sejača sa crnim torbama na setvu kukolja u našu evanđelsku pšenicu. Uskrsnja poslanica misli na te papolatriste. To su žreci posuvraćenog evanđelja i obožavaoci najvećeg simoniste od kako je sveta i veka. Njih žigoše Poslanica.

To su osnovne resolucije Poslanice. Bilo je preko potrebno u doba neobuzdanog i bezobzirnog prozelitizma... I sadržinom i stilom Poslanica je plastično, sa dinarskom otresitošću i samopouzdanjem, dokumentovala našu religioznu svest o jednoj Istini i mnogim neistinama. Pod uzdržanom, vrlo delikatnom stilskom i pojamnom strukturom Poslanice navire istinski ključ svetosavskog vevra. Savladano uzbuđenje i negodovanje otkriva fini i dostojanstveni revolt protiv mučkih nasrtaja na sveti supstrat naše duše, na pravoslavlje... Naš viši smisao postojanja, naš plodni udeo u ostvaranju evanđelskog plana, ugrožen je oktopodom rimskog prozelitizma. Kroz Poslanicu... pronešen je kompleksni gnjev prema ovom najnovijem i najstrašnijem mučenju koje i duše ubija. Poslanica je »in toto« izraz pravoslavnog kolektiva: njen štimung kongenitalan je sa štimumom naroda. Zato: noli me tangere (str. 1057).

Proti polemiki »Katol. Lista« med drugim piše: Tvorci svih duhovnih i političkih tumulta nikada neće da shvate blagovest mirotvorstva. Utvare evanđelskog antipodstva... preče im jasna videnja carstva nebeskog, carstva mira. Zakonicima i tvorcima međunarodnih nemira blagovest mira nešto je sasvim tuđe... Propoved o miru rimskim građanima današnjice zvuči isto tako neverovatno kao u doba ap. Pavla. Njima je hrišćanski irinikon tajna kao što je Pilatu bila tajna Hristova reč, da njegovo carstvo nije od ovoga sveta... Slobodno zidarstvo je u prvom redu pobuna protiv rimske sholastike i morala... Mrtvi verski sistem papizma umrtvio (je) živo načelo Boga (str. 1059)... Talas pobune savesti protiv mehanističke dialektike Rima... Protestantizam je pobuna verskog rimokatoličkog roblja... Zapadni renesans... je pobuna elitnog dela... protiv hrišćanskih apsurdna Rima... letalnom dahu izgubljenog evanđelja... Marksizam... je čisti i konsekventni rimokatolicizam, transpo-

niran na osnovnu kategoriju materialiteta... Najlegitimnije čedo rimskog katolicizma je a t e i z a m. Ono što nosi ateizam na usnama, rimokatolicizam krije u srcu: tek zajedno, kao duh i telo, sačinjavaju celinu bezbožništva i bogohulstva (str. 1060)... Kriza zapadne kulture znači, u osnovu, kriza hrišćanske ljubavi, uslovljenu krizom zapadne crkve. Unutrašnji život zapadnog čovečanstva organizovan je na mržnji, na osnovu na kome je organizovana i zapadna crkva... Svirepa ideja organizovane mržnje u velikim političkim kompleksima pozajmljena je od rimske crkve... Politiku »golog egoizma, lukavstva in brutalnosti« pozajmio je Makiaveli od papstva... Pomračenje Zapada u mržnji nastalo je odkad se fosforna latinska luna istavila ispred Sunca pravde (str. 1062).

Uskršnja Poslanica, poslanica o ljubavi i miru... uzburkala je savesti s one strane evanđelja... Dokaz, da je Poslanica do sitnica tačna i umesna... da je pravoslavna savest i memento zalutaloj crkvi. Poslanica... izvukla je na svetlost emociju pobune protiv nasrtaja na integritet narodne duše, na rasnu čestitost i čistotu njenu, na duhovnu slobodu naroda, na njegovo carstvo nebesno.

Da se pravoslavna misao usredotoči na višu misiju pravoslavlja. Prvo: na čuvanje pravoslavne kulture od tuđinskog varvarstva, od ekspanzije zapadnjačkih besova. Drugo: da je pravoslavlju kao nekompromitavanom nosiocu evanđelskih vrednosti i zaveta, kao neobesvećenoj crkvi, dodeljen apostolat: da svežinom žive vode osveži i umekša okorelost srca latinskih književnika i fariseja, da ponovo u Rimu, kao nekad apostol Pavle u Korintu(!), počne propoved evanđelja propovedu o nepoznatom Bogu, da propovedu o hrišćanskom miru i hrišćanskoj ljubavi obrati Zapad Istoku, Istoku Hristovom. Uskršnja Poslanica je lazarevski poklič, da se sve rasparčane energije pravoslavnog kolektiva sjedine u jedan stimulus volje, u jedan vitalni elan: odbrana od najezde destruktivnih sila, naročito sila papocezariзма (str. 1063)... u času kad se čaša iskušenja počela da preliva. Jer je zaista strpljenje premašilo prag trpljenja, kad je prozelitizam, baratajući po narodnoj duši, darnuo svojim crnim prstom u našu zenicu — u pravoslavlje (str. 1064).

S tem člankom je srbska polemika o patriarhovi velikonočni poslanici končana. Ta strašni članek je izšel v drugi polovici oktobra 1931, torej še potem, ko je minister pravde (21. avgusta 1921) opozoril duhovne oblasti vseh veroizpovedi v Jugoslaviji, da naj se v govorih, spisih in poslanicah ogibljuje vsega, kar bi moglo žaliti pripadnike drugih priznanih veroizpovedi. V zadnjem zvezku »Vesnika« 1931 je polemika popolnoma utihnila.

Najdanoviću je kratko odgovoril dr. Juretić v »Kat. Listu« 1931, št. 46, str. 556—557. O pisatelju nas informira, da je član patriarškega duhovnega sodišča, mlad človek, službeni ideolog in glasnik onih, ki danes upravljajo srbsko pravoslavno cerkev. — Ostreje in obširneje je v istem listu (št. 47—55) odgovoril neki dr. K. B.

13. Verjetno je, da Dimitrij Najdanović te polemike ne bo nadaljeval, ker je zašel predaleč in dalje sploh ne more iti. Prekosil je vso dosedanjo srbsko protikatoliško polemiko. Še več! V vsej vzhodni protikatoliški polemiki bi težko našli strašnejše napade. Napadi so strašni ne samo po vsebini in obliki, marveč še posebno zato, ker so sistematični in načelni, osnovani na nekem celotnem protikatoliškem bogoslovnem sistemu, ta protikatoliški bogoslovni sistem do skrajnosti stopnjujejo in do najstrašnejše karikature pretiravajo.

Bojeviti Najdanovićeve članki niso osamljeni. Spojeni so z izjavami ohridskega škofa Nikolaja Velimirovića, z veliko-nočno poslanico srbskega patriarha, z nekaterimi drugimi pojavi v srbski cerkvi in s članki v srbskih cerkvenih listih. To ni več slučajen pojav osebnega temperamenta. To so pojavi nove smeri v srbski cerkvi.

II.

Viri in ocena.

14. V članku »Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo« (BV 1931, str. 209—218) sem dokazal, da se v kratki veliko-nočni poslanici srbskega patriarha skriva zaokrožen bogoslovni sistem o razlikah med katoliško in pravoslavno cerkvijo, o duhu katoliške in pravoslavne vere, namreč bogoslovni sistem ruskega laiškega teologa Homjakova in njegove šole, ki je dosegel umetniški izraz in višek v spisih Dostojevskega, pred vsem v njegovem »Velikem inkvizitorju«. V kratki službeni poslanici je ta laiška teologija iz umevnih razlogov nekoliko prikrita. Mnogo bolj očitno in rezko se javlja v neslužbeni protikatoliški polemiki.

— To je nova smer v srbski cerkvi. Nova smer. V srbski cerkvi in teologiji pred svetovno vojno ni bilo znatnih sledov te smeri. Tako v tedanjem Belgradu, kakor tudi v Sremskih Karlovcih, v obeh središčih tedanjega srbskega bogoslovja, je prevladovala treznejša bogoslovna znanost. Prav tako in še bolj ima trezna bogoslovna znanost na sedanji belgrajski bogoslovni fakulteti toliko predstaviteljev, da v srbski teologiji ne bo mogla zavladati omenjena nova smer. Zato pač moremo govoriti o novi smeri srbske cerkve, a to ni obenem smer srbske teologije. Saj tudi v Rusiji bogoslovni sistem Homjakova

in njegove šole¹² ni mogel odločilno vplivati na bogoslovno znanost. Širil se je med borbenimi protikatoliškimi teologi ob verskih mejah in med borbenimi popularizatorji pravoslavne teologije v polemične svrhe. Med temi teologi se je odlikoval Antonij Hrapovickij, poznejši metropolit Antonij, ki živi sedaj v Sremskih Karlovcih.

Boljševiška revolucija je uničila vse ruske duhovne akademije, razkropila in skoraj razbila rusko bogoslovno znanost, ko bi jo ruska cerkev v Rusiji in v emigraciji najbolj potrebovala. Ruska inteligenca se je toliko bolj oprijemala pravoslavja in cerkve, kolikor bolj je bila preganjana in kolikor večja nevarnost je pretila ruskim pravoslavnim tradicijam. V skrbi in vznemirjenosti za ruske pravoslavne tradicije so postali občutljivejši, nezaupnejši in bojovitejši. Izobraženi laiki so stopali v službo cerkve kot laiški teologi ali celo kot svečeniki. V strahu pred katoliškimi vplivi so se skušali zavarovati z apologetičnimi in polemičnimi spisi. V ruski emigraciji so zopet oživljale tradicije nacionalistične laiške teologije Homjakovske šole. Pojavljali so se ostri napadi proti katoliški cerkvi. Po letu 1927, ko se je moskovska patriarška sinoda spravila z boljševiško vlado, so protikatoliški napadi ponehali. Teorije ruske nacionalistične teologije, da je katoliška cerkev zaveznica socializma in ateizma, se niso mogle več vzdrževati. Idealizacija ruske cerkve proti katoliški cerkvi je bila v prevelikem nasprotju z dejstvi. V začetku leta 1930 so končno prenehali skoraj vsi napadi proti papeštvu.

A vprav takrat, ko se je ruska emigracijska teologija že streznjevala, je ekstremna ruska nacionalistična teologija dvignila glavo v srbski cerkvi. To je v zvezi tudi s smrtjo srbskega

¹² Ta bogoslovna šola se imenuje slavjanofilska, a ta se ne more umevati v tem smislu, da so njeni predstavitelji bili prijatelji Slovanov ali celo panslavisti. Slavjanofili so bili prijatelji svojske ruske kulture, ki je bistveno spojena z ruskim pravoslavjem, z rusko redakcijo cerkvenoslovanske liturgije in cerkvenoslovanskega (rusko: slavjanskega) jezika. Bili so nasprotniki *zapadnikov*, ki so se bolj vneli za zapadno kulturno orientacijo in prezirali ruske verske tradicije. V tem članku ne uporabljam ruske terminologije o slavjanofilski teologiji in šoli, ker sem opazil, da ta terminologija zavaja mnoge v zmotno naziranje v politični orientaciji njenih predstaviteljev. Laiška teologija slavjanofilov (Homjakova, Samarina, Dostojevskega i. dr.) bi se smela imenovati nacionalistična ruska teologija ali teologija Homjakova, Homjakovska teologija, ker je Homjakov njen glavni teoretik in njen največji predstavitelj.

patriarha Dimitrija (1930), ki ni bil naklonjen borbenim popularizatorjem teologije in apologetike.

15. Borbena nacionalistična teologija, borbena istovetenje srbstva in pravoslavja, slovanstva in pravoslavja, se je bolj megleno pojavljala v spisih in govorih ohridskega škofa Nikolaja Velimirovića, odličnega pisatelja in govornika. Bolj odkrito in sistematično je teologijo Homjakova in Dostojevskega na srbska tla presajal mladi menih dr. Justin Popović. Še preden je dovršil vse bogoslovne študije in doktorat, je mnogo pisal v mesečniku »Hriščanski Život«, ki ga je v letih 1922—1927 izdajal znani dr. Vojislav Janić. Tu je v letnikih 1922—1923 objavil obširno razpravo »Filozofija i religija F. M. Dostojevskega«. Brez zadostne kritike je ostre napade Dostojevskega obračal proti katoliški cerkvi. L. 1924 je prevzel odgovorno uredništvo tega mesečnika. V rubriki »Sa uredničkog stola« je pričel objavljati ostre opazke o sedanjem stanju srbske cerkve. Sedanjo srbsko cerkev je napadal, da ni zadosti zborna (saborna, konciliarna, sinodalna) in da se v pravoslavno cerkev uvajajo zapadne, rimskokatoliške reformistične zmote, ki podlago krščanstva prenašajo od Kristusa na trhlega človeka — papeža (Hr. Život 1925, str. 83). Na ta način prehaja k napadam proti katoliški cerkvi v duhu Homjakova in Dostojevskega, celo poziva se na ta dva ruska laiška teologa (1927, str. 201 i. dr.) in večkrat doslovno ponavlja najstrašnejše misli »Velikega inkvizitorja« proti katoliški cerkvi. Naj navedem nekoliko takih cvetk.

Na zapadu... dužno i naporno je Bogočovek sužavan, i najzad sveden na čoveka: na nepogrešnog čoveka u Rimu in ne manje nepogrešnog čoveka u Berlinu (1924, 552). — Neki naši crkveni modernisti uvoze sa Zapada u našu sredinu neke rimokatoličko-protestantske modernizme... i čine pohode protiv blagodatno-bogočovečanskog konservatizma Pravoslavne Crkve... Rimokatolici su najradikalniji modernisti, jer su temelj Hrišćanstva preneli sa večnog Bogočoveka Hrista na truležnog čoveka — papu. I to proglasili za najglavniji dogmat (1925, 84)... Pağanizam nije umro; Rim ga neprestano pomlađuje: istrajno i uporno rimokatolicizam zamenjuje Bogočoveka čovekom, avgusta — papom, nebo — zemljom. Izvršena je bila bolna i tužna korekcija Hrista... Neka strašna kob prohodi istoriju rimokatolicizma. U njemu se vrši mehanizacija Spasitelja i spasenja: Spasitelj je sveden na papu, zamenjen je papom; papa je više nego čovek, više nego sveti Oci, više nego Apostoli, više nego sv. Vasiljenski Sabori... papa je — crkva, papa je suština Hrišćanstva. U svome odstupanju od Gospoda Hrista, od Vaseljenske Crkve,

papa je otišao dalje nego Luter. Prvi, radikalni protestantizem treba tražiti u papizmu, ne u luteranizmu. Otac papa vaistinu je otac protestantizma. Iz pogubne mehanizacije Spasitelja javila se mehanizacija čovječje ličnosti, mehanizacija spasenja: indulgencije i mehaničko zadobivanje spasenja duše (str. 84)... Paganizacija suštine hrišćanstva, mehanizacija Spasitelja i spasenja neminovno povlači za sobom mehanizaciju ideje o jedinstvu Crkve... Ideja jedinstva je paganizirana: papa je crkva; papa nije samo simbol, već oličenje jedinstva crkve (85)...

[Neposredno za tem na isti strani hvali ohridskega škofa Nikolaja Velimirovića kot največjega slovanskega pisatelja poleg Dostojevskega; pohujšuje se, da ga Srbi »sramote, klevetajo in podcenjujejo.] — Zaradi protestov s katoliške strani so napadi proti katoliški cerkvi nekoliko časa potihnili. Tem odločneje se je nadaljevala kritika pravoslavne cerkve. Predstavitelji cerkve so bili nezadovoljni s pisanjem meniha dr. Justina Popovića. V svojo obrambo je napisal uvodni članek »Apologija de vita mea« (1927, 177—184). Potem je zopet začel napadati katoliško cerkev:

Lakše je kamili proći kroz iglene uši nego li rimokatoliku ući u tajanstveno carstvo Pravoslavne Crkve... Za njih je čovek — mehanizam, koji se može pokrenuti, samo ako ga navije glavni mehaničar iz Rima... Nisu li nosioci rimokatoličke ideologije i metodike — jezuiti — davno odkrili tajnu svoje antropologije: da samo čovek-leš [cadaver] može biti dobar katolik? (1927, 199)... Rimokatolicizam je zakoniti otac racionalizma, a samo papstvo otac subjektivizma (str. 201). — Uzeti jezuita (t. j. katoliškega svećenika) za informatora o stanju Pravoslavlja, isto je što uzeti Judu za informatora o Hristu (str. 239). — Mehanizatori hrišćanstva — rimokatolici; za njih papski položaj automatski, i gotovo madijski, čini papu nepogrešivim (str. 252).

Iz »Hrišč. Života«, posebno iz člankov dr. Justina Popovića, se vidi, da predstavitelji nove bogoslovne smeri, med njimi tudi ohridski škof Nikolaj, niso bili v zadostni skladnosti s tedanjo cerkveno upravo. Dr. Justin je tožil, da ga preganjajo. Škof Nikolaj Velimirović¹³ ima kot pisatelj velik ugled med srbsko inteligenco, a cerkvena oblast mu nekoliko let ni dovolila, da bi propovedoval v belgrajski saborni cerkvi, ker je imel svoje posebne nazore o pravoslavju in o stanju srbske cerkve. Pod novim patriarhom se je razmerje mahoma spremenilo. Dr. Justin Popović ima velik vpliv. Ohridski škof Nikolaj je mogel kar dvakrat zapored nastopiti kot propovednik v belgrajski saborni cerkvi. Njima so se pridružili novi predstavitelji iste bogoslovne smeri in naposled še

¹³ Bogoslovne študije je dovršil na starokatoliški fakulteti v Bernu (Švica); med svetovno vojno je bil v Angliji in Ameriki.

službena patriarhova poslanica. Tak je idejni in historični okvir velikonočne poslanice.

16. Za preiskavanje virov velikonočne patriarhove poslanice ter oceno njene vsebine in terminologije moremo uporabljati samo notranje idejne razloge, sorodstvo idej s Homjakovo bogoslovno smerjo. Neslužbeni predstavitelji in članki te smeri pa svojih virov prav nič ne prikrivajo, marveč jih skoraj z neko ponosno samosvestjo citirajo. Dr. Justin Popović ponovno citira Dostojevskega in Homjakova; svojega srbskega zaveznika Nikolaja Velimirovića stavi v zvezo z Dostojevskim. Dimitrij Najdanović se povrh tega izrečno poziva na »Velikega inkvizitorja« Dostojevskega kot na najkrepkejšo karakteristiko rimskokatoliškega duha. Oba večkrat ponavljata strašne obtožbe »Velikega inkvizitorja« proti katoliški cerkvi. To sta dva najznačilnejša in najradikalnejša predstavitelja nove cerkvenopolitične in bogoslovne smeri v srbski cerkvi. Iz notranjih razlogov (ideje, slog, smer, terminologija) in njune tesne zveze s sedanjo cerkveno upravo je jasno, da sta vplivala na patriarhovo poslanico. Pred vsem se more dokazati vpliv Najdanovića, kakor sem že omenil; to se vidi iz sloga in vsebine njegovega »Golijata in Davida«, iz njegove pretemperamentne obrambe poslanice v članku »Pobuna s one strane evanđelija« in nekoliko tudi iz njegove polemike proti P. Vlašiću. A poslanica ima tudi pečat patriarhove osebnosti. Patriarh Varnava je bogoslovne študije dovršil v Kijevu in se tam seznanil z bogoslovno smerjo Homjakova¹⁴ in metropolita Antonija Hrapovičkega.

¹⁴ Teologijo Homjakova in Dostojevskega sem pojasnil v razpravah »F. Dostojevskij in Vlad. Solovjev« (B. V. 1931, str. 97—142) in »Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo« (B. V. 1931, str. 209—218); prva razprava (o Dostojevskem) je izšla tudi v posebnem odtisu. Naj zaradi lažje preglednosti tukaj navedem nekoliko stavkov iz druge omenjene razprave (iz B. V. 1931, str. 214—215):

A. S. Homjakov (1804 do 1860) je najodličnejši in najnadarjenejši slavjanofilski teolog. Slavjanofili sami ga priznavajo za svojega vodilnega teologa. Odlični slavjanofil Jurij Samarin ga v uvodu k njegovim spisom nazivlje naravnost — cerkvenega učitelja (doctor ecclesiae).

Homjakov je najgloblje in najradikalneje razvil slavjanofilsko bogoslovno teorijo, da se katoliška in pravoslavna cerkev ne razlikujeta samo po razkolu in po poedinih verskih naukih, marveč po vsem svojem duhu in po vsem pojmovanju krščanstva. Katoliška cerkev je herezija o bistvu cerkve. Na mesto Kristusove cerkve je postavila vlado tega sveta, na mesto Kristusovega duha ljubezni in svobode je stopila vnanja avk-

Homjakov je bil nadarjen pesnik in pisatelj širokega obzorja in globokih misli, a v teologiji je bil samouk in diletant. Njegova laiška teologija razodeva izvirnega misleca, a obenem ima pečat protestantske in moderne subjektivistične miselnosti; njen duh je nasproten tradicijam pravoslavne cerkve in teologije. Njegovi razlogi in napadi proti katoliški cerkveni avkto-

toriteta, namesto krščanskega duha vlada mehaničen juridi- zem, rimski despotizem; rimska cerkev je država; nevera je prodrla v notranjost katoliške cerkve (Sobranje sočinenij Homjakova II. zv. 4. izd. Moškva 1900, str. 52 do 88; 321 i. dr.).

V take trditve o katoliški cerkvi je Homjakov zašel, ker sam ni imel pravičnega pojma o cerkvi; zlasti ni pravilno pojmoval hierarhične oblasti. Cerkev je pojmoval kot živ organizem svobode in ljubezni v Kristusu. Hierarhije in avktoritete ni mogel spraviti v soglasje s krščansko ljubeznijo in svobodo. Temu se ne bomo preveč čudili, ako pomislimo, da je bil Homjakov laik brez bogoslovne izobrazbe in končno v bogoslovju samo diletant. Bil je sicer globok mislec in religiozen, a dihal je v ozračju modernega subjektivizma. Ruska cerkev je njegovo teologijo prvotno odklonila in ni dovolila, da bi se njegovi spisi izdali v Rusiji. Prva izdaja njegovih zbranih spisov je izšla v Pragi; šele l. 1879 so bili njegovi zbrani spisi dovoljeni v Rusiji. Njegove bogoslovne nazore so v raznih variantah ponavljali slavjanofilski in drugi teologi. Ti nazori so polagoma, a samo deloma prehajali v šolsko in cerkveno rusko teologijo.

Teologija Homjakova ima podlago in vir v protestantski in moderni subjektivistični miselnosti, ki hierarhične pravne cerkvene organizacije ne zna spraviti v skladnost s Kristusovim duhom ponižnosti, ljubezni in svobode. Zato je ta teologija v nasprotju s pravoslavnimi cerkvenimi in bogoslovnimi tradicijami. Poznejši ruski teologi so teorije Homjakova nekoliko ublažili in jih obrnili pred vsem proti katoliškemu nauku o cerkvenem poglavarstvu rimskega papeža; prenesli so jih tudi na nauk o odrešenju in na sorodne dogme. Tako so skonstruirali teorijo o laiškem značaju rimskega prvenstva, o posvetnem juridičnem duhu katoličanstva in katoliškega verskega nauka, o katoliški borbi za zemeljsko Kristusovo kraljestvo. Skozi te teorije, zaslonjene s šolsko pravoslavno teologijo, pa še vedno prosejajo zmote nepravoslavne ideje Homjakova, protestantska in subjektivistična miselnost. Do skrajnosti dosledno izvedene vedejo k protestantskim subjektivističnim posledicam ter nasprotujejo vsaki hierarhični cerkvi in dogmatičnemu krščanstvu. Pozna se jim laiški diletantski izvor brez zadostnega znanja bogoslovnih tradicij; to so drzne apriorne konstrukcije brez zadostnega ozira na cerkveno zgodovino in dejansko stanje.

Te specifične ruske bogoslovne teorije so se razvijale v dobi razmaha ruske države in državnega pravoslavja v 19. stoletju; cvetele so v dušeči atmosferi bojov in polemik proti katoličanstvu. Mnogo netiva in opore so imele v bojih za papeževu cerkveno državo od leta 1848 do 1870. Krivo pojmovanje cerkvene države je dajalo nekoliko povoda za drzno očitanje, da se je katoliška cerkev spremenila v državo. A danes je ponavljanje teh neosnovanih trditev velik anahronizem.

riteti in proti papeštvu so po duhu in po posledicah nasprotni sploh vsaki hierarhični avtoriteti, torej zadevajo tudi hierarhično organizacijo in tradicije pravoslavne cerkve. Ta laiški bogoslovni sistem je povrh tega d v a k r a t zastarel. Ruska emigrantska teologija ga je skušala obnoviti. Zadnjih pet let pa je ostro protikatoliško smer Homjakove teologije opustila, ker je uvidela njeno preveliko nasprotje s cerkvenimi tradicijami in s historičnimi dejstvi. Bogoslovna smer Homjakova se bo mogla ohraniti samo v znatno ublaženi formi.

17. Ta ekstremna protikatoliška ruska teologija se prenaša na jugoslovanska tla, a ne v ublaženi, marveč v silno ostri obliki, poostrena s srbsko temperamentnostjo in borbenostjo. Celo v carski Rusiji v dobi največjega zatiranja katoličanov se je protikatoliška smer redko javljala tako ostro, kakor se javlja v službeni velikonočni poslanici srbskega patriarha. Neslužbena polemika po povodu te poslanice in članka P. Vlašića pa je prekosila vso pravoslavno protikatoliško polemiko novejših dobe.

Stavki o »borcih za lažno zemaljsko Hristovo carstvo, koje je Hristos odlučno odbio« skrivajo protikatoliško ost, da je katoliška cerkev zavrgla Kristusovega duha, zavrgla Kristusa in da je torej v nekem smislu antikristova cerkev. To grozno obdolžitev izraža neslužbena polemika kar naravnost, brez ovinkov. »Mesto Hristovog duha na Zapadu često vlada strašan duh«, kakor ga predstavlja »Veliki inkvizitor« Dostojevskega (Vesnik 1931, 954). Ne Bogočlovek, marveč »bogopapa«; »intronizacija pape — detronizacija Hrista kao Boža« (959). »Rimokatolička crkva kao Savle proganja Hrista« (957). Satanski človek, satanski sadizem, luciferski latinski duh, »antihristovski duh sablazni« (str. 1055). Tako piše N a j d a n o v i ć. V nekoliko blažji obliki srečujemo te misli pri dr. Justinu Popoviću i. dr. Papeža predstavljajo kot uzurpatorja, največjega simonista (1057), antikrista, ki je odstavil in nadomestil Kristusa. Zato rimsko katoličanstvo ni več krščanstvo, marveč »bogopapstvo«, paganim, fetišizem (Vesnik 1931, 958—959, Hrišč. Život 1925, 85 i. dr.). Katoliška cerkev je bistveno korigirala Kristusa, bistveno pokvarila krščanstvo, izgubila evangeljskega duha, je onstran evangelija, kakor N a j d a n o v i ć to naglašava v naslovu svojega najboljevitjega članka.

Katoličani torej niso več kristjani, marveč papisti, »papolatristi« (Vesnik 1931, 1057). »Papa je crkva, papa je suština hri-

ščanstva«; krščanstvo je mehanizirano, »mehanizacija Spasitelja, mehanizacija spasenja, mehanizacija čovečječnosti« (Hr. Život 1925, 84—85); etika se je pretvorila v formalistično kažuistiko, evangelijski v j u r i d i z e m, cerkvenost v sindikalnost (Vesnik, str. 957). Posledica »papeške idolatrične penetracije« je, da je Kristus mumificiran, fosil (str. 959) v sholastični mehanični dialektiki, v starozakonski farizejski okorelosti (str. 1059 do 1063); ostal je »letalni dah izgubljenog evanđelja« (str. 1060). Katoličanstvo je paganim; najlegitimnejše dete katolicizma je a t e i z e m in tvori z njim skupaj celoto brezbožništva in bogokletja. M a r k s i z e m je konsekvantni rimokatolicizem (stran 1060). — Namesto Kristusovega duha svobode in ljubezni vlada v katoliški cerkvi s u ž n o s t in m r ž n j a; zapadna cerkev je osnovana na mržnji, organizirana mržnja (str. 1062).

To so v najostrejši in najekstremnejši obliki izražene misli H o m j a k o v a, kakor jih je v tej skrajnosti predstavljal D o s t o j e v s k i j, pred vsem v »Velikem inkvizitorju«. Dostojevskij je strašnega »Velikega inkvizitorja« namenoma zastrl z u m e t n i š k o zaveso, položil ga je v usta a t e i s t u Ivanu Karamazovu in s tem jasno naznačil tendenco, da je ta umotvor obrnjen proti ateističnemu ruskemu socializmu, kakor izrečno naglašava v svojih pismih. Rusi prav zato slavé Dostojevskega kot preroka, ker je tako dobro zadel, da se bo ruski socializem odlikoval pred zapadnim po radikalni brezbožnosti. Vprav ta smer boljše vizma se splošno smatra kot samonikla ruska tvorba, kot posledica ruskih razmer in ruskega značaja. Srbski polemisti pa vse to brez sramu nekritično izkoriščajo proti katoliški cerkvi, ko Rusi sami v sovjetski Rusiji in v emigraciji vprav nasprotno naglašajo in ko so nepobitna dejstva potrdila oni smisel »Velikega inkvizitorja«, ki ga je Dostojevskij naglašal v svojih pismih.

Po tako izrednih dokazih katoliškega sočutja do ruskega naroda, po tako nepobitnih dejstvih, po tolikih izjavah Rusov iz emigracije in iz sovjetske Rusije, po tako trdnih teoretičnih in dejanskih dokazih o pravem smislu »Velikega inkvizitorja« — se apriorne konstrukcije in nepravoslavne ideje Homjakova in Dostojevskega še presajajo na jugoslovanska tla ter se nekritično obračajo proti katoliški cerkvi.

18. To so drzne apriorne konstrukcije brez znanstvene bogoslovne in historične podlage. O ruskih nacionalističnih (slavjanofilskih) diletantskih teologih je znano, da so na eni

strani predstavljali neko imaginarno idealno cerkev, kakršna bi po njihovih nazorih morala biti Kristusova cerkev; to so istovetili s pravoslavjem. S stališča te imaginarne pravoslavne cerkve so včasih kritizirali dejanske razmere in prihajali v konflikt s svojo cerkveno oblastjo. Tako je tudi dr. Justin Popović v »Hrišč. Životu« 1924—1927 ostro kritiziral srbsko in grško cerkev. Na drugi strani so v historični cerkvi videli slabosti človeškega elementa; a te sence so prenašali pred vsem na katoliško cerkev in naslikali na zid neko izmišljeno strašilo, spako, karikaturu. To je bilo možno in nekoliko umljivo v carski Rusiji sredi 19. stoletja, ko je hotela nasilno rusificirati podložne narode in religije, pred vsem Poljake, a Poljaki so se upirali in prelivali kri za vstajenje Poljske. V oni žalostni dobi poljsko katoličanstvo ni bilo na višku in se v takih razmerah svojim političnim nasprotnikom ni moglo predstavljati v najugodnejši luči. V oni dobi so bolestne domišljije stvorile tako strašno karikaturu. Neumevno in neumestno pa je, da se ta karikatura prenaša v bistveno različno dobo in se presaja na bistveno drugačna tla.

Tako so nastali borci za lažno zemeljsko Kristusovo kraljestvo, Golijati, farizeji, formalisti, mehanizatorji Kristusa in krščanstva, očetje ateizma in marksizma, pogani, papolatristi in druga podobna strašila. Vse to je povzeto iz one dvakrat zastarele ruske karikature katoličanstva. V resni bogoslovni znanosti v resnih cerkvenih izjavah, poslanicah in listih ni primeren prostor za take neznanstvene, nekrščanske in nepravoslavne karikature. Podrobnejše sem to bogoslovno smer pojasnil v lanskem BV (glej zgoraj opazko 14 pod črto).

19. Kako je mogoče, da se ta karikatura katoličanstva v tako radikalni obliki obnavlja in presaja na bistveno neprimerna tla? Karikatura katoliške cerkve, kakor jo je predstavljala ruska nacionalistična teologija, radikalno rešuje težavno in posebno za pravoslavje problematično vprašanje cerkvenega razkola. Pravoslavna teologija ne more trditi, da je katoliška cerkev odpadla od vzhodne cerkve, ker ne more dokazati, da je zavrгла zakonito cerkveno oblast vzhodne cerkve. Koliko težav imajo pravoslavni teologi in cerkveni historiki v vprašanju razkola in znakov cerkve!¹⁵ Grki so skušali to vprašanje tako rešiti, da so katoliško cerkev predstavljali kot

¹⁵ Gl. moje »Cerkev«, str. 193; 234—243 i. dr.

heretično (pred vsem Filioque); s trdovratnimi heretiki pa pravoverni kristjani ne smejo imeti zveze. Ruska nacionalistična teologija pa je presekala ta gordijski vozle z drznim naukom, da se katoliška cerkev radikalno moti v pojmovanju krščanstva in cerkve, mističnega telesa Kristusovega; katoliška cerkev je prav za prav odpadla celo od Kristusa, še bolj očitno pa je odpadla od njegovega mističnega telesa, od cerkve. V patriarhovi velikonočni poslanici, v spisih M. Parenta, v člankih »Glasnika srpske patrijaršije« in v najnovejši polemiki se katoliška cerkev vztrajno predstavlja kot odpadla cerkev, zmotna (zalutala) cerkev in podobno.

V ruski nacionalistični teologiji se javlja tudi vpliv protestantske in moderne subjektivistične miselnosti. Ta miselnost je zadnja leta pronicala tudi v srbsko cerkev, ker so novejši teologi med svetovno vojno in po vojni imeli mnogo stikov z anglikanci in protestanti; mnogi so študirali v anglikanskih bogoslovnih šolah, nekateri pa na starokatoliški fakulteti v Bernu (n. pr. škof Nikolaj Velimirović). Zato imajo še sedaj osebne stike s predstavitelji anglikanske in starokatoliške cerkve. Radi sodelujejo pri anglikanskih in starokatoliških poskusih zedinjenja¹⁰.

Pravoslavni predstavitelji te krivične, žaljive in izzivajoče polemичne smeri nekoliko čutijo, da ta polemika ne spada v okvir naše države. Zato skušajo omejiti svoje napade samo na nekatere katoličane, a to se jim ne more posrečiti. Najdana-
nović se v polemiki proti P. Vlašiću v tej točki zapleta v protislovje, v polemiki po povodu patriarhove poslanice pa več ne misli na to distinkcijo. Službeni patriarški »Glasnik« v neslužbeni obrambi (str. 161 do 166) patriarhove poslanice »borce za zemeljsko Kristusovo kraljestvo« omejuje samo na borce za svetno papeževo suverenost, torej za papeževo cerkveno državo; katoliški verski nauk samo toliko kritizira, kolikor moti mir in ljubezen krvnih bratov. A iz konteksta se vidi, da napadi niso omejeni samo na nekatere katoličane.

¹⁰ V tem jim je pripravljala pot že Homjakov, ki je imel mnogo stikov z anglikanci in je z idealnim anglikancem V. Palmerjem obširno dopisoval o zedinjenju anglikanske in pravoslavne cerkve. A stvar se je nekam čudno končala. Nacionalistična ruska karikatura katoliške cerkve je dosegla vprav nasprotni uspeh. Palmer se je zedinil s katoliško cerkvijo (l. 1855).

20. Ko se Rusi, med njimi tudi metropolit Antonij Hrapovickij, papežu in katoliški cerkvi zahvaljujejo za sočutje do Rusije; ko metropolit Sergij, upravitelj moskovskega patriarhata, podpisuje lažnjivo izjavo, da v Rusiji krščanstvo ni preganjano in napada papeža kot zaveznika angleških petrolejskih kapitalistov; ko verni Rusi in mučenci na Soloveckih otokih tožijo, da je ruska hierarhija s preveliko uslužnostjo do brezbožne boljševiške vlade omadeževala krščansko vest; ko boljševiki že več let napadajo papeža in katoličane kot najnevarnejše ali celo kot edino resne nasprotnike materialističnega ateizma; ko se vse pravoslavne cerkve tesno vežejo z narodnostjo in državo; ko v pravoslavnih cerkvenih listih in krogih tolikokrat čitamo in slišimo glasove o žalostnem stanju v cerkvi, v hierarhiji, med duhovniki in verniki; ko se na skupščinah srbske duhovščine in v srbskih cerkvenih listih že deset let ponavljajo izjave, da je srbska cerkev in duhovščina služila pred vsem narodnim ciljem in da se mora odslej bolj posvetiti verskim ciljem; ko je pravoslavna cerkev razcepljena v avtokefalne narodne cerkve; — se proti umetno konstruirani karikaturi katoliške cerkve (zemske, posvetne, mehanične, poganške, satanske, antikristove, nasilne, suženjske itd.) predstavlja vesoljna pravoslavna cerkev kot idealna, nadzemska, duhovna, ponižna, evangeljska itd. Bogoslovna in historična znanost ne pozna teh kontrastov. To je izmišljotina, fikcija.

Čemu vse to? Morebiti se s tem pospešuje večja enotnost v srbski cerkvi, večja enotnost srbske cerkvene fronte. Toda uspešnost in koristnost takih metod je dvomljiva. Srbski cerkvi to ne more mnogo koristiti. To ni svetosavsko pravoslavlje, ki se v onih polemikah tolikokrat, a povsem neupravičeno, naglaša. Historični sv. Sava je daleč od duha take polemike.

Za katoliško cerkev je v nekem oziru celo koristno, da so predstavitelji ekstremne borbenosti, naši sodržavljani, tako krepko in glasno povedali svoje misli ter tako ognjevitost streljali preko cilja. Qui nimis probat, nihil probat. Polemični slovar je skoraj izčrpan. Dvomimo, da bi se mogla polemika v tem tonu še dolgo nadaljevati. Vprašanje pa je, je-li koristno za srbsko cerkev, da tako brezplodno in malo častno troši energijo, ki bi jo mogla bolje porabiti.

Vihar, ki je eno celo leto divjal, je značilen za sedanje stanje srbske cerkve. Kakor vsak vihar, tako je tudi ta neko-

liko razjasnil obzorje. Mnogokaj nam je sedaj jasnejše nego pred viharjem.

Katoličani niso dali povoda za tako viharo razburjenje¹⁷. Zato se ne bojmo in ne razburjajmo. Po tem viharju nam je še jasnejša in sigurnejša pot Kristusove resnice in ljubezni.

Dodatek.

Okrožnica »Mortalium animos« in vzhodni kristjani.

Najnovejša srbska polemika proti katoliški cerkvi je večkrat napadala in tendenčno izkoriščala to okrožnico (izdano 6. januarja 1928). Miloš Parenta, tedanji rektor bogoslovja in urednik službenega »Glasnika srpske patrijaršije« je v tem glasilu srbske cerkve (1928, str. 117—121) rezko obsojal papeževo okrožnico in ji z netočnimi citati podtikal smisel, da zabranja ljubezen do ločenih kristjanov. Isti neosnovani napad na isti način ponavlja patriarški »Glasnik« v polemiki po povodu lanske velikonočne poslanice srbskega patriarha (1931, str. 130—132 in 161—166) in dodeva, da je ta okrožnica v tej točki verska definicija »ex cathedra« in da je torej to za katoličane obvezen verski nauk.

1. Proti temu krivičnemu in znanstveno neosnovanemu napadu je treba naglasiti, da je omenjena okrožnica izdana proti krivim protestantskim in anglikanskim načelom po povodu svetovne konference krščanskih cerkvâ v Lausanni l. 1927, pred vsem proti verskemu indiferentizmu vsekrščanske (panchristiani) zveze na podlagi kompromisov v verskih vprašanjih in na podlagi bledih, nedoločenih verskih formul. Ta verski indiferentizem se ostro obsoja; obsoja se zakrivanje zmotnega indiferentizma s krivo aplikacijo krščanske ljubezni. A nikakor se ne zabranja ljubezen do drugovercev. Podtikanje tega smisla je neosnovano, neznanstveno, klevetniško.

Okrožnica je pisana v odločnem, deloma celo ostrem tonu, ker obsoja vsiljive in nevarne protestantske zmote. Ni pa obrnjena proti vzhodnim kristjanom; vzhodni kristjani so omenjeni samo mimogrede. To je Pij XI. še izrečno pokazal

¹⁷ Belgrajski francoski tednik »La Yougoslavie« (30. decembra 1931), urejevan v duhu državne jugoslovanske ideologije, hvali članke P. Vlašića kot miroljubne, krščanske in patriotične ter obsoja polemiko D. Najdanovića.

s tem, da je istega leta (8. septembra 1928) glede na krščanski vzhod izdal okrožnico »Rerum orientalium«, v kateri se mnogo bolj naglašaja krščanska ljubezen. Ljubezen mora voditi naše delo za edinost; zedinjenje pospešujemo, »si mutuo studiorum commercio caritatis christianae momentum accesserit«. Podobno je v okrožnici »Ecclesiam Dei« (1923) priporočal, da je treba zedinjenje pospeševati z zgledi svetega življenja, pred vsem pa z ljubeznijo do vzhodnih kristjanov. Ni torej resnično, da katoliška cerkev zabranja ljubezen do drugovercev, marveč vprav nasprotno: katoliška cerkev krščansko ljubezen izrečno priporoča kot najprimernejše sredstvo za pospeševanje krščanske edinosti. A to niso samo prazne besede. Katoliška cerkev je v zadnjih dveh desetletjih z največjim uspehom in čini dokazala dejavno ljubezen do vzhodnih kristjanov. O tem pričajo tisoči Rusov. To je znano tudi Srbom. Ob smrti papeža Benedikta XV. se je tedanji jugoslovanski minister Ninčić v skupščini dne 24. januarja 1922 hvaležno spominjal dejanske ljubezni, ki jo je papež izkazoval Srbom v največjih stiskah med svetovno vojno.

2. Obsodba verskega indiferentizma nikakor ni izraz katoliške nestrpnosti ali mrznje, marveč je v polnem soglasju s krščanskimi načeli in s pravo krščansko ljubeznijo. To so po povodu papeževe okrožnice priznali celo nekateri protestanti, dasi okrožnica vprav nje zadeva. Tako protestant dr. G. B o s s piše, da naglašanje verske strpnosti in kompromisov v verskih resnicah nikakor ni evangelijski nauk in tudi ne prvotno protestantsko načelo, marveč geslo poznejše prosvetljenosti (Aufklärung); zato priporoča protestantom, naj to okrožnico sprejmejo z istim spoštovanjem, kakor ga zahtevajo za svoje versko prepričanje¹⁸. Še mnogo bolj velja to za pravoslavne.

Treznejši protestanti sodijo o katoliški nepopustljivosti v verskih vprašanih toliko blagohotneje, ker se je na svetovni konferenci v Lausanni iznova potrdilo stoletno izkustvo protestantskih sekt, da na podlagi kompromisov v verskih vprašanih ni možna edinost ali tesnejša zveza niti med onimi cerkvami, ki same teoretično pospešujejo idejo take kompromisne zveze. Kompromisni verski indiferentizem je torej za krščanske cerkve praktično brezploden. Ostane samo še možnost sodelovanja za obrambo skupnih krščanskih načel proti brezkonfesionalnemu

¹⁸ Religiöse Besinnung, Stuttgart 1928, str. 39.

indiferentizmu, brezbožnosti in nemoralnosti. V tem pa med pravoslavno in katoliško cerkvijo ni nasprotja.

Načelno stališče okrožnice »Mortalium animos« proti verskemu indiferentizmu se bistveno sklada z naukom in stališčem pravoslavne cerkve. Na svetovni konferenci v Lausanni so bili delegati pravoslavnih cerkvâ prisiljeni, da so podali slovesno skupno izjavo, ki bistveno soglaša s katoliškim stališčem v tem vprašanju. Glavne misli te izjave so: »Z obžalovanjem ugotavljamo, da osnovna načela konference ne soglašajo z načeli pravoslavne cerkve. Konferenca poskuša doseči soglasje na podlagi kompromisa v vprašanih vere in vesti, a to je proti nauku pravoslavne cerkve. Zedinjenje je mogoče samo na podlagi skupne vere in skupne veroizpovedi stare vesoljne cerkve. Communicatio in sacris je mogoča samo tam, kjer je popolno versko soglasje. Z drugimi cerkvami moremo sodelovati samo na socialnem in moralnem polju v duhu krščanske ljubezni.«¹⁰ Isto so pravoslavni delegati ponovno naglašali v podrobnih debatah. Vse to se bistveno sklada z načeli okrožnice »Mortalium animos«.

Pravoslavni torej nimajo razloga za napade in obtožbe proti okrožnici »Mortalium animos«. Saj je obrnjena proti istim protestantskim zmotam, ki so jih na svetovni konferenci v Lausanni (1927) obsojali predstavitelji pravoslavnih cerkvâ.

Lanska patriarhova velikonočna poslanica in njeni branitelji izjavljajo pripravljenost srbske cerkve za sodelovanje z drugimi kristjani, izključujejo pa katoličane, »borce za zemeljsko Kristusovo kraljestvo«. A desetletne skušnje pravoslavne in katoliške cerkve v Jugoslaviji so nasprotno dokazale, da je sodelovanje za skupna krščanska načela v skupni državi bolj možno in uspešno nego problematično sodelovanje s protestanti in anglikanci. O tem je lepo pisal »Vesnik« (1926, br. 5): »Pastiri obeju konfesija imajo istovetan glavni cilj svoje službe: pomoću svetog evanđelja popravljati ljude i približavati ih božanskom idealu Hristovu... Sve neravnine između nas dužni smo mi i rimokatolički pastiri da izravnamo. Potrebu zblizavanja hrišćanskih crkva osećaju svi hrišćani... Oduševljenje za sjedinjenje nije obično, ljudsko. To je plamen nebeski; to su znaci neba, koji upućuju nas grešne ljude na pravi put.«

¹⁰ Srbski prevod te izjave je dr. Irenej (škof novosadski), udeleženec lausannske konference, objavil v »Bogosloviju« 1927, str. 254–258.

ZGODOVINSKA PODOBA SV. TEREZIJE JEZUSOVE.

(De historica imagine sanctae Teresiae a Jesu.)

Dr. Josip Turk, Ljubljana.

Summarium. — I. 1. De sanctae Teresiae imagine penicillo picta et a primo eius biographo verbis descripta necnon de effigie ab artifice Berninio sculpta.

II. De imagine historica ingenii s. Teresiae. — 2. De excellentia s. Teresiae inter scriptores linguae hispanicae. — 3. De meritis s. Teresiae in reformando ordine B. M. V. de Monte Carmelo. — 4. De indole vitae eius mysticae deque auctoritate et influxu scriptorum eius. — 5. De donis naturalibus et de indole naturali s. Teresiae. Brevis delineatio eius vitae usque ad plenioram ad Deum conversionem.

III. Recensetur et corrigitur publicatio recens piaie societatis sancti Hermagorae; — 6. respectu habito ad methodum; — 7. ad res gestas; — 8. ad linguam.

I. Uvod.

1. O podobi sv. Terezije na področju likovne umetnosti in v biografsko-literarni tradiciji. — Ni naš namen govoriti o podobah sv. Terezije Jezusove (r. 28. marca 1515, u. 4. okt. 1582), ki so se ohranile v likovni umetnosti. Z njenim sodobnikom, znancem, spovednikom in najodločilnejšim biografom jezuitom Fr. de Riberom moramo obžalovati, da nam Terezijinega portreta ni napravil noben več španski slikar. Edini portret sv. Terezije je naslikal karmeličanski laiški brat Janez de la Miseria. Zgodilo se je to po l. 1574 in po naročilu karmeličanskega provincijala Hieronima Graciana. »Égégie — pravi Ribera — hoc quidem consilio posteritati consuluit Gratianus, etsi in eo errarit, quod non a lectissimo totius Hispaniae pictore sanctae adeo virginis ad vivum magis exprimi, ad multorum consolationem, imaginem curarit.«¹ Ko je brat Janez portret dovršil, mu je Terezija baje rekla: »Bog ti odpusti, brat Janez, da si me tako grdo naslikal!«² Brat Janez ni bil več slikar. Poleg tega se je Terezija tedaj, kakor sama piše l. 1574, že tako postarala, da se je moral čuditi nad spremembo njenega obraza vsakdo, ki jo je prej poznal³.

¹ Acta Sanctorum (cit. ASS), ed. Bollandus etc. Octobris tom. VII, 1 (Parisiis 1869) str. 651. Citate iz Riberove biografije in iz spisov sv. Terezije bomo najbolj praktično navajali po latinskem prevodu, ki se ga poslužujejo Bollandisti.

² H. Joly, Sainte Thérèse¹², Paris 1919, str. 19.

³ ASS l. c. str. 341.

Z besedami sta do podrobnosti natančno orisala zunanost sv. Terezije njena biografa Ribera in Yepes⁴. A Ribera priznava, da tudi njegovo pero ne more popolnoma izraziti njene telesne lepote: »... tametsi numquam, quaecumque demum dixerō, ad illam sim pulchritudinem perventurus, quam revera in se continebat; ut non minus hic quam inter rem pictam et vivam est, futurum sit discrimen, quin etiam maius, quod tam imperita eam sit depictura manus, qualis mea est.«⁵ Na koncu popisa sklepa: »Tota, quanta erat, speciem praeferēbat insignem, qualem etiam ipse praecebat incessus. Tantam vero gratiam habebat, ut quotquot eam intuerentur, mirifice erga ipsam afficerentur.«⁶ Ribera govori v tretji osebi. Sam o sebi pravi: »Has ipse singulares corporis illius notas accepi ex iis, qui diutius eam intuiti sunt quam ego.«⁷ Lepo pravi, da so bili Terezijini naravni darovi nekak odsev njene nadnaravne lepote: »Sicut in angelis, qui natura est excellentior, is etiam gratia aequalibus praecellit, ita saepe etiam fieri in hominibus videmus, ut quos ad altiozem gratiam et eminentiora carismata supernaturalia Deus elegit, iis etiam excellentiorem naturam elargiatur, uti in ea, quam Teresia a Jesu accepit, natura patebit.«⁸

Imamo pa umetnino, ki predstavlja sv. Terezijo kot izraz umetniške lepote z vso njeno ekstatično silo. To je svetovnoznana Berninijeva sv. Terezija v cerkvi S. Maria della Vittoria v Rimu. Sodbe o njej so različne. Mnogi ji očitajo teatraličnost in mehkužno počutnost, ki nima s Terezijino mistiko nikakšne zveze, torej neko odbijajočo degradacijo nadnaravnosti. Tako sodi Jakob Burckhardt, ki pravi: »Hier vergißt man freilich alle großen Stilfragen über der empörenden Degradation des Übernatürlichen.« Hipolit Taine jo stavi v zvezo z Molinosovim voluptuoznim kvietizmom. Njegovi sodbi se pridružuje tudi L. Pfandl⁹. Za kritično presojo teh mnenj je treba spomniti na to, da protestanti katoliškemu bogočastju sploh očitajo teatraličnost in neduhovnost. Dalje se na enak način mnogi spotikajo,

⁴ ASS I. c. 341, 651.

⁵ ASS I. c. 651.

⁶ Istotam.

⁷ Istotam.

⁸ Istotam.

⁹ Geschichte der spanischen Literatur in ihrer Blütezeit, Freiburg 1929, str. 49, kjer citira delo, ki navaja različne sodbe o Berninijevi umetnini, med njimi tudi zgoraj navedeno sodbo Burckhardtovo: W. Weibel, Jesuitismus und Barockskulptur in Rom, Straßburg 1909, str. 82—94.

in po krivici, nad špansko mistiko, češ da je erotičen fenomen. Na podoben način bi se dosledno morali spotikati tudi nad Visoko pesmijo. Psihoanalitična metoda Freudove šole razlaga mistično ljubezensko trpljenje iz nasilno potlačene seksualnosti, ki išče protinaravne utehe v fantaziji. Harald Höfdding meni, da mistično zavzetje tako zelo prevzema celo telo, da je difuzija čustev nujno seksualno pobarvana¹⁰. Bernardo Sanvisenti pa odločno naglaša, da je Berninijeva umetnina najboljši komentar Terezijine ekstaze, kakor jo sama popisuje v 29. poglavju avtobiografije¹¹.

II. Duševna podoba sv. Terezije.

Če se zamislimo v Berninijevo sv. Terezijo, nas bolj kot zgodovina umetnine zanima zgodovina žene, ki jo je Bernini upodobil. Kdo je ta? Kakšno je bilo njeno življenje in delo, kakšen njen značaj in pomen? Ali je sploh hodila po zemlji žena, ki se je povzpela na tako strmo mistično višino? Čudno, a resnično. Klarisinje v Madridu, pri katerih se je Terezija mudila štirinajst dni, so bile izredno vesele, ko so v njej našle svetnico, ki jo je lahko posnemati, ki jê, spi in govori kakor vse druge. Radi se pridružimo Pastorju, ki pravi, da je sv. Terezija eden najsijajnejših in najljubeznivejših pojavov vse cerkvene zgodovine¹².

Trojen je pomen sv. Terezije. Ustvarila je vekotrajna dela na področju španske literature, na področju pristne krščanske mistike in na področju samostanske reforme.

2. Pomen sv. Terezije v španski literaturi. — Med njenimi spisi zavzema odlično mesto njena avtobiografija, »velika knjiga« (el libro grande) ali »knjiga božjega usmiljenja« (el libro de las misericordias de Dios), kakor jo je sama imenovala. Delo je prava literarna umetnina in se čita kakor živ roman. Lepo jo označi Pfandl: »Was sie . . . darin erzählt, das ist von ihr so innig mit dem bewegten Auf und Ab ihres Lebenslaufes verflochten worden, ist mit so viel Anmut und einfacher

¹⁰ Pfandl l. c. 49, 146.

¹¹ Per l'estasi Teresiana del Bernini, L'illustrazione Vaticana II, 1931 n. 15, str. 27—30.

¹² Pastor, Geschichte der Päpste IX⁵⁻⁷, Freiburg 1925, str. 94. Pastor je v zvezi z zgodovino papežev podal o sv. Tereziji tako dobro sliko, da njegovih potez ne moremo in ne smemo zabrisati. Življenjepiš sv. Terezije je zopet natisnjen v Pastorjevi knjigi Charakterbilder katholischer Reformatoren des XVI. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1924, str. 53—77.

Natürlichkeit, in einem so ungenierten und selbstverständlichen Plauderton vorgebracht, mit so viel Episoden und Schmerzen durchsetzt, mit so viel reinem, gesundem Menschenverstand durchtränkt, daß die Anschaulichkeit der Ereignisse sich mit der Schilderung der religiösen Dinge zur reizvollen Form eines scheinbar selbsterlebten Romans verbindet. Von den 40 Kapiteln bilden 12 (nämlich Kap. XI bis mit XXII) eine in sich abgeschlossene Abhandlung über das Gebet, und zwar besteht die Darstellung nicht in Gebetserlebnissen, sondern in einer Belehrung über die verschiedenen Arten des Gebets. Hier steht, wie man weiß, der bis ins einzelne ausgearbeitete prachtvolle Vergleich von der vierfachen Bewässerung des Seelengartens durch den Eimer, das Schöpfrad, die Wasserrinne, den Regen. Ein besonderer, sozusagen wissenschaftlicher Wert kommt endlich diesem Buch des Lebens dadurch zu, daß Teresia in ihm gelegentlich außerordentlich plastische Darstellung und Unterscheidungen der akzidentellen Phänomene des mystischen Vollendungsweges, d. h. der Visionen, Ekstasen, Stigmatisierungen und dergleichen in die Erzählung einstreut.¹³ To je sodba literarnega zgodovinarja, ki postavi Terezijo v tem čarobnejšo luč, če pomislimo, da ni pisala zaradi literature. Pisala je za praktične namene, sredi najnujnejših poslov, v eni potezi in brez zadržujočega preišljevanja, zadržana tu in tam kvečjemu po zamaknjenju, in ne da bi to, kar je v naglici napisala, prečitala ali celo korigirala. Zgodilo se je, da je bil njen spis med zamaknjenjem v njeni lastni pisavi popolnoma logično čudežno nadaljevan. Svoj življenjepis je dovršila 17 let pred svojo smrtjo.

Poleg tega je sv. Terezija v posebnem delu (*Libro de las fundaciones*) v l. 1573—1582 popisala, kako je ustanavljala samostane. Zanje je v l. 1565—1567 napisala posebne konstitucije (*Constituciones*). Da se je za svoje širokopotezno delovanje morala posluževati tudi korespondence, je umljivo samo po sebi. Vsa njena pisma se žal niso ohranila; ohranjenih pa je precejšnje število. Končno imamo od sv. Terezije poleg nekkih pesmi še dve najvažnejši mistični razpravi, in sicer *Camino de perfección*, v zadnji redakciji iz l. 1570, ter *El Castillo interior* ali *El libro de las siete moradas* ali kratko *Las Moradas* iz l. 1577. Poslednje delo zavzema med njenimi mističnimi spisi najodličnejše mesto. V njem nam podaja sistematičen oris svojega mističnega živ-

¹³ O. c. 185.

ljenja in stremljenja, zlasti še zato, ker se je v mističnem življenju dvigala vedno više in više in je to delo njen zadnji mistični spis. Pfandl pravi: »Die Seelenburg ist die einzige geschlossene Darstellung ihres mystischen Lebens und Strebens und gilt darum mit Recht als Summe und Vollendung ihrer Schriften.«¹⁴

Veliki mojster španskega jezika, teolog, pisatelj in pesnik Luis de León (1527—1591), ki je biblični jezik in stil dobro poznal, primerja izražanje sv. Terezije izražanju sv. Duha: tako zelo se njen jezik odlikuje po ognju, jasnosti, preprostosti, lahkoti, vzvišenosti in svobodi glede na literarno dispozicijo, zaokroženost in sistematičnost. Za učinkovitost se ji na te literarne zahteve ni bilo treba vezati¹⁵. Pfandl zaključuje svojo sodbo o literarnem pomenu spisov sv. Terezije z besedami: »Sie (die mystische Inspiration) muß bei ihr in der Tat durch Verfeinerung der Empfindsamkeit, durch Schärfung des Verstandes, durch Konzentrieren des Willens jene ganz eigenartige geistige Synthese bewirkt haben, die diese ungelehrte Frau zu einer Durchdringung und Darstellung nicht nur des menschlichen Seelenlebens, sondern auch der mit ihm verknüpften übernatürlichen Dinge befähigte, wie sie unter gleichen Vorbedingungen in der Geschichte ohne Beispiel ist.«¹⁶

3. Pomen sv. Terezije za samostansko reformo. — Pisateljevanje sv. Terezije ni izviralo iz zavestne literarno-umetniške težnje, temveč iz njenega mističnega življenja in stremljenja. Isto moramo reči o njenem samostansko-reformnem delu. Mnoge je asociacija besede »reforma« s 16. stoletjem zapeljala v naziranje, kakor da je sv. Terezija prava protireformatorka, da ji je dala pobudo za reformo splošna potreba samostanske reforme in zlasti protestantska cerkvena revolucija, ki je pri dobro mislečih in čutečih katoličanih morala vzbuditi reakcijo, to je, delo za neodložljivo in deloma zamujeno reformo. To naziranje mora sliko sv. Terezije samo pokvariti. Terezijina reforma samostanskega življenja ni reforma, ki je morala nastopiti kot reakcija na protestantsko reformacijo. Kajti katoliška reforma se je izvedla, ne da bi bilo treba ne-reformirane karmeličanske samostane odpraviti; ti samostani še danes obstoje. Pri Terezijini reformi je šlo za to, po katerih pravilih naj karmeličani žive, ali po strožjih, ki jih je 1. okt. 1247

¹⁴ Istotam.

¹⁵ ASS I. c. 461—464.

¹⁶ O. c. 150.

potrdil papež Inocenc IV., ali po milejših, ki jih je potrdil papež Evžen IV. 15. febr. 1432, ter znova Pij II. in Sikst IV.

Nekateri člani reda že spočetka niso bili zadovoljni s polajšanjem pravil in so si želeli starejših, strožjih. V tem zmislu so nekateri poskušali izvesti reformo z ustanavljanjem samostanov ali pa tudi celih kongregacij samostanov po starih pravilih. Uspehi reformnih teženj so bili različni. Vsekako nam to dokazuje, da reforma karmeličanskih samostanov, ki jo je izvedla Terezija, ni bila njena originalna zamisel. Ob istem času kot ona in neodvisno od nje je s papeškim dovoljenjem ustanovila l. 1563 v Granadi tak reformirani karmeličanski samostan Maria de Jesús; reformirani samostan moške veje je v Aragoniji istočasno ustanovil Jaime Montaner¹⁷. Značilno za sv. Terezijo pa je, da je med vsemi temi reformatorji dosegla največ uspehov in da je izhajal nagib za njeno reformno delo iz njenega mističnega življenja, ne pa iz zavestnega odpora proti protestantizmu, ki se je širil po drugih deželah, čeprav je nova kriva vera žalostila tudi njo in čeprav je bilo njeno reformno delo po svoji naravi kar najbolj naperjeno proti vsemu nekatoliškemu, torej tudi proti protestantskemu mišljenju in življenju. Tudi v zgodovini je namreč razlika med finis operis in finis operantis zelo važna. Katolicizem in protestantizem si stojita logično nasproti kot afirmacija in negacija. Logično je vsaka afirmacija katolicizma negacija protestantizma. Iz tega pa nikakor ne sledi, da praktično ni mogoče afirmirati katolicizma, ne da bi obenem mislili na protestantizem in ne da bi svoje katoliško delo izrečno in namenoma proti njemu naperili.

Trdo delo za reformo samostanov pa Terezije ni odvrnilo od njenega skritega mističnega življenja in obratno njeno mistično življenje je ni prav nič oviralo pri zunanem reformnem delu. V njej sta se kontemplativnost in aktivnost združevali v čudovito harmonijo, ki je za Terezijo značilna. Ta pečat je vtisnila tudi svojim reformiranim samostanom. Karmeličani so bili spočetka družba eremitov na gori Karmelu. Šele po svoji preselitvi v Evropo so si za svoj namen izbrali tudi vpliv na zunanji svet in se tako posvetili dušnemu pastirstvu. Toda v kakšni meri naj se dovoljuje zunanji apostolat, da ne bo preveč trpel prvotni kontemplativni značaj reda, o tem nazori bili edini. Terezija je, kakor rečeno, s svojim apostolstvom in s svojo mistiko

¹⁷ Pastor o. c. 106.

pokazala najboljšo pot. Treba pa je bilo premagati mnogo težav, preden so njene ideje v vsem redu zmagale. Šele potem so bili karmeličani sposobni ustvariti pomenljiva dela, n. pr. v teologiji in filozofiji, in doseči lepe uspehe tudi v misijonskih deželah. To je torej blagoslov sv. Terezije pri reformi karmeličanskega reda, ki jo je junaško in mojstrsko izvedla pod papeško zaščito proti volji in vendar z dovoljenjem svojih predstojnikov.

4. Pomen sv. Terezije za mistiko. — Pod zaščito papežev si je sv. Terezija tudi in predvsem na področju krščanske mistike pridobila ugled, kakršnega nima nobena druga zastopnica njenega spola. Papež Gregor XV. je v kanonizacijski buli poudaril misel, ki je povzeta v 5. lekciji oficija sv. Terezije: »*Multa caelestis sapientiae documenta conscripsit, quibus fidelium mentes ad supernae patriae desiderium maxime excitantur.*« Urban VIII. pa je za njen praznik sestavil molitev, v kateri prosi sv. Cerkev, »*ut caelestis eius doctrinae pabulo nutriamur et piae devotionis erudiamur affectu.*«

Mističnih doživetij ni v Cerkvi nikdar manjkalo, odkar je prvi mučenec sv. Štefan videl nebo odprto, sv. Pavel pa bil zamaknjen v tretja nebesa. Prvi cerkveni očetje, kakor n. pr. Ciprijan in Origen, nam o tem večkrat poročajo. Samoprevare in zablode pa so se na tem področju pokazale že v montanističnem pokretu. Vendar je Cerkev bila prepričana o možnosti in neredkokrat tudi o resničnosti pristnih mističnih doživetij. Saj je krščanstvo vera v razodetje največjih skrivnosti, skrivnosti sv. Trojice in poslanstva druge in tretje božje osebe v svrhu razodetja, odrešenja in posvečenja vernikov. Jasno je, da more sv. Duh delovati v dušah vernikov tudi na nenavaden način. Za zgodovinski okvir življenja sv. Terezije je važno, da so bili svetniki in ustanovitelji redov v 16. stoletju vsi brez izjeme mistično nadarjeni¹⁸.

Izmed vseh dežel pa je bila tedaj z mistiki najbolj obdarovana Španija. Po ugotovitvi genialnega španskega literarnega zgodovinarja Menéndeza y Pelayo znaša v dobi od 1550 do 1700 število španskih mistikov okroglo 3000. Božja milost je morala najti v Španiji pač zelo ugodna naravna tla za mistiko. Naravne predpogoje zanjo nam pri Špancih pojasnjuje njihov splošni versko-patriotični heroizem, ki se je izčistil po večstoletnih bojih z Mavri. Križarsko viteštvo se je pri njih naj-

¹⁸ Pastor o. c. 99 s.

dalje ohranilo. Zakesnelega križarja nam predstavlja n. pr. sv. Ignacij Lojolski, ki se je spočetka nameraval posvetiti službi božji v Palestini.

Za pravilno oceno mistike sv. Terezije moramo vedeti, katere so skupne značilnosti španske mistike, da ne bomo tega, kar nahajamo pri njej, enostavno in brez izjeme smatrali za njeno individualno značilnost. Vsem španskim mistikom so lastne sledeče tri poteze. Vsem je skupna silna ljubezen do Boga. Pfandl pravi: »In ihrer Gesamtheit ist die spanische Mystik ein einziges, gewaltiges Hohes Lied der Liebe.«¹⁹ Dalje označuje vso špansko mistiko poseben čut za resničnost in praktičnost. »Eine weitere Besonderheit der spanischen Mystik sehe ich — pravi Pfandl — in ihrem Realismus und Aktivismus, oder wenn ich es anders ausdrücken soll, in ihrem starken Wirklichkeitsempfinden, ihrem positiven und praktischen Charakter.«²⁰ Tretja skupna posebnost španske mistike je njena didaktičnost. »Eine dritte Eigenart der spanischen Mystik endlich scheint mir — pravi zopet Pfandl — ihre lehrhafte Tendenz zu sein.« — Ihre Mystik ist keine Geheimlehre und kein Sonderbund; hat offene Türen für alle, die bei ihr einkehren wollen.«²¹ V tem se španski mistiki razlikujejo od mistikov srednjega veka, od Mme de Guyon, od Ivane Chantal in Angela Silezija²². Svoje misli in doživetja izražajo v splošno umljivem govoru in jeziku. Njihova mistika ni abstraktna in brez nadčutnih doživetjih kakor pri Tomažu Akvinskem, Eckhartu, Taulerju in pri kvietistih, temveč je ekstatično-vizionarna, kakor pri Bernardu, pri Henriku iz Seuse in pri Katarini iz Genove; tudi ni fantastična in otroška kakor pri Francišku Asiškem in pri Mehtildi iz Magdeburga, temveč premišljena in modra; a ne filozofsko-mistična spekulacija Areopagita, temveč življenjsko topla intuicija sv. Avguština. Španski mistiki so se šolali pri sv. Avguštinu, ki so ga vsi marljivo čitali. To karakteristiko španske mistike je mogoče povzeti iz spisov vseh, a predvsem iz spisov sv. Terezije²³. Posebne odtenke moremo opazovati pri španskih mistikih glede na njihovo redovno pripadnost. Govorimo lahko o mistiki španskih avguštincev

¹⁹ O. c. 50.

²⁰ O. c. 52.

²¹ O. c. 53.

²² Pfandl, istotam.

²³ Pfandl o. c. 188.

(Alonso de Orozco † 1591), frančiškanov (Pedro de Alcantara 1499—1562; Diego de Estella 1524—1578; Juan de los Angeles 1536—1609), karmeličanov (sv. Terezija, Janez od Križa) in jezuitov (Alonso Rodríguez 1531—1617)²⁴.

Vpliv španske mistike na sodobnike je bil znaten. Sicer je bilo veliko mistikov, ki niso nič pisali, a zato so jim mistični pisatelji tem bolj govorili iz duše. Vsled tesne zveze ljudstva z duhovščino in Cerkvijo se je pod vplivom mistike versko življenje ljudstva znatno poglobljalo. Mistični spisi in nauki so vsem bistrili spoznanje o bogastvu dušnega življenja. Na literaturo je vplivala mistika v dvojnem oziru: na mistično inspiracijo in na mistični nastroj v liriki in v dramatikih²⁵. Vplivala je tudi na jezik, ko je za nove občutke potrebovala novih izrazov. Vpliv mistike na likovno umetnost pa bo Pfandl orisal v posebni študiji. Splošno lahko rečemo z njim tole: »Der Zug nach dem Übersinnlichen und nach dem Wissen um das eigene Innere lebt fort in allen hervorragenden Köpfen Spaniens der Blütezeit, in allen großen Dichtern, wie Cervantes und Calderon, in allen großen Denkern, wie Quevedo und Gracian, in allen großen Künstlern, den Velasquez ausgenommen.«²⁶ Mistika je bila najvažnejši duševni tok pri Špancih 16. stoletja²⁷.

V čem je torej posebnost sv. Terezije med španskimi mistiki in med mistiki sploh? V tem, da pred njo ni nihče mističnih doživetij tako natančno popisal in opredelil kakor ona in da tudi za njo ni mogel k njenim opazovanjem nihče dodati nič bistveno novega; kvečjemu ji lahko postavimo ob stran njenega učenca in prijatelja sv. Janeza od Križa²⁸. V mistiki je sv. Terezija zaplula v neznano morje in odkrila nove duhovne pokrajine. V mistični teologiji velja za avtoriteto prvega reda²⁹. Pij X. se je 7. marca 1914 izrazil o njej rekoč: »Tanta tamque utilis ad salutarem christianorum eruditionem fuit haec femina, ut magnis iis ecclesiae Patribus et Doctoribus (Gregorju Velikemu, Anzemu, Krizostomu), quos memoravimus, aut non multum aut nihil omnino cedere videatur. — Tutam demonstrat viam inde a rudimentis vitae christianae ad absolutionem per-

²⁴ Pfandl o. c. 172 s.

²⁵ Pfandl o. c. 62 s.

²⁶ O. c. 62.

²⁷ Pfandl o. c. 70.

²⁸ Pastor o. c. 95.

²⁹ ASS I. c. 457.

fectionemque virtutis proficiendi.«³⁰ Leon XIII. pa je 7. marca 1883 o njenih spisih dejal: »Inest in ipsis vis quaedam ... mirifica emendatrix vitae, ut omnino cum fructu legantur ... plane ab unoquoque homine, qui de officiis, de virtute christiana, h. e. de salute sua cogitet paulo diligentius.«³¹

V Tereziji se na odličen način odražajo vse lepe lastnosti španske mistike. Prva poteza njenega mističnega značaja je njena trezna razsodnost. Terezija je neizprosna sovražnica puhlih fantazij in bolestnih razpoloženj v mističnem življenju. S fino psihološko analizo je znala poiskati vzroke duhovnih motenj in jih odstraniti s primernimi psihološkimi zdravili. V vprašanju melanholije je moderne filozofe in psihiatre s svojo analizo zdavnaj prehitela³². Druga poteza njenega mističnega značaja je odkritosrčnost in resnicoljubnost, s katero poroča o svojih mističnih doživljajih. Kdor njene spise pozna, ne more imeti o tem najmanjšega dvoma. Bistvo svojih doživljajev skuša popolnoma točno pojasniti z različnimi primerami in vedno opozarja na točke, v katerih primere ne drže. Če o svojih časovnih podatkih nima zadostne izvestnosti, to vselej pripomni. Tretja njena poteza je ponižna modrost, s katero je presojala vrednost resničnih mističnih doživetij. Ne pripisuje jim prekomerne važnosti. Splošno se ji za zveličanje in za svetost nikakor ne zde potrebna; za to zadostuje, če človek služi Bogu v pravičnosti in ponižnosti. Sama se je v začetku mističnim doživljajem upirala in je prosila Boga, naj je ne vodi po teh strmih potih. Potem pa se je pomirila v ponižnem prepričanju, da zaradi svoje slabosti gotovo potrebuje te izredne božje pomoči. Končno je za sv. Terezijo značilno veliko trpljenje, ki ji ga je povzročalo mistično življenje; trpljenje v začetku, ko so jo mučili dvomi, ali je morda ne slepi hudobni duh, dokler je niso iz tega trpljenja rešili jezuiti, ki se jim je popolnoma zapupala. Z veliko tolažbo jo je navdajal tudi Peter de Alcantara. Trpljenja pa ji v mističnem življenju tudi pozneje ni manjkalo. Dušne bolesti v trenutkih ekstaze primerja s smrtnimi bolečinami. Mistične sladkosti v ekstazah so po njenem mnenju dane duši le kot protiutež proti neizmernim bolestim, ki bi jih drugače ne bilo mogoče prestati³³.

³⁰ Acta Apost. Sedis VI (1914) 138.

³¹ Prim. Acta Ap. Sedis. VI (1914) 143.

³² Joly o. c. 199.

³³ Pastor o. c. 102—104.

Na kratko moramo označiti še svetovni kulturno-zgodovinski pomen mistike sv. Terezije. Tu je treba ločiti pomen osebe in osebnih zaslug od pomena del in dobrot Tistega, ki z najvišjega mesta vodi človeško zgodovino. Aristotel n. pr. je s svojo filozofijo krščanstvu zelo veliko koristil; napačno pa bi bilo sklepati, da je bil to Aristotelov namen. Ta namen je imel Bog, ki je dal Aristotelu to važno poslanstvo. V tem zmislu je mogoče pravilno razumeti in oceniti pomen Terezijinih spisov in smeri, ki ji je ona utrla pot, predvsem iz njihovih odnošajev do značilnih duševnih tokov novega veka.

Velikega kulturnega napredka 16. stoletja ni mogoče tajiti. Prav tako resnično pa je tudi, da je rodil zablode in tisto pretirano naglašanje zemskih dobrin, denarja, premoženja, trgovine, obrti, moči in časnega blagostanja, ki je višje vrednote človeškega življenja preziralo. V znanosti je veljalo za resnico le tisto, kar se je dalo z rokami otipati in z eksperimenti dokazati. V politiki so ne le dejansko, temveč bolj ali manj tudi načelno zametavali pravičnost in krščansko moralo, moč pa proglašali za pravico. Spričo teh tokov je bilo treba tudi v Cerkvi veliko bolj naglašati nadnaravnost in duhovnost. Ker pa je vprav mistika ščitila, poglobljala in utrjevala vero v nadnaravno življenje, je jasno, da ji je v tistih časovnih razmerah pripadla posebna providencialna naloga. Če se je na eni strani posvetna smer časa širila v nedogled, je na drugi strani tem bolj razširjala duhovno področje krščanska mistika. Kakor pa je pretiravanje ene smeri rodilo kot reakcijo pretiravanje tudi v drugi smeri, tako je vedno globlje potapljanje v tostranstvo sprožilo v naslednjih stoletjih pretirano, napačno mistiko. Tedaj se je izkazala važnost Terezijinega božjega poslanstva. V kvietističnih prepirih se je n. pr. Bossuet proti Fénelonu skliceval vprav na spise sv. Terezije kot dokumente cerkveno priznane mistike.

V cerkveni zgodovini imajo spisi sv. Terezije poseben pomen za razvoj novodobnih cerkvenih redov. Novodobni redovi so se od srednjeveških redov precej razlikovali. V njih se nam zrcalijo spremenjene časovne razmere. Srednjeveški redovi so čuvali in gojili redovnega duha in ascetično življenje s klavzuro, s telesnimi pokorami in z dolgimi ustnimi molitvami. Novodobni redovi pa so bili pretežno usmerjeni na dušno pastirstvo; s svojim duhom in delom so skušali vplivati na zunanji svet. Zato se srednjeveških redovnih sredstev niso mogli po-

služevati v enaki meri. Ustne molitve v koru, ki so morale izpasti, je bilo treba nadomestiti z intenzivnejšo, premišljevalno molitvijo. Na tem področju je kot od Boga poslan učenik nastopil sv. Ignacij Lojolski. Da pa je nagibanje k notranjemu duhovnemu življenju krepko pospeševala tudi mistika, predvsem njena najuglednejša predstavница sv. Terezija, ki je tako čudovito harmonično združevala kontemplativno življenje z aktivnostjo, ni nobenega dvoma. Najrazličnejši redovi so si prizadevali za vpliv in razširjanje njenih spisov. Ustanovitelj kongregacije redemptoristov, sv. Alfonz Liguori, ni napisal pisma, ne da bi na njegovo čelo zapisal ime sv. Terezije. Končno obsegajo spisi sv. Terezije dragocene nauke tudi za navadno krščansko življenje³⁴.

Tako smo na kratko v splošnem, v krajevnem in časovnem zgodovinskem okviru orisali značaj in pomen sv. Terezije za literaturo, samostansko reformo in krščansko mistiko. Čim vzvišenejša je ta njena podoba, tem bolj nas mora svetnica zanimati tudi kot človek.

5. Naravni darovi in naravni značaj sv. Terezije; kratek oris njenega življenja do popolnejšega spreobrnjenja k Bogu. — Naravne darove in naravni značaj sv. Terezije, kakor nam jih riše Ribera, potrjujejo njeni spisi in vse njeno življenje. Krasila jo je izredna in vsestranska bistroumnost, ki je šla stvari do dna in ni prezrla niti najnavadnejših in najmalenkostnejših zadev vsakdanjega življenja. Njene sodbe so bile premišljene, jasne in točne. Spretno je znala opazovati samo sebe in presojeti ljudi. V finem občevanju z ljudmi ji ni mogel nihče biti kos; s komerkoli je prišla v dotiko, vsakega je nehote pridobila zase. Na ta način je ukrotila tudi svoje neprijatelje in sovražnike. Imela je vpliv na vse ljudi brez razlike starosti, stanu, spola in izobrazbe. Z izrednimi darovi njenega duha sta se harmonično družili ljubkost in nežnost plemenite ženske duše. Vrline njenega značaja so jim dale le še večjo moč. Svoja dejanja je uravnavala po zrelem premisleku (*mature examine*, pravi Ribera³⁵) in jih izvrševala z neodjenljivo odločnostjo in vztrajnostjo. Posebno se je zavzemala za visoke in plemenite naloge: bila je velikodušna. »*Animum habebat plusquam muliebrem eumque generosum et masculum.* — *Magnanimitate erat tanta, ut grandia et extraordinaria susci-*

³⁴ Pastor o. c. 100 s.

³⁵ ASS I. c. 651.

pere non dubitaret et ad exitum perduceret idque summa quadam cum voluptate.«³⁶ Bila je odkrita napram sebi in drugim. V občevanju z velikaši »nativa quadam maiestate inter illos versabatur et sermocinabatur, perinde ac si una de illorum numero exstitisset; quibus etiam quidquid dicendum erat, dicebat eorumque errata coarguebat.«³⁷ Poseben čut je imela za čistoto v besedah in dejanjih, na duši, na telesu in na obleki. Zelo je cenila častnost, ki jo je v času njene ničemurnosti uspešno odvrčala od grešnih dejanj. V družabnem občevanju je bila vesela, prikupljiva, uslužna, zgovorna in tehtna: »de quacumque loquendum erat re, de ea loquebatur bene, et audientibus quibuslibet mire placebat.«³⁸

Seveda je bilo treba njene naravne sposobnosti in vrline tudi vzgajati. Kakšni so bili vplivi nanje? Ali so se razvijale brez motenj? Kako je prišla do svojega poklica? Vzgoja, ki je je bila deležna v domači plemiški rodbini v Avili, je bila dobra. Svojih staršev se spominja z največjo hvaležnostjo. Svojemu očetu je v avtobiografiji postavila tako lep spomenik kakor sv. Avguštin svoji materi v »Izpovedih«. Če naj na kratko označimo glavne momente njenega zunanjega življenja, ki so bili v zvezi z njenim notranjim razvojem, moramo vedeti, da imamo opraviti z biografijo svetniške osebnosti, da se svetniki ne rode, temveč vzgoje in to po svojem sodelovanju z milostjo. Rast in razvoj svetnika je v svetniški biografiji glavno vprašanje. Pri vsakem svetniku moramo paziti na to, kar tako lepo pravijo Bollandisti o Terezijini avtobiografiji: »Neque enim gesta sua narrare iussa est, sed motiones gratiae.«³⁹ Kateri so bili vplivi milosti, bodi zunanje bodisi notranje? Kako je svetnik božjim klicem odgovarjal? Kako je z božjo milostjo sodeloval? Biografija svetnikov je zgodovina njihove duše.

Za sv. Terezijo so bile zunanje milosti predvsem dobre knjige in dobra družba, ovire božje milosti pa posvetne knjige in posvetna družba. Kajpada je nanjo na podoben način kakor na druge španske mistike ugodno vplival zgodovinski okoliš španskega naroda 16. stoletja. Zlasti se je njen rojstni kraj, starokastiljsko mesto Avila, odlikoval po globoki vernosti in junaški hrabrosti. V starosti 7 let (qua aetate — kakor je dejal

³⁶ ASS I. c. 652.

³⁷ Istotam.

³⁸ Istotam.

³⁹ ASS I. c. 127.

Gregor XV. — vel ipsas materni cubiculi tenebras plerique formidamus⁴⁰), jo je čitanje o junaškem in z večno blaženostjo ožarjenem umiranju mučencev tako zelo navdušilo, da je z bratcem Rodrigom skrivaj pobegnila v deželo Mavrov, da bi tam »vilisimo pretio« mučeniške smrti tudi ona čim prej postala deležna večne sreče. Že tedaj je pokazala nenavadno, čeprav otroško velikodušnost. Nista še bila daleč od doma, ko sta se s svojim stricem morala vrniti k staršem nazaj. Lepo tolaži Terezijo himen rimskega brevirja:

Sed te manet suavior
mors, poena poscit dulcior:
divini amoris cuspide
in vulnus icta concides.

Po povratku je s svojim bratom in z drugimi deklicami gradila na domačem vrtu puščavniške samostane in igrala samostansko sestro. Dajala je miloščino, kolikor je pač mogla, in iskala samoto, da bi pobožno opravila sv. rožni venec, ki ga je njena mati tako rada molila, in druge svoje molitve. Ko je kot dvanajstletna deklica zgubila mater, si je izbrala za mater prebl. Devico Marijo. Njena mati je bila krepostna žena, a je ves čas svojega življenja bolehal. Umrta je stara 33 let. Zelo rada je čitala viteške romane, kar ji kot odrasli osebi sv. Terezija nikoli ni zamerila. Priliko za čitanje viteških romanov pa je nudila tudi svojim otrokom, v dobri veri, da jih bo tako odvrnila od škodljivih posledic mladostne brezdelnosti. Njen oče pa je bil previdnejši in tega materinega ravnanja ni odobral. In res se je Terezije polastila taka strast za čitanje romanov, da jih je skrivaje se pred očetom, čitala več ur podnevi in ponoči. Škodljive posledice so se kmalu pokazale: njeno molitveno življenje je začelo nazadovati in začela se je lepotičiti.

Ni pa bilo njeni materi ljubo, da je v njihovo hišo zahajala neka sorodnica, ki je bila precej posvetna in lahkomiseln. Namesto da bi Terezija posnemala svojo starejšo in modro sestro, je veliko rajši občevala s sorodnico in se njenemu slabemu vplivu vedno bolj vdajala. Tudi po materini smrti sta bila oče in sestra zaradi Terezijinega občevanja s sorodnico v velikih skrbeh. To je Terezija pozneje smatrala za izgubo svojega dobrega imena. Sorodnici zapreti vrata enkrat za vselej ni bilo mogoče. Poleg tega ji je iznajdljiva Terezija sama znala gladiti pot v domačo

⁴⁰ ASS I. c. 407.

hišo; če je bilo treba, so ji šle v tem oziru tudi služabnice rade na roko. Istočasno so prihajali na obiske njeni bratrance iste starosti kakor Terezija in njena prijateljica. Ako se prav spominja, je bila Terezija tedaj v 15. letu starosti. V čem je obstajalo njeno posvetno občevanje s temi sorodniki? Sama pravi, da so jih družile »dumtaxat confabulationes et amica ad tempus fallendum colloquia«. Terezijo sta pred vsako nedostojnostjo varovala čut za dostojnost in skrb za dobro ime. Govoreč o slabih vplivih te tovarišije se Terezija veliko bolj pritožuje nad sorodnico, kakor nad bratrance. Ali je bil med temi kak njen ljubimec? O kakem ljubimkanju ne izvemo od nje ničesar; to je dokaz, da ga ni bilo, vsaj od strani Terezije ne; sicer bi ga bila ona, ki tako odkrito popisuje svoje napake, da jih v svoji veliki ponižnosti celo pretirava, gotovo omenila. Pač pravi, da bi jo bilo njeno familiarno občevanje »z njim« mogoče privedlo do poroke, a to še ne znači ljubimkanja. Spovednik, ki ga je vprašala za svet, bi ji tega tudi ne bil dovolil. »Unum erat, quod me aliquo modo excusare posse videbatur, nisi tot alios defectus et culpas habuissem, scilicet conversationem hanc et commercium cum eo fuisse, cum quo per viam matrimonii honestari et bonum habere exitum posset: cumque et confessarium et alios super hoc consuluissem, in multis id genus rebus me Deum dicebant non offendere.«⁴¹ Zakonskega stanu pa se je Terezija bala: »esto... metuerem matrimonio me applicare.«⁴² Mesenostnih skušnjav sploh nikoli ni imela⁴³.

Njeno posvetno življenje v domači hiši je trajalo komaj tri mesece. Ker se njen oče ni mogel iznebiti sorodnikov, je sklenil odstraniti slabe vplive na Terezijo drugače: poslati Terezijo v internat k avguštinkam v Avili. V tem zavodu so se vzgajale, kakor pravi Terezija, tudi druge deklice njenega stanu in njene starosti, le da so bile veliko manj potrebne vzgoje kakor ona. Da se ne bi sorodnikom zdelo, da jo je poslal od doma v samostan vprav zaradi njih, je sklenil počakati ugodne prilike, to

⁴¹ ASS I. c. 127.

⁴² ASS I. c. 128 s.

⁴³ V kanonizacijskem procesu se je ugotovilo: »quod nunquam beata Teresia tentationes carnis experta fuit illasque omnino ignoravit particulari gratia et privilegio Dei. — Ex quo non semel evenit quod, cum aliquae moniales carnis stimulis vexatae illam pro remedio consequendo consulere, illis respondere soleret, aliam personam consulerent; se enim in hac materia consilium dare non posse, cum huiusmodi motus, Dei misericordia, nunquam passa fuisset, ac proinde cuiusmodi essent, ignoraret.« ASS I. c. 392. Prim. Joly o. c. 10 op. 1.

je, poroke Terezijine starejše sestre Marije, češ da se sedaj ne spodobi, da bi Terezija bivala doma sama brez sestre in matere.

Prijetno in lahko ji prve dni v samostanu ni bilo. Zakaj ne? Ali zaradi »slabe hrane« in »nezdravega stanovanja«? O tem nam Terezija ne govori; pač pa pove, da zato, ker jo je skrbelo, če ni morda za njeno domačo ničemurnost še kdo drugi zvedel, sedaj ko ji je ista postajala zoprna: to jo je bolj težilo kakor dejstvo, da je bila zaprta v penzionatu. Postala je zopet tenkovestna. Če je bila spočetka njena duša nemirna, je po opravljeni sv. spovedi in še pred koncem prvega tedna začela uživati tak dušni mir, kakršnega v domači hiši še ni izkusila. Redovnice so jo takoj vzljubile. Spričo njenega značaja je bilo to čisto naravno, čeprav nekaj izrednega. Sama pravi: »nam *singularem illam a Domino acceperam gratiam, ut placerem et grata essem omnibus, apud quos commemorabar; unde fiebat, ut omnibus monialibus accepta essem.*«⁴¹ Tudi ona je redovnice ljubila, ko je spoznala njihovo dobroto, vestnost in pobožnost. Prijetno ji je bilo bivati med njimi. Vkljub temu za redovniški stan kot tak ni čutila nobenega naghnjenja; celo zopern ji je bil. Zakaj, tega niti sama ni vedela; mogoče je bila to skušnjava hudobnega duha. V zoprnosti in v strahu, da bi je Bog ne poklical v samostan, se je že na zamolkel način razodevala slutnja, da bo samostansko življenje postalo zanjo še resno vprašanje življenjskega poklica. Čemu naj bi jo bil sicer tisti strah tako vznemirjal? Vznemirjalo jo je nekaj, kar ji je bilo zoprno in česar se ni mogla iznebiti. V njej se je že začel oglašati klic božji. Zli duh je hotel motiti njen dušni mir tudi od zunaj s poštami, ki jih je nekaj časa dobivala, mogoče od bivših tovarišev sorodnikov. Vse te skušnjave so jo vznemirjale, a ne zato, ker bi si bila želela ven, temveč zato, ker se je bala izgubiti tisti dušni mir, ki ga je v samostanu našla. Sicer pa tiste skušnjave tudi niso trajale dolgo.

Tereziji se je kmalu povrnila pobožnost njene prve mladosti. Zlasti pod vplivom pobožne in modre sestre prefekte Marije Briceño se ji je začelo vzbujati vedno večje hrepenenje po večnih dobrinah. Rada je opravljala ustne molitve in začela razmišljati o svojem bodočem poklicu. O njem je razmišljala vsega skupaj vsaj tri leta, a že takoj v začetku se ni zanašala samo na lastno modrost in uvidevnost. Priporočala se je redovnicam, naj zanjo molijo, da bo spoznala svoj pravi poklic. Želela pa si je

⁴¹ ASS I. c. 127.

na tihem, da bi je Bog ne poklical v samostan. Po pripovedovanju sestre prefekte, kako je ona prišla do svojega poklica, se ji je njena prvotna antipatija do redovniškega stanu nekoliko zmanjšala; proti koncu svojega bivanja pri avguštinkah pa je že čutila do njega neko nagnjenje. Misli na vstop v samostan so bile zaenkrat še prav rahle in bežne. Le o enem si je bila na jasnem, da v samostan avguštink ne bo vstopila. Za to je imela dva razloga: prvi jo je od avguštink odbijal, drugi pa jo vlekel drugam. Pri avguštinkah je videla nekatere pobožne vaje, ki so se ji zdele preveč težke. Kako prav je čutila, je spoznala potem, ko je zvedela, da so si tiste pobožne vaje redovnice same dovoljevale. Če bi dobila poklic, je bila pripravljena vstopiti v tisti samostan, v katerem je že živela njena prijateljica Ivana Suarez.

V penzionatu, v katerem je bivala poldruho leto, je končno zbolela in se morala vrniti domov. Kaj je bil vzrok njenega obolenja? Na dotičnem mestu nam Terezija tega ne pove. Drugje pravi, da ni bila nikoli trdnega zdravja (»nam nunquam firma valetudine sum usa«⁴⁵). Ribera pravi isto: »In corpore inde a pueritia gravissimas tulit aegritudines, adeo ut toto vitae tempore nulli rei utilis futura videretur.«⁴⁶ Tudi o svoji materi poroča Terezija, da je bolehalo vse življenje. Ni verjetno, da bi ji bilo kratko bivanje v samostanu avguštink pokvarilo zdravje za celo življenje in to na srcu in na želodcu.

Ko se ji je zdravje izboljšalo, je bila poslana na oddih k svoji poročeni sestri. Na potu se je ustavila pri pobožnem stricu Petru Sanchezu, ki jo je pridržal pri sebi za nekaj dni. Da bi tudi njo še bolj vnel za pobožnost in jo navdal z globokim prepričanjem o ničnosti sveta, o kateri je z njo veliko govoril, mu je morala na glas čitati iz pobožnih knjig. Terezije sicer tiste knjige niso posebno zanimale, vendar se je stricu na ljubo delala, kakor da so ji zelo všeč. Vkljub temu se ji je globoko vtisnilo v dušo, kar je pri stricu slišala in čitala. Te navidezno slučajne in nepričakovano globoke vtise je pravilno spoznala za klic božji, čim bolj se ji je vzbujal spomin na prvo mladostno spoznanje o ničnosti sveta in čim bolj se je v nji oglašala želja, da bi po ravni poti prišla v nebesa⁴⁷. S klicem: Po ravni poti v nebesa! ji je z vso jasnostjo sozazvenel klic: V samostan! V čutnem oziru

⁴⁵ ASS I. c. 129.

⁴⁶ ASS I. c. 689.

⁴⁷ ASS I. c. 129: »me recta coelos petituram, nam hoc unum spectabam ac desiderabam«.

se ji je zveza teh dveh klicev zdela disharmonična. Kako disharmonijo premagati? Tu imamo priliko opazovati, kako velik razvoj je imela Terezija za seboj in kako se je temu razvoju prilegala božja milost. Že v nežni mladosti je pokazala velikodušnost, ko je kot angel hotela po ravni poti zleteti v nebesa za nizko ceno mučeniške smrti. Kmalu je spoznala, da to ne gre kar tako. Pri avguštinkah se je naučila, da je treba pri tem ali onem življenjskem poklicu računati tudi s težkočami; ni se pa še znala ali hotela z njimi sprijazniti. Sedaj v zrelejših letih pa je uvidela, da se je treba z njimi vendarle pogoditi. Pri mislih na svoj poklic je vedno bolj ali manj imela Boga pred očmi: tako jasno kakor zdaj pa še nikoli. Zato pa se je njena velikodušnost vprav zdaj pokazala v vsej svoji zreli moči. Klic: V samostan! ni imel zanj nobene čutne privlačnosti. A ker ga je pravilno spoznala za klic božji, je vedela, da je treba vso čutno odpornost proti njemu premagati, četudi s silo. »Paulatim apud memetipsam constitui quamdam mihi vim ad eum (sc. statum monasticum) capessendum inferre. Trimestri et amplius hoc in conflictu k̄aesi...«⁴⁸ Torej komaj tri mesece je v dobri domači hiši živela ničemurno, a tri leta je premišljevala o svojem poklicu in več kot tri mesece se je zanj hudo borila. Spričo spoznanja božjega klica se je proti čutnemu nagnjenju pravilno borila z naslednjim umskim razlogom: trpljenje v samostanu ne more biti večje, kakor je trpljenje v vicah, ki ga bo gotovo morala prestati, če ostane v svetu; torej ga je bolje nadomestiti s trpljenjem v samostanu in tako po ravni poti (brez vic) priti v nebesa. Ker je hudobni duh vedel, kaj njenemu čutnemu nagnjenju ne prija, da se namreč boji trpljenja v samostanu, jo je spominjal na njeno nežno zdravje, češ da ga ne bo mogla prestati. Zato je ona svoj umski razlog podkrepila z zgledom trpečega Zveličarja in z nado na njegovo pomoč. Končno jo je s svetim veseljem za redovniški stan navdalo čitanje pisem cerkvenega očeta sv. Hieronima, ki je s svojimi ognjevitimi besedami in s pikro ironijo nad pokvarjenostjo tedanjega sveta znal pridobiti za meniško življenje toliko plemenitih Rimljanek (prim. njegovo pismo Heliodoru PL 22, 353 s.).

Na vprašanje, ali je sv. Terezija imela poklic za samostansko življenje, moramo brez ozira na njeno poznejše življenje, odločno pritrditi. Imela je zanj potrebne sposobnosti:

⁴⁸ ASS I. c. 129.

deviško čistost je ljubila in jo ohranila neomadeževano; imela je tudi duha pokornosti, saj sama pravi: »aliis complacere et alienae voluntati morem gerere studui semper quam maxime, etiamsi propterea mihi ipsi molestiam creassem ac toedium.«⁴⁹ Imela je končno dober namen: služiti Bogu in svojo dušo zveličati. Potem je prišel trenutek, ko jo je Bog poklical. Ona je božji klic spoznala in se mu velikodušno odzvala. Njena vzgoja v domači hiši in pri avguštinkah je bila taka, da je bil njen poklic zavarovan. Pravočasno je bila odvrnjena od posvetnega čtiva in od posvetne družbe. Dobre knjige in dobre družbe pa so na njeno razpoloženje za božji poklic ugodno vplivale. Po spoznanju poklica je tudi skrbela, da mu je ostala zvesta⁵⁰. Vse njeno poznejše trpljenje pri vstopu v samostan in pri obljubah nima z dvomi o poklicu nič opraviti.

Res je, da jo v samostan ni nihče silil. Po božjem navdihu se je odločila zanj popolnoma prostovoljno. Odločila se je za karmeličanski red in za samostan, v katerem je bivala njena prijateljica Ivana Suarez. To čutno nagnjenje ji je ostalo, ker se ga je Bog hotel poslužiti v svoje posebne namene, da bi Terezija postala reformatorka karmeličanskega reda. Svoj sklep je sporočila tudi očetu, ne zaradi posvetovanja, temveč zgolj zaradi obvestila. A oče njenega sklepa ni hotel vzeti na znanje. Zakaj ne? Ali je ni smatral vredne za samostansko življenje? Vzrok je, da jo je imel preveč rad in da mu je bila zato ločitev od nje preveč težka žrtev, saj ji je končno dovolil, naj stori po njegovi smrti, kar hoče. A Terezija ni obupala; ljubeča hči je naprosila še druge osebe, da bi posredovale zanjo pri njem. A vse je bilo zastoj. Oče je vztrajal pri svojem sklepu, Terezija pa tudi: zavedala se je, da je od vstopa v samostan nobena reč na svetu ne bo mogla več odvrniti. Čemu se je potem vendarle bala? Saj pravi: »mihimetipsi meaeque imbecillitati timere coepi, ne scilicet retro respicerem.«⁵¹ Toda ni se bala zato, ker bi njen sklep mogoče ne bil zadosti trden, temveč zato, ker je vedela, da je treba spričo človeške slabosti

⁴⁹ Istotam.

⁵⁰ Primeri podobna izvajanja z ozirom na duhovski poklic v Nouvelle revue théologique 63 (1931) str. 924—933: Honoré, La vocation sacerdotale. A propos de deux romans récents. (Abel Moreau, La nuit syrienne, Paris 1930. René Bazin, Magnificat, Paris 1931). Duhovniški romani so v zadnjem času postali moderni. Če naj bo njihova lepota »splendor veri«, je predvsem potrebno, da imajo pisatelji pravilne nazore o duhovniškem poklicu, kaj se zanj zahteva, kako se razodeva, kako in kdaj človeka Bog pokliče.

⁵¹ ASS I. c. 129.

poklic skrbno čuvati. Tedaj je — saj je čisto naravno, če je o tem govorila — svojega brata Antona tako zelo prepričala o ničnosti sveta, kakor v prvi mladosti brata Rodriga, da je tudi on sklenil zapustiti svet. Očetu na ljubo je bila pripravljena odnehati samo toliko, da bi namesto v karmeličanski samostan vstopila v tisti samostan, katerega bi ji bil on izbral. A božja Previdnost je hotela, da postane reformatorka karmeličanskega reda; zato ni dopustila, da bi med njima prišlo do kakega tozadevnega pogajanja. Po vsem tem je odločna Terezija zgodaj zjutraj na vernih duš dan, 2. novembra najbolj verjetno l. 1533, skupaj s svojim bratom Antonom pobegnila od doma: brat je potrkal na samostanska vrata pri dominikancih, ona pa pri karmeličankah. Ločitev, posebno še ta skrivnostna ločitev od ljubljenega očeta ji je bila tako težka, da so se ji na potu v samostan po njenih občutkih vse kosti od bolečin v sklepih premikale. Lahko si je predstavljala boleost svojega očeta, ki bo še isti dan poslušal mrtvaško zvonjenje in objokoval svojo hčer, ki je za njega na tem svetu tako rekoč umrla. V avtobiografiji pravi, da je tedaj v resnici prestala smrtne bolečine; a prestala jih je tako junaško, da jih nihče niti opazil ni.

Bog je njeno velikodušnost bogato poplačal. Takoj po vstopu v samostan sta jo navdala tak mir in tako veselje, da sta ji kot tolažba zadostovala za vse poznejše življenje. »Ut autem habitum sacrum assumpsi, statim Deo me illuminante intellexi, quomodo ipse adsit et opem ferat iis, qui, quo ipsi servant, sibimet vim inferunt. — In ipso habitus assumpti momento summum mihi ex assumpto hoc statu gaudium exortum est, quod exinde usque in praesens numquam a me recessit et ariditatem, qua anima mea laborabat, in summam affectus teneritudinem commutavit, adeo ut quidquid ad Religionem spectaret, iucundum mihi esset ac delectabile.«⁵² Iz svojega srečnega pristana kliče Terezija vsem malodušnim na morju življenja ponižno in ydano: »si essem, quae aliis dare consilium deberem, numquam consulere ut, cum bona aliqua inspiratio saepius alicui occurrit, eam ob metum initio incidentem executioni mandare negligeret: nam si pure simpliciterque solo Dei nomine suscipiatur, non est quod timeat, ne non feliciter sibi succedat, quia Deus ad omnia potens est. Sit ipse in

⁵² ASS I. c. 131.

aeternum benedictus.«⁵³ Zato priporoča jezuit Pinamonti sv. Terezijo kot zaščitnico za stanovitnost v poklicu⁵⁴.

V samostanu je sv. Terezija z vso gorečnostjo izpolnjevala svoje stanovske dolžnosti in še preko teh iskala prilik za dobra dela. Rada je čitala pobožne spise in v samoti objokovala napake svojega preteklega življenja. Bog ji je podelil dar solza. Bala se je le, da ne bi zanemarjala božjih milosti. Kakšno veselje jo je navdajalo pri obljubah na koncu novicijata, tega niti sama ne more z besedami izraziti. V 4. pogl. avtobiografije piše: »Verum quomodo hinc ulterius progrediar nescio, dum nimirum professionis meae formulam, et quanta resolutione et consolatione eam fecerim, . . . in mentem revoco. Quae omnia sine lacrimis exponere nequeo, quae et sanguineae esse deberent, et ipsum mihi cor prae dolore dirumpi.«⁵⁵ Po Terezijini izpovedi dostavlja Ribera⁵⁶, da jo je tedaj tudi hudobni duh silno skušal: pri obljubah (in votis concipiendis) je prestala tako hudo dušno borbo (tantam spiritus repugnantiam) kakor tedaj, ko je iz domače hiše pobegnila v samostan.

Ze v prvem letu samostanskega življenja njeno zdravje ni bilo trdno. Škodovala mu je — kakor tu sama izrečno pove — sprememba hrane in načina življenja. Preden je minulo drugo leto, je tako hudo zbolela, da ji avilski zdravniki niso mogli pomagati. V spremstvu svoje prijateljice Ivane Suarez se je po očetovem ukrepu napotila na deželo k neki ljudski zdravnici v jeseni l. 1535⁵⁷. Do spomladi je na tem potu počakala pri svoji sestri Mariji. Mimogrede je obiskala zopet svojega pobožnega strica, ki ji je podaril Tercer Abecedario frančiškanskega ascetičnega pisatelja Frančiška de Osuna († pred 1542). Ta spis je bil Tereziji zelo dobrodošel; cenila ga je vse življenje. Iz njega se je naučila zbranostne molitve. V svojo avtobiografijo je iz njega povzela misli 22. poglavja. V samostanu San José v Avili še danes hranijo izvod Osunovega Abecedarija, ki ga je rabila Terezija. Z Osunom ima Terezija marsikaj skupnega, a v mistiki ga je daleko prekosila. Za časa svojega bivanja pri sestri si je apostolska mlada redovnica, ki je pokazala tako odločilen vpliv na svoja brata Rodriga in Antona, upala spreobrniti pohujšljivo živečega duhovnika, kar se ji je tudi

⁵³ Istotam.

⁵⁴ Istotam.

⁵⁵ ASS I. c. 133.

⁵⁶ ASS I. c. 560.

⁵⁷ O kronologiji glej ASS I. c. 130, 133, 137, 138.

pozneje pri nekem drugem duhovniku posrečilo. Trimesečno zdravljenje pri ljudski zdravnici pa je njeno telesno življenje spravilo dobesedno na rob groba. Julija meseca l. 1536 so jo še komaj spravili domov v očetovo hišo. Zdravniki so nad njenim ozdravljenjem popolnoma obupali. Vse bolečine pa je Terezija prenašala z največjo potrpežljivostjo. V tolažbo so ji bile knjige Gregorja Velikega o Jobu. Sredi avgusta je padla v tako globoko nezavest, da je ležala kakor mrtva. Vsi so mislili, da je umrla, in v samostanu so ji v resnici že izkopali grob, kamor naj bi jo prenesli z očetovega doma. A še o pravem času se je iz nezavesti zbudila. Zdelo se ji je, kakor da jo je Bog obudil od mrtvih, a njen izraz je bil hujši od smrti; tudi gibati je mogla samo en prst desne roke. V tem stanju je ostala pri očetu do prihodnje cvetne nedelje, na kar so jo prenesli v samostan. A za ohromelostjo je trpela vsega skupaj tri leta, dokler se ji ni zopet povrnilo zdravje na čudežen način po priprošnji sv. Jožefa. Po kronologiji Bollandistov se je to zgodilo sredi l. 1539, ko je bila stara 24 let. Ves naslednji čas, dokler ni začela reformirati samoštane, je prebila v samostanu Učlovečenja v Avili.

Nekako 18 let je občevala z znanci, prijatelji in dobrotniki samostana, ki so prihajali na obisk in so predvsem želeli razgovarjati se s Terezijo. Imela je, kakor rečeno, to lastnost, da je ljudem zelo ugajala. A zli duh se je vprav te njene lastnosti hotel poslužiti njej v pogubo. Sicer ni v tem oziru nikdar prekršila samostanskih pravil in je v razgovorih navajala obiskovalce, med njimi celo svojega očeta, k premišljevalni molitvi in k pobožnemu življenju sploh. Njen lastni duhovni napredek pa je vendarle trpel škodo. Medtem ko je druge učila premišljevati, je sama eno celo leto (okoli 1541) premišljevanje opuščala. Tedaj ji je bilo 26 let. Iz napačne ponižnosti se ni smatrala vredne, da bi občevala z Bogom, ki ga je po občevanju s posvetnimi ljudmi zanemarjala. Po merilu tiste visoke popolnosti, h kateri je bila poklicana, je živela tedaj zelo nepopolno, dočim v resnici naša popolnost in popolnost njenih sosestra ne dosega niti tiste njene nepopolnosti⁵⁸. Bog jo je namreč vodil više in više. Že l. 1537 ji je Kristus razodel, da mu njeno občevanje z izvestno osebo ni všeč. Opominjala jo je tudi neka sosestra sorodnica, ki pa se ji je zdela skrupulantna. Terezijo je bolelo, da se ni mogla popolnoma posvetiti

⁵⁸ ASS I. c. 147.

Bogu⁵⁹. Dominikanec, ki je bil spovednik njenega očeta in s katerim je prišla v dotiko ob očetovi smrtni postelji, jo je zopet pridobil za premišljevalno molitev. Te se je torej oprijela, občevanja s svetom pa le še ni pustila. Zato pa se je njena notranja borba poostrila: »Maxime laboriosam et poenosam tunc vitam vixi: nam in oratione defectus meos et apertius et liquidius perspiciebam. Ex una quippe parte me vocitabat Deus et ex altera mundum ego sequebar. Quidquid erat Dei et divinum, magna quidem mihi voluptati erat; sed quae mundi erant, arcte me colligatam tenebant. Videbar scilicet duo haec adeo ab invicem dissona et inimica, vitam videlicet spirituales ac delectationes, consolationes et recreationes sensuales ad quamdam velle concordiam redigere et mutuo reconciliare.«⁶⁰ Tako se je borila, padala in vstajala in zopet padala, kakor pravi na nekem mestu, skoraj 20 let: »Procellosum et tempestuosum hoc mare viginti prope annis navigavi, alternis modo labendo, modo resurgendo, sed imperfecte admodum, eo quod post resurrectionem ad vomitum mox redirem.«⁶¹ Opozarjamo, da v tem njenem nihanju nikakor ne odseva nihanje njenega stoletja, to je, posvetnega življenja. Ona je nihala v čisto drugi, namreč mistični, sferi. Kako veliko mistično trpljenje je že tedaj okušala! »Hoc dicere scio, isthunc vivendi modum ita acerbum et difficilem esse, ut nullus eo fingi darive videatur posse difficilior: neque enim fruebar Deo neque ullam e mundo voluptatem capiebam. Cum enim in mundanis recreationibus eram, mox ut mihi in mentem redibat, quid Deo deberem, quamdam in iis amaritudinem sentiebam; cum vero cum Deo conversabar, affectus et desideria mundana me inturbabant. Haecque pugna ita quidem poenosa et permolesta est, ut nesciam quomodo eam vel ad mensem ferre potuerim, nedum ad tot annos.«⁶² Nove božje milosti, ki jih je vkljub tej svoji nevrednosti prejela, so njeno trpljenje še povečavale: »Longe mihi, pro meae naturae conditione, gravius erat gratias a Te recipere tum, cum in graves culpas incidissem, quam flagellari et affligi: nam revera magis mihi per unicum, quam accipiebam, gratiam confundi videbar et annihilari, quam per multas infirmitates et plurimas alias molestias simul junctas.«⁶³

⁵⁹ ASS I. c. 144.

⁶⁰ ASS I. c. 141.

⁶¹ ASS I. c. 144.

⁶² Istotam.

⁶³ ASS I. c. 143.

Ni čudno, če so bili Tereziji v tej njeni veliki ponižnosti v posebno tolažbo in spodbudo veliki grešniki-spokorniki, kakor sv. Marija Magdalena in sv. Avguštín: »Nam Sancti, quos Dominus, postquam in peccatis vixissent, tandem ad se vocavit, permagna mihi semper consolationi fuerunt.«⁶⁴ Kakor Magdalena se je končno, ganjena po božji milosti, zgrudila h Kristusovim nogam, h kipu razbičanega Zveličarja v samostanu v Avili. Tedaj je tudi prvokrat dobila v roke Izpovedi sv. Avguština »disponente, ut quidem apparet, Domino«. V njih je zazrla sliko svojega omahovanja: »Ut ergo illas sancti Augustini Confessiones legere coepi, mei ipsius in iis imaginem videre visa sum serioque me et ex animo huic glorioso Patri commendare coepi.«⁶⁵ V primerjanju same sebe z velikimi grešniki-spokorniki je Terezijo bolelo le to, da so se oni, včasih po dolgi borbi, božjemu klicu vendar enkrat za vselej odzvali, dočim se mu je ona tolikokrat izneverila: »Unum hoc me deiciebat et angebat, scilicet eos non nisi semel a Domino vocatos esse et exinde non amplius recidisse, me vero toties vocatam semper ad vomitum rediisse.«⁶⁶ Ko je pri čitanju Avguštinovih Izpovedi prišla do tistega mesta, kjer navaja Avguštín za njega odločilni klic: »Tolle, lege«, se ji je zdelo, da velja ta klic tudi njej: »non aliter commota sum ac si eadem a Domino voce compellarer.«⁶⁷

Od tedaj je Terezija začela živeti novo življenje. Pod neposrednim vodstvom božjim in pod vodstvom svojih spovednikov je vstopila v hišo Gospodovo, v svoj »Castillo interior«, v njegove najsvetlejše dvorane. Njen samostan se je izpremenil v »Grad duše«, v katerega jo je Bog od početka klical. Božji svet je od tedaj naprej začela gledati v vse lepšem solncu. Terezija ni bila slepa za lepoto stvarstva: »Plurimum quoque me iuvabat videre campos, aquam, flores: his quippe in rebus Creatoris ipsius memoriam inveniebam: hae, inquam, me excitabant et recollectam faciebant, librique alicuius vicem praestabant.«⁶⁸ Njen »dušni grad« je obdajal tisti lepi »dušni vrt«, o katerem govori po svojem popolnejšem spreobrnjenju do 23. poglavja svoje avtobiografije. Šele v 23. poglavju sledi nadaljevanje avtobiografije, o katerem pravi: »Sequentia ergo velut novus futura sunt liber, nova, inquam, et alia vita; quam enim

⁶⁴ ASS I. c. 148.

⁶⁵ Istotam.

⁶⁶ Istotam.

⁶⁷ Istotam.

⁶⁸ Istotam.

hactenus vixi, mea vita fuit; quam vero vixi iam inde ab eo, quo hanc orationis materiam coepi declarare, est illa, quam in me Deus, ut mihi quidem videbatur, vivebat. Credo enim impossibile plane mihi fuisse tam brevi tempore tam pravas consuetudines et opera ita deserere. Benedictus sit Deus, quod me a meipsa liberavit.«⁶⁹ Ker nam je v tem poglavju šlo za njeno človeško podobo, je torej čisto naravno, da poglavje zaključimo, zlasti še, ker za nadaljnje izvajanje ne potrebujemo ničesar več.

III. Najnovejša publikacija Mohorjeve družbe.

Vsega prednjega in naslednjega bi ne bili napisali, če bi Mohorjeva družba l. 1931 ne bila izdala knjižice pod naslovom »Franc Terseglav, Med nebom in zemljo. Velika žena in njen čas. (Sveta Terezija Avilska 1515 — 1582)« in če bi o tej publikaciji ne bile izšle izvestne ocene (Slovenec, Beseda, Naša Zvezda), v katerih se razodevajo pretenzije o velepomembnosti Terseglavovega spisa, kakor da je »v naši književnosti edinstven primer kulturnozgodovinske študije 16. stoletja«, ki jo »more dati le človek T.-ove filozofske in teološke izobrazbe, če hoče, da ga kdo upošteva in proučuje«.

Na podlagi takih izjav se človeku vsiljuje misel, da te publikacije znanstven teološki list ne sme prezreti. Ako naj ima znanost namen služiti resnici, potem je to v tem slučaju vsekakor potrebno. Popraviti moramo zmotne sodbe, ki so jih navedene ocene skušale razširiti na škodo resnici, predvsem v stvarnem in metodičnem oziru.

6. **Metodične pripombe.** — Kaj je hotel pisatelj, nam v spisu samem nikjer izrečno in jasno ne pove. Epilog hoče to nejasnost samo zagovarjati, odstraniti je tako ali tako ne more več. Z naslovi si tudi ne moremo pomagati. Ali naj glavni naslov »Med nebom in zemljo« znači, da je 16. stoletje nihalo med nebom in zemljo in da je z njim nihala tudi sv. Terezija, da pa je kljub temu sv. Terezija svetilnik med nebom in zemljo? Že zgoraj smo pojasnili, kako je umeti nihanje 16. stoletja med nebom in zemljo v primeri z nihanjem sv. Terezije: da se je nihanje sv. Terezije vršilo v čisto drugi sferi, a nikakor ne v njeni najbolj karakteristični periodi. Iz obeh podnaslovov nam ni jasno, ali hoče pisatelj razpravljati samo o sveti Tereziji, kakor kaže drugi podnaslov, ali tudi o njenem času, kakor obeta prvi podnaslov.

Šele v epilogu nam pisatelj razodene, da je hotel napisati za »naše ljudi« življenjepis sv. Terezije tako, da bi podal odstavke iz njene avtobiografije in jih zvezal v celoto. Ni mu šlo torej za kritično znanstveno biografijo sv. Terezije, za katero bi bilo treba vpoštevati ne le njeno avtobiografijo, ki jo je napisala 17 let pred svojo smrtjo in je iz nje marsikaj namenoma izločila, temveč tudi vse ostale vire. Pri Bollandistih obsega gradivo 681 foliantnih strani.

⁶⁹ ASS I. c. 149.

Pravilno se je pisatelj zavedal, da je treba podati življenjepis sv. Terezije v časovno-zgodovinskem okviru. To je znana resnica, ki jo mora vpoštevati vsak biograf te ali one osebnosti. Terezijinega časa se je pisatelj lotil takoj v prvem poglavju. Ali pa mu je bilo jasno, kako naj reši vprašanje časa? Ali naj popisuje vse, kar se je v tistem času godilo, ali pa le tiste časovne dogodke in momente, s katerimi je sv. Terezija v taki historični zvezi, da bi je sicer ne mogli prav razumeti. Pisec se je omejil na oris religioznega življenja Terezijinega časa. Pri tem so se mu »izvajanja kmalu po prvih straneh razširila v čedalje obsežnejšo sliko religioznega vrenja in stremljenj 16. stoletja, tako podobnega našemu«. Ta izjava je za kritika čisto odveč; kajti kar se nam nehote razširja v to ali ono smer, to mi lahko hote popravimo, če se le lotimo svoje naloge pravočasno. Pisatelj je obtičal v opisovanju Terezijinega časa. Sam prizna, da je sv. Terezija »ostala prikrajšana«. V kakem zmyslu »prikrajšana«? Iz pisateljevih besed v epilogu bi mogli sklepati, da je v orisu njenega časa podal že tudi oris njenega zunanjega življenja, ker pravi, da mu je zmanjkalo »prostora in časa, da bi naslikal njeno izredno notranje življenje, kar bi šele dalo delcu potrebno dopolnitev«. Tudi ta izjava dokazuje, da pred pisanjem ni imel dobro premišljenega načrta. Zato pa je spis težko, oziroma nemogoče popraviti in dopolniti. Če je v njem že podano zunanje življenje sv. Terezije, kako naj bo spis kot podoba 16. stoletja »celota zase«? S spisom naj bi bili postavljeni »temeljni kamni za celotno karakteristiko velike žene«. Kako, če pa njeno izredno notranje življenje še ni prikazano v svojih temeljih? Če je potrebna samo »dopolnitev« spisa z ozirom na »izredno notranje življenje« sv. Terezije, čemu potem njen življenjepis šele obetati? Če naj bi dotični življenjepis sedanjí spis samo dopolnil, bi zopet ne bil popoln življenjepis, ker bi ne bil celota zase; če bi pa hotel biti popoln, bi pričujočega spisa ne dopolnjeval, temveč ga ponavljal. Kakšni so tisti temeljni kamni za celotno karakteristiko velike žene, položeni v tem spisu, bomo videli pri stvarnih pripombah. (Glej spodaj na str. 164—168.)

Druga metodična napaka Terseglavovega spisa je, da je premalo pazil na tiste »*motiones gratiae*«, ki jih v svetniški biografiji nikakor ne moremo pogrešati.

Tretja metodična napaka je, da pisatelj praktično ne razlikuje, kaj sme in mora sam vedeti in kaj sme in mora drugim povedati. Res je, da moramo dobo svojega junaka dobro poznati, to pa zaradi tega, da vidimo, kaj lahko za biografijo uporabimo, ne pa, da brez pravega ozira na biografijo razgrinjamo pred čitateljem vse svoje poznanje dotične dobe. V biografiji ali v kaki specialni zgodovini ne smemo splošne zgodovine nikdar enostavno ponavljati, ampak zgolj uporabljati ali aplicirati. Didaktično nagnjenje ne sme pisatelja v znanstvenem spisu nikdar dovesti tako daleč, da bi *ex professo* in na široko iz splošne zgodovine navajal splošno znane stvari zato, ker mu bodo čitatelji za tiste podatke »slučajno« hvaležni. Le iz te slučajne koristi si moremo razlagati zadovoljnost nekaterih čitateljev in ocenjevalcev T.-ovega spisa. Toda pomislimo samo, kam nas taka

slučajnost lahko dovede. Zares veliko je število svetnikov, ki jih je Cerkev rodila v 16. stoletju. Po pisateljevi metodi pa bi pri vsakem izmed teh lahko navajali in opisovali dogodke 16. stoletja na popolnoma isti način, to je, popolnoma iste dogodke brez ozira na to, da se svetniki drug od drugega razlikujejo. Ali se ne bi takega čtiva naravnost naveličali? Ali nam ne bi vsled ponavljanja postalo dolgočasno? Ali ne bi čitatelji po takih slučajih, a posteriori, po lastni izkušnji prišli do prepričanja, ki je izšolanemu metodiku lastno že a priori, da tako obravnavanje ne spada v specialno zgodovino ali v biografijo, temveč edino pravilno v občno zgodovino. To spoznanje je na historičnem področju marsikateremu začetniku dolgo časa tuje⁷⁰.

Za zgled res vzorne in moderne biografije iz hagiografskega področja naj navedem biografijo sv. Frančiška Borja (1510—1572), torej tudi svetnika 16. stoletja, ki jo je izdal O. Karrer (Freiburg 1921). Franc Borja je bil jezuit in jezuitski general ter v osebnih stikih s sv. Ignacijem Lojolskim. A kje najdemo v Karrerjevi biografiji ponavljanje splošne zgodovine o jezuitskem redu in o njegovem ustanovitelju, kakor v Terseglavovem spisu o sv. Tereziji? Dalje se je v Francu Borja pretakala kri Aleksandra VI. A Karrer se nikjer ne porazgublja v opisovanje življenja Aleksandra VI., temveč ga markantno navaja samo za umevanje sv. Franca Borja, in sicer pri vprašanju, kako je mogla iz Aleksandrovega močvirja pognati tako lepa cvetka, in zakaj se je Franc Borja tako hudo pokoril; končno, ali je bila večja slava ali sramota rodbine Borja⁷¹. Potem lahko navedemo kot vzor moderne svetniške biografije Baurovo delo *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 zv., München 1929/30 (glej Lukmanovo poročilo v BV X, 1930 str. 343—351). Tudi tu se nam ne predstavlja nikaka voščena figura ali mrtva konstrukcija, temveč bitje iz resničnega mesa in krvi. Tu nahajamo galerijo oseb, ki so prišle v dotiko s Krizostomom in katerih značaji so mojstrsko orisani. Krizostom je živel v stoletju velikih cerkvenih očetov in velikih herezij. Toda Baur nikjer ne našteva in ne riše cerkvenih očetov in herezij tako, da bi splošno zgodovino enostavno ponavljal, kakor to dela pri pogledu na 16. stoletje »po novodobnem načinu hagiografije« (!) Terseglav »z umetniško intuicijo in nenavadno spretnostjo« (!).

Zgoraj smo navedli za zgled biografijo Franca Borja tudi namenoma zato, ker nam Karrer tako lepo in pravilno razloži zvezo sence s svetlobo, greha s čednostjo. To bi bil moral storiti tudi Terseglav, kolikor nam služi v boljše umevanje sv. Terezije, ne pa pisati tako, da človek dobi vtis, kakor da se je mogoče preboriti do spoznanja resnice le ali vsaj tudi z doživljanjem strasti, z grehi

⁷⁰ Podobne nedostatke ima delo R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain, son milieu, ses facultés, son oeuvre*, Paris 1922 (652 strani). Prim. *Analecta Bolland.* t. 43, str. 229—232. — Fantastičen roman o sv. Tereziji je napisal Edmund C a z a l, *Sainte Thérèse*, Paris 1921. — Čudno je, kako je eden izmed ocenjevalcev Terseglavovega spisa mogel pogrešati v njem še gospodarsko zgodovino 16. stoletja.

⁷¹ O. Karrer, *Der heilige Franz von Borja*, Freiburg 1921, str. 1, 3, 98, 219.

in zablodami. Čtivo napravi vtis, kakor da je to nekaj velikega, da je 16. stoletje zato velik čas (str. 6), da je zato »orjaško stoletje« (str. 157). Sv. Terezija je res velika, toda ne po tej »veličini«. Ker jo je pisatelj postavil v ta okvir, jo je postavil v napačen zgodovinski okvir. Sv. Terezija je že v mladosti spoznala ničnost sveta, ne da bi bila prej doživela kako »razočaranje«, velike grehe in zablode. To spoznanje izza njene mladosti jo je vodilo in jo opominjalo kot glas vesti. Gnalo jo je kvišku bolj kot pogled na zlobo sodobnega sveta. Njeno gledanje na sodobno zlo je treba ugotoviti, ne pa ga a priori izkonstruirati.

7. **Stvarne opazke.** — V mali knjižici, ki obsega 160 strani, je posvečenih sv. Tereziji le 12 strani. Na str. 32—36 nam avtor pod naslovom »Hči hrabrega rodu« popisuje, da je Terezija posedovala vse odlike svojega plemiškega stanu: viteškega duha, vztrajnost, skrajno odločnost in dovršene oblike zunanjega vedenja, a se pri tem kmalu ponavlja in izgubi v naštevanje napak, ki so jih imeli Španci njene dobe, ona pa ne. A potemtakem ji tiste njene vrline vendar niso lastne zato, ker je bila »hči hrabrega rodu«. Dalje nam na strani 52—53 popisuje pod naslovom »Bol svete Terezije« njeno bol pri pogledu na protestantsko krivoverstvo, ki pa zanjo vendar ni individualno značilna, in je zato odstavek pogrešen. Za sv. Terezijo je značilna bol njenega mističnega življenja. Končno nam na str. 154—160 vsaj na koncu skuša podati kratko skico njenega življenja.

V poslednjem odstavku napak in neresnic res kar mrgoli. O sv. Tereziji dobimo popolnoma napačno sliko, ki smo jo že prej videli postavljeno v napačen zgodovinski okvir. Kot njen prvi življenjepisec se navaja jezuit Ribadeneira, ki pa je bil v resnici prvi biograf sv. Ignacija Lojolskega, dočim je bil prvi biograf sv. Terezije jezuit Ribera. Njenega očeta T. tako rekoč ironizira. Pravi, da je bil marljiv bravec »Življenja svetnikov«, ki se je le malokdaj nasmehnil v svojem življenju in je »zelo strogo sodil življenje«. Ali je bil mar janzenist, oziroma predhodnik janzenizma? Odkod je pisatelj zajel to mrko sliko? Ko se spomni Terezijinih vrlin, se čudi, da si je izbrala redovniško življenje. Temu se lahko čudijo ljudje, ki imajo smešne predsodke o redovniškem življenju, ne pa resen pisatelj. Ali je mar takih ljudi škoda, če gredo v samostan? Neresnična je trditev, da je Terezija »silno ljubila svet«, »strastno ljubila« in da je bila »zelo častiželjna«. Pisatelj je zamenjal čut za dobro ime s častiželjnostjo. Potem trdi, da je bila »nad vse neodvisnega značaja«, v zvezi s trditvijo, da »taki ne spadajo prav v samostan«. Če pisatelj misli, da ni imela duha pokorščine, se moti; če pa misli, da se s samostanskim življenjem ne strinja tako lep značaj, kakršnega je imela sv. Terezija, ima o samostanskem življenju čudne pojme. Sploh dobimo vtis, kakor da Terezija ni imela poklica za samostansko življenje. Te prve vtise potrjuje z izmišljenimi občutki sv. Terezije po vstopu v samostan. Kako more trditi, da je bila Terezija kot deklič »nekoliko razposajena« in »zaljubljena«? Kronološki red je zmešan. Ni res, da je Terezija po poroki sestre Marije

najprej očetu gospodinjala na gradu. V resnici jo je takoj ob priliki poroke poslal k avguštinkam. A ni je poslal tja »na strogo pokoro«, ampak da jo reši slabih vplivov, in ne zato, ker je »zvedel za njeno ljubimkanje«, ki ga ni bilo. Odkod je povzel, da je imela pri avguštinkah slabo hrano in nezdravo stanovanje in da se ji zaradi tega samostansko življenje ni priljubilo? Ali zato, ker po izvestnih pred-sodkih drugače biti ne more in je že zato škoda pošiljati otroke v samostanske penzionate? Odkod ima, da je po njenem povratku domov vsakdo pričakoval, da se omoži ali pa da ostane pri očetu do smrti za gospodinjo? Saj se je vendar bolna vrnila domov. Kako more trditi, da je bilo ženinov na izbiro? Pravi, da za samostan ni bila namenjena. Saj je samostansko življenje vendar poklic in ga noben človek drugemu ne more nameniti, kakor so včasih napačno delali z »oblati«. Odkod ima, da je oče ni smatral vredne tako vzvišenega poklica; da je »vsak groš dvakrat obrnil, preden ga je izdal«? Z vso gotovostjo trdi, da je Terezija vstopila v samostan l. 1535, ko je bila stara vprav 20 let. A videli smo, da to ni tako gotovo. Po vstopu v samostan nam predstavi Terezijo v tako žalostnem razpoloženju, da bi se nam v srce zasmilila, če bi bilo resnično. »Nedolžna dogodivščina z mladim sorodnikom« da jo je »brez dvoma potlačila«. Zdi se nam, kakor da bi se bila v samostan nepremišljeno zaletela, kot n. pr. Luther. Pravi, da je vstopila v samostan zato, ker ji je bil svet premalo: razmere v svetu so bile zanjo premalenkostne, preskromne za njenega velikega duha. Ali ne zvenijo take trditve, kakor da je vstopila v samostan išočč samo sebe, iz sebičnosti, iz samodopadljivosti, iz nekega napuha. Saj je bil tudi Evi svet premalo, ko je grešila. Bog da je bil cilj »njenege strastnega stremljenja«? Pisatelj zelo poudarja strastnost 16. stoletja, da je tudi Terezija strastno ljubila svet (str. 157) in da »je vsa otrok svojega časa in je preživljala vsa njegova skrajna nasprotja«, ko so »mnogi globoko bredli po grehah in zmotah, strastno išočč Resnice« (str. 153). Strastnost sv. Terezije v svetu so v duhu svojih nazorov poudarjali janzenisti. Njim je tudi čista ljubezen do Boga strast, saj se človek po njihovih naukih božji milosti ne more ustavljati. V resnici pa pravo duhovno življenje ne pozna strastnosti; razvija se v duhovni svobodi pod vodstvom modrosti, sicer lahko zabrede. Pisatelj trdi, da je bila Terezija telesno zdrava »ko dren« in da je v tisti bolezni v prvem času svojega samostanskega življenja ozdravela »po zaslugi svoje klene narave«, dočim smatra sv. Terezija tisto ozdravljenje za čudež po priprošnji sv. Jožefa. Ali so besede, ki jih navaja na str. 159 v narekovaju res besede sv. Terezije? V 6., 7. in 8. poglavju njenih »Ustanovitev«, kjer govori o ravnanju z melanholičnimi in bolnimi osebami, jih nisem našel. Končno trdi, da je Terezija prva zopet odkrila vrednost in lepoto duše. Ali je mar Cerkev med tem pozabila na Kristusov nauk: »Kaj pomaga človeku...? Med španskimi mistiki je pred njo razpravljal o lepoti duše Juan de Avila (1504—1569) v svojem spisu Audi filia⁷².

⁷² Pfandl o. c. 161.

Na drugih mestih omenja pisatelj sv. Terezijo le mimogrede in na način, kakor da hoče opravičevati razpravljanje o stvareh, ki bi jih čitatelj v Terezijini biografiji ne pričakoval. Tako n. pr. piše, da so turški »pohodi in načrti proti krščanskemu kulturnemu svetu strašili tudi sveto Terezijo, ki je s svojim velikim umom zasledovala vse važne dogodke svojega časa in je reagirala nanje« (str. 9); da Terezija svojo »dobo v svoji osebi in delu tako rekoč vso odseva« (str. 14); primeri dalje str. 37, 52, 57, 58, 61.

To so emfatične trditve, ki zapeljujejo v zmoto, kakor da je bila sv. Terezija os zgodovine 16. stoletja. V njih se očituje težnja po nepotrebnih idealizaciji sv. Terezije, ki preveva ves spis. Če najde pisatelj kaj dobrega pri kateremkoli sodobniku sv. Terezije, hitro podčrta, da nahajamo isto tudi pri njej. Velike dobre in zle sodobnike riše, kakor da bi bilo sv. Tereziji že to samo v čast, da so živeli v njeni dobi. Časovno bližino sv. Terezije napram velikim osebnostim in dogodkom ugotavlja z nepotrebnim preračunavanjem, koliko je bila tedaj svetnica stara. Tipičen je primer na str. 117, kjer govori o Tomažu Moru, »ki ga moramo tu omeniti... ker ga nikakor ne smemo prezreti v vrsti velikih sodobnikov svete Terezije, ki je bila dvajset let stara, ko je ves katoliški svet pretresla vest o mučeniški smrti tega izrednega moža«. Drugi primeri na str. 11, 12, 22, 32, 58, 59, 64, 66, 94, 97, 103, 104, 132, 148.

To je domala vse, kar izvemo od Terseglava o sveti Tereziji. Taki so pri njem »temeljni kamni za celotno karakteristiko velike žene«!

Večinoma pa pisatelj govori o stvareh, ki se sv. Terezije ne tičejo in ne spadajo v uvod v njeno avtobiografijo. Zato nam teh prav za prav ni treba ocenjevati. Vendar se nam zdi dobro, če opozorimo na nekatere točke.

Na str. 16 govori o posvetni oblasti kot eni izmed ran, »na katerih je sveta Cerkev krvavela, ko se je iz nemške dežele bližal vihar krivoverske reformacije«. Pri tem omenja ruskega pisatelja Dostojevskega, ki je zapadnim kristjanom v svojih »Bratih Karamazovih« očital, da so podlegli tretji skušnjavi, s katero je skušal satan Kristusa, ko mu je ponujal v posest vsa kraljestva zemlje. Pisatelj sicer ne reče, da se z Dostojevskim strinja, vendar dobi človek tak vtis, sicer bi Dostojevskega ne bilo vredno brez pripombe navajati. Pogrešnost in neoriginalnost naziranja Dostojevskega je nedavno v dveh aktualnih razpravah dokazal prof. Grivec⁷³. Ko se je pisatelj lotil pisanja, sta bili razpravi že natisnjeni.

Savonarola imenuje pisatelj svetega, a neprevidnega moža (stran 28). A to je mnenje le nekaterih historikov; drugi pa po pravici zahtevajo za svetost ponižnost, spoštovanje in pokorščino napram zakoniti oblasti. Savonarola je bil goreč, a zaslepljen prerok. Gorel je za zveličanje duš in je vedel, koliko se jih lahko pogubi spricho pohujšljivega življenja papeža Aleksandra VI. Zaslepljen pa je bil,

⁷³ Grivec, Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev, BV XI (1931) in posebej; Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo, BV XI (1931).

ker se ni zavedal zadosti jasno, da je tudi Aleksander VI. zasedel sv. stolico po božji Previdnosti, ki je hotela dokazati, da Cerkve niti pregrehe na najvišjem mestu ne morejo uničiti. Savonarola pa se je prav tega bal; zato je začel nastopati kot prerok in Cerkvi napovedovati strašne božje kazni. Kot prerok se je postavil za javnega sodnika nad zasebnim papeževim življenjem, za kar ni imel nobene pravice. Po naukih cerkvenih očetov se more iz takega nastopa proti zakonitim predstojnikom roditi večje pohujšanje kakor pa iz osebnih pregreh predstojnikov. Zanimivo je, da je tako pohujšanje bolj kot ljudstvo doživel sam Savonarola, ko se je po uspehih svoje gorečnosti povzpел do nepremagljive samozavesti. Ni se pokoraval papežu, ki mu je prepovedal nadaljnje pridigovanje, in tudi izobčenja, ki ga je zadelo, ni maral priznati. Konfrontacija Savonarola s papežem Aleksandrom VI. kaže, da je peccatum spirituale večji in usodnejši kakor peccatum carnale. Da ga je po rablju zadel ista usoda ko Jana Husa, ne moremo reči, če se spomnimo, da je bil Hus sežgan živ, Savonarola pa mrtev. Da ga je zapustilo ljudstvo, ki ga je prej oboževalo, ni bil le demagoški uspeh njegovih političnih nasprotnikov, ampak v temelju tisto, morda nezavestno, pohujšanje, ki mu ga je dal s svojim nastopom. Izza njegovih dni pa skoz do danes so se ohranili taki, ki jim je njegov goreč nastop tako imponiral, da niti sami niso doživeli pohujšanja, niti niso mogli razumeti onih, ki so se nad njim pohujševali. Napako so napravili v tem, da so sami sebe postavili za merilo drugim, da niso upoštevali psihologije širokih krogov, po kateri je treba uravnjavati lastno delovanje ne le kot taktiko — izraz, ki danes preveč diši po politiki — temveč tudi kot moralno dejanje.

Na str. 13 pisatelj trdi, da imenujejo zgodovinarji dobo, ki je sledila protestantski revoluciji, dobo protireformacije, dočim jo sam imenuje katoliško renesanso. Ker zgodovinarjev ne loči, bi utegnil kak čitatelj misliti, da je pisatelj prvi, ki je nastopil proti spakodranemu imenu »protireformacije«. Kdor pozna moderno zgodovinsko literaturo, ve, da se oznaka »protireformacija« vedno bolj opušča. — Prevajanje naziva Sacrum imperium romanum nationis germanicae z »državo« (str. 59) vodi v napačno pojmovanje bistva in značaja srednjeveškega rimskega cesarstva. — Aleksander VI., pravi na str. 24, da ni imel zmisla za prepoved krščanske nravi, kmalu za tem pa na str. 25, »da je ta bistroumni mož sam uvideval potrebo reforme vsaj iz razlogov modrosti in koristnosti«. Res je, da mu ni manjkalo te uvidevnosti, manjkalo mu je po lastni krivdi le npravne moči za izvajanje reforme, ki bi jo bil moral začeti, kakor je sam priznal, najprej pri sebi. — Na str. 84 trdi, da je imel sv. Ignacij Lojolski pri ustanovitvi svoje družbe pred očmi povodenj protestantizma. Na str. 91 trdi bolj pravilno, da si je bil sam izvolil najprej misijonski poklic. Na str. 70 omenja brez imena nekega sodobnega pisatelja, ki primerja sv. Ignacija Ljenu. To primero nam nudi pisatelj René Fülöp-Miller na str. 31 s. svoje zanimive kulturnozgodovinske monografije *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, ki je nedavno izšla v založbi Grethlein & Co. v Leipzigu (brez letnice)

in obsega več kot 576 strani⁷⁴. S kakšno rezervo se lahko rabi tista primera, opozarja točno že Fülöp-Miller sam. — Na str. 120 trdi o Tomažu Moru in kardinalu Fisherju, da ju je Leon XIII. l. 1886 proglasil za svetnika. Dejstvo pa je, da sta bila tedaj prišteta blaženim; šele 18. junija 1930 je papež Pij XI. odredil, naj se nadaljuje proces za njuno kanonizacijo⁷⁵. Zato na str. 25—26 pravilno, čeprav nedosledno, pove, da sta bila tedaj samo beatificirana. — Na str. 108 trdi pravilno, da je bila tretja žena španskega kralja Filipa II. »neka francoska kraljična«, na str. 125 pa jo je izpodrinila kraljica Marija Katoliška, ki je bila v resnici njegova druga žena. — K str. 146 je treba pripomniti, da se je nemški dominikanec inkvizitor imenoval Henrik Institoris, ne Insistoris.

8. V jezikovnem oziru dodam naslednje opazke. Pisava tujih imen je nedosledna. Piše n. pr. Borha, Pikolomini, Las Kasas, de la Gaska, Ivana Dark, Valoa, Himenes, Suares, Kihot, Servantes, de Sépeda, de Aumada, igenoti, gizi itd., kakor se izgovarjajo, potem pa zopet Las Casas, Wiclif, Goethe, Hohenzollern, Shaw, Howard, Boleyn, Wolsey itd., kakor se pišejo v rodnem jeziku. — Raba zamka »nič« na str. 33, 161 je napačna. — Okorno je izražanje »organiziran organizem« (str. 105), da so papeži prenesli »sedež svete stolice« v Avignon (str. 10), da so francoski kardinali »izbirali svojega papeža, kateremu so sledili drugi« (str. 11). Dvoumno je pisanje, da je Klemen VII. »Henrikovo priležništvo z Boleynovo nekaj časa trpel« (str. 116), da je zaradi inkvizicije trpela sv. Terezija (str. 42). — Iz nemškega jezika je povzeta fraza, iz kakšnega »lesa« je bil kdo (str. 99, 119, 150).

* * *

Ne morem pričujoče razprave zaključiti drugače kakor z željo, naj bi sv. Terezija, velika svetnica španskega naroda in vesoljne katoliške Cerkve, ob 350letnici svoje smrti pomagala svojemu narodu iz sedanjega težkega položaja, in da bi mi Slovenci čim prej dobili lep prevod njene avtobiografije s teološko-zgodovinskim kritičnim uvodom in komentarjem. Čas za skrajšnje prireditev in izdajo takega prevoda je sedaj tem bolj primeren, ker dobimo v kratkem vzoren slovenski prevod Avguštinovih »Izpovedi«, ki jih je čista duša kongenijalne svete Terezije srčno vzljubila. Avguštinove »Izpovedi« in Terezijina avtobiografija sta dva korelativna, individualno živa, klasično čista lika in slavospeva občečloveškega in hkratu nadčloveškega trpljenja in veselja v borbi dobrega z zlom ali popolnosti z nepopolnostjo in v zmagi večne Dobrote in neskončnega Usmiljenja.

⁷⁴ Na str. 486 omenja med Pozzovimi deli tudi ljubljansko stolnico.

⁷⁵ Acta Apost. Sedis XXIII (1931), str. 131.

PRAKTIČNI DEL.

CERKVENA REFORMA FAKULTET ZA VERSKE NAUKE.

1. Z apostolsko konstitucijo »de Universitatibus et Facultatibus¹ Studiorum ecclesiasticorum« z dne 24. maja 1931² in s pripadajočimi naredbami kongregacije za semenišča in univerze z dne 12. junija 1931³ je močno reformiran in prvič v cerkveni zgodovini enotno urejen višji teološki študij⁴. Že dalj časa so se v cerkvenih krogih oglašali glasovi po taki reformi in unifikaciji, ki sta postali potrebni zlasti iz treh razlogov: teološkemu študiju je pretil težak razkol, ker so nekatere fakultete enostransko poudarjale spekulacijo, druge pa prav tako enostransko naglašale pozitivno in historično smer; ugled teologije je trpel, ker je doba teoloških študij nihala na fakultetah med štirimi in sedmimi leti; zahteve za dosego doktorata so bile po različnih fakultetah zelo različne⁵. Bilo je končno po nekaterih deželah, zlasti v Italiji in na Španskem, fakultet za verske nauke preveč⁶.

¹ Izraza *facultas* in *universitas* rabi konstitucija v običajnem modernem pomenu; univerza sestoji iz več fakultet.

² A. A. S. 1931, 241—262.

³ A. A. S. 1931, 263—284. Konstitucija in naredbe so izšle tudi v posebnem ponatisu z analitičnim abecednim indeksom (*Liberia Vaticana*). — Konstitucijo citiram s k. in naredbe (*ordinationes*) z n.

⁴ Od številnih poročil in interpretacij naj navedem: Bea, *Die päpstliche Studienreform* (*Stimmen der Zeit* 1931, 401—405); Ghellinck, *La Nouvelle Constitution sur les Études* (*Nouvelle Revue Théologique* 1931, 759—785); Maroto, *In Const. Apost. »Deus scientiarum Dominus« de Universitatibus et facultatibus studiorum Ecclesiasticorum* (*Apollinaris* 1931, 270—285, 386—396; *Commentarium pro Religiosis* 1931, 212—228); Ruspini, *Novi propisi sv. Stolice o universitetima i fakultetima crkvenih nauka* (*Bogoslovna Smotra* 1931, 353—361).

⁵ V Rimu je bilo 15 različnih zavodov in kolegijev s promocijsko pravico; stavili so zelo različne pogoje za dosego akademskih stopenj. Na severu večkrat niso s pohvalo omenjali »rimskih doktoratov«, kar pa je bilo v splošnem krivično.

⁶ *Apollinaris* (1931, 442—451) prinaša po podatkih kongregacije za semenišča in univerze zanimivo razpredelnico o stanju fakultet za cerkvene nauke z dne 30. junija 1931. Našteva iz cele Cerkve 105 zavodov in kolegijev (slednji so brez fakultete) s promocijsko pravico. Teh 105 institutov šteje skupno 95 teoloških, 41 filozofskih in 32 juridičnih (za kanonsko in obojno pravo) fakultet. Od omenjenih 105 zavodov jih je v Rimu 15 (6 zavodov, ki imajo skupno 6 teoloških fakultet, 6 filozofskih in 4 juridične fakultete — tak zavod je n. pr. Gregorianska univerza —, nadalje 7 višjih strokovnih institutov, n. pr. Biblični institut, Vzhodni institut in 2 kolegija: *Sapienza* in kolegij apostolskih protonotarjev). V ostali Italiji je 23 zavodov, ki imajo skupno 30 fakultet. Na Španskem je 12 cerkvenih univerz; vsaka ima 3 fakultete (teološko, kanonistično in filozofsko). Francoska ima 6 teoloških fakultet, 2 filozofski in 2 juridični, Nemčija ima 7 teoloških fakultet, Poljska 5 teoloških in 1 kanonistično, Avstrija 4 teološke in 1 filozofsko, Čehoslovaška 3 teološke, Jugoslavija in Madžarska 2 teološki fakulteti. Redovniki vodijo od omenjenih 105 zavodov 23, in sicer jezuiti 14, benediktinci 4, dominikanci 3, sulpicianci in oblati Brezmadežne po 1 zavod.

2. Papež Pij XI. se je prepotrebne zadeve energično lotil. Imenoval je veččlansko komisijo⁷, ki je delala nad eno leto pod predsedstvom msgr. Ruffinija, tajnika pri kongregaciji za semenišča in univerze. Komisija je med drugim proučila tudi nad 150 vposlanih strokovnih mnenj, preden je izdelala omenjene reformne odloke, ki jih karakterizira troje: a) Energični prelom s preteklostjo. Vsi nasprotujoči zakoni, privilegiji in navade »etiam specialissima mentione dignae« (k. čl. 58) so brezpogojno odpravljene. Tudi teološke fakultete na državnih univerzah se morajo reformi prilagoditi⁸, vendar se je pri njih ozirati na veljavne dogovore med sv. stolico in dotično državo: *ratione habita Conventionum⁹, quae a Sancta Sede cum variis nationibus initae sunt et adhuc vigent, se glasi besedilo v čl. 11 konstitucije. Ker cerkveni odloki običajno ne prelomijo s preteklostjo, temveč kodificirajo le vigentem disciplinam, je reforma s kanonističnega vidika tem bolj zanimiva; razodeva nam, da je sv. stolica smatrala zadevo za resno¹⁰; za prakso pa se more iz nje sklepati, da sv. stolica ne bo rada dovoljevala kakšnih izjem.*

b) Nadaljnji karakteristični znak nove reforme je resna skrb za vsestranski razvoj in napredek teoloških študij. Zato je bila potrebna po eni strani enotnost tako glede materije in metode pri predavanjih kakor tudi glede znanstvenih zahtev za posamezne akademske stopnje. Da ne bo študij enostranski, se zahteva, da morajo biti glavne in pomožne discipline na vseh fakultetah iste vrste enake (n. čl. 27), da mora nadalje kandidat za licenco (zadnja akademska stopnja pred doktoratom) dovršiti študije in imeti izpite iz vseh strok, ki so na fakulteti predpisane (n. čl. 37, § 1); strogo pod klavzulo, da so v nasprotnem slučaju semestri neveljavni, je ukazani obisk predavanj (n. čl. 29, § 1). Po drugi strani pa se ozira konstitucija na različne potrebe po različnih deželah in dovoljuje zato fakultetam umerjeno avtonomnost. Nujno priporoča specializacijo tako posameznim fakultetam kot njih slušateljem (k. čl. 33, § 2; n. čl. 28). Predpisuje enako pozitivno metodo kot spekulativno, moderno seminarsko delo kot sholastične disputacije (n. čl. 18—24)¹¹. Ker je znanstveni uspeh fakultet odvisen od materialnih pogojev.

⁷ Članov je bilo 12; nekateri so bili imenovani direktno, drugi delegirani od redovnih poglavarjev.

⁸ Zgoraj omenjeni seznam našteva 24 teoloških fakultet na državnih univerzah, in sicer 7 iz Nemčije, po 4 iz Poljske in Avstrije, 3 iz Čehoslovaške, 2 iz Jugoslavije, po 1 iz Francije, Litvanske, Malte in Peru.

⁹ Izraz *conventio* pomeni isto kot konkordat (cfr. kan. 3); vendar tu ni misliti samo na običajne konkordate, ki sicer obsegajo večkrat določbe o fakultetah (n. pr. čl. 4, § 1 bavar. konkordata iz l. 1925; čl. 13 poljsk. konkord. iz l. 1925), temveč na vsak veljaven četudi tih dogovor, zakaj drugače bi nastale v državah, ki nimajo veljavnih konkordatov, oziroma izrečnih dogovorov glede teoloških fakultet, pretežke komplikacije; to velja zlasti za Češkoslovaško, Avstrijo in za obe fakulteti v naši državi.

¹⁰ Kakor je razbrati iz poročil v *Osservatore romano* so napravili reformni odloki v katoliškem svetu močan vtis.

¹¹ Dasi velja konstitucija samo za fakultete s promocijsko pravico, so vendar odredbe o metodi poučevanja teologije velikega pomena za vse teološke zavode. — Najznamenitejši novum v reformnih odlokih je ponovno poudarjena zahteva seminarskega dela.

zato razpravlja peti titul v konstituciji in naredbah o predavalnicah, strokovnih knjižnicah, učnih pripomočkih; fakulteta mora imeti primerno dotacijo.

c) Tretje, kar označuje novo reformo, je zahteva po kontroli. Fakultete za verske nauke morajo biti tesneje združene s cerkveno hierarhijo, kot so bile doslej; zlasti velja to za fakultete na državnih univerzah. Statute in učne načrte fakultet mora potrditi sv. stolica (k. čl. 5); že citirane odredbe podrobno predpisujejo, kaj morajo fakultetne uredbe obsegati (appendix II). Univerzi oziroma fakulteti predseduje magnus cancellarius, ki je redno krajevni ordinarij ter »nomine Sanctae Sedis rebus omnibus, quae ad regimen ac studia pertinent, invigilat« (k. čl. 14); drugo akademsko oblast (rektorja, oziroma predsednika) imenuje, oziroma vsaj potrdi sv. stolica (k. čl. 16); akademskim učiteljem daje kanonično misijo veliki kancelar, ko je prejel predhodno od sv. stolice o kandidatu nihil obstat (k. čl. 21, točka 5). Vsi znanstveni zavodi, ki imajo pravico podeljevati akademske stopnje, morajo podati vsako tretje leto kongregaciji za semenišča in univerze poročila »de statu suo tam academico quam oeconomico« po določenem formularju, ki ima štiri dele: partem scientificam, didacticam, moralem, oeconomicam (n. čl. 4, appendix III).

3. Po tej kratki označbi nove reforme, naj podam v glavnem njene določbe, v kolikor se tičejo zlasti teoloških fakultet.

Konstitucija »Deus scientiarum Dominus« ima poleg uvodnega dela, kjer se poudarjajo historične zasluge Cerkve za teologijo in znanost sploh (omenjajo se teološke šole iz patristične dobe; od 52 srednjeveških univerz pred l. 1400 so jih ustanovili papeži sami 29, z vladarji vred pa 10), 58 členov, ki so združeni v 6 titulov. Člen 12. v konstituciji predvideva k posameznim členom še podrobne naredbe, ki jih je kongregacija za semenišča in univerze izdala tri tedne za konstitucijo; naredbe imajo 49 členov, ki so razdeljeni v 5 titulov in odgovarjajo prvim petim titulom v konstituciji; naredbam so dodani še trije dodatki, in sicer k njih tretjemu, četrtemu in sedemindvajsetemu členu: prvi dodatek eksemplifikativno našteva takozvana specialna predavanja, drugi prinaša zelo podrobna določila, ki se morajo upoštevati pri sestavljanju, oziroma reformiranju fakultetne uredbe, zadnji appendix pa podaja norme za tako zvano relatio triennalis, ki sem jo že zgoraj omenil.

4. Prvi titul v konstituciji šteje pod naslovom *normae generales* 12 členov. Iz njih izvemo, da spadajo med fakultete za cerkvene nauke teološke, kanonistične in filozofske¹² fakultete ter pet višjih znanstvenih zavodov v Rimu, ki imajo pravico podeljevati akademske časti (k. čl. 3)^{13 14}. Namen fakultete, ki ima pro-

¹² Filozofska fakulteta pomeni v cerkvenem jeziku fakulteto za šolskično filozofijo.

¹³ Zavodi v Rimu, ki jih konstitucija omenja, so: Pontificium I. Biblicum, P. I. Studiorum Orientalium, P. I. Utriusque Iuris, P. I. Archaeologiae Christianae, P. I. Musicae Sacrae. Izraz pontificium pomenja včasih odlikovanje, včasih pa označi sv. stolico kot lastnico instituta. Dasi so zavodi v

mocijsko pravico¹⁵, je dvojen: gojitev vede in globlja izobrazba slušateljev, ki jih mora navajati k poznavanju znanstvenih virov ter jih usposabljati za znanstveno delo in učiteljsko službo (k. čl. 2). Fakultete s promocijsko pravico ustanavlja in jim to pravico podeljuje sv. stolica, najprej začasno, potem pa za trajno (k. čl. 1; n. čl. 2). Prošnja za fakulteto mora pokazati, da je nova fakulteta vsled časovnih ali krajevnih prilik v resnici potrebna in da ima vse pogoje za razvoj (zadostna gnotna sredstva, predavalnice, knjižnice, primerno število profesorjev). Prošnji je treba priložiti uredbo in učni načrt nove fakultete, opis njenega posloppja in letni proračun (n. čl. 1).

5. Drugi titul razpravlja pod naslovom *de personis et regimine* v 16 členih (k. čl. 13—28; n. čl. 5—17) o akademskih oblasteh, uradih, profesorjih in slušateljih.

Akadske oblasti so: veliki kancelar, *rector magnificus*, če je več fakultet za verske nauke, če je ena sama, se imenuje *praeses*, in dekani posameznih fakultet (k. čl. 13). Funkcije velikega kancelarja vrši redno krajevni ordinarij (k. čl. 14). Njegove pravice in dolžnosti so naštetje v n. čl. 5: veliki kancelar skrbi za pravovernost na fakulteti in za to, da se odredbe sv. stolice izpolnjujejo, sv. stolici predlaga v imenovanje oziroma v potrjenje novega rektorja, odnosno predsednika (*praeses*), od imenovanih dveh sprejema *professio fidei*, pravilno imenovanim profesorjem daje kanonično misijo, predseduje *de iure* doktorskemu izpitu, podpisuje na prvem mestu diplome o licenci in doktoratu, oziroma poskrbi, da jih kdo drug v njegovem imenu podpiše, sv. stolico sproti obvešča o važnejših zadevah na fakulteti in vsako tretje leto ji pošlje redno poročilo. Rektor, oziroma *praeses* vodi univerzo, predseduje univerzitetnemu svetu, sprejema slušatelje in jih kaznuje, izvršuje dekrete sv. stolice, sprejema *professio fidei* od profesorjev, diplomo o bakalavreatu podpiše na prvem mestu, diplomu o licenci in doktoratu na drugem mestu, poroča velikemu kancelarju in vsako leto pošlje sv. stolici statistične podatke po predloženem formularju (n. čl. 6). Dekani imajo običajne pravice in dolžnosti (n. čl. 7). Kdo jih postavlja in

konstituciji imenoma naštetje, je kljub temu možno, da ustanovi sv. stolica kak nov zavod.

¹⁴ Ker konstitucija ureja samo take fakultete, ki imajo pravico podeljevati običajne akademske stopnje, zato njene določbe niso obvezne za navadna semenišča kakor tudi za akademije in strokovne višje šole, ki izdajajo sicer diplome, a ne promovirajo. Reforma tudi ne zadene tako zvanih magisterijev teologije oziroma filozofije, ki podeljujejo pravilno kreiranim doktorjem pod določenimi pogoji naslov *magister* (cfr. *Maroto, o. c., Commentarium pro Religiosis* 1931, 274). O onih teoloških fakultetah, ki nudijo samo specializacijo in jih morejo zato obiskovati le slušatelji, ki so dovršili že običajni semeniški teološki študij v smislu kan. 1365, določa k. čl. 55, da ostanejo do preklica. — Reforma se tudi ne tiče svetnih fakultet na tako zvanih katoliških univerzah. Reformirane so torej le fakultete za verske nauke, ki podeljujejo običajne akademske stopnje: bakalavreat, licenco in doktorat.

¹⁵ Konstitucija pozna tudi fakultete brez promocijske pravice; v tem poročilu rabim izraz fakulteta le za take zavode, ki imajo promocijsko pravico.

koliko časa traja njih funkcija, je določeno v fakultetni uredbi (k. čl. 17). O dolžnostih in pravicah eventualnih ostalih oficialov določajo fakultetne uredbe (k. čl. 17; n. čl. 8).

Vsaka fakulteta mora imeti primerno število profesorjev, ki se dele v redne in izredne; po potrebi se morejo kooptirati še profesorji, ki kak predmet začasno poučujejo. Profesorji morajo imeti odgovarjajoči doktorat in običajno znanstveno kvalifikacijo (k. čl. 21). Fakultetna uredba določa, koliko mora biti profesorjev, koliko od teh rednih, kako napredujejo, katere so njihove pravice in dolžnosti. Če bi profesor žalil verski nauk ali neprimerno živel, se kaznuje po določbah fakultetne uredbe; v težjih primerih naj mu veliki kancelar odvzame kanonično misijo (k. čl. 22). Profesorjem se ne sme nakladati, da bi predavali različne predmete (disciplinas inter se dispares); prevzeti ne smejo opravil in dolžnosti, ki bi jih ovirale pri predavanjih (k. čl. 10, 11)¹⁶.

Slušatelji so dvojni: taki, ki nameravajo doseči akademsko čast, in taki, ki nimajo tega namena; prvi se imenujejo redni, drugi izredni (k. čl. 24). Razlikujejo se torej doktorski kandidati že v početku teoloških študij od ostalih. Slušatelji morejo biti kleriki ali lajki¹⁷. Če so kleriki, morajo prinesiti k vpisu priporočilno pismo svojega ordinarija, oziroma redovnega predstojnika; za lajke se zahteva npravstveno izpričevalo, ki jim ga izda pristojna cerkvena oblast (k. čl. 24). Poleg tega se zahtevajo za različne fakultete različni znanstveni pogoji. Slušatelj, ki hoče na primer pozneje na teološki fakulteti promovirati, mora prinesiti k vpisu na teološko fakulteto izpričevalo, da je dovršil tako srednjo šolo, kjer se je poučevala poleg verouka in domačega jezika še latinščina in grščina, nadalje prirodopis, matematika, fizika, kemija, geografija in zgodovina, in sicer v tolikem obsegu, kolikor se po določilih kongregacije za semenišča in univerze zahteva pri onih, ki se hočejo vpisati na univerze (n. čl. 13)¹⁸. Poleg tega mora slušatelj pri vpisu na teološko fakulteto dokazati, da je po dokončanih srednješolskih študijah vsaj dve leti študiral celotno sholastično filozofijo¹⁹ in napravil iz nje

¹⁶ Smisel določbe je ta, da bi tvorili profesorji stalen samostojen poklic in bi se odpravila razvada, da bi bilo poučevanje na fakultetah le postranski posel.

¹⁷ Odpravljene so torej omejitve, ki so jih poznale vse nemške fakultetne uredbe, na primer, ki so zahtevale za akademske stopnje določen red posvečenja; navadno subdiakonai, fakulteta v Freiburgu i. Br. celo prezbiterat. (Cfr. Einführung in das Studium der katholischen Theologie, Tabelle III. Hsgg. v. der Theologischen Fakultät der Universität München 1921.)

¹⁸ „... tantum in quantum in eo qui ad studia academica accedit requiri solet, secundum normas Sacrae Congregationis de Seminariis et Studiorum Universitatibus“ (n. čl. 13). — Velja pa ta določba kakor tudi naslednja o predhodnem študiju filozofije le za redne slušatelje, to je za take, ki imajo namen promovirati.

¹⁹ N. čl. 16, § 1 določa natančneje, kaj obsega universa philosophia scholastica, namreč: logiko, kozmologijo, psihologijo, spoznavno kritiko, ontologijo, teodicejo, etiko, naravno pravo in zgodovino filozofije. Tako je naštevata že uredba za italijanska semenišča z dne 26. aprila 1920, cfr. Hilling, Das Sachenrecht des Codex Iuris Canonici, Freiburg 1923, 205.

predpisane izpite. Filozofijo je moral slušatelj absolvirati ali na filozofski fakulteti ali pa »in aliqua schola superiore ad Philosophiam scholasticam docendam destinata et ab Auctoritate ecclesiastica ad hoc approbata« (n. čl. 16, § 2). Če je slušatelj drugod absolviral filozofijo, se ne more vpisati na teološko fakulteto, če ni vsaj eno leto študiral filozofije na filozofski fakulteti ali na omenjeni visoki šoli ter dovršil vse izpite (n. čl. 16, § 3). Slušatelj, ki je prišel s srednje šole, na kateri se ni poučeval kateri izmed zgoraj naštetih predmetov, mora po določbi fakultetne uredbe študije naknadno dovršiti in napraviti poseben dodatni izpit (n. čl. 15). Na Bibličnem inštitutu se more vpisati kot reden slušatelj le licenciat teologije. Pri ostalih fakultetah in zavodih je treba razlikovati med kleriki in lajiki; pri kleriku se zahteva, da je dovršil semeniške filozofsko-teološke študije v smislu kan. 1365. Za lajike ne zahteva konstitucija predhodnih bogoslovnih študij. Do sedaj je moral klerik, ki je hotel promovirati na kanonistični fakulteti, dovršiti filozofski bienij (kongreg. za semenišča in univerze, 29. aprila 1927, A. A. S. 1927, 194), od lajikov se to ni zahtevalo (ista kong. 11. apr. 1928, A. A. S. 1928, 157). Slušatelj more biti vpisan istočasno le na eni fakulteti (k. čl. 26). Prestop s fakultete na drugo fakulteto je dovoljen le v začetku šolskega leta oziroma semestra, toda kandidat za licenco mora imeti dovršena vsa predavanja in izpite (k. čl. 27; n. čl. 17). Uredba posamezne fakultete določa, koliko se upoštevajo akademske stopnje, ki so pridobljene na fakulteti druge vrste²⁰, in študije, ki so drugod dovršene; določi naj se zlasti, koliko veljajo študije, ki jih je slušatelj dovršil v semenišču. Upoštevati pa mora pri tem fakultetna uredba splošne norme, ki jih podajajo naredbe v čl. 26 in 27 (k. čl. 32).

6. Najvažnejša pa sta tretji titul v konstituciji (čl. 29—34) in naredbah (čl. 18—34), ki razpravljata pod skupnim naslovom *de ratione studiorum* o metodi predavanja, o predmetih, ki se predavajo, ter o študijski dobi na posamezni fakulteti.

O metodi pravi konstitucija na splošno, da mora biti taka: ut auditorum mentes ad finem, iisdem Universitatibus propositum, cohaerenter excolantur (k. čl. 29), nato pa v glavnih črtah zariše, kakšna metoda naj se uporablja na posamezni fakulteti (k. čl. 29; n. čl. 18). Teologija v ožjem pomenu besede, to je dogmatika in spekulativni del moralne teologije, se mora predavati tako po sholastični kot pozitivni metodi ter po Tomaževem filozofsko-teološkem sistemu²¹: »ideo veritatibus fidei expositis et ex sacra Scriptura et

²⁰ K. čl. 32 ima izraz »in aliis disciplinis«; v kolikor naj se n. pr. upošteva licenca oziroma doktorat iz teologije na kanonistični fakulteti in podobno.

²¹ Iste izraze: ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia rabi enciklika Pija XI., Studiorum duces dne 29. junija 1923 (A. A. S. XV, 309 nsl.) in kodeks v kan. 1366, § 2, na katerega se sklicuje tudi kan. 589, § 1. Gasparrijev aparat navaja za kan. 1366, § 2, kar 18 izjav zadnjih papežev in sv. stolice med leti 1879 in 1916. Njih vsebina je povzeta v citiranem kanonu in v novejših izjavah sv. stolice. O pomenu citiranih izrazov se je že veliko pisalo. Glede izraza *ratio* ni nikakega dvoma, da pomeni isto kot metoda. Tudi naša konstitucija rabi izraza *methodus* in *ratio* sinonimno (cfr. k. čl. 29, c in n. čl. 18, § 1). Z izrazom *ad rationem* S. Thomae

Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur« (k. čl. 29, a). Izrečno se potrjujeja okrožnici Leona XIII., Aeterni Patris z dne 4. avgusta 1879 in Pija XI., Studiorum ducem z dne 29. junija 1923 (n. čl. 18, § 1), ki ukazujeta Tomažev teološki in filozofski sestav. V spekulativnih filozofskih in teoloških vprašanjih se ne sme zanemariti silogistična forma. V pozitivnih strokah se morajo slušatelji navajati k poznavanju virov in k samostojnemu presojanju problemov. Predpisuje se seminarsko delo in disputacije (k. čl. 30; n. čl. 18, 23). Za kanonistične fakultete predpisuje konstitucija tako pravno zgodovino²² kot dogmatiko, legalno in sistematično metodo (k. čl. 29, b). Na Vzhodnem institutu »naj se predmeti, ki pospešujejo spoznavanje verskih razmer na celem bližnjem Orientu, tako pojasnjujejo iz njih virov, da bodo tudi nekatoliški slušatelji spoznali polno resnico de unius Catholicae Ecclesiae missione divina« (k. čl. 29, e).

Stroke, ki se predavajo na posamezni fakulteti oziroma zavodu, deli konstitucija v tri vrste: principales, auxiliares ter speciales (k. čl. 33). Obširni čl. 27 v naredbah našteva stroke za posamezne fakultete in zavode. Na teološki fakulteti je glavnih strok (disciplinae principales) šest, in sicer osnovno, dogmatično in moralno bogoslovje, sv. pismo (uvod in eksegeza obeh zavez), cerkvena zgodovina s patrologijo in krščansko arheologijo ter institucije kanonskega prava. Pomožne stroke (disc. auxiliares) na teološki fakulteti so naslednje: hebrejski in grško-biblični jezik, liturgika, ascetika in vzhodno bogoslovje. Disciplinae speciales pa pomeni predmete oziroma predavanja, ki pravkar naštete stroke dopolnjujejo. Prvi od že omenjenih dodatkov jih za teološke fakultete eksemplifikativno

je torej označena sholastična metoda »selon l'exemple lumineux donné par saint Thomas« (Raus, L'enseignement de la doctrine de S. Thomas, Nouvelle Revue Théologique 1925, 272). Izraza ad doctrinam et principia S. Thomae pa sta sporna. V Revue Thomiste 1924, 526 se razlagata tako, da pomeni doctrina razviti nauk, principia pa le nakazana načela; po tej interpretaciji bi se moralo pri vprašanjih, ki jih je sv. Tomaž explicite obravnaval, zagovarjati njegovo mnenje, pri onih vprašanjih, ki jih veliki učenik ni izrečno obravnaval, bi se pa morali držati njegovih načel. Toda jasno je, da taka interpretacija ne more biti pravilna. Formalno aprobacijo je namreč mogel dobiti le Tomažev filozofsko-teološki sestav in njega glavna načela, ne pa posamezno Tomaževo učenje, ko je itak že sv. Tomaž sam spreminjal svoja mnenja. Smisel omenjenih izrazov more biti torej samo ta, »ut numquam a Thomae principiis seu punctis quibus aedificium eius theologicum superstruitur, recedatur« (Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici II³, 1927, 430). Kodeks postavlja izraz principia za doctrina; ali je bila taka pozicija nameravana (tako Vermeersch-Creusen, o. c. II³, 430) ali ne, je sicer težko reči, vendar pa je bolj logična kot obratna, ki se nahaja v konstituciji in naredbah. Poudariti je treba, da se Tomažev sestav v opisanem pomenu ne le priporoča, temveč strogo ukazuje (»sancte teneant« kan. 1366, § 2; »sancte serventur«, n. čl. 18, § 1). Prim. k temu, kar piše dominikanec Szabó v Divus Thomas 1916, 657—684; 1917, 8—27; 153—185; 347—380).

²² Pravne zgodovine kot posebne glavne stroke oziroma stolice v smislu Stutzove šole reformni odloki ne poznajo. V k. čl. 29 b se omenja namreč le historia et textus legum; naredbe predpisujejo kot pomožno stroko na kano-

našteva 30²². Pri teh posebnih predmetih, ki se predavajo v petih seminarjih (sectiones) namreč v bibličnem, dogmatičnem, historičnem, moralno teološkem in juridičnem, naj se kaže specializacija posamezne fakultete in nje slušateljev (k. čl. 33, §§ 2, 3; app. I). Enako so našteje glavne, pomožne in posebne stroke za ostale fakultete in zavode; na institutu za cerkveno glasbo so trije oddelki: Cantus Gregorianus, Compositio sacrorum concentuum in Organum. Glavne stroke se morajo v celoti predavati (n. čl. 20), in sicer dogmatično in moralno bogoslovje, kodeks, sv. pismo in sholastična filozofija v latinskem jeziku; profesorji se morajo prizadevati, da tehnične izraze dobro razložijo. Seminarske vaje pa naj pišejo slušatelji tudi v domačem jeziku (n. čl. 21, 22). Za redne slušatelje so predavanja iz pomožnih strok obvezna; predpišejo pa naj se jim še nekatera posebna predavanja in seminarji (k. čl. 33, § 3). Seminarske vaje so predpisane na vseh fakultetah; na teološki fakulteti je pričeti z njimi vsaj v tretjem letu (n. čl. 23). Na teološki in filozofski fakulteti se morajo vršiti sholastične disputacije pod profesorjevim vodstvom (k. čl. 30, § 2; n. čl. 24)²³.

Študij traja na teološki fakulteti 5 let, na filozofski fakulteti in na institutu za obojno pravo 4 leta, na bibličnem, vzhodnem in arheološkem institutu ter kanonistični fakulteti 3 leta; na zavodu za cerkveno glasbo pa od 3 do 5 let (k. čl. 31). Da bodo mogli slušatelji samostojno študirati, naj ne bodo preobloženi s predavanji, zlasti zadnje študijsko leto naj bo malo predavanj (n. čl. 30, 25). Slušatelj, ki hoče doseči akademske stopnje, mora napraviti izpite iz vseh posameznih glavnih, pomožnih in predpisanih posebnih strok. Omenjeni izpiti se zahtevajo za veljavnost akademskih stopenj (k. čl. 34). Za posamezni predmet more biti predpisan ali en splošen izpit ali več delnih, da se le izpraša vsa materija. Izpiti morejo biti ali samo ustni (coram) ali ustni in pismeni (n. čl. 31). Podrobneje določa to fakultetna uredba²⁴, ki določa tudi način klasificiranja. Pri končni klasifikaciji pred posamezno promocijo (za bakalavreat, licenco ali doktorat) se morajo upoštevati vsi redi, ki jih je slušatelj prejel (n. čl. 33). K izpitom imajo dostop vsi profesorji in slušatelji (n. čl. 34).

7. Četrty titul v konstituciji in naredbah razpravlja de collatione graduum academicorum (k. čl. 35—46; n. čl.

nistični fakulteti historiam iuris canonici, v oklepaju pa je dostavljeno fontes, instituta, scientia. To pomeni le historični pregled virov, kanonistične vede in oris pravnih institutov, kot se podajajo prvo leto v institucijah (cfr. C i g o g n a n i, Ius Canonicum I, Romae 1925). Ostane seveda še določba kongregacije za semenišča in univerze z dne 7. avgusta 1917 (A. A. S. 1917, 436), ki predpisuje, da naj se z interpretacijo teksta družijo historični uvodi.

²³ N. pr. Theologia biblica Veteris et Novi Testamenti, quaestiones selectae ex Patrologia, theologia pastoralis, theologia mystica, missiologia, ars sacra, historia et fontes iuris canonici itd.

²⁴ O načinu in pomenu takih disputacij glej F o n c k, Wissenschaftliches Arbeiten³, Innsbruck 1926, 5—8.

²⁵ Glede izpitnega reda bo torej možna velika razlika med posameznimi fakultetami, ko bodo nekatere predpisavale le nekatere kolokvije, druge izpite iz cele stroke.

35—39). Akademske stopnje morejo podeljevati le pravilno ustanovljene fakultete, ki jim je podeljena ta pravica, in biblična komisija (k. čl. 36)²⁶. Podelje se v imenu vladajočega papeža, ob sedisvakanci pa v imenu apostolske stolice (k. čl. 35). Oba predpisa sta stopila v veljavo že s šolskim letom 1931/32 (k. čl. 53). K akademski časti se more pripustiti le redni slušatelj, ki je bil pravilno vpisan in je obiskoval vsa predpisana predavanja in dovršil izpite (k. čl. 39). Akademske stopnje so tri: bakalavreat, ki ni obvezen, licentia²⁷ in doktorat (laurea)²⁸. Pogoji za doktorat je licenca (k. čl. 39); določba je stopila v veljavo že letošnje šolsko leto (k. čl. 53). Bakalavreat iz teologije, filozofije in obojnega prava je možno doseči po dovršenem drugem letu študij, iz bibličnih ved, vzhodnega bogoslovja, kanonskega prava in arheologije po dovršenem prvem letu. Potreben je zato izpit, pri katerem pokaže kandidat zmožnost doseči tudi ostali akademski stopnji (k. čl. 8, 41, 42)²⁹. Licenco iz teologije je mogoče doseči po četrtem letu študij, iz filozofije in obojnega prava po tretjem letu, iz kanonskega prava, bibličnih ved, vzhodnega bogoslovja in krščanske arheologije po dovršenem drugem letu (k. čl. 43). Po k. čl. 9 pričra licentia, da ima slušatelj toliko znanja, da je sposoben poučevati na zavodih brez promocijske pravice. Za to akademsko stopnjo se zahteva, da je kandidat obiskoval vsa predpisana predavanja in seminarje ter s pisano seminarsko nalogo pokazal zmožnost za znanstveno delo (n. čl. 37). Nato mora napraviti še poseben izpit, in sicer na teološki fakulteti de universa sacra theologia, t. j. iz osnovnega in dogmatičnega bogoslovja ter spekulativnega dela moralne teologije, na kanonistični fakulteti iz kodeksa in na filozofski iz celotne filozofije (n. čl. 38, § 1). Na ostalih zavodih se je ravnati po statutih. Omenjeni izpit se mora vršiti vsaj pred petčlansko komisijo in mora trajati najmanj eno uro. Poleg tega ustnega izpita mora napraviti kandidat še pismen izpit vsaj iz ene izmed glavnih strok (n. čl. 38, 39). Tretja akademska stopnja je doktorat; iz teologije ga je možno doseči po dokončanem petem letu, iz filozofije in obojnega prava po četrtem letu, iz kanonskega prava, vzhodnega bogoslovja, krščanske arheologije po dovršenem tretjem letu, iz bibličnih ved dve leti po doseženi licenci; in Cantu gregoriano se more doseči doktorat po tretjem letu, in Compositioe sacrorum concentuum po dovršenem petem letu in končno in Organo po dokončanem četrtem letu študij (k. čl. 45). Pogoji za

²⁶ Odpadla je torej pravica nekaterih kolegijev, n. pr. kolegija apostolskih protonotarjev, ki je mogel promovirati iz teologije, kanonskega in obojnega prava, in Sapienze, ki je podeljeval doktorate iz teologije.

²⁷ Konstitucija rabi tudi izraz prolytatus (čl. 7, § 1). Licentiatius je oni, ki je dosegel licenco. Drugod, n. pr. v Nemčiji imenujejo stopnjo samo licenciat (cfr. Einführung in das Studium der katholischen Theologie, Tabelle III).

²⁸ Doktoratov ad honorem fakultete ne morejo same od sebe podeljevati, temveč je potrebno za vsak slučaj posebej dovoljenje sv. stolice (k. čl. 40).

²⁹ Na zavodu za cerkveno glasbo so trije oddelki in se zahteva na vsakem oddelku različna študijska doba.

doktorat je, da je kandidat dosegel dotično licenco³⁰, izvršil vse seminarske vaje, kakor jih predpisujejo posamezne fakultetne uredbe, napravil disertacijo in jo javno branil. Fakulteta pa mu mora vrh tega naložiti še poseben ustni izpit (k. čl. 46). Temo za disertacijo si izbere kandidat, potrdi jo strokovni profesor s pristankom rektorja odnosno predsednika. Fakultetna uredba določa, kako se mora disertacija sestaviti in v koliko izvodih se mora izročiti. Disertacija mora biti vsaj deloma tiskana »secundum Statuta Universitatis vel Facultatis«. Disertacija mora pokazati, da je kandidat zmožen za znanstveno delo, in mora biti taka, »ut conducat ad scientiae profectum«. Disertacijo ocenita vsaj dva profesorja. Dokler ni disertacija odobrena, je kandidat ne more braniti. Defensio se vrši javno in slovesno. Disertaciji ugovarja določeno število profesorjev, morejo pa tudi drugi. Obrambo disertacije in določeni naknadni ustni izpit ocenjuje najmanj pet profesorjev. Po en izvod disertacije je treba poslati kongregaciji za semenišča in univerze ter vsaj fakultetam v lastni državi (propriae nationis) (k. čl. 46; n. čl. 43). Fakulteta predpiše doktorskemu kandidatu še ustni izpit; ta se vrši iz določenega števila tez ali pa iz javnega predavanja o predmetu, s katerim se je kandidat pobliže bavil (k. čl. 46, § 2; n. čl. 42).

8. Peti titul de rebus didacticis et oeconomicis (k. čl. 47—52; n. čl. 44—49) razpravlja o predavalnicah, ki morajo odgovarjati higieničnim predpisom; o knjižnicah s strokovno literaturo in revijami, priporočajo se seminarske knjižnice; o profesorskih plačah in penzijah ter končno o taksah. Takse naj bodo take kot na drugih fakultetah »ratione tamen habita communis conditionis oeconomicae auditorum« (n. čl. 49, § 1). Fakulteta naj skrbi, da ne bodo vsled izpitnih taks onemogočene akademske časti zmožnim, a siromašnim slušateljem; glede eventualnega znižanja taks ali preložitve na poznejši čas naj se fakultete za verske nauke ravnajo po ostalih fakultetah (n. čl. 49, § 3). Priporočajo se posebne ustanove za podpiranje revnih slušateljev (bursae studiorum); take ustanove in pogoji za nje naj se vsako leto objavijo (n. čl. 49, §§ 4, 5).

9. Zadnji titul v konstituciji prinaša prehodne določbe, *normae transitoriae* (čl. 53—58). Naredbe nimajo prehodnih določil. Vse odredbe, razen nekaterih, ki že veljajo letošnje šolsko leto³², stopijo v veljavo s prvim dnevom akademskega leta 1932/33. Že obstoječe fakultete morajo svoje statute in učne načrte popraviti v smislu opisanih reformnih odlokov ter jih potem poslati kongregaciji za semenišča in univerze do 30. junija 1932, drugače ipso facto izgube promocijsko pravico (k. čl. 56, 57). Do začetka prihodnjega šolskega leta se vrše predavanja in izpiti po sedanjih učnih načrtih.

³⁰ Odpadli so tako zvali izpiti per modum unius, ki so bili v navadi po nekaterih rimskih zavodih. Izredni slušatelji so bili namreč, če se jim je tak izpit dovolil, oproščeni predavanj in izpitov za bakalavreat in licenco, ter so z enim samim obširnejšim izpitom dosegli doktorat.

³¹ Teze pomenijo tu nekaka vprašanja, ki jih po rimskem običaju dajo profesorji slušateljem, da se iz njih pripravijo za izpit.

³² Pomembnejše sem že naštel.

S prvim dnem novega šolskega leta bodo morali polagati slušatelji izpite po reformiranem učnem načrtu, četudi so študije že poprej začeli (k. čl. 54).

10. V podrobnosti bo mogoče razumeti vso pomembnost na kratko očitane reforme le takrat, če bi komisija objavila obširni material, ki ji je bil iz celega katoliškega sveta na razpolago. Če vzporedimo reformo dosedanjim fakultetnim uredbam, opazimo, da je ohranila nekaj elementov iz stare tradicionalne rimske šole (n. pr. disputacije, teze, tri akademske stopnje), druge je povzela iz raznih sistemov, n. pr. z nemških fakultet močno poudarjeno zahtevo po seminarskem delu in predpis, da morajo biti doktorske disertacije tiskane, iz romanskih fakultet, da je treba disertacijo slovesno in javno braniti; moderno znanstveno življenje sploh pa ji je narekovalo specializacijo. Združila je reforma, ki ima mednarodni značaj, ko velja za vse katoliške fakultete, najboljše elemente iz različnih sistemov; pri tem pa se je modro skušala izogniti ekstremom. Otvorila je novo dobo v razvoju katoliške teološke znanosti, v kateri si je z njo postavil lep spomenik učenjak in papež Pij XI. A. Odar.

PRESKUŠNJA ORDINANDOV.

Kongregacija za zakramente je izdala dne 27. decembra 1930 pod naslovom »*Instructio ad Revmos locorum Ordinarios de scrutinio alumnorum peragendo antequam ad ordines promoveantur*« (AAS XXIII, 1931, 120—129) obširno od papeža odobreno instrukcijo, da bi zabranila, kolikor se pač da, nevrednim in nepoklicanim osebam vstop v kleriške vrste.

Instrukcija ima tri dele in v dodatku tri formularje.

V prvem delu govori o nujni potrebi, da se vsi nevredni kandidati duhovskega stanu, kakor tudi taki, ki nimajo poklica, čim preje odstranijo iz semenišč; če je mogoče, naj se to zgodi še pred tonzuro in nižjimi redovi, zakaj »*turpius eiicitur, quam non admittitur hospes*«. Na koncu teoloških študij je namreč težko odpustiti bogoslovca iz semenišča. Instrukcija opozarja ordinarije, naj skrbe, da se bodo zakonikovi predpisi glede semenišč natančno izpolnjevali. Predvsem je paziti na to, da se bodo bogoslovci zavestno in popolnoma svobodno odločali za duhovski stan. V pravih, v katerih skušajo duhovniki dokazati, da so bili prisiljeni k ordinaciji in da jih zato v smislu kan. 214 ne vežeta dolžnosti celibata in brevirja, se sicer ta dokaz pogosto ne posreči, pač pa se pokaže, da so bili prenapro sprejeti med kler in da se njihov poklic ni zadosti preskusil.

Razlogi, da se oglašajo za ordinacije taki kandidati, ki nimajo poklica, morejo biti notranji ali zunanji. Notranji razlogi so n. pr. želja po lažnem življenju ali po premoženju, želja izogniti se težkemu ročnemu delu (»*ne cogantur fodere, seu agros excolere... aut aliam similem vitae rationem prosequi*«), okoristiti se s privilegiji kleriškega stanu (oprostitev vojaške službe, privilegium fori, večja čast). — V naših krajih in časih bo komaj kateri izmed naštetih razlogov nagnil abiturienta, da bo krenil v semenišče. — Naravnost

klasičen zunanji razlog pa je metus gravis; sem spada zlasti metus reverentialis.

Da bo mogoče spoznati nevredne in nepoklicane kandidate ter jim zabraniti vstop v svetišče, so potrebne poizvedbe. Instrukcija podaja v drugem in tretjem delu »normas respicientes... methodum scrutationum, fontesque determinans unde veritas hauriri possit«. Podane določbe niso samo direktive, ampak so obvezne norme; vendar ne zahteva kongregacija, da bi se morale vse poizvedbe, ki jih naroča, v vsakem slučaju nujno izvršiti, ker bo to večkrat odveč ali celo nemogoče, pač pa je strogo ukazano, »ut ea colligantur, quae de moribus ordinandorum cognosci et explorata esse debent, antequam ad sacram Ordinationem tuto procedi possit«.

V drugem delu razpravlja instrukcija o poizvedbah, ki se morajo izvršiti pred podelitvijo tonsure in nižjih redov. Kandidat mora vsaj dva meseca pred ordinacijo vložiti pisano in lastnoročno podpisano prošnjo, v kateri izjavi, da želi vstopiti v duhovniške vrste popolnoma prostovoljno. Prošnji priloži krstni list in spričevalo o prejemu sv. birme. Prošnja izroči ordinariju semeniški vodja s svojim mnenjem vred. Ako ne odkloni ordinarij na podlagi tega mnenja ali lastnih informacij prošnje a limine, naroči semenškemu vodju, da izvrši nadaljnje poizvedbe. Vodja je dolžan zaslišati semeniške prefekte, zlasti če so duhovniki, in profesorje, in sicer posamič in skupno »de singularibus vocationis signis« kot so: pobožnost, skromnost, čistost, nagnjenost do sv. funkcij, napredek v študiju, lepo vedenje. Ko semeniški vodja zbere informacije, jih sporoči s svojim mnenjem »de candidati moribus et ingenio« vred ordinariju. Njegovo mnenje »non erit parvi ponderis«; upravičeno se namreč domneva, da bo mogel o bogoslovcih najtočneje poročati semeniški vodja.

Ordinarij mora naročiti tudi župniku kraja, kjer prebivajo ordinand in njegovi starši, da izvrši poizvedbe, ki naj se ne ozirajo le na znake ordinandovega poklica in sedanje njegovo ascetično življenje, ampak župnik naj poizve tudi, kakšno je bilo prejšnje ordinandovo življenje, ali je bil morda ordinand lahkomišeln, ali se je pečal s posvetnimi stvarmi, kakšno je javno mnenje o njem; sporoči naj župnik tudi, na kakšnem glasu so ordinandovi starši, kakšne so njihove gnotne razmere, ali morda iz ekonomskih razlogov nagovarjajo, prosijo, silijo sina, naj vstopi v duhovski stan. V dodatku pri naša instrukcija poseben formular, ki našteva 17 točk, na katere bo moral župnik pismeno odgovoriti. Ako je župnik z ordinandom v sorodstvu ali svaštvu, naj naloži škof omenjene poizvedbe kakemu drugemu duhovniku, ki živi v tistem kraju. To velja zlasti za poizvedbe pred višjimi redovi, kjer je zelo važno ugotoviti moralno življenje ordinandove družine, da se more sklepati, »num aliquod abnorme ex parentibus in candidatum manavisse coniici aut suspicari fas sit, ac praecipue num corporis habitus ad libidinem sit proclivis, quod atavismum sapiat«. Ako se jasno pokaže ali pa se vsaj upravičeno sumi, da hočejo starši vplivati na sina z neumestnimi prošnjami ali grožnjami, da bi se odločil za duhovski stan, mora ordinarij odvrniti starše od tega. Ako lepa beseda ne zadostuje, naj

spomni ordinarij na kazen izobčenja, ki zadene po kan. 2352 njega, ki bi koga silil k ordinaciji.

Poleg pisemenih informacij, naj zahteva ordinarij od semeniškega vodja oz. njegovega namestnika še ustno poročilo. Ako so semenškemu svetu za disciplino ordinandi znani, naj se zasliši tudi ta. Če smatra škof za potrebno, more zaslišati še druge osebe, bodisi duhovnike ali pa tudi poštene lajike. Vprašanja, ki naj jih stavi, prinaša tretji formular v dodatku; tičejo se ordinandovega obnašanja in znamenj njegovega poklica, nadalje tega, ali ni morda prisiljen v duhovski stan in kakšno mnenje imajo ljudje o njem.

Svojo sodbo o ordinandovem poklicu mora opreti ordinarij na omenjene poizvedbe in na ordinandove izpovedi. Zato mora na vsak način škof sam ali, če je on zadržan, njegov generalni vikar, oz. po njegovem naročilu tudi semeniški vodja ali kak drug član vodstva zaslišati ordinanda. Vprašati ga mora, če se je svobodno odločil za duhovski stan, če ve, kakšne dolžnosti sprejme z ordinacijo, zlasti pa, če mu je znano, kaj zahteva duhovniški celibat. Primerno je, pravi instrukcija, če prebere škof ordinandom dotične odstavke iz Rimskega pontifikala in jim jih razloži. Odkrito naj jim pove, da so še prosti, ko pa prejmejo višje redove, ne bodo več, temveč se bodo morali za stalno posvetiti Bogu in živeti deviško. Prijazno naj jim prigovarja, da mu odkrijejo svojo notranjost; obljubi naj jim, da jim bo rad pomagal, da bodo v resnici svobodni, tako da si bodo mogli izbrati kakšen drug poklic in službo, ki bo bolj primerna zanje.

Pred subdiakonomat predpisuje instrukcija nove poizvedbe, ki so pa omejene na dobo semeniškega življenja. Ako se pred diakonomat ali prezbiteratom pojavijo resni dvomi o kandidatovem duhovniškem poklicu, mora ordinarij conscientia graviter onerata zadevo sporočiti sv. stolici. Da pa ne bo prišlo do takih mučnih slučajev, poudarja instrukcija ponovno, naj odslove ordinariji nevredne in nepoklicane kandidate že takoj v začetku semeniškega življenja.

Pred subdiakonomat kakor tudi pred ostalima višjima redovoma morajo podati ordinandi pod prisego lastnoročno podpisano izjavo. Formular prinaša instrukcija v dodatku. V omenjeni deklaraciji izjavi kandidat, da pristopa k ordinaciji svobodno in ne pod vplivom sile in strahu, da so mu znane dolžnosti, ki jih s sv. redom sprejema, in da jih želi vse življenje vestno izpolnjevati. Izrečno omenja formula duhovniški celibat. Končno mora ordinand obljubiti kano-nično pokorščino.

V deklaraciji morda preseneča stavek: *«. . . ipsum (ordinem) sponte exoptare, ac plena liberaque voluntate eumdem velle, cum experiar ac sentiam a Deo me esse revera vocatum»*. Ker sta sposobnost in pravi namen zadostna znaka za poklic (cf. AAS IV 1912, 485), bo izrazil v citiranem stavku kandidat troje: 1. da je prepričan in ima tudi skušnjo, da mu ne manjka ona naravna nadarjenost, brez katere si ne bi mogel pridobiti zadostnega znanja, 2. da je preskušen v kreposti, zlasti v čistosti, tako da more upati, da se bo mogel z božjo pomočjo varovati smrtnega greha, 3. da ima pravi namen.

Instrukcija je namenjena svetnim ordinandom; za redovniške klerike pa velja deloma njej podobna *Instructio ad supremos religionum et societatum moderatores: de formatione clericali et religiosa alumnorum ad sacerdotium, deque scrutinio ante ordinum susceptionem peragendo*, ki jo je izdala kongregacija za religioze dne 1. decembra 1931 (AAS 1932, 74—81). Instrukcija ima poleg uvoda dva dela; v prvem govori o vzgoji redovniških klerikov, v drugem pa o preskušnji redovniških ordinandov. Tudi redovniški ordinand mora med drugim podati pred subdiakonatom pismeno deklaracijo. Formular pa ne obsega več izrazov »experiar ac sentiam« kakor zgoraj omenjena deklaracija svetnih ordinandov, temveč »diligenter re perpensa coram Deo... testificor... fateor«.

A. Odar.

NALAGANJE CERKVENIH KAZNI.

V oceni Robertijeve knjige *De delictis et poenis* (BV 1931, str. 85 sl.) je pisec teh vrstic napram trditvi, da tvorijo predmet kazenskega postopka po kan. 1933 § 1 javni zločini v smislu kan. 2197, zavzel nasprotno stališče. Podstavljal je takrat molče, da se kazni, ki so določene z zakonom, občnim ali krajevnim, ne dajo drugače naložiti kakor v rednem sodnem postopanju, ki more biti krajše ali daljše, kakršen je pač slučaj. Iz te podstavke je izvajal, da v slučaju avtorjevega mnenja ne preostaje pasivnemu subjektu tajnega zločina drugo, kakor da si ali sam poišče zadoščenje ali da se odreče vsakemu zadoščenju primoran, kar je s cerkvene strani toliko kot *negatio iustitiae*, ali pa zločin spravi v javnost (o. c. str. 87).

To izvajanje je pravilno in drži, ako seveda drži tudi podstavka, na kateri sloni. Podstavka sama pa se je zopet sukala okrog vprašanja, katere kazni se morejo naložiti zločincu brez rednega sodnega postopanja; nedvomno je namreč, da se morejo po cerkvenem pravu vsaj nekatere kazni naložiti izven sodnega postopanja in torej brez formalne rzsodbe, kakor dokazuje kan. 1933 § 4, a tudi kan. 2225 in 2217 § 1 n. 3. Toda katere so te kazni?

O tem razpravlja prof. Roberti v 2. številki kanonistične revije *Apollinaris* (1931, str. 294—300); gre pri tem za razlago navedenih kanonov, oziroma za to, kaj treba razumeti pod izrazi: *per modum praecepti extra iudicium* (kan. 1933 § 4), *ad modum praecepti particularis* (kan. 2225), *per modum praecepti peculiaris* (kan. 2217 § 1 n. 3). Prof. Roberti našteje četrto mnenj, ki so: 1. *Per (ad) modum praecepti (particularis ali peculiaris)* se dajo naložiti ali deklarirati samo kazni kan. 1933 § 4, ako so določene (*constitutae*) na ukazni način, ne dajo se pa naložiti, ako so določene z zakonom, občnim ali krajevnim. 2. Na ukazni način se dajo vedno naložiti ali deklarirati kazni kan. 1933 § 4, pa naj so določene z zakonom ali ukazom. 3. Na ukazni način se dajo naložiti ali deklarirati kazni kan. 1933 § 4, ki so bile določene z zakonom, in vse druge kazni, ki so bile določene z ukazom. 4. Katerekoli kazni se morejo naložiti ali deklarirati *per modum praecepti*, pa naj so določene z zakonom ali

ukazom, izvzemši tiste slučaje, za katere se brezpogojno zahteva sodno postopanje. Zadnje mnenje zastopa prof. Roberti in nekateri drugi odlični kanonisti.

Za svoje mnenje navaja prof. Roberti dva dokaza, ki sta: 1. stara praksa pred kodeksom (prim. SCEpp et Reg, Ordinis Praedicatorum z dne 2. marca 1866 ad 3 — Gasparri, Fontes III, str. 995 sl.) in 2. praksa nižjih cerkvenih sodišč po novem zakoniku, ki jo potrjuje praksa rimskih kongregacij. Posebno praksa rimskih kongregacij je dovolj močan in edini dokaz za pravilnost nazora, da se morejo cerkvene kazni naložiti ali deklarirati na ukazni način brez sodnega postopanja razen tistih, za katere se zahteva brezpogojno sodno razpravljanje.

Take kazni, za katere se zahteva ali pravo ali upravno postopanje in katere se torej ne morejo naložiti in deklarirati na ukazni način, bi bile po naštevanju prof. Robertija sledeče: a) degradatio, depositio, privatio perpetua habitus ecclesiastici in privatio beneficii inamovibilis non paroecialis; b) kazni za zločine, ki so pridržani SCSOff; c) upravne sankcije kan. 2142-94 in č) odpustitev verstvenikov (dimissio religiosorum). Izvzemši te se dajo vse druge kazni naložiti ali deklarirati na ukazni način.

S tem je sicer rešeno vprašanje, kako se more postopati v tajnih slučajih, ako je namreč v njih po kan. 1933 § 1 izključen sodni postopek; toda baš to po piščevem mnenju ni tako dognano, da bi bil izključen vsak dvom in bile odstranjene vse potežkoče, kakor se bo še pozneje videlo. In še eno vprašanje, ki se ga prof. Roberti vsaj direktno ni dotaknil, ostane odprto, namreč, da li se more kazni naložiti ali deklarirati na ukazni način tudi tedaj, ako je zločin javen v smislu kan. 2197; z drugimi besedami: ali je po kan. 2225 v zvezi s kan. 2217 § 1 n. 3 pristojnim cerkvenim oblastem dano na voljo, da nalagajo in deklarirajo kazni ali v sodnem postopanju ali na ukazni način?

Kar se tiče tega zadnjega vprašanja, nasprotuje taki svobodni izbiri vsaj nekoliko kan. 2191. Ta kánon določa, kdaj more ordinarij uporabiti izredno kazen suspenzije ex informata conscientia; po sedANJI disciplini se more izreči samo pismeno, z odlokom, pred kodeksom se je mogla tudi naložiti ustno, kakor je razvidno iz odgovora SCEpp et Reg, Ordinis Praedicatorum z dne 2. marca 1866. Dvoma, ki prideta tu v poštev, sta bila dva: Dub. 2. An Superiores Regulares iurisdictionem habentes possint suos subditos suspendere ab audiendis confessionibus saecularium etiam ex informata conscientia? Et in casu affirmativo: Dub. 3. An valeat suspensio oretenus, et absque scripto enunciata? — Resp. Ad 2. Affirmative, ita tamen etc. Ad 3. Affirmative cum feratur per modum praecepti particularis. Iz odgovora k tretjemu dvomu je razvidno, da suspenzija ex informata conscientia ni nič drugega kakor kazen, ki je naložena na ukazni način; a suspenzija ex informata conscientia se more za javne zločine po kan. 2191 § 3 naložiti — o deklaraciji suspenzije ex informata conscientia kánon sploh ne govori — le tedaj, ako sodno postopanje iz vzrokov, ki so navedeni v kánonu, ni mogoče. Torej za-

nteva kodeks prvotno za javne zločine sodno postopanje in ne daje na voljo ali sodno postopanje ali suspenzijo *ex informata conscientia*. Nalično bi bilo postopati v drugih slučajih. Proti temu ni kan. 2219 § 3, ki prepoveduje naliko (analogijo) v kazenskem pravu, izvzemši kan. 2231; v materijalnem kazenskem pravu je nalika zabranjena, a sodno postopanje spada v formalno kazensko pravo.

Glede prvega vprašanja pa še vedno ostanejo potežkoče, dasi po izvajanjih prof. Robertija v dokaj manjši meri. Kazni degradacije, depozicije in privacije *habitus ecclesiastici* ali *beneficii inamovibilis non paroecialis* se namreč morejo izreči le v sodnem postopanju, sodno postopanje pa je zopet le tedaj možno, ako je zločin javen. Kaj pa potem, če je zločin tajein, a kodeks ukazuje: *deponantur* ali *deponendi sunt* (kan. 2314 § 1 n. 2; 2320; 2322 n. 1, 2328 itd.), *degradentur* (kan. 2314 § 1 n. 3; 2354 § 2; 2368 itd.), *privandi sunt* (glej *index alph. s. v. privatio*)? Po eni strani bi se zločini morali kaznovati in kánoni, ki ukazujejo kazen, nič ne delajo razlike med javnim ali tajnim zločinom, po drugi strani pa ordinarij ne bi mogel postopati, ker zločin ni javen in se kazen ne da naložiti na ukazni način. Administrativni postopek je dovoljen že zaradi *probabile crimen occultum*, koliko bolj potem zaradi *certum crimen occultum*, ki pa mora biti vseeno dokazan. In kan. 990 § 1 naravnost proži možnost, da se tajni zločini spravijo *ad forum iudiciale*; kakor hitro še to zgodi, ordinarij nima več pravice, da spregleda iregulariteto, ki poteka iz tajnega zločina, ampak mora počakati izid postopka. Kan. 2210 § 1 določa, da izvira iz zločina *actio poenalis* in *actio civilis* in v § 2: *utraque actio explicatur ad normam can. 1552—1959*. Ker kanon ne dela razlike med javnim ali tajnim zločinom, se vsaj zdi, da sodno postopanje ni popolnoma izključeno, četudi zločin ni javen v smislu kan. 2197. Pri tem še treba posebej poudariti, da kan. 990 § 1 izrečno pravi: *ad forum iudiciale* (*Conc. Trid., sess. 24, de ref. . . , c. 6: ad forum contentiosum*) in ne samo — kakor v kan. 2314 § 2 — *ad forum externum*, ki more biti tudi *non iudiciale*.

Eno je dokazal prof. Roberti, dasi ne iz kodeksa, marveč iz prakse, namreč da se dajo mnoge kazni, ki jih določa kodeks, torej občni zakon, naložiti ali deklarirati na ukazni način Temu pisec teh vrstic prav rad pritegne radi prakse rimskih kongregacij; na ta način je za ordinarije stvar zelo olajšana, okrajšana in pospešena, če tudi ne vedno v korist pravičnosti, kakor dokazujejo kardinala Gasparrija Fontes. Toda katere so te kazni, kodeks, žal, ni natančneje določil, kakor priznava prof. Roberti sam: *Fatemur tamen dolendum esse quod codex poenas per modum praecepti infligendas vel declarandas clarius minime determinaverit. Nemara bo v doglednem času razlagavni odbor prinesel v to vprašanje več jasnosti, kar je samo želeli.*

V. Močnik.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

»Bonnski stari zakon«: Zgodovinske knjige.

Komentar h knjigam nove zaveze v založbi Petra Hansteina v Bonnu, t. zv. Bonner Neues Testament, ki izhaja deloma že v 4. izdaji, je dobil pri istem založniku vzporednika za stari zakon, torej Bonner Altes Testament. Podjetje, ki se je pričelo l. 1923 z razlago preroka Ezekielia in knjige Pregovorov, vodita profesorja Franc Feldmann in Henr. Herkenne. V naslednjem podamo oceno doslej objavljenih komentarjev k zgodovinskim knjigam stare zaveze.

1. Heinisch, Dr. Paul, *Das Buch Genesis übersetzt u. erklärt*. 8°, XII, 436 S. Bonn 1930, Peter Hanstein. Brosch. M 15.—; geb. M 17.50.

V predgovoru pravi H., da je treba poguma in premagovanja, ako se ekseget odloči za razlago te pač najtežje knjige. Tudi se boji, da se njegovo delo ne bo odobravalo, in misli, da je v marsičem pokazal le pot, po kateri naj bi njegovi nasledniki prišli do cilja. Kaj pa dela težavo razlaga 1 Moz knjige? Najprej »kritika« pentatevha sploh, ki jo H. obravnava na 94 straneh v uvodu in jo odklanja. Mozes mu je avtor pentatevha, v katerem so pa tudi mnogi in različni dodatki. Nekateri so mu inspirirani, drugi ne. Številke pri starosti očakov so umetno izračunjene, setitski in semitski rodovnik mu je citat, citatio explicita, za katerega avtor ne prevzema odgovornosti, kakor tudi ne za starost očakov.

V tej zvezi našteva H. veliko neskladnosti in težkoč, ne da bi jih mogel povoljno rešiti. H. odklanja Wutzovo teorijo, da bi bila LXX prevedena iz hebrejskega teksta v grški transkripciji. Gen 1, 2 je dih božji, t. j. veter nad vodami, zapadni očetje pa razlagajo skoraj splošno o Duhu božjem t. j. Sv. Duhu. — Glede šestodnevja je za »naravno« Zapletalovo razlago, da je luč prvega dne neodvisna od solca. To poročilo o stvarjenju mu je koncepcija avtorjeva, ne izročilo; Gen 2, 4 sl pa mu je poročilo iz drugega vira. — Raj je iskati ob gornjem toku Evfrata in Tigrisa. — Dobro je razložen protoevangelij 3, 15. Omembe vredne so nekatere opombe, n. pr. da se babilonski pečatni cilindri ne spravljajo več v zvezo z grehom v raju; osebi pod drevesom sta bog in boginja. — Pri Kajnu in Abelu opozarja H. na krvno maščevanje. — Predpotopni »otroci božji«, ki so jemali človeške hčere za žene, niso angeli, ampak pobožni Setiti. — Poročilo o potopu je po H. iz dveh virov; avtor drugega (dopolnilnega) vira je isti kot za Gen 1, oba vira pa se nanašata na pratradicijo. Glede obsega bibličnega potopa odklanja H. geografsko univerzalnost in se nagiblje tudi k antropološki omejenosti, t. j. k mnenju, da sv. pismo tu ne govori o vsem človeštvu, ampak le o Kajnitih in Setitih, ki so postali hudobni razen Noeta in njegovih. — O rodovniku narodov v 10. poglavju ima H. temeljito razpravo. Glede Kanaancev pa ni dokazal, da bi bili Semiti in ne Kamiti. Res pa je, da so Kanaanci govorili semitski jezik, ki je poznejšemu hebrejskemu podoben. Kamitski Kanaanci so mogli pustiti svoj kamitski jezik in sprejeti semitskega. Če so svetopisemski Hetiti isti, kakor jih poznamo iz izvenbibličnih podatkov, zlasti iz napisov iz Boghazkōja, potem niso niti Semiti niti Kamiti, torej tudi ne bratje Sidonovi (mesto Sidon) in sinovi Kanaanovi, kakor pravi tekst, ampak so kot bratje naštetih v kanaanski deželi le iz geografskih ozirov, ker so Hetiti in Sidonci skupaj bivali v Siriji. V tem smislu bi imela dežela

Kanaan sina, kakor ima Egipt (dežela) sinove. — Pri Eberjevih sinovih dobro opredeljuje Habire (Habiru), ki niso istovetni s Hebrejci ali Izraelci, dasi so z njimi v sorodu. — Zmešanje jezikov razlaga na poseben način. Različni jeziki niso bili v prvotnem načrtu božjem. Ob grehu Babiloncev pa je Bog odločil zmešanje jezikov, ki se je vršilo potem po vzrokih, ki še dandanes povzročajo različnost jezikov. Sv. pismo omenja samo prvi vzrok, Boga, čigar neposredno delovanje gleda tudi v naravnih prikaznih; sekundarnih vzrokov ne uvažaže ali ne omenja. — Najnovejših izkopnin v Abrahamovem Uru v Mezopotamiji in El Ghassubu v Transjordaniji, severovzhodno od Mrtvega morja in ne daleč od izliva Jordana v Mrtvo morje, kjer se zdaj misli, da je bila Sodoma in Gomora, avtor še ni mogel uporabiti. Biblični Amrafel mu je klinopisni Hammurapi, dasi se »I« pri Amrafelu ne da lahko razložiti. — Za pogl. 14. ima malo čudno konstrukcijo: O tem je eksistirala vir v akkadskem jeziku v klinopisu. Ta vir je porabil inspiriran pisatelj Davidove dobe, da je na njegovi podlagi in na podlagi spisa, ki ga je zapustil Mozes, naredil to poglavje v sedanji obliki.

H. misli, da je bila Rahela pokopana v Rami v Benjaminovem rodu; razlogi pa niso tako tehtni, da bi morali opustiti tradicionalni grob pri Betlehemu. Enako je z njegovim mnenjem, da je Izak umrl pred prihodom Jakobovim iz Mezopotamije in da imamo v bibličnem poročilu, da sta Jakob in Ezav bila pri Izakovi smrti, drugo izročilo, ki bi bilo nasprotno prvemu. Tako dvojno izročilo slutiti tudi pri prodaji egiptskega Jožefa. Po enem izročilu so Izraeliti kupili Jožefa za 20 srebrnikov, po drugem pa so ga Madianiti izvlekli iz kapnice in odvedli brez odkupnine v Egipt, kjer so ga prodali. Podobno dvojno izročilo, meni, je tudi o denarju, ki so ga našli Jožefovi bratje v svojih vrečah. Po enem izročilu so našli denar že v prenočišču, po drugem pa še doma. Takih dvojnih izročil, vpletenih v tekst, navaja še več. Težkoče glede inspiracije rešuje navadno s tem, da smatra n. pr. drugo, od prvega različno izročilo za »tih citat«, citato implicita.

H. ne odobrava Wellhausenove kritike pentatevha. Svojo teorijo imenuje »zmerno dopolnilno hipotezo«. Da bi pa bila taka rešitev spornih vprašanj nujna, H. ni dokazal; njegova hipoteza ne odpravi težav glede inspiracije, zlasti tam, kjer je nasprotje med enim in drugim izročilom. Nejasnost v pripovedovanju še ni zadosten razlog, da bi morali podstavljati dvojno izročilo, tem manj, če se dajo težkoče in nejasnosti drugače odpraviti.

2. Schulz, Dr. Alfons, *Das Buch Josue übersetzt und erklärt*. 8^o, VIII, 78 S. Bonn 1924, Verlag P. Hanstein. Brosch. M 1.60, geb. M 3.—.

Ker je izšel ta komentar šest let pred komentarjem za 1 Moz, je bilo težko najti avtorju pravo mero za uvodno razpravo. Zato je uvod bolj skromen; zlasti se pogrša natančnejši popis historične situacije, kakor se nam kaže v amarnskih virih. Dobro pa pisatelj zavrača etične očitke zaradi trdosrčnega ravnanja s Kanaanci.

V opombah odklanja, seve, Wellhausenovo teorijo, vendar pa rad odpravlja težave v tekstu s tem, da brez tehtne utemeljitve govori o »poznejšem pripisu« ali »liščno. Tako mu je 3, 7—13 »eine midraschartige Beischrift«. — Za nekatere stvari skuša bolj ali manj srečno dati naravno razlago. Če se bere, da je Jahve »rekel« Jozuetu to ali ono (1, 1), se naj to razume tako, da se to, kar je Jozue storil, smatra za spolnitev božje volje. Verjetnost, da se je voda v Jordanu ustavila ter so šli Izraelci po suhem preko Jordana, utemeljuje z možnostjo, da je zasul Jordanovo strugo zemeljski plaz, ki je zajezil, oz. drugam napeljal tok vode, kakor se je to baje zgodilo l. 1267. — Joz 5, 13: »Ko je bil Jozue v Jerihi« popravlja v »pri Jerihi«, kar bo pravilno. — Jeriho je pomagal zavzeti po avtorjevem mnenju potres. — Solčni čudež (10, 12, 13) razlaga S. na svoj način. Jozuetu je pomagal premagati sovražnike Bog, ki je poslal točo.

Potem pa je J. še prosil, naj se ustavi solnce. Ti dve reči, pravi Sch., treba ločeno razlagati. Prva, toča, je podana v prozi, solnčni čudež je citat iz »knjige Pravičnega« v pesniški obliki. Ta citat pa po Sch. ni nič drugega kakor »pesniška okrasitev dejstva, da je Jozue takrat na čudežen način premagal svoje sovražnike«. Toda če je J. sovražnike že itak s točo premagal in se ta ne sme v nikako zvezo spraviť s solncem, zakaj bi bili to zmagó ljudje »pesniško okrasili« s solnčnim čudežem, če solnce ni imelo nič opraviti; naj bi rajši »pesniško okrasili« točo, če je eksegetično sploh mogoče s tako »pesniško okrasitvijo« operirati! Zdi se torej, da še v tem in marsikaterem drugem oziru ni izrečena zadnja beseda.

3. Schulz, Dr. Alfons, **Das Buch der Richter und das Buch Ruth übersetzt und erklärt.** 8^o, XII, 129 S. Bonn 1926. Verlag P. Hanstein. Brosch. M 4.20, geb. M 5.80.

Uvod je daljši in boljši ko k Jozuetovi knjigi. Lepo je prevedena in komentirana Deborina pesem (5 pogl.). Nekateri stvari zavrača po nepotrebnem kot dostavke, n. pr. Gedeonove plamenice, ki o njih misli, da so jih povzročile Samsonove plamenice.

Pri Joatamovi basni, kako so si drevesa volila kralja, bi se dala omeniti »Joatamova prižnica«, planota nad Sihemom, ki tudi ni na vrhu Garizima. — Jeftejevo obljubo razlaga pravilno tako, da je Jefte svojo hčer daroval kot žgalno daritev na oltarju; junaško hčerko samo proslavlja komentar z lepimi besedami. — Da bi pri Jeftejevem šibboletu padlo 42.000 Efraimitov, smatra Sch. samovoljno za naknadno pretiravanje. — Pri Samsonovih junaških činih daje Sch. brez vsake utemeljitve nekatere reči med oklepaj, n. pr. 14, 19a, pri čemer pravi, da to izhaja »od radodarnega pisca, ki je izmislil nov Samsonov junaški čin«, da je namreč ubil 30 Filistejcev in njih oblačila dal tistim, ki so rešili uganko. Da je Samson požgal Filistejem strnišča, da Sch. veljati, ne pa, da bi poškodoval tudi vinograde in oljke, češ, to si je izmislil »škodoželjni pisec«. Pri takih opombah se ne ve, kako načelno stališče avtor zagovarja, zlasti ker o tem pri Samsonu ničesar ne pove. Tako je v celi knjigi neki čuden ton, za katerega je n. pr. značilna razlaga 20, 3b—13. O tem odstavku sodi Sch., da je pozneje vrinjen, ker je vsebina bralcu itak že znana, in ga karakterizira z besedami: »Es ist die Schreibübung eines Juristen.« Pri 20, 10 pripominja, da ta stavek ni izviren, češ: »Der Satz sieht aus wie eine Übung im Rechnen« in slično pri naslednjem verz: »man sieht überall Versuche in Stilübungen;« pri zadnjem poglavju pa govori o »midrašu«. Take opazke delajo vtis, kakor da je avtor izgubil potrežljivost, ki je potrebna pri razlagi težavnejših mest.

Razmeroma kratka Rutina knjiga ima daljše uvodne opombe in dobro razlago.

4. Landersdorfer, Dr. Simon O. S., **Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt.** 8^o, IX u. 251 S. Bonn 1929. Verlag P. Hanstein. Brosch. M 7.50, geb. M 9.30.

Komentar ima kratek uvod in k dobremu prevodu razlago, ki zrvzema približno toliko prostora ko biblično besedilo. Razlaga pod črto je nekaka sistematična parafraza, po verzih razvrščena, tako da je v njej omenjen skoraj vsak verz. Pisana je jasno ter se prijetno in lahko čita in tekst dobro pojasnjuje. Avtor sam obžaluje, da se glede na odmerjeni prostor ni mogel v nekaterih stvareh bolj obširno znanstveno izraziti. Marsikje je samo navedel eksegetične rezultate, ne da bi jih mogel utemeljiti.

Tako pravi, da je južnovzhodni, ne južnozpadni grič tradicionalni Sion. — Elijeva suša je trajala nekaj nad eno leto, njegov potok Karit je najbrž pritok Jabokov na levem Jordanovem bregu. — Sinaj mu ni tradicionalni Džebel Musa pri samostanu sv. Katarine, ampak planota Serabit el-Hadem, Musri je na nekaterih mestih pokrajina v severni Arabiji,

ne Egipt. — Vsekako prekratko ali ne dovolj jasno pa se je izrazil o Salomonovi modri razsodbi in o Elijevih in Elizejevih čudežnih delih. Na str. 30 pravi, da o historičnosti Salomonove sodbe kljub 22 vzporednim pripovedkam v drugih slovstvih ni dvomiti, na str. 31 pa trdi, da je ta pripovedka iz življenja vzeta »anekdota«, ki je kot dokaz Salomonove sodne modrosti bila razširjena med ljudstvom. O njej pravi A. Šanda, *Die Bücher der Könige* (Münster i. W. 1911) I, 63: »Vse je lična anekdota, kakršne so bile v navadi v arabskem slovstvu o kalifih in drugih odličnih osebnostih.« Enako govori avtor o »preroški legendi« o božjem možu v Betelu (str. 87), o »drugi preroški legendi« (str. 92) in o »popularni pripovedki, ki se ne ozira na natančno kronologijo« (str. 153 o Naamanu), ne da bi se bolj natančno izrazil, kako to razume. Šanda raziskuje v omenjenem komentarju vse to podrobneje. Pri ekspediciji proti moabskemu kralju Mešu pravi n. pr., da Elizejeva dela niso »popularna, iz ljudske govornice izhajajoča reč, temveč historična pripoved« (II, 81), dočim že na naslednji strani o Elizeju pravi: »V poznejši tradiciji je bila njegova postava podobna nadčloveškem bitju,« in na str. II, 85: »Die Elisäusgeschichten kursierten zuerst längere Zeit im Volksmunde, bevor sie schriftlich fixiert wurden. Sie gingen durch die naive Auffassung des Volkes hindurch. So erklärt sich die plastische Darstellung und das Streben nach dem Spannenden und Interessanten.« Opat Landersdorfer pa je pazno zasledoval in vzporejal kronološke podatke, največ po izsledkih jezuita Kuglerja v knjigi »Von Moses bis Paulus«.

5. **Bévenot, Hugo O. S. B., Die beiden Makkabäerbücher übersetzt u. erklärt.** 8°, XII, 261 S. Bonn 1931, Verl. P. Hanstein. Brosch. M 9.60; geb. M 11.60.

Komentar h knjigi Makabejcev se častno uvršča med druge odlične komentarje »bonnske stare zaveze«. Avtor je temeljito preštudiral makabejsko dobo in predelal obširno slovstvo. Prevod je dober, kritično prirejen po najboljših dosegljivih tekstih; pod črto so lepi pregledi in eksegetične opombe. Rezultate svoje eksegeze in splošne smernice, ki so ji temelj, je podal pisatelj v 45 strani obsegajočem uvodu.

Ime Makabejcev razlaga avtor proti raznovrstnim drugim poskusom še menda najbolje iz aramejske besede *makkaba* = kladivo. Prva knjiga je bila prvotno pisana v hebrejskem jeziku; hebrejski izvirnik je menda še videl Origen († 254). Ohranjena pa je knjiga samo v grškem prevodu. Kdo je spisal izvirnik, kdo naredil grški prevod, se ne ve. Druga knjiga Mak pa je bila že v izvirniku grška (razen te knjige je samo še knjiga Modrosti izvirno grški pisana). Avtor prve knjige ni znan, moral pa je biti palestinski Jud. Druga knjiga pa ima izmed vseh knjig sv. pisma edinstven postanek. Je namreč skrčen posnetek 5 knjig obsegajoče makabejske zgodovine Jazona in Cirene. Ta helenistično izobraženi Jud je moral priti iz afriške Cirene v Palestino, da se je tam poučil o makabejski zgodovini. Jazonova zgodovina se je izgubila, v 2 Mak pa se nam je ohranil posnetek (epitome). Avtor tega posnetka je neznan, zato se imenuje kar posnemnik (epitomator); živel je najbrž v Aleksandriji. Hebrejski izvirnik 1 Mak je bil inspiriran. Petere knjige Jazonove niso bile inspirirane. Le posnetek, t. j. 2 Mak, je inspiriran. Posnemnik je torej vršil svoje krčenje pod božjim navdihom; nosi torej za svoje delo odgovornost, ki se ne sme zvracati na Jazona. Pred 2 Mak sta dva ali trije uvodni listi, ki prvotno niso bili pri knjigi,

ampak so — vsaj tako se zdi — pozneje dodani; tudi ti listi se smatrajo za inspirirane. Sploh se vedno bolj priznava pristnost dokumentov, ki se citirajo v knjigi Mak.

To so važne ugotovitve glede teh spornih vprašanj. Največje težave so pa za eksegeta kronološki podatki, nekateri nenavadno čudežni dogodki ter velike številke padlih sovražnikov, ki so ponekod še povrh v določeni sistematiki razvrščene ter nekajkrat za isti slučaj različne v obeh Mak knjigah. Bévenot je spravil kolikor toliko v sklad kronološke podatke, upoštevajoč različne ere, po katerih se računajo leta v knjigah Mak. Glede številke padlih sovražnikov pa je prišel do tehle nazorov, ki se morajo seve uporabljati skrajno previdno: »Tako klasična stvarnost se v orientu nikdar ni rabila, zato se ne smemo čuditi, če se število vojakov v bibličnih poročilih ne da vedno natančno opravičiti. Med viri knjig Mak so deloma pač poročila očividcev, a tudi ti so lahko previsoko cenili število sovražnikov; pri najboljši volji pa ni bilo mogoče sovražne čete natančno prešteti. To se vidi že iz okroglih številke 10.000, 20.000 ali celo 100.000, ki se ne nahajajo redko. S tem pa inspiracija knjig Mak ni oškodovana, kajti (po Knabenbauerju) naj se od inspiracije nikakor ne pričakuje, da bi nadomeščala pomanjkljivost znanja in vrzeli dokumentov — razen če gre za stvari vere in nravnosti ali zgodovinska dejstva, ki jih avtor ex professo poudarja in v poučne namene uporablja« (str. 34). Tako razlaga Bévenot številko 100.000 padlih Antiohičev (1 Mak 11, 48). Včasih se je številka tudi v teku časa pokvarila, spremenila. Tu in tam se rabi hebrejska beseda rebaba (besedno: množstvo, neizmerna množica) za 10.000. Nekajkrat se zde številke shematično uporabljene, n. pr. pri izgubah Sircev, da je namreč Sircev vprav toliko padlo, kolikor je bilo judovskih vojščakov. N. pr. 1 Mak 3, 39; 4, 6, 15: Sirci imajo 40.000 pešcev, 7 konjikov, Judje 3000 pešcev; pade okrog 3000 Sircev. 1 Mak 5, 20, 22: Makabejec Simon ima 3000 mož, sovražnikov pade okrog 3000. 1 Mak 5, 20, 34: Makabejec Juda ima 8000 mož, sovražnikov pade okrog 8000. — Bévenot se nekako priključuje Knabenbauerju in Gilletu, ki mislita, da sloni dogodek (2 Mak 4, 18 sl) o Nehemijevem ognju na popularni pripovedi glede na 3 Moz 6, 5 (12) o večnem ognju na žgalnem oltarju. — Čudno prikazen v 2 Mak 5, 2 sl. o bitki konjikov z zlato opravo, s sulicami, ščiti in o blesketanju zlatega orožja po zraku razlaga B. tako, da je Bog povzročil nenavadne magnetične prikazni (bliskavico?), ki so jih Judje spravljali pravilno v zvezo s sirske pripravami za vojno. — V 2 Mak 8, 34 razlaga stavek: »Nikanor je 1000 kupcev pripeljal, da bi jim Jude prodal« glede številke 1000 kot »čisto retoriko«.

M. Slavič.

b) Poročila in ocene.

Bihlmeyer Karl, *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk. Zweiter Teil: Das Mittelalter. Achte, völlig neubearbeitete Auflage.* 8^o, XII + 384 S. Verl. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1930 (Wissenschaftliche Handbibliothek, eine Sammlung theologischer Lehrbücher).

Po štirih letih, odkar je v 8. izdaji izšel prvi zvezek Funkove cerkvene zgodovine (gl. BV VII, 261—263), je l. 1930 izšel drugi zvezek. Izšel je torej po precejšnjem časovnem presledku, ki je lahko stvari v korist ali pa tudi v škodo. Tu moramo reči, da je presledek novemu zvezku koristil. Drugi zvezek obdeluje cerkveno zgodovino srednjega veka. Zveza s prvim zvezkom se na zunaj kaže v tem, da se štetje paragrafov nadaljuje (§§ 79—158), sicer pa je štetje strani samostojno in ima poleg tega vsak zvezek zase svoj register.

Če primerjamo II. zvezek 8. izdaje s I. zvezkom iste izdaje in oba skupaj s 7. izdajo (1921), moramo reči, da so se izvršile velike spremembe. Prvi zvezek 8. izdaje se v primeri s 7. izdajo po dispoziciji skoraj nič ne razlikuje. Tembolj pa je spremenjen II. zvezek 8. izdaje. Iz teh sprememb se vidi, da gradivo v 7. izdaji le ni bilo podano v tako naravni zvezi, da bi ga za 8. izdajo ne bilo mogoče preurediti na drugačen in boljši način.

Srednji vek deli B. na tri periode: zgodnji, visoki in pozni srednji vek po razdobjih 692—1073—1294—1517. Drugo periodo deli poleg tega na dva časovna odseka: od Gregorja VII. do Celestina III. (1073—1198) in od Inocenca III. do Celestina V. (1198—1294). Periode (in odseka) so razdeljene na poglavja, ki se v vsaki periodi štejejo zase, in na paragrafe. V posameznih periodah je število poglavij in paragrafov različno. V razdelitvi po periodah se 8. izdaja učbenika od njegove 7. izdaje ne razlikuje, pač pa po poglavjih in paragrafih. V prvi periodi se je število poglavij znižalo od 6 na 4, število paragrafov pa od 30 na 25. V drugi periodi je skupno število poglavij ostalo, a število paragrafov se je od 28 zvišalo na 33. V tretji periodi se je število poglavij od 5 znižalo na 3, število paragrafov pa je ostalo 22 kakor prej.

Iz tega vidimo, da so se v 8. izdaji izvršile spremembe predvsem z ozirom na grupacijo snovi. Posledica nove sestave je sprememba naslovov pri poglavjih in paragrafih. Ze pri naslovih period: zgodnji, visoki in pozni srednji vek, ki sami na sebi ne povedo nič določnega, je izdajatelj dodal oznake; za prvo: *Missions- und Kulturarbeit der Kirche bei den germanischen, romanischen und slavischen Völkern und die Trennung der griechisch-orientalischen Kirche von der lateinischen*; za drugo: *Blüte des religiös-kirchlichen Lebens und der kirchlichen Kultur. Höchste Machtentfaltung des Papstums*; za tretjo: *Niedergang des religiös-kirchlichen Lebens und der Machtstellung des Papstums. Der Ruf nach Reform. Vorboten der Glaubensspaltung*. Poleg tega je na čelo vsake periode postavil kratek pregled o organskem razvoju cerkvene zgodovine tiste dobe. To sta dve važni spremembi, ki ju je izdajatelj uvedel na nasvet recenzentov I. zvezka; kajti I. zvezek 8. izdaje še ne izkazuje teh vrlin. Nadaljnji napredek v grupaciji bi bil, če bi bil izdajatelj tiste preglede smatral tudi za tehnično dispozicijo sledečega obravnavanja, ker bi bolj živo podala razvojno zvezo dogodkov. Težnja po vknjiženju vseh podrobnosti, ki tvorijo zase posebne skupine izven tiste razvojne zveze, daje knjigi pač značaj popolnosti v zbiranju gradiva, zmanjšuje pa vtis enotne razvojne slike.

Skrbno je izdajatelj dopolnil seznam literature z novejšimi objavami, ki so izšle po zadnji izdaji. Za večjo preglednost teksta samega, pa tudi literature, bi bilo po mojem mnenju bolje, če bi se sistem navajanja literature spremenil. Izdajatelj namreč navaja literaturo k naslovu periode v opombi pod črto, prav tako k naslovom poglavij in paragrafov, čeprav ne vedno; če so ti naslovi sestavljeni, se zgodi, da za en del naslova literaturo navaja, za drugega pa ne; literaturo našteva pod črto tudi k posameznim imenom, ki se naha-

jajo v tekstu; razen pod črto pa jo navaja tudi na koncu teksta tega ali onega, zlasti drobno tiskanega paragrafa.

Pred tekstom §§ 87 in 88 navaja vrsto papežev, ne pa tudi v §§ 125, 139, 156, 157.

Stvarno bi bilo k temu zvezku pripomniti, da presojanje enega izmed najvažnejših faktorjev srednjega veka, moči in ugleda papeštva, ter razmerja med Cerkvijo in državo, ni pravilno, čeprav je v izvestnih krogih zgodovinarjev postalo tradicionalno. A treba je tudi to tradicijo kritično pretehtati in se zavedati, pod kakšnimi vplivi je nastala; zlasti jo je treba primerjati z nepokvarjeno tradicijo papeške kurije. Sv. stolica sodi o teh vprašanjih tako, da si tudi srednjeveško papeštvo ni nikdar prisvajalo potestatem directam in temporalia. Da je ta sodba resnična, spoznamo, če se kritično osvobodimo novodobnih nazorov in predsodkov in se historično pravilno vživimo v cerkveno in srednjeveško mišljenje in izražanje. Ali ni poleg drugega navedeno krivo naziranje dalo rimski konzistorialni kongregaciji povod, da je l. 1913 Funkov cerkvenozgodovinski učbenik iz italijanskih semenišč izključila (gl. Acta Apost. Sedis V, str. 456)? Gre namreč ne le za zgodovinsko objektivno resnico, temveč tudi za »profonda venerazione dovuta alla Chiesa e al Pontificato Romano« (l. c.), kakor se n. pr. izraža v oficiju Gregorja VII.

Sicer je podajanje snovi točno in dobro preiščeno; če bi bilo bolj naravno, bolj preprosto, bolj vlito, kakor pa grupirano, bi knjiga veliko pridobila. Moje izkustveno naziranje je, naj bi se tudi v učbenikih proti dosedanji, precej splošni navadi tisto pretirano zunanje grupiranje po paragrafih in poglavjih potisnilo tako zelo v ozadje, da bi snov sama čim bolj oproščena vseh teh zunanjih in spremenljivih okcv v vsej svoji moči stopila na dan; potem bi se konkretne razvojne linije tako rekoč same po sebi skušale strniti v organično celoto. A ti in podobni migljaji bi zahtevali sestavo novega učbenika in se zato ne morejo nanašati na 8. izdajo Funkovega učbenika kot takega. Dejstvo, da je bila potrebna že 8. izdaja, priča dovolj jasno o njegovi priljubljenosti.

D o s t a v e k. — Ocena II. zv. je bila že postavljena — namenjena je bila za 1. št BV — ko je izšla 9. izdaja I. zvezka. Nova izdaja dokazuje, da je razdelitev učbenika na tri zvezke dobrodošla. Izdaja je v bistvu nespremenjena, zato opozarjam na oceno v BV VII, 261—263; ima pa dodatke o najvažnejši literaturi iz l. 1925—31. Tiskana je na boljšem papirju nego osma. Zdi se, da se bo Funk-Bihlmeyerjev učbeik kot šolski tekst trajno ohranjeval in, samo po sebi umevno, z napredkom časa izpopolnjeval na podoben način kakor n. pr. Überwegov Grundriss der Geschichte der Philosophie. Jos. Turk.

Marolt M., **Cerkveni spomeniki v Celju**. [Umetnostni spomeniki Slovenije. III. Dekanija Celje.] 8°, 114 str. Izdalo Zgodovinsko društvo v Mariboru, 1931. Din 50.—; za člane Zgod. društva Din 35.—.

Pričujoče delo, posvečeno spominu dr. Avg. Stegenška, je nadaljevanje njegovih »Umetnostnih spomenikov lavant. škofije«, po-

stavljeno v širši okvir »Umetnostnih spomenikov Slovenije«, ki jih je zasnovalo Umetnostno-zgod. društvo v Ljubljani in jih bo za ozemlje bivše slov. Štajerske izdalo Zgod. društvo v Mariboru.

Po kratkem predgovoru (2 str.) opisuje ta zvezek cerkvene umetnine v celjski župniji; drugi bo obsegal cerkvene umetnine ostale celjske dekanije, tretji pa svetno umetnost in privatne zbirke v Celju in celjski dekaniji. — Na prvem mestu je župna cerkev sv. Daniela (7—55), skoraj pol knjige teksta in čez polovico slik (32). Opatija zavzema dobre pol strani (55—56), potem sledi kapela sv. Elizabete in ubožnica (56—58), Marijin spomenik na Glavnem trgu (58—60), cerkev Marijinega Vnebovzeta, nekdanja minoritska cerkev (60—74), kapeli v bolnišnici in v zavodu šolskih sester (6 vrst), cerkev sv. Duha (74—79), cerkev sv. Maksimilijana (80—83), kapela sv. Maksimilijana (83—84), Arkova kapelica na Dolgem polju (84), ostanki cerkve sv. Andreja (84—87), Kalvarija (88—91), kapelica sv. Jožefa na potu k Sv. Jožefu (91), cerkev sv. Jožefa (91—97), kapucinska cerkev sv. Cecilije (98—108), cerkev sv. Miklavža na Miklavškem hribu (108—113). Na str. 113 so še omenjena pokopališča, potem evangelijska Kristusova cerkev in končno na str. 114 pravoslavna cerkev sv. Save, ki pa še ni dogotovljena.

Pri vsaki cerkvi navaja pisatelj najprej vire in literaturo, potem zgodovino, za katero je glavni vir Orožno delo Das Bistum und die Diözese Lavant, III. Das Dekanat Cilli. Potem sledi opis cerkvene zunanjsčine in notranjsčine in umetnin v cerkvi ali pri cerkvi. Da je del o mestni župni cerkvi tako obsežen, je vzrok njena starost in velikost. Zapisal je tudi vse nagrobne spomenike zunaj cerkve in v cerkvi in jih mnogo podal tudi v slikah. Potem je pa še na 4 straneh opisal zakrite stenske slike v glavni ladji, ki jih je dal odkriti samo za to delo, pa jih je moral zopet zakriti zaradi prižnice. Te nam je pokazal v štirih slikah. Od posemaznih cerkev nam je pisatelj podal tudi tlorise razen kapele sv. Elizabete, ki se nje deli danes porabljajo že za stanovanja, cerkve sv. Andreja, ki tudi že služi zasebnim namenom, in sv. Maksimilijana. Slik s tlorisi je 59 in so vseskozi lepo izdelane.

Da se v tako izvrstno delo vtepe kakšen pogrešek, ki pa celotnega dela nikakor ne kvari, je človeško. Tako se je str. 28 v napis za glavnim oltarjem vkradla črka L, katere potem pisatelj seveda ne more razvozlati, ker je v napisu ni. — Glede tega oltarja je bilo neke vprašanje zastavljeno, iz katere beneške delavnice bi bil. P. Jos. Löw C. Ss. R. piše v svoji knjižici: S. Hemma-Büchlein (Klagenfurt 1931) na str. 112, da je krški (Gurk) prost Franc Oton Kochler (1715—1744) pri svojih trgovskih poslih z Benetkami tam spoznal mladega umetnika, pozneje slovitega Antonija Corradinija, kateri je proštu izdelal kipe za njegov novi oltar sv. Heme. K sv. Hemi v Krko so Štajerci pridno romali, zato ni izključeno, da so Celjani spoznali tam Corradinija in pri njem naročili celjski oltar. Morda privede to poročilo strokovnjake na pravo pot, kdo bi bil celjski oltar izdelal. Da je prišel ta leta 1743 iz Benetk, poroča stara celjska kronika, ki sega do leta 1770. — Slika sv. Družine (str. 35) je po Ogradijevih zapiskih napravil A. Müller v Innsbrucku po Schmalzlu leta 1895 za 130 gld. Okvir je Kalanov, pozlatil ga je Krašovec. — Veliki oltar pri Sv. Duhu (str. 78) je bil napravljen leta 1771, mizarska in tesarska dela za 380 gld., pasarska in pozlatarska dela pa so bila dovoljena leta 1773 in jih je prevzel

celjski slikar Jan. Jurij Petrošnik za 480 gld. — Pri literaturi za cerkev sv. Maksimilijana bi omenil, da sta listini iz leta 1375 in 1387 v dvornem arhivu na Dunaju; prepisov v graškem arhivu nisem našel. Dr. Kos v svojih izpiskih iz dunajskih arhivov pozna samo drugo (ČZN XV, str. 87 op. 9), prve pa ne. — Beneficij sv. Andraža (str. 84) je bil leta 1573 res v protestantovskih rokah; leta 1584 pa je bil zarubljen (arh. dež. vlade v Gradcu; Invent. fasc. 243). Bil pa je bržčas že od začetka svojega obstoja združen z beneficijem sv. Florijana v Vojniku in je delil njegovo usodo. — Pri opisu Sv. Jožefa (str. 91—97) so nekatere netočnosti, katerih pa bržčas ni zakrivil pisatelj sam. Brat Recek ni bil nikdar v celjski misijonski hiši; delal je vedno v Gradcu. Samo enkrat je neko delo tu osebno postavil. Pač pa je v Celju precej reči napravil brat Horvatič (sedaj v Carigradu), n. pr. štiri spovednice, ki sta še sedaj dve v prezbiteriju; eno so oddali na Frankolovo, eno pa k oo. kapucinom (pod korom). Novejši dve pa je napravil mizar v Teharjih. Vrata pri glavnem vhodu v cerkev niso delo Aplenca in Receka (str. 94): bila so že dolgo prej pri usmiljenkah v Gradcu, ki so jih odstopile k Sv. Jožefu. Pač pa so iz Aplenčevih rok stranska vrata, vrata v zakristijo in v kapelo sv. Vincencija ter božji grob (ki ga pisatelj ni opazil). Slike nad slavolokom: sv. Družina itd. je izdelal žalski slikar Vipotnik leta 1902 (ne leta 1884, str. 95). Prižnica (str. 97) je tirolsko delo, slika sv. Križa pa, ki se v postnem času postavlja na oltar, baje znane slikarice baronice A. M. Oer. — Portal v misijonsko hišo je imel do l. 1902 samo celjski grb; tega leta ga pa je dal superior Macur zaradi velikega nasprotstva nemških Celjanov proti misijonarjem odstraniti in letnici 1852 do 1902 vklesati. Vrata sama so še prvotna, prav tako je oprema v oratoriju stara; pri njej je Aplenec popolnoma medolžen. — Cerkvene klopi so bile napravljene (med l. 1905 in 1908) iz hrastovine, katero je djakovski škof Krapac misijonarjem podaril.

Na strani 9 in 10 omenja Marolt »listino« iz leta 1306, ko pa omenja na str. 8 pravilno »korespondenco iz leta 1305«. Tako, namreč »Correspondenz«, imenuje ono dopisovanje tudi Zahn, od katerega imamo notico. Žalibog pravi Zahn samo: »zaradi cerkve v Celju«, ne imenuje pa cerkve. Po našem mnenju je »korespondenca«, torej skupina listin, obravnavala zadevo posvečenja minoritske cerkve v Celju; posvečena je bila leta 1310.

Glede na nastopno izvajanje pa kar tukaj omenim, da sem v stavbni in obče umetnostni zgodovini popoln lajik. Zato bi bila drznost, če bi Maroltovemu izvajanju oporekal in ga celo kritiziral. Vendar imam o listinah iz l. 1379 in 1413 z zgolj zgodovinskega stališča od Marolta različno mnenje. M. trdi, da se listina iz leta 1379 nanaša na kapelo Žal. Matere božje (str. 10), ki pa je čisto lahko bila posvečena šele leta 1413, akoravno je nastala prej, kakor prezbiterij cerkve. Listina z dne 22. septembra 1379 v Celju govori o cerkvi sv. Daniela in ima po svoji obliki in vsebini vse znake mnogoštevilnih opustkovnih listin, ki so jih razni cerkveni dostojanstveniki izdajali z namenom, da bi verniki dejanski, ročno ali denarno, priskočili na pomoč pri novih cerkvenih stavbah ali pri večjem prezidanju. To pomeni izraz: »... visitaverint manusque porrexerint adjutrices.« To besedilo ima tudi naša listina. Mogoče si je takratni celjski župnik Friderik še več takih opustkovnih listin nabavil, pa so se poizgubile. Saj je tudi tu citirana služila dalje časa za ovitek neke knjige bratov Tattenbachov iz leta 1628. Takrat, okoli leta 1380, se je po našem mnenju gotizirala cerkev sv. Daniela in je dobila obe stranski ladji. Pri tem nas od Marolta odkrita slika iz srede 14. stoletja ne moti. Ali je »sreda« bila samo ravno leta 1350, ne mogoče tudi nekaj desetletij prej ali poznej? In ni mogla slika biti še na romanski steni? V listini je imenovana cerkev sv. Daniela, ne pa kapela, ki se je po Maroltu samostojno zidala prej kakor prezbiterij.

Listina iz leta 1413 mi je znana samo iz Grausovega registra. Ta se glasi: »ut capellam Heinrici ejusdem Domini comitis notarii atque unum altare noviter constructum in Cilie... consecrare de novo possitis« (Mitt. d. k. k. Com. f. K. u. h. Denk. XIII. N. F., str. CXIII.). S pikami označeni

izpustek bi se morda glasil: »in ecclesia parochiali s. Danielis.« Graus pravi, da ta kapela ne more druga biti kakor ona »Trium Regum«, l. 1545 imenovana »Lieben Frauen Altar«, pozneje kapela Ž. M. B. Iz registra moramo sklepati, da je celjski grof Herman II. dal napraviti v svoji kapeli nov oltar in tam ustanovil beneficij, katerega je podelil svojemu tajniku (pisarju, duhovniku) Henriku. Bila pa je tudi kapela sama nova in šele takrat dozidana. Zato je — na prošnjo beneficijata Henrika — oglejski generalni vikar Nikolaj pooblastil hipponskega škofa, da kapelo in oltar posveti. Besede, da naj na novo posveti, pa nam naznanjajo, da je bila na tem mestu že prej posvečena kapela z oltarjem. Iz vsega sklepamo, da je bila gotizacija cerkve s prizidanimi stranskima ladjama, ki sta imeli sorazmerni apsidi-kapeli, že izvršena in cerkev v vseh svojih delih že posvečena, morda že pred l. 1400. Potem šele se je grof Herman II. domislil, da sezida pri cerkvi svojo kapelo. — Kapela »Trium regum« se imenuje večkrat »kapela celjskih grofov«. Dal je podreti apsido severne ladje in na njeno mesto postaviti novo, večjo kapelo, ki je bila dozidana l. 1413. Seveda je morala kapela z oltarjem biti zopet »na novo« posvečena. Listina iz l. 1379 pa se ne more nikakor nanašati na to kapelo. V listini ni imenovana. Ne morem pa tudi verjeti, da bi si dal bogati celjski grof »svojo« kapelo zidati s prosjačenjem pri ljudstvu in bi za zidanje potreboval 34 let! Še nekaj me moti pri Maroltovi trditvi, da je bila kapela prej dograjena, kakor presbiterij cerkve. Zakaj se za severno steno presbiterija ni porabila južna stena kapele, ako je takrat že bila gotova? Severni zid presbiterija je namreč vzporeden z južnim zidom kapele. Na to je težko najti verjeten odgovor. Pač pa je umljivo, zakaj se za južno steno kapele ni porabil severni zid presbiterija. Zato ne, ker bi se s tem sorazmerje v presbiteriju motilo, ko je bila kapela za večje dimenzije zamišljena. Zato samostojna južna stena kapele. Tako sklepam jaz, ne da bi hotel s tem dognanja umetnostnega zgodovinarja ovreči.

Navedeni malenkostni nedostatki nikakor ne zmanjšujejo veljave res izvrstnega in krasnega Maroltovega dela. Matija Ljubša.

Engberding, Dr. P. Hieronymus, **Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie.** Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe. (Theologie des Ostens. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von der Benediktinerabtei Sankt Joseph Coesfeld. Heft I.) 8^o, LXXXX u. 89 S. Münster in Westf. 1931, Verlag Aschendorff. RM 9.

Iz beuronske benediktinske kongregacije, ki se že dolgo na znanstvenem polju tako odlično udejstvuje (zgodovina liturgije, proučevanje palimpsestov!), je poleti 1931 izšlo novo podjetje: opatija sv. Jožefa pri Coesfeldu na Westfalskem je začela pod naslovom »Theologie des Ostens« izdajati vrsto monografij, ki naj pospešujejo »naše spoznavanje krščanskega vzhoda, zlasti tudi ruske cerkve«, naj služijo »znanstvenemu preiskovanju krščanskih idej in sistemov, ki so od krščanskega starega veča do našega časa nastopili na vzhodu«.

Novo bogoslovno zbirko otvarja filološka monografija o evharistični molitvi liturgije sv. Bazilija, določneje o hvalni in zahvalni molitvi pred konsekracijo. Vprašanje je namreč to: Ali je bila liturgična evharistična molitev prvotno zelo obsežna in so se poznejše iz nje razvile s krašanjem prvotnega besedila, ali pa je šel razvoj obratno pot, da se je prvotno krajši formular v teku časa razširil? Obe misli sta doslej imeli svoje branitelje, prva več, pa ne ti ne oni niso podali točnega dokaza. Da bi dobil trdno podlago, je p. Engberding kritično preiskal tekst evharistične molitve do konsekracije v t. zv.

Bazilijeve liturgiji, prav to pa, »ker razen nje ni nobene evharistične liturgije krščanskega vzhoda, ki bi bila enako razširjena v tako različnih oblikah«. Plod tega metodično varno izvršenega dela je pridužna knjiga, ki obsega 1. uvod (str. XIX—LXXXIX), 2. kritično izdajo teksta (str. 2—25), 3. podrobno preiskavo teksta in utemeljevanje recenzije (str. 27—57) in 4. kazala (str. 59—89). Delo je pred vsem tekstovno kritično, toda njega izsledki in zaključki iz njih so za zgodovino liturgije tako važni, da se mu je po pravici dalo mesto v novi bogoslovni zbirki.

Za namen poročila v BV bo dovolj, ako podam izsledke, ki prihajajo za zgodovino liturgije v poštev. So v opreki z doslej razširjenim naziranjem, da se je liturgija razvijala od daljših formularjev h krajšim. Baumstark, ki je sam to naziranje gojil (str. XX), je pod težo metodično varnega dokazovanja izrekel nasprotnemu zaključku Engberdingovemu »priznanje brez pridržka« (predgovor).

Bazilijevo liturgijo srečamo v štirih obdelavah: egiptski, armenski, sirski in bizantski, ki ima vsaka mnogotere derivate v raznih jezikih. Bizantska obdelava v starejši obliki (pred avtoritativno popravo okoli l. 1000) in sirska sta v nekem bližnjem sorodstvu in pohajata iz enega vira, obdelave, ki jo E. označuje z grško črko Ψ . Ta Ψ in armenska predelava imata zopet skupen vir v predelavi Ω ki E. meni, da je delo sv. Bazilija, t. j. predelava nekega prastarega formularja, ki ga je Bazilij razširil s teologično vsebino, podano z bibličnimi besedami. Od te Bazilijeve predelave, ki se nje prvine dajo doseči le s pomočjo primerjalne kritike teksta, je neodvisna egiptska, ki ima za vir prav tisti prastari, od Bazilija predelani formular in domače, egiptške liturgije. Iz tega sledi, 1. da je razvoj Bazilijeve liturgije šel od preprostejšega prvotnega formularja k daljšemu, teologično bogatejšemu in globljemu, 2. da ima Bazilij Veliki svoj delež v zgodovini liturgije s tem, da je neki prastar, preprostejši formular razširil, zlasti s proslavo Boga v trojstvu oseb in odrešilni oikonomiji. Ta dva zaključka bosta držala kljub neresenim in nerešljivim vprašanjem, ki pisatelj sam nanje opozarja (odnos egiptške obdelave do Bazilija; str. LXXXV sl.).

E. je kritično obdelal samo molitev do konsekracije. Za njegov namen je bilo to dovolj. Pri čitanju sem imel tiho željo, da bi bil segel preko poročila o postavitvi na anamnezo in epiklezo; morda bi iz kritične raziskave teksta sinil kakšen žarek tudi na zgodovino epikleze.

Naslovni list nove zbirke nosi posnetek stare slike na presen zid v opatijski cerkvi sv. Petra v Assisiju: sv. Benedikt s knjigo v levici in z desnico blagoslavljač med slovanskima blagovestnikoma sv. Cirilom in Metodom; okoli slike so dostavili besede iz 61. poglavja Benediktovega redovnega pravila: »Omnes in Christo unum sumus. In omni loco uni Domino servitur, uni Regi militatur.« Bodi oboje, slika in beseda, novemu podjetju napoved blagoslovljenega uspeha!

F. K. Lukman!

V o d u š e k Vital, **Svete maše za nedelje in praznike**. Izdala in založila Družba sv. Mohorja v Celju 1931.

Ognjišča verske obnove so bili v vseh dobah cerkvene zgodovine samostani. Redovi s korno molitvijo so vedno aktivno vplivali na liturgično molitev. Tako so tudi danes žarišča liturgičnega gibanja pretežno kontemplativni samostani, v glavnem benediktinski. Njihova tiha in trajna aktivnost sega že daleč nazaj v prejšnje stoletje v življenjski odpor Cerkev nasproti prosvetljenstvu. Opatije Solesmes, Molesmes, Maria Laach, slednjič Beuron so vzbudile osvežujoči val, ki je narastel do Pija X. in vplival na njegove notranje reforme. Odslej se je jel razvijati v organizem Cerkev na široko.

K nam je ta val pljusnil od drugod. Nimamo velikih samostanov, ki bi že po svojem namenu gojili predvsem liturgijo, zato ni čuda, da dozdej nismo dosegli večjega liturgičnega kresa. Treba tudi upoštevati, da imamo kot malokateri katoliški narod dobro razvilo cerkveno pesem v narodnem jeziku in zato ljudstva ne žejta tako nujno po liturgični usmerjenosti. Tudi liturgičnega slovstva imamo še malo. Doklerjeva Sv. maša je pač odlomek, temelj, ki brez stavbe ne koristi nič, čeprav je neoporečen. Izdaje nedeljskih mašnih obrazcev, ki jih širi celovški karitativni sekretariat, so dosleden posnetek prizadevanj in izdaj Klosterneuburga. Vital Vodušek je svoj čas (1929) izdal Postne svete maše ter s tem načel izdajo slovenskega misala. Pečjakova nova izdaja Večnega življenja iz leta 1930 se je neizmerno obogatila iz liturgičnega gibanja ter tako postala za ljudstvo najboljši sodobni molitvenik, vsaj zaenkrat. Inteligenca in žejni izmed preprostih so si morali dozdej pomagati s francoskimi in nemškimi mašnimi molitveniki, ki so jim često delali prav toliko težav kakor pa izvirna latinščina. Tem je Vodušekova zbirka nedeljskih in prazniških maš izpolnila davno srčno željo in živo potrebo. Tako imamo zdaj nekak naš Oremus, kakor ga je Nemcem že pred desetletji dal beuronec Schott. Sedanjim potrebam liturgičnega gibanja pri nas bo s tem zadoščeno, ostane pa še naša versko-kulturna naloga: čimprej dati ljudem celotni slovenski misale, saj imamo dovolj vsakdanjih sodarovavcev pri sv. maši.

Voduškov prevod obsega »proprium de tempore« za nedelje in praznike, izmed svetniških praznikov pri nas važne, v dodatku še primerno izbrane »različne prošnje«, mašo za spomin posvečevanja cerkva, par votivnih maš ter maše za umrle. Knjiga hoče služiti praktičnim potrebam in je tako izbirala. Izčrpna niti noče biti.

Prevod je lep, zelo lep. Prevajatelj se je postavil na načelo svobodnega prevajanja brez težilnih ozirrov na naše dosedanje in tradicionalno prevodno besedilo, kar očitno zavira in duši delo dr. Pečjaka. Brez dvōma je ostalo v Cerkvem molitveniku mnogo hebraizmov in latinizmov, ki jih pa vajeno uho našega vernika ne občuti več, le jezikovni čut jih odkrije, prav tako je v njem ostalo pod vplivom duha latinščine mnogo stilističnih zavistosti in izraznih težav. Voduškov prevod oracij je silno lahek, skozinskoz v duhu danes kanonizirane slovenščine, razumljiv in vendar zvest originalu. Prevajatelj se je pač ravnal po zgledu drugih narodov, ki so skrbeli za poljuden, čeprav ne vedno precizen prevod, kar zadeva teološko

izrazoslovje. Vpliv Schott-Bihlmeyerjevega prevoda je tuintam očitviden.

Za zgled bodi prošnja prve adventne nedelje, ki kaže prednosti prostejšega prevajanja nasproti strogi naslonitvi na original.

Vodušek (in Schott-Bihlmayer): Zbudi, Gospod, svojo moč in pridi, prosimo te: s' svojim varstvom nas otmi nevarnosti, ki nam prete radi grehov, in s svojim zveličanjem nas odreši.

Cerkveni molitvenik in Pečjak (Večno življenje): Zbudi, prosimo Gospod, svojo moč in pridi, da se bomo pretečim nevarnostim naših grehov po tvojem varstvu oteli in po tvojem odrešenju zveličali.

Ali začetek prošnje 3. adv. ned. Vodušek: Prisluhni našim prošnjam... Pečjak po hebraizmu v misalu: Nagni svoje uho k našim prošnjam... — Ponekod je tudi vsebinsko silno točno in vendar po naše lepo prevedel. Prim. Marijin slaspev (predglasje): »virginitatis gloria permanente« je V. prev. »v nezatemljenem sijaju devištva.« Pečjak pa le: »v slavi devištva.« — Težko pa je bilo vedno prevesti kar najlepše. Da post »napake zatira«, — prevzel je iz V. postnih maš to tudi Pečjak — pač ni ne jezikovno in ne ascetično primerno, saj jih »premagujemo« ali »se jih očiščujemo«. Vendar je stilno načelo: govori ponajveč le v glavnih stavkih — dalo V. mašam prijeten pečat poljudnosti, kar je pri ljudskem molitveniku pač osnovna zahteva. Zanimivo je primerjati V. prevod sekvenc s Pečjakovimi: te so bolj lakonične, vernejše izvirniku, V. bolj sproščene, raztegnjene, zato pa bolj razumljive.

Voduškovi uvodi so posneti po Parschovih člankih v knjigi: Das Jahr des Heiles, tudi vodilna misel vsakega obrazca je odondod in bo dobro služila. Klasično praktičen je n. pr. uvod v največji praznik božičnega kroga, praznik razglašenja. Kakor so drugod take razlage in uvodi doživeli mnogo popravkov in dopolnil iz novih izsledkov liturgične znanosti, tako bi bilo pri novi izdaji V. maš tuintam upoštevati še marsikaj.

Ob adventu bi kazalo tudi za ljudstvo poudariti predvsem misel na parazijo, drugi prihod Gospodov. Ob tem bo laže umevati adventne nedelje, pa tudi velikonočno dobo. V dobi, ko je nastala adventna liturgija, je Cerkev začejala liturgično leto z velikonočno dobo, kar se očituje še danes v brevirju in zlasti v adventni liturgiji sami. V. je Gospodov prihod v mesu postavil zelo v ospredje in zaradi ljudskega, današnjega pojmovanja adventa zabrisal prvotni liturgični ideal. Pač res mi živimo v dediščini srednjega veka, ki je ustvaril Frančiškovo češčenje križanega Bogačloveka, postavil jaselce in v zlati maši — zornicah — častil učlovečenega Boga. Priznati moramo, da tudi Parsch ne stavi drugega prihoda toliko v ospredje. Pa je bila vprav misel na prihajajočega sodnika veliki tvorec adventne liturgije v tistih razrvanih časih 4. in 5. stol. na Francoskem in v Rimu — saj v vseh prehodnih dobah nastopa ta misel, prav do današnjega adventizma!

Pri predpostnih in postnih nedeljah je V. izpustil misel na statio. Za razumevanje molitev je pač to prevelikega pomena, da se ognemo golemu liturgičnemu simbolizmu, ki utruja. Pri predpostnih nedeljah bi kazalo opozoriti na rimske klimatične razmere — budeča se pomlad, prve setve in delo na polju (septuagesima in sexagesima!) —; šele te okoliščine nam pomagajo do celotnega in res življenjskega doumevanja liturgije. Vobče bi analogija in vzporednost solnčnega in liturgičnega leta mogla pokazati liturgijo v prečudno svetli luči in prepričati, da je liturgija delo Sv. Duha, ki vodi Cerkev in »prosi za to, kar je prav«. Tako namreč liturgija posevčuje vse naše življenje v božji naravi.

Pri posameznih praznikih je morda pomagalo k razumevanju povedati n. pr. marijanski značaj praznika obrezovanja (začetek civilnega leta za liturgijo nima pomena) in kristološki značaj svečnice. Prav tako spada po redu praznik Srca Jezusovega v proprium de tempore, kakor imajo novi

misali, in ne v proprium de sanctis, kakor je bilo prej; kajti to stavo zahteva notranja zveza med praznikom sv. R. T. in Srca J. — saj sta dejansko po skrivnosti istovetna. To vprav daje prazniku Srca J. globok liturgični pomen in razoroži očitke onih plitkih duhov, ki hočejo trditi, da je češčenje božjega Srca neliturgično, in hočejo to utemeljiti z neliturgičnim značajem jezuitskega reda, ki je to češčenje največ širil. Isto bi veljalo za Cerkveni molitvenik.

Dogmatično ni točno trditi, da Marijino telesno vnebovzetje doslej še ni verska resnica, kajti redno oznanjevanje in soglasje vernikov tudi brez slovesne definicije zadostuje za nezmotljivost verskega nauka in obvezuje v vesti. V uvodu, ki govori o sv. maši kot daritvi in liturgičnem opravilu, zastopa V. mnenje tistih teologov, ki štejejo spravni namen k bistvu vsake daritve, ter onih, ki štejejo daritveni obed prav tako k bistvenemu delu daritve. Tudi Kristusovo duhovstvo v zvezi z zakramentalnim bi pač bilo dobro omeniti ob splošnem duhovstvu.

Reči pa moramo, da je V. uvod krasno delo in bo koristilo s svojo nazornostjo in zlasti s svojimi pregledi vsakemu srednješolskemu katehetu, ki vprav za to prevažno poglavje težko najde mladini primeren vademecum. Le liturgične barve so prekratko obdelane, črna barva in žalost ni srečna enačba, ko vendar Cerkev žalosti nad smrtjo ne pozna; bolje je reči: tema (vic, brez Luči, ločitev od Boga).

Zelja po staroslovenskem liturgičnem jeziku je zašla v poljudni molitvenik po krivici. O tem bi bila potrebna posebna in izčrpna razprava, ki bi pretehtala vse i verske i praktične razloge za in proti ter s tem tudi teoretsko rešila vprašanje liturgičnega jezika in — prepričan sem — pokazala, da bi zamenjava jezika nam hic et nunc ne bila v duhovni prid. Praktično pa vprašanje itak zaenkrat ni aktualno.

V. svete maše so važna pridobitev. Imele bodo trajno veljavo. doprinesle so dozdej največ za liturgično gibanje pri nas. Knjiga bi pač zaslužila skrbnejšo tipografično opremo, boljši papir in za razlago drobnejši tisk, ki bi pri molitvi manj motil. Vprav Mohorjeva družba bi bila poklicana, da širi liturgično molitev in nje razumevanje med ljudstvo. Kakor je svoj čas izdajala vsako leto kak molitvenik, naj bi zdaj dala liturgične knjige, zlasti kmalu liturgično čitanko, ki bi našim ljudem dala vobče uvod v liturgijo ter tako željo po molitvi svete Cerkve šele obudila — ignoti nulla cupido! — potem celotni misale ter novi Goffine, slednjič pa slovenski rituale z razlago.

V. knjiga nas prepričuje o dvojem: koliko dela imamo še pri nas na tem polju, koliko živih vrelcev božjega življenja smo skoraj pozabili, in drugič, kako potrebno bi bilo eno tno delo za liturgično gibanje pod vodstvom živega cerkvenega učiteljstva — škofov. Tako bi si prihranili marsikatero manj popolno delo, a zaradi zadnjega ostali obvarovani pred stranpotmi, kamor tudi to gibanje more zaiti.

Pripombe k V. knjigi naj služijo kot nasvet za nadalje ne kot kritika, kajti V. je dal mnogo, dobro in lepo.

Jože Pogačnik.

Korošec, Dr. Viktor, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung.* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien Heft 60.) 8°, VIII in 118 str. Leipzig 1931, Th. Weicher. Mk 6.—.

Prof. Korošec je kot romanist stopil že pred inozemsko javnost. V zbirki pravoslovnih studij, ki jih izdaja pravna fakulteta v Leipzigu, je v 29. zvezku objavil prvi del obsežne raziskave: »Die Erben-

haftung nach römischem Recht«, ki ga je strokovna kritika zelo prijazno sprejela. V pričujočem delu pa se je podal v stari Orient ter pojasnjuje pravno mišljenje in pravne spomenike iz dobe med 1400 in 1200 pr. Kr., torej 750 do 950 let prej, nego so 451/50 pr. Kr. decemviri dali na 12 tablah napisati rimsko običajno državno, kazensko in zasebno pravo. Da je prof. K. v to smer razširil svoje studije, recenzenta zelo veseli.

Leta 1906/07 je našel asiriolog Hugo Winckler pri vasi Boghazkői, 145 km vzhodno od Angore, pod ruševinami nekdanjega mesta Hattušaša kraljevski arhiv starih Hetitov, indoevropskega naroda, ki je igral od 18. do 12. stoletja pr. Kr. v sprednjem Orientu veliko ulogo. S temi spomeniki se bavi pisatelj kot jurist, toda filološko temeljito pripravljen, da črpa neposredno iz virov.

Poročevalca v prvi vrsti zanima vsebina knjige, ki je tudi za teologa poučna. Obravnava pogodbe, ki so jih sklepali hetitski kralji. Te pogodbe so bile ali paritetne, ki jih je sklepal hetitski velekralj z drugim suverenom, n. pr. z egiptskim faraonom, ali pa vazalne pogodbe, ki jih je sklepal velekralj s podrejenimi knezi, vazali.

Pogodbe so bile vedno pismene: pogodba je nastala šele tedaj, ko se je izdal dokument. Zelo neprijetno je bilo, če je vazal izgubil izvirknik; moral je zaprositi velekralja, da mu je izdal duplikat. Jezik teh pogodb je bil zvečine akkadski, ki je torej pomenil takrat v občevarju med državami sprednjega Orienta po priliki to, kar pomeni danes francoščina v meddržavnem občevarju. Kaže pa se stremljenje, da se v vazalnih pogodbah uporablja bolj in bolj hetitsčina. Sankcija, s katero so pogodbe potrjevali, je bila sakralna: za priče so klicali bogove, ki naj bi kršilce pogodbe kaznovali in blagoslavljali izpolnjevalce; zato so vsaki pogodbi dodali posebno prekletev in poseben blagoslov. Ta sakralna sankcija nam dokazuje, da stari narodi v pogodbah niso zrlji zgolj »kos papirja« (bolje: zdrobljivo glinasto tablico ali pa železno ali srebrno ploščico), temveč dogovor, ki veže etično: bogovi so bili poroki za dano besedo. Ker je religija pri teh narodih imela državno-nacionalen značaj, sta se pogodbenika obvezala vsak pred svojimi bogovi in sta obojne postavila v pogodbeno besedilo. Da bi bila svetost pogodbe še bolj vidna, so polagali dokumente v tempelj pred glavno narodno božanstvo. Kljub zmotam v starih religijah nam je to sakralno pojmovanje javnopravnih pogodb mnogo bolj všeč nego areligiozno motrenje teh zadev, ki ga srečujemo v moderni dobi, kjer velja pogodba za dogovor zgolj človeškega prava brez vsake višje sankcije.

Zelo poučno je, kar piše K. (str. 58—65) o paritetni pogodbi hetitskega velekralja Hattušiliša III. s faraonom Ramsesom II. okoli leta 1291/90 pr. Kr. To je »biser v zgodovini meddržavnih odnošajev in najstarejšega mednarodnega prava«. Koliko izbrane natančnosti v sestavi besedila, koliko diplomatične spretnosti, koliko obredne dostojanstvenosti je v tej pogodbi, ki naj bi naredila konec sovražnostim in započela dobo mirnega sožitja dveh velevlasti! V egiptškem prepisu dokumenta so nekoliko »popravili« naslov hetitskega velekralja (»hetitskega velikega kneza«), da se ne bi zdelo, kakor

da je faraonu (»velikemu vladarju«) povsem enak. Ta pogodba je bila sklenjena »za vso bodočnost«; tako je bil zajamčen mir za dolgo dobo, zlasti ker so se s pogodbo pobratili vladarji, njih sinovi in njih dežele.

Velik del Koroščeve knjige je posvečen pogodbam velekralja z vazali. Te seveda niso paritetne, saj jih sklepa velekralj z velikaši, ki so njemu podrejeni, čeprav nosijo kraljevski naslov.

V paritetnih pogodbah so zastopane koristi obeh držav v enaki meri, kar je umevno; v vazalnih pogodbah stoji seveda v ospredju korist velekralja, ki rad zamenjava državne koristi s svojimi. Take pogodbe naštevajo mnogo dolžnosti vazala do velekralja, ne omejujejo pa vazalove oblasti v upravi in vladi njemu podrejenega ozemlja in ljudstva. Za izpolnjevanje vazalnih pogodb so po pravu odgovarjali ne samo vazali osebno, temveč tudi njih rodbina (kolektivno jamstvo). Toda dejansko se to načelo ni strogo izvajalo.

Posebno presenetljiva je etično-humana miselnost Hetitov. Dočim je za Asirce in Babilonce značilna krutost, se v hetitskih vazalnih pogodbah za kršitev nikjer ne določa smrtna kazen. Kršitelj se z nezvestobo izpostavi le maščevanju bogov, ki ga izvrši seveda velekralj. Pač pa se v uvodu vsake hetitske pogodbe obširno navajajo dobrote in naklonjenosti, ki jih je velekralj dotlej izkazal vazalu, njegovim prednikom ali njegovi deželi; iz dolžne hvaležnosti naj torej vazal pogodbo drži. Pedagoški moment dobrote zavzema tedaj odlično mesto v najstarejših indoevropskih pravnih dokumentih.

Naš mladi znanstvenik je s to knjigo dokazal širšemu svetu, da se na ljubljanski univerzi res dela. Prepričan sem, da bo v znanstvenem svetu dobil popolno priznanje za trud, ki ga je v svoje delo položil.

Ujčič.

Tromp, Seb., S. I., De Spirítu sancto anima corporis mystici. I. Testimonia selecta e patribus graecis. (Textus et documenta. Series theol. 1.) 8^o, 64 p. Romae 1932, Pontif. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta. L. 4.

Boyer Car., S. I., Divi Augustíni De correptione et gratia. (Textus et documenta. Series theol. 2.) 8^o, 63 p. Ibid. L. 4.

Lennerz Henr., S. I., De obligatione catholicorum perseverandi in fide. Documenta concilii Vaticani. (Textus et documenta. Series theol. 3.) 8^o, 68 p. Ibid. L. 4.

Ker konstitucija »Deus scientiarum Dominus« z dne 24. maja 1931, s katero je Pij XI. zaukazal reformo cerkvenih študij, izrečno zahteva seminarsko delo (art. 30 § 1), so profesorji Gregorijanske univerze v Rimu začeli izdajati tekste, ki naj bi služili za seminarske vaje. Prvi trije zvezki lepo ustrezajo temu namenu in tudi gradivo za nadaljnje zvezke, ki se obetajo, je srečno izbrano iz področja raznih bogoslovnih disciplin. Tisk je lep in cena zmerna. — Poleg bogoslovne serije je začela izhajati tudi modroslovna.

F. K. Lukman.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 60 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 60 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 20 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. 70 Din.
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija**. Učbenik. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 30 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Po naročilu dr. A. B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak in dr. A. Snoj. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 48 Din; boljše vezave po 60, 84 in 120 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pagg.) Lj. 1925. 30 Din; vez. 45 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 25 Din.

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina)**. Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost (De atheismo bolševismi)**. Lj. 1925. 8°. (15 str.) 3 Din.
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, **»Rerum Orientalium«**. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.

Knjige se naročajo v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2.

»Bogoslovni Vestnik«

izhaja štirikrat na leto in stane v kraljevini Jugoslaviji 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi (n. pr. reklamacije, naznanila preselitve i. sl.), naj se pošiljajo u p r a v i B. V., Ljubljana, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Bogoslovna Akademija ima pri ljubljanski podružnici poštne hranilnice račun št. 11.903.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60, Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik« Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.

Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.